

Chapitre 9

La genèse active de la personne

Parallèlement aux analyses génétiques qui étoffent la définition transcendantale générale de la personne comme *substrat des habitus* jusqu'à faire du sujet personnel le *sujet d'un monde familier*, Husserl suit également une seconde ligne d'investigation : celle-ci pense cette fois la personne comme *sujet de la pratique*. Cette seconde détermination du concept de personne constitue une réponse complémentaire de celle qui vient d'être donnée au problème de l'auto-objectivation et de la dimension prédonnée de l'expérience personnelle. Aux côtés de l'investigation de la genèse passive de la personnalité, il faut ainsi faire droit à une genèse proprement *active*, où le sujet se singularise et s'objective par ses prises de positions, ses décisions et ses actions, genèse active où s'ouvre en somme la possibilité d'une *transformation* personnelle du monde social. Ce que l'on entend dès lors sous le terme de « personne » dépasse alors la simple conscience de l'*appartenance* au monde sur le mode de la familiarité. Ici s'affirme la conscience d'une *participation active* au monde social : la personne devient un sujet qui agit au sein d'un monde pratique, qui y dispose de moyens en vue de fins librement choisies, qui se confronte aux agirs, aux volontés des autres membres du monde social, dans l'accord ou la dissension. C'est ainsi, en un mot, une définition proprement *pratique* et *éthique* de la personne qui se fait jour.

Cette seconde orientation de la théorie de la personne profite tout naturellement de l'apport des cours que Husserl a régulièrement professés sur l'éthique et la théorie des valeurs à partir de 1902 au moins et jusqu'en 1924¹. Dans leur sillage, les « Cinq articles sur le renouveau (*Erneuerung*) » publiés en 1923–1924 pour la revue germano-japonaise *Kaizo*, dont on peut considérer qu'ils exposent et résument l'éthique « tardive » de Husserl, constituent également un foyer de réflexion de première importance².

¹ Le tome XXVIII des *Husserliana* présente les versions les plus abouties des cours prononcés en 1902, 1908/1909, 1911 et 1914 (*Hua XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908–1914*, éd. par U. Melle Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988 [LETV]). La publication récente du tome XXXVII des *Husserliana* rend plus accessible le cours de 1920, repris par Husserl en 1924 (E. Husserl, *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, éd. par H. Peucker, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2004).

² *Hua XXVII*, p. 3–124 [tr. fr. par L. Joumier, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005].

Cependant, si décisif que soit cet apport, on ne doit pas perdre de vue que les réflexions husserliennes sur la dimension éthique de la vie personnelle sont encore largement informées par les résultats de la phénoménologie génétique. La définition *éthique* de la personne comme *sujet transcendantal de la pratique* profite de l'acquis de la définition *génétique* de la personne comme *substrat des habitus* : la liberté du sujet est ainsi pensée comme la possibilité toujours ouverte d'un affranchissement du sujet vis-à-vis des *habitus* acquis et comme la possibilité corrélatrice d'instauration d'*habitus* de plus haute valeur, c'est-à-dire comme la possibilité de l'adoption d'un « genre de vie » où la personne cultive sa propre destination téléologique. En un certain sens, c'est ainsi la théorie de l'habitualité qui justifie l'approfondissement de la définition transcendantale de la personne et qui scelle en définitive l'unité de cette double réponse que Husserl apporte au problème de l'auto-objectivation et de la dimension prédonnée de l'expérience personnelle soulevé dans les *Ideen II*. Par la grâce de l'habitualité, la personne est à la fois sujet d'un monde familier d'une part, sujet de la pratique d'autre part.

Nous verrons en quoi cette dernière définition de la personne est à même d'intéresser, plus directement que la première, la théorie phénoménologique du monde social, *via* le développement d'une « éthique sociale ».

9.1 La dimension pratique de la vie personnelle

La redéfinition de la personne ressortit à une philosophie de la « pratique » dont il convient de préciser la teneur. Il convient ici de distinguer entre trois significations du concept de pratique chez Husserl.

1. D'une part, la pratique se comprend comme *théorie* de la pratique, c'est-à-dire comme praxéologie (*Praktik*). Cette entente de la « pratique » comme « théorie de la pratique » est de peu d'importance pour la perspective d'une redéfinition transcendantale de la personne, mais sa caractérisation mérite d'être mentionnée. Cette définition s'affirme en particulier dans les différents cours sur l'éthique et la théorie des valeurs. L'intention directrice de ces cours est la suivante : en développant, comme Brentano avait pu le faire³, une analogie raisonnée entre éthique et logique, il s'agit de mener à bien une formalisation des principes éthiques pour en dégager

³Husserl avait assisté, de 1884 à 1886 notamment, aux cours de Brentano sur l'éthique. Cf. *Husserl Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977, p. 13 et 15. Les cours de F. Brentano dont il est fait mention figurent dans le volume *Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach der Vorlesungen über « Praktische Philosophie »*, éd. par F. Mayer-Hillebrand, Bern, Francke, 1952. Voir également le texte de la conférence *L'Origine de la connaissance morale*, suivi de *La doctrine du jugement correct*, tr. fr. par M. de Launay et J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 2003. Sur l'influence de Brentano sur l'éthique husserlienne, U. Melle, « Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz : die Analogie zwischen den Vernunftarten », *Brentano Studien*, n° 1, 1988, p. 109–120, ainsi que M. Failla, « Phenomenology and the beginnings of the moral problem (Dilthey-Brentano-Husserl) », *Analecta Husserliana*, n° 35, 1991, p. 53–65.

la légalité véritable. La tâche première d'une éthique phénoménologique doit consister à exhiber la validité inconditionnée des actes éthiques pour faire de l'éthique une science fondée *a priori*⁴. La formalisation de l'éthique opère à deux niveaux, donnés pour complémentaires en ce qu'ils sont tous deux soumis à une même volonté de « faire science » en matière d'éthique : celui d'une théorie des valeurs ou axiologie (*Wertlehre*), celui d'une théorie des actes volontaires que Husserl nomme théorie de la pratique ou praxéologie (*Praktik*)⁵. À propos de cette dernière, Husserl note ainsi :

[...] Il devrait aussi exister dans la sphère éthique, dans la sphère de la pratique (*Praxis*) rationnelle, quelque chose comme une praxéologie (*Praktik*) formelle, un complexe de principes et de lois, qui sont abstraits de la « matière » de la pratique (*Praxis*) en un sens analogue et qui correspondent aux légalités formelles pures, comme le font les lois formelles-logiques à l'endroit de la connaissance et de la même manière qu'elles sont abstraites de la soi-disant matière de la connaissance.⁶

2. De ce premier concept de praxéologie (*Praktik*), il faut donc distinguer celui d'une *pratique* au sens d'une *vie pratique du sujet* (*Praxis*). Cette conception de la pratique, héritée d'Aristote, est déjà présente dans les *Ideen II*, où Husserl assimile sans autre forme de procès « attitude personnelle » et « attitude pratique » :

Au sens le plus vaste, nous pouvons aussi désigner l'attitude personnelle ou l'attitude de motivation comme attitude pratique : il s'agit toujours en effet de l'*ego* qui agit ou pâtit et ce, au sens proprement intérieur du terme.⁷

Le terme de *Praxis* désigne l'ensemble de ce qui est vécu par le sujet, c'est-à-dire l'ensemble des actes de la vie intentionnelle consciente et inconsciente. En ce sens, cette définition de la pratique peut embrasser l'intégralité de cette vie passive du sujet qui n'est jamais pour Husserl pure passivité, mais comme une sorte d'activité fonctionnant à régime réduit.

3. Enfin, on peut encore distinguer plus précisément l'idée d'une *activité pratique de la personne*, l'accent étant cette fois mis sur le caractère délibéré, libre et volontaire de cette activité. Dans ce dernier cas, Husserl distingue nettement dans ses textes le registre de la passivité de la sphère de l'*activité* pratique déployée par la personne, même s'il a encore recours au terme de *Praxis*.

C'est ici que l'on peut préciser le rapport de l'éthique husserlienne à la phénoménologie génétique. La phénoménologie génétique, dans l'effort mis à penser les

⁴ *Hua XXVIII*, cours de 1914, p. 45 [*LETV*, p. 120].

⁵ Sur cette distinction fondamentale de l'éthique husserlienne, cf. *Hua XXVIII*, cours de 1914, § 5, p. 36–51 [*LETV*, p. 110–126]. Nous traduisons le terme « *Praktik* » par *praxéologie*, qui rend mieux compte que l'équivalent littéral « la pratique » de la distribution des disciplines de l'éthique que Husserl avait à l'esprit. Nous suivons ici U. Melle qui a recours au terme « praxiology » pour traduire en langue anglaise le terme « *Praktik* », dans l'article « Ethics in Husserl », in *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997, p. 180–184.

⁶ *Hua XXVIII*, cours de 1914, p. 37 [*LETV*, p. 111].

⁷ *Hua IV*, § 51, p. 189–190 [*ID II*, p. 267].

spécificités de la *passivité*, a en effet pour résultat de mettre corrélativement en relief les spécificités de l'*activité* du sujet. Dans le texte de 1921 « Méthode phénoménologique statique et génétique »⁸, Husserl distinguait nettement trois niveaux de motivation, trois formes fondamentales de genèse ou pour le dire encore différemment trois niveaux où opère diversement l'association. Cette théorie des modes de la genèse se développe ainsi :

1. comme théorie de l'affectivité ou esthétique transcendantale qui exhibe la pure passivité de la vie subjective. La phénoménalité à laquelle la phénoménologie génétique s'affaire est donc d'ordre « originaire », en ce sens qu'elle s'occupe prioritairement de ce qui vient en premier au cours de la genèse de l'expérience. C'est à ce titre qu'elle concerne au premier chef l'institution originaire (*Urstiftung*), c'est-à-dire l'œuvre spontanée des synthèses passives qui précède toute activité de l'*ego*. Elle examine de manière approfondie la nature et les fonctions de la motivation, de l'apperception et de l'association.

2. comme théorie du processus de sédimentation du sens des phénomènes. La phénoménologie génétique se trouve ainsi concernée par les phénomènes de l'habitude, de la « normalité » de la vie subjective et de la typicalité de l'expérience. La phénoménologie génétique se déploie alors dans la sphère de la passivité, en montrant comment celle-ci informe l'histoire du sujet.

3. ultimement, la théorie des modes de la genèse subjective vaut comme théorie de la possible réactualisation de cette institution passée, primordiale du sens des phénomènes. L'analyse génétique porte alors sur les formes actives de la genèse, c'est-à-dire celles dont l'*ego* décide et porte la responsabilité. On a alors quitté la sphère de la réceptivité et de la passivité, mais celles-ci constituent encore le fond de l'activité de la conscience⁹.

C'est cette genèse « active » de la vie intentionnelle qui est en définitive la signification la plus déterminante de la *Praxis* entendue comme activité pratique. Cette redéfinition du concept de *Praxis* en direction d'une pensée de l'*activité pratique* du sujet est encore plus nette dans les *Méditations Cartésiennes*, au § 38 où Husserl, après avoir rappelé la distinction entre genèse active et genèse passive, précise de la manière suivante ce que recouvre le concept d'une genèse active :

Dans la [genèse active], le Je agit selon des actes qui lui sont spécifiques, il fonctionne comme un Je constituant de manière productive. Relèvent de cette genèse *toutes les actions de la raison pratique prise en un sens large*. En ce sens, la raison logique est également pratique.¹⁰

⁸ *Hua XI*, « Méthode phénoménologique statique et génétique », p. 342 [*SP*, p. 328].

⁹ À l'esthétique transcendantale identifiée plus haut répond alors, en écho à Kant, une « logique transcendantale » qui comprend pour tâche première la phénoménologie de la constitution (traitée dans les leçons sur la « *logique transcendantale* » (*Hua XXXI*)) et pour tâche seconde une théorie génétique du jugement (que développe *Expérience et Jugement*). Sur cette distinction, voir *EU*, § 11, pp 50–51 [*EJ*, p. 59–60].

¹⁰ *Hua I*, § 38, p. 111 [*MC*, p. 125]. C'est nous qui soulignons.

Il est à noter que cette spécificité de l'activité pratique du sujet se trouve déjà nettement établie dans les *Ideen II*. On a déjà dit à cet égard que le chapitre II de la troisième section des *Ideen II* explorait les voies qui devaient permettre d'édifier une théorie transcendantale de la personne et de répondre ainsi au problème de l'auto-objectivation du sujet. On y découvre notamment, aux §§ 59–61, l'amorce d'une redéfinition de la personne «en tant que sujet des actes de raison, en tant qu'“ego libre”»¹¹ :

Mais il faut avant tout, face au sujet empirique pris dans sa généralité et son unité, définir *la personne en un sens spécifique* : le sujet des actes qui doivent être jugés du point de vue de *la raison*, le sujet qui devient «*responsable de soi*», le sujet qui est libre et asservi, non-libre – liberté prise au sens particulier du terme qui est bel et bien le sens propre.¹²

Ce qui se dessine ici, c'est l'idée d'une phénoménologie de la pratique tout entière suspendue à une théorie du «Je peux», c'est-à-dire de la conscience pratique des possibilités d'action. Le «Je peux», souligne Husserl, n'est pas une simple possibilité logique doxique (c'est-à-dire qui établit la possibilité logique de l'existence ou de la non-existence d'un objet)¹³. Le «Je peux» n'est pas non plus une simple représentation par imagination, un simple «je pourrais faire». Il s'agit d'une possibilité pratique qui concerne la possibilité d'un faire (*Tun*), c'est-à-dire la possibilité que se produise tel ou tel acte dans le cours de la vie de la conscience¹⁴.

9.2 Liberté transcendantale de l'ego et propriétés habituelles de la personne : décisions, convictions, caractère

Précisons à présent quelle sera l'intention directrice du second mode d'approfondissement de la théorie de la personne sous une perspective transcendantale : la personne sera ici envisagée à partir de l'activité libre que manifeste l'ego pur dans le cours de sa vie intentionnelle, dans la multitude des actes qui la nourrissent. À partir de cette assise transcendantale, la personne pourra être conçue comme une unité stable, comme une forme de cohérence à soi unifiant et régulant la multitude des prises de positions singulières.

Les développements de l'éthique husserlienne de la personne et de l'interpersonnalité s'élaborent ainsi en lien étroit avec les avancées de la phénoménologie

¹¹ *Hua IV*, § 60, p. 257 [*ID II*, p. 349].

¹² *Ibid.*

¹³ Ainsi, un centaure «peut exister», dans la mesure où il s'agit là d'une chose logiquement concevable (*Hua IV*, § 60, p. 262 [*ID II*, p. 355]).

¹⁴ Il est à noter que Husserl semble encore chercher le lexique approprié pour dire l'activité pratique du sujet considéré en sa vie intentionnelle. Ainsi, Husserl mobilise souvent le lexique classique d'une théorie de l'action pour penser la dimension active des actes de la conscience.

génétiq ue et l'exploration de la sphère de la passivité prédonnée de l'expérience personnelle.   partir de ce qui s'y découvre, notamment du rôle crucial de l'habitualité, la ph enomenologie génétique est donc également mise à contribution pour expliciter la genèse de l'activité pratique de la personne. En particulier, en guise de seconde réponse apportée au problème posé plus haut de l'auto-objectivation de l'*ego* personnel, la ph enomenologie génétique nous permet de penser l'*ego* personnel depuis la liberté de l'*ego* transcendantal mais aussi dans son rapport pratique à l'ensemble de ses propriétes habituelles, à ce que l'on peut appeler son *caractère*. Ce faisant, la ph enomenologie génétique ne fait qu'approfondir et remanier les conceptions qui s'exposent à la toute fin du second chapitre de la troisième partie des *Ideen II*, aux  s 59–61.

9.2.1 La liberté de l'*ego* transcendantal

La vie intentionnelle manifeste en permanence une liberté qui est avant tout celle de l'*ego* pur, non celle de la personne. Husserl l'établit en ces termes dans les *Ideen I* :

Une prise de position (*Stellungnahme*) qui comporte en soi le rayon du moi est de ce fait même un acte du moi (*Akt des Ichs*) lui-même : c'est le moi qui agit ou qui pâtit (*leidet*), qui est libre ou conditionn e. Le moi, pourrait-on dire encore, « vit » dans de tels actes. Ce mot : vivre ne désigne nullement l'être de « contenus » quelconques emport es dans un flux de contenus : il désigne une multiplicité de modes accessibles à la description et qui concernent la façon dont le moi, engag e dans certains vécus intentionnels qui comporte le mode général du *cogito*, vit au sein de ces actes en tant que l'être libre » (*freie Wesen*) qu'il est. L'expression : « en tant qu'être libre » ne signifie rien d'autre que des modes du vivre tel que : sortir-de-soi-librement (*Aus-sich-frei-herausgehen*), ou revenir-en-soi librement (*In-sich-zur ckgehen*) agir spontanément, éprouver quelque chose de la part des objets, pâtir, etc. Tous les processus qui se déroulent dans le flux du *cogito* prennent un caractère essentiellement diff erent : ils sont situ es en dehors de l'actualité du moi et pourtant, [...] ils comportent une appartenance au moi, dans la mesure où il est le champ de potentialité offert aux actes libres du moi.¹⁵

  bien y regarder, ce texte produit en réalité deux concepts de libert e¹⁶.

1. Selon une première entente, la liberté de l'*ego* est pens e par rapport à l'actualité (*Aktualität*) de l'acte : est dit libre tout acte de l'*ego* en tant qu'il est actuel, ou non-potentiel. Un tel acte est actuel parce que vécu dans l'attention (*Aufmerksamkeit*)¹⁷. Selon cette définition, le « pâtir » peut donc lui-même être tenu

¹⁵ *Hua III-1*, à 92, p. 214 [*ID I*, p. 321].

¹⁶ Nous suivons sur ce point H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualit at*, K onigshausen & Neumann, Würzburg, 2004, p. 73.

¹⁷ En ce sens, comme le souligne Husserl lui-même à la fin du paragraphe cit e, il y a là l'héritage de la *Recherche V* (*Hua XIX/1*, *Recherche II*,  s 22–23, p. 164–170 ; *Recherche V*,   19, p. 419–425).

pour un acte libre. Corrélativement, on a ici manifestement affaire à une acception très large du concept de « prise de position » (*Stellungnahme*) que Husserl confond parfois tout simplement avec le concept d'« acte » (*Akt*) entendu lui-même au sens large¹⁸. Cette définition de la liberté est celle que l'on retrouve dans les *Ideen II* :

Nous trouvons donc au titre du subjectif originaire et spécifique ; l'ego au sens propre du terme, c'est-à-dire l'ego de la « liberté », l'ego qui prête attention, qui examine, qui compare, qui distingue, juge, évalue, est attiré, repoussé, éprouve de la sympathie, de l'aversion, désire et veut : bref, l'ego « actif » dans tous les sens du terme, l'ego qui prend position.¹⁹

Mais Husserl produit également une entente plus étroite du concept de liberté en pensant plus précisément la liberté par rapport à l'*activité* de l'ego qui décide : la liberté réside alors dans le « sortir-de-soi-librement », ou le « revenir-en-soi librement »²⁰, c'est-à-dire dans les actes spontanés de l'ego qui décide, lui-même et lui seul, du cours de la vie intentionnelle et de ses modes d'accomplissement. En ce second sens, le concept de « prise de position » doit également être entendu en un sens plus spécifique, celui de l'acte fondé impliquant une décision de l'ego²¹. Or les *Ideen II* mobilisent également cette seconde définition, au § 61 qui s'efforce de définir ce qui fait la spécificité de l'« ego spirituel ». Se joue ici à l'évidence pour Husserl le sens même de la dimension *pratique* de la vie personnelle :

Mais c'est encore en un sens plus élevé que, du même coup, l'ego est une *personne* effectivement unitaire, quand il possède un certain style unitaire constant par sa manière de décider dans le jugement, mais aussi par la manière dont les « idées » (*Einfälle*) lui viennent [...], par la manière dont des comparaisons s'offrent à lui, dont règne son imagination spontanée, mais aussi par la manière propre de son aperception dans la perception, par la manière propre de son activité de mémoire [...].

[...] l'ego est un sujet du vouloir, un sujet qui agit et aussi un sujet qui pense. Faut-il aussi ajouter : un sujet qui représente, qui perçoit, qui se souvient, qui imagine ? Oui, d'une certaine manière.²²

¹⁸ *Hua III-1*, § 115, p. 263 [*ID I*, p. 389].

¹⁹ *Hua IV*, § 52, p. 213 [*ID II*, p. 297].

²⁰ *Hua III-1*, § 92, p. 214 [*ID I*, p. 321].

²¹ Sur la définition des « prises de position » au sens propre, voir là encore le § 115 des *Ideen I* (*Hua III-1*, § 115, p. 263 [*ID I*, p. 389]) : « le mot de prise de position, en son sens fort, renvoie à des actes fondés, du type de ceux que nous examinerons de plus près ultérieurement : par exemple les prises de positions de la haine, qui partent de celui qui hait à l'objet haï [...]. » Au terme des *Ideen II*, Husserl précise également le rapport de la prise de position à la conscience d'objet : « nous devons distinguer : 1/ l'intentionnalité par laquelle des objets sont conscients : il s'agit de la simple conscience ou *représentation*, et 2/ l'intentionnalité qui constitue le comportement des actes par rapport au représenté, c'est-à-dire les « prises de position ». Nous distinguons donc *conscience d'objet* et *prise de position*, comportement à l'égard de l'objet. » (*Hua IV*, § 61, p. 278 [*ID II*, p. 374]).

²² *Hua IV*, § 61, p. 278 [*ID II*, p. 374].

D'une certaine manière : c'est-à-dire, dans la mesure où ces actes ne relèvent pas de la sphère de la vie passive, ou encore dans la mesure où s'affirme en eux une activité spontanée décisionnelle.

Sur la question spécifique de la dimension pratique de la vie subjective, le partage de compétence entre l'*ego* et la personne semble assez clair : de l'*ego* relève la liberté en son sens proprement transcendantal, tandis que la personne est un « certain style unitaire constant par sa manière de décider ». Nous retrouvons ici le concept de style qui nous avait déjà permis de thématiser la question du « style constitutif » dans l'ordre de la passivité de la vie intentionnelle constitutive. Ce concept trouve à présent une nouvelle dimension : il s'agit de penser l'unité de forme que présente l'activité personnelle du sujet²³. En d'autres termes, la pure liberté de l'*ego* est, en son fond, toujours pure spontanéité, tandis que le niveau de la personne considère une liberté qui fait en quelque sorte retour sur elle-même, qui tient compte, pour toute décision nouvelle, de ce qui a été décidé auparavant. Seconde histoire du sujet en somme, issue cette fois de l'activité libre de l'*ego* responsable.

9.2.2 *L'ordre des convictions*

Ici encore, la théorie de l'habitualité est à même d'éclairer cette constitution de la vie personnelle du sujet issue de la libre activité. Dès les *Ideen II*, au moment d'achever la considération de l'*ego* pur (§ 29), Husserl introduit l'idée d'un devenir monadique pensé comme *conséquentialité*. Husserl s'efforce alors de conférer une unité immanente à la sphère de l'*ego* pur, ce qui n'est possible qu'à condition de supposer qu'au sein de l'*ego* pur s'instaurent déjà des unités noétiques, en vertu desquelles le sujet a ainsi la capacité de se faire suite :

L'habitus dont il s'agit ici n'appartient pas à l'*ego* empirique, mais à l'*ego* pur. L'identité de l'*ego* pur ne réside pas seulement en ce que je (encore une fois ici, l'*ego* pur) peux me saisir, en ce qui concerne chaque cogito, en tant que l'*ego* identique de ce cogito ; bien plutôt, j'y suis également et *a priori* le même *ego*, pour autant que, dans mes prises de position, je fais nécessairement preuve de conséquence, en un sens déterminé [...].²⁴

La conséquentialité est ainsi cette façon selon laquelle le sujet se maintient dans le cours de sa vie. L'identité personnelle s'origine donc dans une « loi d'essence propre à l'*ego* pur »²⁵ qui lui confère une dimension transcendantale : elle est la réponse que le sujet se donne pour satisfaire cette « aspiration générale du Je à se maintenir tel qu'en soi-même » qu'évoque *Expérience et jugement*²⁶. La conséquentialité articule ainsi la libre spontanéité de l'*ego*, au principe de tout acte et de toute

²³ *Hua XIII*, n° 15 (1918), p. 400 [*SI-I*, p. 317].

²⁴ *Hua IV*, § 29, p. 112 [*ID II*, p. 165].

²⁵ *Hua IV*, § 29, p. 112 [*ID II*, p. 166].

²⁶ *EU*, § 71, p. 371 [*EJ*, p. 353].

prise de position, et la nécessaire unité immanente de l'ego, où se joue son identité, sa capacité à durer en tant que « soi-même »²⁷.

On trouve déjà là une sorte de conséquence de l'ego. Car un ego « consistant et persistant » ne pourrait pas se constituer, s'il ne constituait pas un flux du vécu consistant et persistant, c'est-à-dire si des unités de vécu constituées originaires n'étaient pas de nouveau assumables, capables de réapparaître dans des remémorations et ce, en revêtant la qualité d'être qui est la leur (en tant qu'étant dans le temps immanent).²⁸

Si l'activité « pratique » de l'ego se déploie comme une succession de prises de position, celles-ci ne sont pas sans lien les unes avec les autres. La décision, rejetée dans le cours du devenir personnel, persiste ainsi à titre de « résolution (*Entschiedenheit*) stable du moi »²⁹, c'est-à-dire comme décision passée, déjà-prise, susceptible de valoir comme puissance de motivation à l'égard des décisions à venir. Il est ainsi possible de concevoir, aux côtés de l'habitualité strictement passive, une habitualité qui procède de la liberté, une habitualité œuvrant durablement dans l'activité de l'ego.

L'appendice IV de *De la synthèse passive* mérite ici considération : ce texte s'efforce de dégager les différents « degrés de la décision », entre réceptivité et spontanéité.

[...] tout acte est soit originaires un acte instituant, soit un acte de simple reprise. En tant qu'originaires instituant, il institue, avec la décision, une résolution (*Entschiedenheit*) stable du moi. Le moi qui s'est ainsi décidé est en tant que moi, à compter de ce moment, un autre. En lui, quelque chose s'est sédimenté qui forme une détermination persistante, et lorsque le moi répète à présent le jugement, il « actualise » celui-ci, il ne fait que réaliser effectivement cette décision qui était en lui auparavant en tant que résolution stable. Le nouveau jugement explicite ne se donne alors pas simplement comme ressouvenir de l'ancienne décision ; il se donne comme l'ancienne, mais qui se perpétue, comme réalisation effective de la résolution antérieure appartenant depuis l'auparavant au moi.³⁰

Dans l'histoire du sujet, les prises de position ne persistent pas sur le seul mode du ressouvenir, même si celui-ci constitue l'accès privilégié à l'histoire du sujet dans son ensemble³¹. Les prises de position se déposent également en nous sur le mode de la sédimentation, c'est-à-dire comme une strate de sens qui est nécessairement recouverte par les prises de positions ultérieures, mais qui peut aussi se redécouvrir à l'occasion de leur survenue. La liberté de la prise de position doit donc sans cesse

²⁷ « Je ne peux (pour généraliser encore une fois le cas particulier de la raison) me devenir « infidèle » à moi-même, dans ma prise de position, je ne peux devenir inconséquent que du fait que je suis devenu précisément un autre, que dans la mesure où je suis sujet à d'autres motivations. » *Ibid.*

²⁸ *Hua IV*, § 29, p. 113 [*ID II*, p. 166].

²⁹ *Hua XI*, p. 360 [*SP*, p. 344].

³⁰ *Hua XI*, appendice IV (1923), p. 360 [*SP*, p. 344].

³¹ « Le moi comme moi se développe continuellement à travers ses décisions originaires et il est à chaque fois un pôle de résolutions actuelles multiples, pôle d'un système de rayonnement habituel de potentialités actualisables pour des prises de position positives et négatives et, en correspondance avec celles-ci, il porte en soi, assurément par le moyen du ressouvenir, toute son histoire qu'il lui faut déployer entièrement à nouveau. » *Hua XI*, appendice IV (1923), p. 360 [*SP*, p. 344].

composer avec ce qu'elle a préalablement déposé en nous. L'identité de la personne se joue dans cette forme de concordance des prises de positions, qui préserve l'unité de l'histoire individuelle.

Les convictions en tant que convictions, les jugements en tant que jugements ne se tiennent pas mutuellement dans l'unité d'une connexion aperceptive ; au contraire l'unité est ici une unité constituée comme centre de motivation égoïque dans le moi comme moi, elle est unicité du moi comme unicité <du> moi spontané qui, motivé affectivement par la sphère aperceptive, se décide à présent de telle et telle façon et, formant toujours de nouvelles décisions, est à présent également motivé pour renoncer à des décisions de jugement. Puis motivé à nouveau pour configurer et élaborer son système de jugement de telle manière qu'il ne contienne que des jugements qui sont protégés contre l'abandon ; c'est-à-dire que le moi se préserve de devoir se décider autrement. Ainsi il reste concordant comme moi, concordant avec « lui-même », conséquent comme moi.³²

L'habitualité active se développe sous forme de convictions. La conviction est ainsi ce mode de persistance particulier de la décision qui la préserve durablement du renoncement. Les *habitus* de conviction se fondent sur une unité de soi qui est déjà passivement acquise. Elles se développent donc à un niveau supérieur à celui de la passivité, qu'elle présuppose néanmoins constamment³³. Le moi personnel est ainsi un « système de conviction »³⁴. La personne découvre alors son individualité dans la façon qu'elle a d'assumer les convictions qui ont été ou sont encore les siennes, les décisions qu'elle a prises par le passé, les actions qu'elle a accomplies en conséquence. Le § 32 de la quatrième des *Méditations Cartésiennes* précise utilement ce point :

Je me décide – l'acte vécu s'écoule, mais la décision persiste – que je devienne passif en m'enfonçant dans un lourd sommeil ou que je traverse d'autres actes – la décision est durablement valable ; corrélativement : je suis dorénavant celui qui s'est ainsi décidé et, je le suis aussi longtemps que je n'abandonne pas cette décision. Si elle est ordonnée à une action de conclusion, elle n'est pas pour autant supprimée par ce remplissement – je reste solidaire de mon action.³⁵

³² *Hua XI*, appendice IV (1923), p. 359–360 [*SP*, p. 343–344].

³³ « Je ne peux être un être humain, je ne peux être une personne si je suis aveuglément chaque excitation, si je réagis de façon simplement instinctive sur des modes similaires, si je suis simplement le sujet de dispositions psychophysiques qui me mènent passivement à des types semblables de réactions. Je ne peux être une personne que dans la mesure où j'ai non seulement des aperceptions durables et, par elles, un monde qui tient fermement et qui me fait face comme un monde étranger au moi, mais dans la mesure où je possède des « convictions » durables, des convictions que j'ai acquises moi-même, que j'ai gagnées par une action personnelle, par des prises de position actives partant de moi-même, des évaluations durables, des volontés durables, durables au sens où cette identité est pour moi constituée elle-même : cette conviction, par exemple, que la germanité m'impose des devoirs, que je dois y satisfaire [...] » *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 196 [*SI-2*, p. 289].

³⁴ *Hua IX*, p. 414.

³⁵ *Hua I*, § 32, p. 101 [*MC*, p. 114–115]. Cf. également *Hua XIV*, n° 2, p. 18 [*SI-2*, p. 464] : « Moi en tant que personne je ne suis pas une partie constitutive momentanée, « ego » de l'acte, mais je suis le moi qui a accompli tous ses actes antérieurs et, dans ses actes, manifeste dans cette mesure sa manière d'être motivé. », ainsi que le § 42 du cours de *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*, p. 212–216 [*Psy Ph*, p. 200–201]).

9.2.3 *Le caractère personnel*

En tant que « système de conviction », toute personne a donc son caractère³⁶. Là encore, les *Ideen II* fournissent, en leur § 59, l'esquisse de la description de cette dimension de la personne :

Chaque homme a son caractère, son style de vie dans l'affection et dans l'action, eu égard à sa façon d'être motivé par telles et telles circonstances ; ce n'est pas que tout simplement il ait possédé jusqu'ici un tel caractère et un tel style, au contraire celui-ci est, pour le moins, quelque chose qui ne dure que de façon relative à travers les périodes de la vie et puis se modifie dans son ensemble d'une façon de nouveau caractéristique, mais de telle sorte que, à la suite des changements, se manifeste de nouveau un style unitaire.³⁷

Le « caractère » n'a déjà plus ici le sens qu'avait pu lui attribuer la « caractérologie » et la psychologie empirique. Plus qu'une simple façon de se comporter, le caractère est la manière d'être du sujet qui constitue le monde, son unité intelligible. Le caractère est l'être *a priori* de la personne. À partir des *Ideen II*, Husserl ne cesse d'approfondir cette question afin de donner au concept de caractère une signification proprement transcendantale³⁸. Le caractère n'est nullement le produit d'une loi empirique, même s'il se forme par cette « expérience » qu'est l'histoire du sujet. Tout procède ici de l'ego, qui demeure l'origine véritable de toute prise de position et dont la liberté prolonge son œuvre en se transmuant comme *habitus*, comme style. L'habitualité, d'abord pensée depuis la passivité du sujet, étend son emprise à l'activité de la personne et couvre ainsi la totalité de la subjectivité transcendantale.

En ce sens, le caractère de la personne désigne d'une manière générale une forme d'unité intérieure normée. En tant que règle de l'activité personnelle, le caractère commande, motive certaines de nos prises de positions. C'est d'ailleurs cette unité personnelle de caractère qui autorise l'appréhension typifiante des autres personnes du monde social. En fonction des caractères, de l'aperception que nous en avons, le monde social se constitue à partir des anticipations et des attentes relatives au comportement des autres. De telles attentes s'accomplissent sur le mode de la simple présomption, comme Husserl le souligne :

L'attente n'est en général pas sans équivoque, elle a ses horizons aperceptifs de détermination indéterminée, à l'intérieur d'un cadre intentionnel qui la circonscrit ; elle concerne précisément l'un des modes de comportement qui correspond au style.³⁹

³⁶ Nous consacrons notre propos à cette tâche identifiée par R. Ingarden dans ses « Remarques critiques » aux *Méditations Cartésiennes* : « Il serait très important de distinguer nettement les “propriétés habituelles” de ce que l'on appelle les “dispositions psychiques”, mais aussi, d'autre part, de les distinguer des « propriétés de caractère » et de faire voir quel rapport existe entre elles. » (R. Ingarden, « Remarques critiques », in E. Husserl, *MC*, Paris, PUF, 1994, p. 230).

³⁷ *Hua IV*, § 59, p. 270 [*ID II*, p. 365].

³⁸ Sur cette évolution, voir notamment, les §§ 40 et 41 des cours de *Psychologie phénoménologique*.

³⁹ *Hua IV*, § 60, p. 272 [*ID II*, p. 367].

Toutefois la saisie typique du caractère lui-même ne doit pas être confondue avec ce caractère pris en lui-même. Il est ainsi un caractère inné qui échappe à toute typologie, et qui fonde l'histoire du sujet en tant qu'histoire personnelle. Il y a dans tout caractère une part d'inconnaissable, un inconnaissable qui est celui de la singularité personnelle, mais qui tient aussi au fait que «cette personne est dépendante d'un soubassement obscur de traits de caractère, de dispositions originaires et latentes qui, pour leur part, sont dépendantes de la nature.»⁴⁰ Dans les *Méditations Cartésiennes*, Husserl fera encore allusion à cette difficulté – si c'en est vraiment une : au détour d'une considération relative à la portée de la phénoménologie génétique, Husserl évoquera «le problème de la constitution statique de l'unité du caractère personnel face à la diversité des *habitus* établis puis de nouveau abolis», ainsi que «le problème de la constitution génétique qui renvoie à l'énigme du caractère inné»⁴¹. Cependant on ne doit pas considérer que l'unité de caractère se déploie comme développement d'un caractère inné : la concordance avec soi-même, dans l'activité, n'est jamais acquise d'avance. Elle reste à *faire*, à conquérir sur soi-même. Style propre et personnel, le caractère est l'unité historique d'une manière de prendre position, unité qui fait aussi l'unicité et la singularité du sujet personnel concerné.

9.3 La dimension éthique de la vie personnelle

La personne, considérée dans sa dimension «pratique» tient donc à la fois dans cette forme de fidélité à soi plus ou moins consentie qu'est la conséquentialité et dans cette unique identité qui est celle du caractère. La personne est ainsi le produit d'une liberté qui s'est exprimée dans des prises de positions passées, mais qui perdure sous la forme d'une multitude d'*habitus*, configurant ainsi le devenir de l'*ego* comme une histoire personnelle. L'aspect crucial, pour l'éthique individuelle husserlienne, de cette conception de la personne considérée à partir de la vie constitutive active ne doit pas être ignoré⁴².

Car la liberté de l'*ego* pur se manifeste également dans la capacité d'instaurer ou de restaurer un rapport à soi, de prendre position sur soi-même, c'est-à-dire de revenir, à un second niveau, sur les prises de positions passées. Non qu'il s'agisse de les reprendre purement et simplement : si elles sont prises, elles sont passées, irrémédiablement passées. L'histoire du sujet est le cours *irréversible* d'une succession de prises de position. Néanmoins la possibilité reste toujours ouverte au sujet de prendre position sur les prises de position déjà effectuées, notamment pour en contrarier ou en réorienter la persistance. C'est là toute la signification, capitale en ses enjeux

⁴⁰ *Hua IV*, § 61, p. 276 [*ID II*, p. 372].

⁴¹ *Hua I*, § 58, p. 163 [*MC*, p. 185].

⁴² Nous emboîtons le pas de Husserl qui écrit ainsi, dans les *Ideen II* : «Finalement, nous en venons ici aux questions fondamentales de l'éthique au sens le plus large du terme, laquelle a pour objet le comportement rationnel du sujet.» *Hua IV*, § 56, p. 222 [*ID II*, p. 307]).

éthiques, de ce que Husserl nomme « motivation de raison », sans laquelle il n'est pas même de raison pratique.

La « motivation de raison » ou motivation rationnelle est un type particulier de prise de position qui s'exerce à l'égard d'une autre prise de position. Comme le remarque Husserl dès les *Ideen II*, où s'esquisse déjà la redéfinition éthique de la personne, la « motivation de raison » est « motivation de prises de position par des prises de position »⁴³, c'est-à-dire une prise de position qui n'est pas acte pur se détachant de l'arrière-plan de la conscience, mais un acte revenant ou se fondant sur un autre acte, déjà accompli. « La raison est ici une raison "relative" »⁴⁴, c'est-à-dire une raison qui n'opère que relativement à des *habitus*, des dispositions, des traits de caractère, bref, l'ensemble de ce qui jusque-là a fait le « style » pratique de la vie personnelle⁴⁵. La raison se pense donc par rapport à la conscience et à ce que celle-ci lui livre ou plutôt lui impose dans le cours de sa vie intentionnelle. La raison, le rationnel en sa dimension pratique, se joue dans des prises de position de second degré, auxquelles peut par conséquent correspondre une habitué de second degré.

Mais c'est alors essentiellement à lui-même que le sujet a affaire. L'éthique husserlienne trouve son origine dans ce rapport à soi qu'institue la motivation rationnelle : c'est dans la mesure où celle-ci affirme un niveau de décision autre que celui des prises de position au sens large que la personne acquiert une dimension éthique. L'idée de conséquentialité peut alors être précisée : dans la succession des diverses prises de position, il ne s'agit pas simplement de se conserver soi-même à l'identique, mais bien de trouver un mode de concordance avec soi-même, un accord qui reste à trouver entre le cours des prises de positions de la vie intentionnelle et celui de la « raison » revenant sur elle pour « prendre position » à leur endroit, le juger, les évaluer.

Dans les articles pour la revue *Kaizo*, Husserl précisera cette idée au moyen d'une séquence consacrée à l'idée de « L'homme en tant qu'être personnel et libre », séquence qui peut être lue comme un exposé relativement classique sur la dimension éthique de l'existence humaine, mais dont l'expression, dans le détail, porte les fruits du remaniement phénoménologique de l'idée de personne⁴⁶.

Tout d'abord, Husserl rappelle dans ce texte, fort classiquement, que l'homme est l'être capable de conscience de soi : il peut revenir réflexivement sur lui-même, il peut évaluer ses actes, juger des fins et des moyens, il est capable d'une certaine « hauteur de vue » et peut déterminer des fins dernières qui dépassent et englobent en elles toute fin relative. Il peut aussi juger de ce qui constitue son caractère pratique particulier : habitudes, dispositions, aptitudes... Ce que Husserl désigne

⁴³ *Hua IV*, § 56, p. 220 [*ID II*, p. 305]. Voir également sur ce point, dans le paragraphe ultime des *Ideen II* : « Les esprits sont les sujets qui accomplissent les *cogitationes*, lesquelles se produisent sur ce soubassement et sont entrelacées dans des ensembles plus englobants, dans lesquels règnent des motivations en un sens plus élevé du terme – des motivations de prises de position par des prises de position. » (*Hua IV*, § 61, p. 279 [*ID II*, p. 376]).

⁴⁴ *Hua IV*, § 56, p. 221 [*ID II*, p. 306].

⁴⁵ De cette raison « relative », Husserl distingue la raison « pure », « motivée par l'intellection et uniquement par l'intellection » (*Hua IV*, § 56, p. 221 [*ID II*, p. 306]).

⁴⁶ *Hua XXVII*, p. 23–26 [*Renouveau*, p. 43–46]. C'est nous qui soulignons.

par le terme d'« *inspectio sui* » est ce seuil à partir duquel j'envisage l'ensemble de mon existence subjective pratique, l'ensemble de mes prises de positions :

Nous prenons comme point de départ l'aptitude, appartenant à l'essence de l'homme, de la conscience de soi au sens prégnant de la considération personnelle de soi (*inspectio sui*) et de l'aptitude, fondée sur elle, à des prises de positions se rapportant en arrière réflexivement à soi-même et à sa vie, ou à des actes personnels : ceux de la connaissance de soi, de l'évaluation de soi et de la détermination pratique de soi (volition de soi et configuration de soi).⁴⁷

L'instance subjective principielle de cette réflexivité est une conscience axiologique et évaluative qui assigne une valeur positive ou négative à toute prise de position. À cette conscience pratique réflexive s'ajoute un deuxième trait « anthropologique » fondamental : l'homme n'est pas déterminé à agir de manière seulement passive, sous la pression d'instincts ou de tendances affectives. Il décide de ses actes, il est sujet de volonté, il manifeste une liberté présente dans l'activité qu'il déploie comme dans la critique qu'il peut exercer à son endroit. On ne peut bien sûr revenir sur ce qui a été fait, mais on peut toujours réinterroger la volonté qui en a décidé :

Prêtons encore attention à la particularité des actes spécifiquement personnels. L'homme a aussi la propriété essentielle, au lieu d'être livré de manière passive et non-libre à ses pulsions (penchants, affects) et ainsi, en un sens très large, d'être mû affectivement, d'« agir » au contraire de soi-même, depuis son centre-moi, d'une manière librement active [et], dans une activité authentiquement « personnelle » ou « libre », de faire des expériences, (par exemple en observant), de penser, d'évaluer, de produire des effets au sein du monde environnant dont il est fait l'expérience.⁴⁸

Réflexivité, libre activité : Husserl restaure ici l'idée devenue classique de l'autonomie pratique du sujet, qui lie en elle une disposition au retour sur soi et une disposition à la délibération. Seulement, il ajoute encore une détermination à cette idée : la vie pratique de l'homme est parcourue d'une tendance de fond positive :

À l'essence de la vie de l'homme, il appartient en outre qu'elle se déroule continuellement sous la forme de l'effort et finalement elle reçoit constamment en cela la forme de l'effort positif et elle est donc dirigée sur un but de valeur positive.⁴⁹

Selon Husserl, l'homme est toujours porté à viser une réalisation supérieure, il s'oriente toujours vers des valeurs positives, d'une manière ou d'une autre. Le choix de valeurs négatives est compris comme un état transitionnel vers des valeurs positives, l'expérience du doute ou de la négation ne sont que les impulsions d'un élan nouveau. Certes, cette aspiration positive fondamentale qui s'affirme incessamment dans chaque acte singulier ne se déploie pas à la manière d'une croissance biologique, ou comme un progrès continu. Elle subit des variations qui prennent les figures affectives de la satisfaction, de l'ennui, ou de la déception. Mais elle demeure, aux yeux de Husserl, toujours présente. Toute tendance que l'on pourrait considérer comme négative (perte de sens, scepticisme, dévalorisation de soi comme des

⁴⁷ *Hua XXVII*, p. 23 [*Renouveau*, p. 44].

⁴⁸ *Hua XXVII*, p. 24 [*Renouveau*, p. 44].

⁴⁹ *Hua XXVII*, p. 25 [*Renouveau*, p. 45].

valeurs que l'on acceptait jusque-là) ne se comprend que comme une manière détournée d'exprimer ou de revenir à une tendance positive plus fondamentale⁵⁰.

Au sein du dispositif anthropologique minimal mis en place par Husserl, l'aspiration aux valeurs positives semble traverser dynamiquement les dispositions réflexives et délibératives. Il y a sans doute une façon quelque peu cavalière de rendre compte de l'origine de la vie éthique. Cependant, ce qui semble n'être ici qu'une concession faite à la *Lebensphilosophie*⁵¹ a peut-être un statut phénoménologique propre qui l'en distingue : l'aspiration dirigée vers la positivité de la valeur que décrit Husserl est une donnée irréductible de notre existence pratique. La conscience, pratique en l'occurrence, n'est pas une scène, mais une structure d'orientation téléologique et axiologique. Elle est la toile de fond sur laquelle se découpe tout phénomène et donc tout phénomène d'ordre pratique, dans la mesure où tout phénomène, en définitive, est toujours investi de valeur. En ce sens elle n'est pas utopique : son lieu propre est bien plutôt celui de toute existence pleinement consciente d'une finitude, reconduite aux difficultés du donné, et qui ne s'y résigne jamais tout à fait. L'aspiration éthique de l'homme est cette normativité *toujours naissante* qui accompagne nécessairement le donné de l'existence.

L'éthique transcendantale s'institue dans cet écart entre ce qui est donné et ce qui reste à faire, entre la description des structures de la conscience personnelle et l'appréhension de la liberté infinie de nos prises de positions, de nos décisions, de nos actions enfin. L'éthique demeure éminemment affaire du sujet, en ce qu'il ne dépend que de nous d'assumer ce que nous sommes et devenons. La motivation rationnelle, l'évaluation rationnelle des prises de position comprend en elle la possibilité d'une responsabilité de soi (*Selbstverantwortung*).

Pour Husserl, cette responsabilité du sujet à l'égard de lui-même est toujours en son fond, responsabilité *théorique*. L'investigation théorique de soi, et tout particulièrement l'analyse phénoménologique, rend connaissable un « vrai soi » institué comme norme rationnelle de l'accomplissement personnel. Husserl manifeste une indéfectible fidélité à l'égard du schème bien classique de la connaissance de soi, comme l'expriment ouvertement les derniers mots des *Méditations Cartésiennes*, citant à la fois l'oracle delphique et Saint Augustin⁵². Mais Husserl ne se contente pas ici de louer abstraitement les vertus de l'aspiration à la vérité. Il s'agit bien plutôt, au terme du parcours phénoménologique décrit par les *Méditations Cartésiennes*, de considérer les pouvoirs d'une conscience qui *se peut* raison et *se sait* comme telle.

Le devoir-être est ainsi une structure *a priori* de la subjectivité transcendantale : la responsabilité de soi ne livre nulle valeur, nulle norme *a priori*, n'édicte nulle loi

⁵⁰ « Car tout effort négatif, c'est-à-dire l'effort pour s'éloigner d'une non-valeur (par exemple la douleur « sensible ») est seulement un passage vers l'effort positif. » *Hua XXVII*, p. 25 [*Renouveau*, p. 45].

⁵¹ Sur cette proximité avec Dilthey, et au-delà, avec Trendelenburg, voir l'article de M. Failla, « *Phenomenology and the beginnings of the moral problem (Dilthey-Brentano-Husserl)* », in *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, 35, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 53–64.

⁵² *Hua I*, § 64, p. 183 [*MC*, p. 208].

morale, mais relève de la nécessité d'un parachèvement de la vie du sujet dans la rationalité. La tâche de l'accomplissement de soi dans la rationalité fait donc fond sur le constat d'un inachèvement relatif du sujet qui est l'occasion d'une prise de conscience de l'avenir de la vie subjective, d'une mise en perspective téléologique du devenir. Le flux de conscience est d'une infinité qui ne peut rester sans but. La conversion de la conscience de soi à la responsabilité de soi consiste à imposer à ce flux une orientation téléologique déterminée⁵³.

Prise dans sa passivité, la personne doit son unicité à la genèse habituelle-typique de son rapport au monde environnant familial ; considérée en son activité, l'unicité personnelle se pense sur le mode d'une téléologie qui prescrit le sens d'une concordance qui reste à gagner.

9.4 La téléologie de la vie intentionnelle, contrepartie de la phénoménologie génétique

Rappelons quelles furent les conséquences de l'abord génétique sur la conceptualisation du « sujet » : celui-ci n'est plus seulement le centre fonctionnel des diverses relations intentionnelles mais le foyer d'une « vie » qui se déploie des synthèses passives les plus obscures jusqu'à l'activité consciente et volontaire. La « vie » s'entend ici comme unité dynamique de l'ensemble de l'activité du sujet. Or, dans la considération de cette « vie du sujet », le registre d'une téléologie de l'accomplissement personnel de soi peut désormais compléter l'entreprise généalogique qui exhibe la genèse de la vie intentionnelle.

L'investigation génétique, qui cerne l'énigme du caractère « inné » de l'*ego* et qui explicite l'objectivation de la liberté de l'habitude se découvre ainsi une contrepartie nécessaire dans la considération téléologique du devenir du sujet⁵⁴. La genèse

⁵³ Dans les articles pour la revue *Kaizo*, cette caractérisation très formelle de l'« essence de l'homme » dans son rapport à la pratique s'enrichit considérablement lorsque Husserl pose le problème de la « réglementation » de cette tendance. Qu'il existe une « réglementation » de l'existence pratique, c'est ce que montre exemplairement l'idée de « métier » aux yeux de Husserl, puisque le métier est ce qui engage le choix d'une règle valable pour l'ensemble de la vie. Lorsqu'elle est individualisée, l'aspiration positive fondamentale de l'agir humain se manifeste toujours comme une « forme de vie » (*Lebensform*), c'est-à-dire comme une vie formée, comme un certain rapport aux règles. Une règle, c'est ce qui est prescrit en fonction des buts que l'on vise, des valeurs, mais aussi en fonction d'une expérience présente et passée. C'est ainsi la question, peu remarquée, d'une *dimension prédonnée de la vie éthique* qui se fait ici jour : ce qui est visé, ce qui est choisi, l'est toujours en fonction de choix déjà faits. L'activité critique de la conscience réflexive opère toujours sur de l'advenu. Il y a donc toujours déjà des règles présentes et actives, qui constituent une structuration élémentaire de l'agir humain : il y a toujours une orientation téléologique minimale de la conscience. Sur cette question du « métier », on lira le bel article de J. Benoist, « Le choix du métier : sur le “rationalisme” de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, février 1993, p. 66–89, repris dans *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 219–241.

⁵⁴ B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 40–68.

de soi n'est plus ce cours que l'on remonte pour révéler ses formes natives, primitives, ses origines cachées : il s'agit de penser le devenir en son orientation, en son but et en sa fin. Phénoménologie génétique et téléologie constituent ainsi les deux modes de considération complémentaires de la genèse de soi. La téléologie est cette autre façon de dire l'«histoire» transcendante du sujet, non pour en découvrir la constitution passive mais plutôt pour tenter d'en restituer le sens ultime.

Par téléologie, on désigne ici l'analyse de la vie de la conscience constitutive en tant qu'accomplissement finalisé. Ainsi défini, ce registre d'analyse présente sans aucun doute une forte parenté avec l'analyse intentionnelle entendue au sens strict. En somme, il s'agit là encore de considérer l'activité de la conscience dans son effort de visée⁵⁵. Mais dans le même temps l'analyse téléologique, à la différence de l'analyse intentionnelle, ne pense plus la visée de conscience sur le seul mode de la saisie objectivante. L'analyse téléologique entend plutôt rendre compte de l'effort mis par la conscience à s'assumer et à se réaliser comme vie personnelle. Dans cette perspective téléologique, la visée proprement éthique est ici celle qui aspire à l'unité avec soi-même, qui tend vers une forme de cohérence à soi qui doit sceller l'unité de l'ensemble de mes prises de positions personnelles. Cette unité peut être dégagée après coup, rétrospectivement, mais son sens ultime ne peut être livré qu'au sein d'une téléologie générale de la conscience. Ainsi, au sein de ce qu'il faut considérer comme une véritable *contrepartie* téléologique de la phénoménologie génétique, Husserl s'efforce de mettre en œuvre une phénoménologie de la vie pratique subjective et, en elle, de l'accomplissement de soi en tant que personne.

Si l'on envisage le développement historique de la phénoménologie husserlienne, cette contrepartie téléologique se met précisément en place dans les cours sur l'éthique de 1920–1924, dans leurs derniers moments notamment et, par ailleurs, dans le cours de 1922–1923 d'*Introduction à la philosophie*⁵⁶ ainsi que dans les articles des mêmes années rédigés pour la revue *Kaizo* sur l'idée de renouveau (*Erneuerung*). La téléologie est ce régime d'analyse qui va permettre d'inaugurer

⁵⁵ R. Bernet le soulignait déjà dans un bel article qui montrait bien comment l'acte de perception d'une chose spatiale mettait en œuvre «une anticipation téléologique de la donation adéquate qui fonctionne effectivement comme le principe régulateur de la continuité du processus perceptif» (R. Bernet, «Finitude et téléologie de la perception», in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 131). Dans le cas de la perception, la donation de la chose en soi est irréalisable, mais dans le même temps, elle est toujours présente sous la forme d'une anticipation téléologique. La perception doit donc être pensée comme un progrès indéfini, la grandeur du sujet connaissant tenant ainsi à ce qu'il assume sa finitude tout en faisant effort de volonté pour parvenir à ses limites. Dans le cadre de la théorie de la perception, il y a donc bien un rapport étroit entre l'intentionnalité de l'acte et le caractère téléologique de son accomplissement. Mais il n'est pas dit, cependant, que l'on puisse sans difficulté généraliser cette structuration téléologique pour aller jusqu'à en faire une détermination fondamentale de toute intentionnalité. En effet, une telle généralisation suppose que l'on définit l'intentionnalité comme acte finalisé et non comme acte objectivant. *A fortiori*, il est encore plus problématique d'hypostasier cette structuration téléologique pour en faire le schème général qui va permettre de penser toute forme d'activité personnelle.

⁵⁶ *Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, éd. par B. Goossens, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2002.

une théorie de l'accomplissement éthique de soi, éthique qui trouve son point de départ dans la finitude du sujet pratique et dans l'effort mis à dépasser cette finitude, en une contradiction qui se résout en un progrès indéfini, animé par l'idéalisation téléologique même de ce progrès. L'éthique husserlienne peut alors trouver un nouveau point de départ, qui ne se situe plus dans la considération de l'intentionnalité des actes de conscience (notamment dans la théorie de la valeur que développent les cours sur l'éthique), mais plus largement dans le sujet et ses possibilités de réalisations et d'accomplissements.

Téléologiquement considéré, le sujet éthique manifeste une capacité à s'arracher aux valeurs relatives et aux obligations subies pour penser son existence éthique dans l'idée d'une vie polarisée selon des valeurs toujours plus élevées. Par anticipation téléologique, il est possible de se représenter l'existence éthique comme relevant d'un choix de vie plutôt que d'un autre. Il est possible de ressaisir consciemment la normativité qui s'exerce sur l'ensemble de la vie éthique du sujet. Exemple, le cas du scientifique, de l'homme épris de vérité, représente l'exemple d'une normativité appliquée à l'ensemble de l'existence et qui dépend d'une idée directrice, en l'occurrence, atteindre la vérité⁵⁷. Aux yeux de Husserl, il en va de même pour l'artiste, dans l'effort qu'il met à produire une œuvre qui soit à la mesure de sa vie. La téléologie, de cette position de surplomb qu'elle nous procure, est devenue la condition de possibilité de l'autonomie véritable du sujet. C'est la téléologie, réfléchie à la mesure de l'ensemble d'une existence, qui fonde le sujet éthique à partir du choix de conduire tel style de vie et non tel autre. En dernier lieu, l'éthique husserlienne se déploie donc comme une éthique de l'accomplissement personnel qui mise l'essentiel de son propos sur la conversion possible de l'idée téléologique en responsabilité : c'est la conviction téléologiquement orientée, entre résolution et aspiration, qui fait la responsabilité.

En dernière instance, c'est bien de l'orientation téléologique du sujet que la raison pratique, comprise comme pouvoir des règles assumé par le sujet, tire ici sa plus grande force.

9.5 De l'éthique individuelle à l'éthique sociale (I) : les obligations de la fonction (*Funktion*)

Comme on le voit, la redéfinition éthique du concept de personne comme *sujet transcendantal de l'activité pratique* se laisse concevoir, comme il en allait dans le cas de la redéfinition de la personne comme *substrat des habitus*, dans le cadre exclusif de la personne individuelle, de la personne au singulier. Tout se passe donc comme si Husserl, cherchait à apporter une seconde réponse au problème de l'auto-objectivation de l'*ego*, en montrant comment celui-ci acquiert des propriétés permanentes

⁵⁷ *Hua XXXVII*, p. 249 et d'une manière plus générale, l'ensemble du chapitre X de ces leçons, p. 244–255.

composant un « caractère » qui peut être appréhendé objectivement. Cependant l'interpersonnalité demeure à l'horizon de ces considérations, bien plus nettement qu'il en allait dans le cas de la définition génétique de la personne comme substrat des *habitus*. C'est ici l'articulation entre l'éthique individuelle (*Individualethik*) et l'éthique sociale (*Sozialethik*) qui mérite en particulier attention : Husserl y précise la dimension proprement éthique de la conscience sociale et spécifie ainsi le rapport d'appartenance du sujet à la communauté sociale.

L'idée d'une « éthique sociale » s'énonce dans les cours d'introduction à l'éthique de 1920–1924 et trouve son expression concrète dans les articles pour la revue *Kaizo* de 1923–1924. Dans les cours d'introduction à l'éthique, Husserl consacre en effet un sous-paragraphe à la présentation de la « différence entre l'éthique individuelle et l'éthique sociale »⁵⁸.

Chaque homme a pour champ d'activité (*Tätigkeit*) possible son propre soi et son monde environnant (*Umwelt*) et il s'y trouve, pour des raisons qui n'ont rien de fortuit, comme membre (*Glied*) de communautés disposées en cercles plus restreints et plus vastes. En tant que membre, il vit pour partie une vie spécifiquement communautaire, c'est-à-dire dans des fonctions (*Funktionen*) spirituelles et par là dans des fonctions de l'agir (*Funktionen des Handelns*), au sein desquelles il s'active consciemment en tant que fonctionnaire de la communauté, par exemple dans l'État en tant que citoyen en rapport avec d'autres citoyens, en tant qu'employé, en tant que soldat. Mais il vit aussi pour partie, bien qu'il ne cesse pas d'être membre de ses communautés, une vie extracommunautaire, dans laquelle de telles fonctions, du point de vue de la motivation, n'entrent pas en jeu : comme lorsqu'il lit un livre pour son instruction ou pour son édification (*Erhebung*), et non en vue de préparer un cours, lorsqu'il prend son déjeuner, etc.⁵⁹

Où l'on voit donc resurgir la définition de la personne comme membre d'une communauté sociale, cette définition initialement retenue au début de la troisième section des *Ideen II*, puis reléguée à l'arrière-plan de l'intérêt phénoménologique. Cependant il est à noter que le membre de la communauté sociale (*Mitglied* dans les *Ideen II*, *Glied* dans ce texte) ne se définit plus tant par la « conscience sociale », c'est-à-dire par la conscience de l'appartenance à telle ou telle communauté sociale, que par l'assomption d'une charge, d'une *fonction* qui a ses règles et ses finalités. La fonction est ici la structure *a priori* de l'agir social, le rôle que l'on accepte (ou non) de jouer en intervenant dans le monde social. La fonction est l'unité d'une somme d'obligations qui sont structurellement impliquées par la position qu'occupe notre personne dans l'écheveau des relations interpersonnelles. L'éthique sociale se comprend donc, à ce premier niveau, comme étude des obligations qui résultent nécessairement de l'intégration du sujet personnel au jeu des relations interpersonnelles.

Aux côtés de l'éthique de la *Selbstverantwortung* qui ne concerne que le rapport du sujet à lui-même, Husserl a développé une conception de la responsabilité sociale comme reconnaissance subjective du bien-fondé d'une charge qui nous incombe. La responsabilité éthique se découvre ainsi une seconde origine,

⁵⁸ *Hua XXXVII*, § 2c, p. 12–13.

⁵⁹ *Hua XXXVII*, § 2c, p. 12.

dérivée mais non moins contraignante, dans la dimension interpersonnelle et sociale de l'existence subjective. Sujet devenu personne dès le cours même de l'échange communicationnel, dans le cadre de la relation interpersonnelle durable ensuite, de la communauté sociale et de la communauté humaine universelle ultimement, le membre du monde social doit assumer les devoirs qui lui incombent en raison de son intégration et de sa participation à la vie de communautés sociales déterminées.

Toute communauté sociale a ses normes internes qui imposent aux volontés particulières de ses membres des obligations. Le devoir (*Pflicht*), au sein du monde social, s'entend comme charge à laquelle on ne peut se soustraire, selon un jeu de circonstances qui oblige le sujet à prendre position, à se déterminer sur le mode de l'approbation ou du refus. Dans le manuscrit de 1921 *Gemeingeist I*, Husserl en situe clairement l'origine dans le cadre de la famille, c'est-à-dire dans la forme minimale de la communauté sociale, à partir du soin naturel porté aux enfants qui requièrent attention et efforts constants :

Naît le devoir : le « il doit », et, du côté de celui qui fait l'expérience de l'exigence et la reprend en charge, le « je dois ». ⁶⁰

C'est dans un second temps seulement, lorsqu'elle est resituée dans le cadre plus large d'une communauté instituée (la famille, l'association, etc.), que la reconnaissance subjective de l'obligation peut être appréhendée à partir de ses conditions d'existence persistantes et devient alors une fonction (*Funktion*) qui s'impose au sujet. Dans ce même texte, Husserl définit la fonction comme étant « la destination pratique du sujet, l'ordonnement à un but et, à vrai dire, du point de vue d'un but particulier, qui sert de but englobant concernant l'ensemble de l'action sociale [...] » ⁶¹. La fonction est donc la règle de vie qui découle de l'orientation projective de l'ensemble de la vie individuelle vers un but défini. En ce sens, la fonction n'est pas ici une détermination mondaine contingente, mais bien plutôt l'occasion donnée au sujet de s'assumer comme personne.

L'éthique husserlienne ne se détermine pas, au niveau de la socialité, à partir de l'idée d'un respect primordial d'autrui qui poserait en principe éthique la reconnaissance de l'*alter ego*. Cette conception, qui sera celle de Levinas, n'est pas celle de Husserl. Sans doute autrui est-il le destinataire d'actes dont la teneur éthique n'est pas douteuse, mais c'est toujours le sujet qui est l'instance principale du devoir et la relation sociale qui est celle de l'obligation : autrui, dans un cas comme dans l'autre n'est pas l'origine immédiate du devoir et de l'obligation.

L'éthique sociale promeut ce faisant une définition renouvelée du « membre » du monde social, qui insiste remarquablement, à la différence des *Ideen II*, sur la dimension proprement éthique de l'engagement personnel dans le monde social. Le membre du monde social se définit par sa fonction, l'ensemble des tâches qui lui sont confiées sous l'unité d'un rôle à jouer et d'une règle de vie à suivre.

⁶⁰ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 180 [*SI-2*, p. 281].

⁶¹ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 181 [*SI-2*, p. 282].

9.6 De l'éthique individuelle à l'éthique sociale (II) : la vie éthique des « personnalités d'ordre supérieur »

Ce n'est là cependant que l'une des dimensions de ce que Husserl nomme « éthique sociale ». En effet, le texte susmentionné du cours d'introduction à l'éthique de 1920–1924 ne limite pas la portée de l'éthique sociale à la prise en compte du seul rapport de la personne individuelle à la communauté sociale. Dans un second temps, Husserl met ainsi à profit l'analogie personne individuelle/« personnalité d'ordre supérieur » pour penser la vie éthique de celles-ci en des termes qui sont ceux de l'éthique individuelle :

Il est clair par ailleurs que les questions éthiques ne se posent pas seulement aux membres des communautés eux-mêmes et que les communautés peuvent elles aussi être évaluées (*bewertet*) éthiquement. Ceci est évident, dans la mesure où les communautés sont considérées comme des moyens en vue de la réalisation des buts que les membres se fixent. Il se peut aussi que des communautés, au sens propre du terme, assument le caractère de personnalité d'ordre supérieur (*Personalitäten höhere Ordnung*) de telle sorte que l'on puisse parler, au sens propre, d'une volonté communautaire (*Wille der Gemeinschaft*) distincte de la volonté des individus. Par conséquent, on peut et on doit parler d'une éthique nationale. Les nations, dans la vie qui leur est propre comme dans les échanges internationaux (*internationaler Verkehr*), se tiennent sous des normes éthiques.⁶²

En un second sens, l'éthique sociale se comprend donc comme une éthique qui appréhende les « personnalités d'ordre supérieur » comme autant de « sujets » pensés en analogie avec le sujet personnel. L'ontologie des « personnalités d'ordre supérieur » sert ainsi de fondement à une éthique sociale procédant d'un rapport analogique maintenu avec l'éthique individuelle.

Au sujet de cette éthique sociale, dans les cours d'introduction à l'éthique de 1920–1924, Husserl n'en dit cependant guère plus. Il se contente simplement d'en suggérer la perspective afin de donner à l'idée de l'éthique toute son extension :

Quoiqu'il en soit, si l'éthique en général a son droit en tant que discipline normative et pratique, on doit aussi préalablement envisager une éthique de la communauté.⁶³

Suite à ces remarques programmatiques, le propos revient donc, au paragraphe suivant de ce cours, à l'examen de la signification de la distinction entre sciences théoriques et sciences « pratiques » (au sens traditionnel, largement discuté par les *Recherches Logiques de l'ars*, de la *Kunstlehre*) pour tenter d'y situer l'éthique et c'est en vain que l'on cherchera, dans la suite de ce cours, les analyses susceptibles d'alimenter une telle « éthique sociale ».

C'est bien plutôt vers les articles contemporains rédigés pour la revue *Kaizo* qu'il convient de se tourner. Ces textes de 1923–1924 occupent une place singulière

⁶² *Hua XXXVII*, § 2c, p. 13.

⁶³ *Hua XXXVII*, § 2c, p. 13.

au sein de l'œuvre de Husserl et méritent notre attention pour différentes raisons. D'une part, le statut même de ces textes, celui d'écrits mineurs destinés à un large public, contraint Husserl à remiser le lourd appareil conceptuel développé dans les *Ideen* pour concentrer son propos sur l'enjeu pratique de la phénoménologie. D'autre part, la rédaction de ces textes s'inscrit dans le contexte de l'après-guerre, où l'on prend l'amère mesure de cette véritable faillite de la raison que représente le premier conflit mondial du xx^e siècle⁶⁴. La phénoménologie, si prompte à revendiquer la portée éthique de son propos, est alors tenue de se montrer à la hauteur des enjeux de son époque : la raison a-t-elle encore son mot à dire et si oui, sous quelle forme et à quelles fins ? Le traitement philosophique de ce que Husserl appellera plus tard la « crise de l'humanité européenne » passe par le thème du *Renouveau*, terme qui traduit ici à la fois l'allemand *Erneuerung* comme le titre japonais de la revue *Kaizo*. La question ici posée est alors la suivante : comment est-il possible de susciter un « renouveau » éthique de l'homme et de la culture, comment est-il possible de réactiver les normes rationnelles de la pratique, dans la double dimension de l'individuel et du social ?

En réponse à cette question, on voit tout d'abord Husserl mobiliser à deux reprises l'analogie entre la personne individuelle et la « personnalité » sociale, la « personnalité d'ordre supérieur », précisément au moment où il s'agit de présenter « le renouveau comme problème fondamental de l'éthique sociale »⁶⁵ :

C'est cela même précisément que, sans nous laisser égarer par un pessimisme fluet et un « réalisme » sans idéal, nous ne devons pas non plus estimer sans examen impossible pour l'« homme en grand », pour les communautés de plus en plus étendues, et c'est la même disposition à combattre en vue d'une meilleure humanité (*Menschheit*) et d'une culture humaine (*humane*) authentique, que nous devons reconnaître comme une exigence éthique absolue. C'est ainsi que parle d'avance un sentiment naturel qui est manifestement enraciné dans cette analogie platonicienne entre l'homme singulier et la communauté.⁶⁶

De la même façon que [la vie éthique singulière], ce serait donc une vie du « renouveau », née de la volonté propre de se donner à soi-même la figure d'une humanité (*Menschheit*) authentique au sens de la raison pratique, donc de donner à sa culture la figure d'une culture authentiquement « humaine » (*humanen*). Une humanité peut effectivement, et doit, être considérée comme un « homme en grand » et par suite être pensée, en éthique communautaire, comme ayant la possibilité de se déterminer elle-même, et ainsi comme devant se déterminer éthiquement.⁶⁷

Aussi ne doit-on pas être surpris de voir Husserl exposer les principes de l'éthique sociale en prolongeant l'analogie établie avec l'éthique individuelle : « il y a ainsi nécessairement une éthique des communautés en tant que communautés »⁶⁸. Ainsi, tout comme il importait à l'*ego* personnel de découvrir son « vrai soi » afin de révéler

⁶⁴ On sait que Husserl aura payé un lourd tribut personnel à ce conflit, puisqu'il y perdit un de ses fils.

⁶⁵ *Hua XXVII*, p. 22 [*Renouveau*, p. 43].

⁶⁶ *Hua XXVII*, p. 4 [*Renouveau*, p. 24].

⁶⁷ *Hua XXVII*, p. 22 [*Renouveau*, p. 43].

⁶⁸ *Hua XXVII*, p. 21 [*Renouveau*, p. 42].

la destination pratico-éthique de son propre devenir, il convient ici que les « humanités » ou les « communautés sociales » découvrent ce que constitue leur « vrai soi » (*wahres Selbst*), leur mode d'existence authentique. Le principe de l'éthique sociale est ainsi le même que celui de l'éthique individuelle : une forme de connaissance de soi qui réside dans l'appréhension d'une idée-fin dont dépend l'accomplissement de notre essence individuelle et communautaire.

La communauté éthique serait ainsi celle qui aurait la capacité de manifester à l'égard d'elle-même une « volonté d'auto-configuration personnellement constituée » et de concevoir « l'idée finale correspondante d'un « vrai » soi-même »⁶⁹. Toute la difficulté réside dans l'accès à ce « vrai soi » qui serait celui de la communauté authentique. Dans le cadre solipsiste de la responsabilité de soi, de la *Selbstverantwortung*, on pouvait encore concevoir que le sujet puisse se rapporter à lui-même, mettre à distance ses prises de positions, embrasser du regard l'ensemble du cours de sa vie intentionnelle et s'efforcer à une meilleure justification de ses décisions et de ses prises de position. Dans le cas de la communauté sociale, dont l'unité égoïque n'est, à certains égards, qu'une pure et simple analogie, on voit mal comment l'on pourra atteindre un « vrai soi », ni quel peut être sa définition. Dans les articles pour le *Kaizo*, Husserl en dit d'ailleurs assez peu sur ce point, même si l'on peut supposer qu'il a en vue l'idéal communautaire de la *Liebeseinschaft* que nous allons exposer sous peu.

Dans les articles de 1923–1924, Husserl s'attache surtout à désigner des instances médiatrices qui auront la capacité de se représenter et d'exprimer, aux yeux de la communauté sociale dans son ensemble, l'idée d'une vie communautaire plus « authentique ». Si le sujet de la communauté n'est jamais qu'un quasi-sujet, il faut ainsi trouver quelles peuvent être les instances susceptibles d'œuvrer en elle en faisant preuve d'une conscience de soi, en mettant en œuvre une volonté communautaire et en désignant l'achèvement de la communauté comme but communautaire.

C'est tout d'abord au niveau de l'individu qu'il sera à l'évidence possible d'œuvrer en direction d'un mode d'existence communautaire plus authentique :

[...] c'est d'abord dans les individus singuliers que l'idée de communauté éthique doit être une figure intentionnelle, même si c'est avec un horizon non encore clair [...] ⁷⁰

Une humanité (*Menschheit*) est d'une certaine façon éveillée à l'humanité (*Humanität*) lorsque des individus singuliers en elle le sont et lorsque, voyant au-delà d'eux-mêmes, ils ont conçu comme idéaux, non pas seulement l'idée de l'homme qui se destine lui-même au bien, mais aussi déjà l'idée d'une communauté d'hommes purement bons [...] ⁷¹

C'est donc tout d'abord l'individu, la personne comme membre de la communauté sociale, qui peut concevoir quel pourrait être le « vrai » soi de la communauté et qui peut œuvrer à l'édification d'une communauté éthique. En particulier, l'individu peut à

⁶⁹ *Hua XXVII*, p. 50 [*Renouveau*, p. 69].

⁷⁰ *Hua XXVII*, p. 51 [*Renouveau*, p. 71].

⁷¹ *Hua XXVII*, p. 51 [*Renouveau*, p. 71].

son niveau s'efforcer à la «prédication morale», à l'«enseignement éthique»⁷², c'est-à-dire entreprendre de communiquer pratiquement sa conception d'une communauté éthique. Ainsi, l'individu éthique peut être pensé, au point de vue social, comme un représentant, un vecteur de raison pratique : il est celui qui peut rendre patent le *télos* qui anime la raison pratique en son extension communautaire. Inversement, la sagesse géniale et privée demeure étroite et sans portée sociale véritable.

Husserl n'exclut donc pas la possibilité de rencontrer des individus disposant d'une puissance de conviction et de ressources expressives telles qu'elles puissent communiquer une inspiration éthique individuelle à l'ensemble d'une communauté sociale. Dans l'un des textes qui complètent l'ensemble des articles pour la revue *Kaizo*, Husserl voit ainsi le critique et dramaturge irlandais G. B. Shaw comme un «éveilleur incomparable de la conscience (*Gewissen*) sociale», auquel il adresse un vibrant éloge :

en un mot, l'artiste Shaw est le prêtre le plus efficace du présent européen et son éducateur critique le plus radical [...] ⁷³

Cependant il ne s'agit, le plus souvent, comme dans le cas de Shaw, que de cas d'exception. Il faut en effet que l'individu éthique manifeste à la fois une intention éthique de transformation du mode d'existence commune et qu'il ait à sa disposition les moyens d'atteindre et de convaincre les autres membres de la communauté sociale de la nécessité d'une telle tâche. En ce sens, les moyens de l'individu demeurent nécessairement limités et la conscience éthique de la communauté sociale ne peut être ici, en général, qu'*éveillée*, c'est-à-dire sollicitée et mise en œuvre sur un mode qui n'est pas encore celui d'une véritable conscience de soi⁷⁴.

Cette limitation des moyens individuels de la personne contraste fortement avec la puissance de l'État. Car s'il est une instance qui semble bien à même de transformer la communauté sociale en communauté éthique, c'est bien l'État, dont la structure essentielle est celle du commandement d'une multitude de *fonctionnaires* à son service. Dans les articles pour la revue *Kaizo*, Husserl insiste particulièrement sur cette dimension, en mettant délibérément de côté la question de la légitimité du fondement du pouvoir étatique qu'il pense généralement par rapport à la communauté des citoyens. De manière tout à fait significative, Husserl redéfinit l'État comme une «communauté impériale» (*imperiale Gemeinschaft*) :

c'est-à-dire une communauté dans laquelle tous les sujets de volonté singuliers soient compris dans une centralisation de la volonté sous la forme d'une organisation par le pouvoir du commandement et du service dans laquelle chacun a à remplir les fonctions dont il a été chargé et n'a le droit de décider de lui-même librement que dans les limites qui lui ont été prescrites.⁷⁵

Husserl cependant ne réduit pas purement et simplement le politique à l'éthique, comme s'il suffisait de constater quelle peut être l'ampleur des moyens étatiques pour y découvrir la possibilité d'une transformation de la communauté sociale en

⁷² *Hua XXVII*, p. 54 [*Renouveau*, p. 73].

⁷³ *Hua XXVII*, appendice XI, p. 123 [*Renouveau*, p. 150].

⁷⁴ *Hua XXVII*, p. 51 [*Renouveau*, p. 71].

⁷⁵ *Hua XXVII*, p. 57 [*Renouveau*, p. 76–77].

communauté éthique. Il n'y a là en réalité qu'une simple possibilité concernant la dotation en moyens, dont Husserl n'ignore à l'évidence nullement les difficultés pratiques : rien ne garantit *a priori* le caractère éthique de l'État, qui peut toujours choisir d'aller au conflit avec d'autres États ou opprimer ses propres membres tout en demeurant État. En d'autres termes, l'État dispose bien de moyens considérables, sa puissance est sans égale, mais rien ne nous garantit que l'État oriente sa « volonté » et son action vers une idée-fin proprement éthique. L'État « impérial », c'est-à-dire l'État comme communautés des fonctionnaires immédiatement à son service, n'est pas toujours celui de la communauté des citoyens. Le risque est ainsi que la transformation éthique de la communauté advienne sans le consentement éclairé de chaque personne-citoyenne. Il y a donc là, dans le cas de l'État, une question ouverte, dont la réponse n'est pas assurée :

Ce sont en général toutes les formes d'organisation possibles, et ainsi les formes étatiques, qui sont à étudier dans leur signification éthique, et ainsi en particulier la question de savoir s'il appartient essentiellement à une humanité, en tant que communauté de vie qui n'existe que dans le devenir, qu'elle ne se rapproche de l'idéal d'une communauté de volonté éthique issue de la libre raison que sur la voie et par le moyen d'un empire, d'un État.⁷⁶

Ainsi la personne peut-elle être authentiquement éthique, mais ses moyens sont nécessairement limités. Ainsi l'État peut-il beaucoup, mais sans que l'orientation éthique de son agir ne soit assuré. Aux défauts que présentent ces deux instances, Husserl oppose la dimension éthique de la communauté scientifique. La communauté scientifique est ici considérée à la fois comme cette instance à même de pourvoir « la science rationnelle de l'homme et de la communauté humaine, qui fonderait une rationalité dans l'activité sociale, politique »⁷⁷ et comme un modèle de développement des relations interindividuelles.

Mais la science est elle-même l'une des formes de culture, un domaine d'une vie communautaire possible et de son opération communautaire.⁷⁸

On voit alors Husserl réactiver une vision platonicienne de la vie politique, qui confère aux hommes de science, c'est-à-dire, en termes husserliens, à ceux qui s'efforcent à la science rigoureuse (au premier rang desquels figurent les phénoménologues) la mission de révéler et de manifester l'essence du « vrai soi » de la communauté sociale, c'est-à-dire de présenter le mode d'existence authentique qui pourrait être celui de la communauté sociale :

La science, portée par l'autorité de la vision évidente la plus parfaite et remportant pour elle-même la reconnaissance générale, et la volonté communautaire motivée par elle de réglementer toute vie au sens de la raison logique, déterminent alors la communauté, non seulement à suivre la science dans des convictions théoriques, mais à se laisser conduire par elle précisément aussi d'une manière *technique-pratique*. Mais la technique dont il est

⁷⁶ *Hua XXVII*, p. 57–58 [*Renouveau*, p. 77].

⁷⁷ *Hua XXVII*, p. 6 [*Renouveau*, p. 26].

⁷⁸ *Hua XXVII*, p. 50–51 [*Renouveau*, p. 70].

question ici est la technique « éthique », la technique de la réalisation de soi de l'humanité authentique⁷⁹.

Dans cette perspective, il faut souligner l'idée d'une science rigoureuse chère à Husserl représente surtout l'idée d'une extension universelle, c'est-à-dire d'un partage effectif de la raison. Husserl n'hésite ainsi pas à donner en exemple la communauté des savants mathématiciens, qui manifestent tout à la fois une volonté commune, une conscience sociale unitaire, un but commun enfin. La communauté scientifique présente un mode d'organisation de la volonté communautaire bien différent de celui de la communauté des fonctionnaires de l'État : le jeu des volontés interpersonnelles ne se détermine pas relativement à une volonté centrale de style « impériale », mais en fonction d'une aspiration commune. C'est ainsi chaque individu, chaque membre de la communauté sociale qui se trouve concerné, en sa *personne*, par la destination communautaire. Telle est la définition du « communisme » tel que le conçoit Husserl, qui note comme en passant, au bas d'une page : « Nous pourrions parler aussi ici d'une volonté communiste par opposition à celle qui est impérialiste »⁸⁰.

De même, le rôle pratique que la philosophie (de la phénoménologie) doit assumer ne se comprend pas autrement : la philosophie apparaît comme une forme culturelle la plus propice à cette extension, parce qu'elle expose l'idéal qui se forme en elle. Elle est un « organe » du développement éthique de la société en ce qu'elle découvre la téléologie à partir de son procès de constitution :

Les philosophes sont les représentants par vocation de l'esprit de la raison, l'organe spirituel dans lequel la communauté parvient originairement et de façon durable à la conscience de sa vraie destination (de son vrai soi) et l'organe ayant vocation à propager cette conscience dans le cercle des « laïques ».⁸¹

C'est en ce sens également qu'il faudra comprendre la spécificité de l'Europe aux yeux de Husserl. Certes, le propos husserlien a tous les dehors d'un euro-péocentrisme, dont certains aspects pourront paraître difficilement excusables. Mais la signification de l'Europe demeure celle-ci : l'Europe est la communauté sociale qui, historiquement parlant, s'est pensée comme communauté scientifique.

La perspective générale de la téléologie peut être maintenue au niveau même de la communauté sociale, si l'on s'attache à sa fonction d'orientation de l'agir plutôt qu'à ses vertus unifiantes et systématisantes. La téléologie de la culture développée par Husserl peut être conçue non comme une totalisation englobante du cours de l'histoire, comme une vision philosophique de son « sens », mais comme la tentative d'orientation éthique d'un présent qui n'est pas un état de fait, mais un procès de pratiques en cours. L'abord téléologique du monde social a essentiellement ici une signification éthique : il autorise un optimisme confiant

⁷⁹ *Hua XXVII*, p. 56 [*Renouveau*, p. 75].

⁸⁰ *Hua XXVII*, p. 53, note infrapaginale 1 [*Renouveau*, p. 72].

⁸¹ *Hua XXVII*, p. 54 [*Renouveau*, p. 73].

dans les pouvoirs de la raison qui incite à ne rien céder aux chantres du « déclin de l'Occident »⁸². À cet égard, les articles du *Kaizo* constituent un maillon indispensable pour établir l'unité de projet qui lie *La philosophie comme science rigoureuse* et la *Krisis*.

9.7 De l'éthique individuelle à l'éthique sociale (III) : la « communauté d'amour » (*Liebesgemeinschaft*)

Il est enfin un troisième prolongement remarquable de la théorie de la personne en direction d'une éthique sociale : celui d'une phénoménologie de la « communauté d'amour » pensée comme communauté éthique au sens plein et entier du terme, c'est-à-dire comme une communauté qui peut être dite éthique en son ensemble et en chacune des relations interpersonnelles qui la composent. La communauté d'amour est une communauté éthique en ce que toute volonté trouve dans la communauté elle-même son origine et sa destination : les volontés personnelles s'identifient et fusionnent en une volonté communautaire en laquelle chacun peut se retrouver.

Cet ultime prolongement des réflexions éthiques relatives à la personne et à l'interpersonnalité n'est pas clairement identifié par Husserl dans l'esquisse programmatique de l'éthique sociale délivrée par le § 2 des cours d'introduction à l'éthique de 1920–1924. Des textes datant pour la plupart des années 1920 lui donnent cependant une consistance suffisante pour attirer notre attention⁸³.

Précisons d'emblée que l'on trouve chez Husserl deux phénoménologies de l'amour, qui méritent d'être nettement distinguées l'une de l'autre. Dans le texte de 1921 intitulé *Gemeingeist I*, Husserl écrit à ce propos :

Il nous faudra alors distinguer entre *l'amour* et *la communauté d'amour*, l'interpénétration aimante (*liebende Durchdringung*) des personnes par ailleurs séparées, et ce, en vue d'une personnalité communautaire (*gemeinschaftliche Personalität*).⁸⁴

Une première phénoménologie de l'amour se rapporte donc au sentiment amoureux, à l'union amoureuse en général et plus particulièrement à

⁸² « Devons-nous laisser venir sur nous le « déclin de l'Occident » comme un *fatum* ? Ce *fatum* existe seulement si nous y assistons passivement – si nous pouvions y assister passivement. Mais cela, même ceux qui nous annoncent le *fatum* ne le peuvent pas. » *Hua XXVII*, p. 4 [*Renouveau*, p. 24]. En contrepoint de ces attaques dirigées contre Spengler, voir l'éloge de G. B. Shaw (*Hua XXVII*, p. 122–123 [*Renouveau*, p. 149–150]).

⁸³ Concernant la phénoménologie de la *Liebesgemeinschaft*, les principales références sont les textes déjà cités *Gemeingeist I* et *II*, ainsi que le texte manuscrit de 1923 intitulé « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923) » (éd. et prés. par U. Melle, *Husserl Studies*, 13, 1997, p. 201–235. Ce texte correspond aux pages 68 à 90 du Ms F I 24 qui rassemble les esquisses préparatoires des cours sur l'éthique de 1911, 1920, 1922/23.

⁸⁴ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 175 [*SI-2*, p. 275].

l'attachement affectif d'un sujet pour un autre⁸⁵. Dans ce cas, l'amour de l'autre se fonde sur un partage du plaisir et l'on a alors essentiellement affaire pour Husserl à la dimension « hédoniste » de la relation amoureuse, et ce jusque dans le cadre du mariage⁸⁶.

La seconde phénoménologie de l'amour, qui nous intéressera plus particulièrement, fait de l'amour la qualité particulière de la relation interpersonnelle où les volontés personnelles particulières se reconnaissent, communiquent, s'identifient, se conjuguent et fusionnent en une « interpénétration aimante ». Cette phénoménologie de l'amour se développe à partir de la considération de la communauté d'amour (*Liebesgemeinschaft*), par quoi se trouve désignée l'unité remarquable, tout bonnement idéale aux yeux de Husserl, de la communauté sociale parvenue au terme du processus de communautisation (*Vergemeinschaftung*) et s'achevant sous la forme d'une communauté éthique où chacun vit pour les autres et par les autres. Tandis que l'union amoureuse se définissait par le partage du plaisir qui lui donnait lieu et qu'elle entretenait en retour, la communauté d'amour se définit par la reconnaissance commune de la valeur de la communauté par l'ensemble des volontés particulières qui œuvrent en elle⁸⁷.

La communauté d'amour n'a en ce sens rien d'essentiellement affectif (même si elle présente bien une dimension affective qui ne doit pas être négligée). Elle conserve sans doute quelque chose de nos instincts sociaux originaires qui relève bien de la passivité et de l'affectivité, mais elle suppose aussi, comme le souligne Husserl dans le manuscrit E III 4 de 1930 une « conversion d'instincts originaires » (*eine Umwendung ursprünglicher Instinkte*)⁸⁸. La communauté d'amour est celle qu'anime un amour *rationnel* de part en part et Husserl demeure fidèle à la distinction classique depuis Kant au moins, de l'amour pathologique et de l'amour rationnel.

Sous le terme de communauté d'amour, Husserl désigne une unité communiquée à l'ensemble des relations sociales interpersonnelles, impliquant immédiatement et entièrement chacun des sujets qui en sont membres. On assiste alors à ce qu'il faut bien appeler une communion, une totalité absolument unitaire qui n'est ni englobante, ni surplombante, mais qui procède de manière immanente de l'ensemble des relations interpersonnelles. Le monde social se résout alors en une totalité fusionnelle,

⁸⁵ E. Housset développe cette phénoménologie du sentiment amoureux, clairement sous-tendue par la conception chrétienne de la *caritas*, dans son ouvrage *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, chap VII. On pourra également se reporter aux analyses de R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 244–261. Sur le sujet d'une phénoménologie de l'amour, voir également les analyses de M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern, A. Francke, 1973, p. 167–208 [tr. fr. par M. Lefebvre, *Nature et forme de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot, 1971, p. 205–287].

⁸⁶ Ms E III 9, p. 93.

⁸⁷ Sur ce point, voir le texte plus tardif intitulé « Téléologie », *Hua XV*, appendice XIII (nov. 1931), p. 406–407, où Husserl distingue l'amour en rapport aux « valeurs hédonistes » de l'« amour personnel » qui est en rapport avec des valeurs « spirituelles ».

⁸⁸ Ms E III 4, p. 16b.

où s'abolit la distance de la personne aux autres personnes, où la personne se confond en définitive avec la communauté elle-même :

Amour spirituel et communauté d'amour, au sein de laquelle plusieurs sujets vivent une vie réunie par l'identification personnelle affective et volontaire. Ce que tu souhaites, je le souhaite, ce à quoi tu aspires, j'y aspire aussi, ce que tu veux, je le veux aussi, je souffre par ta souffrance (*Leiden*) et tu souffres par la mienne, je prends joie à ta joie, etc. Il n'y a ici aucun conflit (*Streit*), mais l'union (*Einigkeit*) qui ne procède pas de la concession, mais au contraire d'une identification habituelle de la subjectivité affective et volontaire, au sein desquelles une unité particulière croît.⁸⁹

Dans la « communauté d'amour » telle que la conçoit Husserl, le plus remarquable est en définitive que les volontés y sont inconditionnellement l'une pour l'autre. Non seulement, celles-ci s'accordent quant à leur détermination téléologique : au niveau des personnalités d'ordre supérieur, les volontés particulières s'accordent sur la fin visée de concert, elles concourent téléologiquement. Mais cette communauté téléologique n'est pas une simple projection ou une simple anticipation d'un avenir communautaire suspendu à la réalisation de la fin. La communauté téléologique produit en retour une qualité nouvelle de la relation interpersonnelle. Si le bonheur est possible, c'est ici qu'il faut le situer et il n'a alors plus grand chose à voir avec le simple plaisir de l'union amoureuse⁹⁰. Les volontés s'interpénètrent, se soutiennent mutuellement : l'amour désigne ici la qualité d'une relation sociale au sein de laquelle les membres vivent explicitement et immédiatement l'un pour l'autre et non plus seulement l'un avec l'autre et encore moins l'un à côté de l'autre. La communauté d'amour parachève le travail de synthèse de la communautisation :

Un cas particulier est celui de la synthèse polaire, c'est-à-dire de l'unité synthétique personnelle par liberté, au sein de laquelle chaque Je se lie librement avec les autres, et éventuellement entre en « communauté d'amour » avec eux, éthiquement et librement [...].⁹¹

En ce sens, la conception husserlienne de la *Liebesgemeinschaft* présente une parenté certaine avec ce que peut la *philia* telle que la définit Aristote : la production de liens interpersonnels où la raison émerge à partir du jeu réciproque des volontés, mais qui présente la force liante de l'attachement affectif.

L'« amour » est ainsi bien plus qu'un simple agencement des volontés contraintes de s'entendre parce que la coopération apparaît comme une chose obligée, comme le moyen nécessaire d'une fin déterminée. L'amour éthique s'établit par-delà les circonstances contingentes qui mettent les volontés aux prises les unes avec les autres. La communauté éthique doit bien plutôt être pensée sur le modèle d'une fréquentation habituelle des volontés entre elles. L'amour éthique est une puissance liante de la vie sociale parce qu'il peut s'établir comme une habitude de la

⁸⁹ « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923) », *Husserl Studies*, 13, 1997, § 2, p. 209.

⁹⁰ Ms F I 24, p. 46 et E III 9, p. 66.

⁹¹ « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923) », *Husserl Studies*, 13, 1997, § 4, p. 218.

communauté elle-même, procédant d'actes interpersonnels et s'entretenant de la passivité interpersonnelle :

C'est l'unité d'une vie multiple, qui est multiple à travers de multiples pôles-sujets (*Subjektpole*), mais qui sont en recouvrement habituel de par leurs actes personnels, au sens le plus prégnant du terme, de telle sorte que dans de tels actes, d'une manière qu'il est possible de décrire plus avant, plusieurs sujets agissent les uns sur les autres et se vivent les uns des autres, un tel voulant en premier, l'autre voulant avec lui, voulant à travers la volonté de l'autre, etc.⁹²

L'amour éthique s'accomplit comme un dépassement du caractère particulier, singulier de la volonté personnelle. La signification proprement éthique de la communauté d'amour peut ainsi être interprétée comme le dépassement de l'égoïsme de la personne individuelle vers une forme de solidarité interpersonnelle sans limites. La *Liebesgemeinschaft* se comprend explicitement comme un dépassement collectif de l'égoïsme individuel. Sur ce point, il est à noter qu'un tel égoïsme n'est pas pour autant conçu par Husserl comme une pure asocialité, ni même comme une puissance de désocialisation. Husserl note bien que la satisfaction de l'égoïsme peut impliquer l'instauration de « relations égoïstes avec des autres » (*egoistische Verbindung mit Anderen*)⁹³. Simplement, l'égoïsme borne d'emblée l'extension de sa communauté en fonction de ce qui lui est nécessaire pour parvenir à la satisfaction de fins particulières. Par principe, l'égoïste s'interdit l'extension en droit universelle de la communauté qui caractérise la *Liebesgemeinschaft*.

La communauté d'amour apparaît donc comme ce moment de la vie sociale où les volontés particulières s'indiffèrent, perdent leurs différences spécifiques pour « s'interpénétrer », fusionner en une communion interpersonnelle. La relation vaut par elle-même et pour elle-même et ses termes se confondent en elle. La *Liebesgemeinschaft* produit une liaison effective des consciences qui est donc d'un autre ordre que celui atteint par l'apprésentation et la compréhension d'ordre simplement intersubjectif. La relation sociale s'est transmuée en relation éthique et le prix paradoxal de cette transformation, de ce développement de la communion éthique est celui de la dépersonnalisation de la personne individuelle⁹⁴.

De manière tout à fait significative, c'est donc ici l'essence idéalisée du monde social qui se révèle, et l'on voit immédiatement quelle peut être l'écueil majeur d'une telle conception : l'intention onto-sociologique première se trouve dévoyée au profit d'une considération éthique qui nous dit ce que *pourrait être* idéalement la communauté sociale aux yeux de Husserl, plus que ce qu'elle *est* véritablement. On pourra y trouver son bien et considérer, comme le fait E. Housset, que Husserl dégage ici « la

⁹² « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923) », *Husserl Studies*, 13, 1997, § 2, p. 209.

⁹³ Ms A V 24, p. 27.

⁹⁴ Sur cet « oubli de soi », nous renvoyons aux analyses que donne R. Toulemont en commentant le Ms A V 24, p. 28–29. (R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 249).

signification transcendantale de la conception chrétienne de l'amour»⁹⁵, mais il faudra constater, conformément à l'intention initiale qui est la nôtre, que l'on produit alors une conception bien angélique du monde social, délestée de toute différence interpersonnelle, insensible à ce qu'il porte en lui de division sourde ou manifeste. C'est là un point qui n'avait d'ailleurs pas échappé à Husserl :

Mais il ne s'agit là que d'un cas idéal, dont la possibilité doit seulement être bien réfléchie (*durchdacht*). Avant lui, il y a les cas où les personnes vivent leur vie particulière (*Sonderleben*), tout en communiquant les unes avec les autres et même dans ou pour la durée, mais elles n'entrent en relations personnelles que pour des buts déterminés et éventuellement seulement en relation éthique.⁹⁶

9.8 Conclusion de la troisième partie

Remémorons-nous quelle était l'intention initiale de la série d'analyse que l'on vient de lire : il s'agissait de reprendre la lecture de la troisième section des *Ideen II* afin d'y découvrir les commencements d'une « sociologie transcendantale », c'est-à-dire d'une considération du monde social qui ne soit plus développée sur le seul mode de l'ontologie, mais qui soit à même de questionner et de découvrir plus directement le rapport de la subjectivité transcendantale au monde social. Afin de préciser le statut de l'intersubjectivité « personnelle » que les analyses des *Ideen II* présupposaient, nous avons tout d'abord considéré la définition phénoménologique de la personne comme « membre du monde social ». C'est à l'évidence par ce biais qu'une considération transcendantale pouvait se faire jour, en réinterrogeant le rapport de l'*ego* pur à l'*ego* personnel, fût-ce au prix d'une mise en suspens provisoire de la considération de la « socialité » en tant que telle.

Or les *Ideen II* ont ainsi ceci de remarquable qu'elles *problématisent* merveilleusement la dimension personnelle de la vie subjective, la personne étant appréhendée comme un constitué dont on entreprend de découvrir la constitution transcendantale. Nous nous sommes efforcé de montrer que l'on pouvait y trouver une précieuse clé de lecture pour lire les textes de Husserl traitant de la personne dans les années 1910 et 1920, voire jusque dans les années 1930. En développant la théorie de l'habitualité dans le cadre de la phénoménologie génétique, en approfondissant les perspectives éthiques qui se dessinent à partir de la prise en compte

⁹⁵ E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 250. Dans *Gemeingeist I*, Husserl note lui-même à ce propos : « L'amour chrétien est tout d'abord, selon toute nécessité, un amour tout simple. Mais il est lié à l'aspiration (qui est nécessairement motivée par l'amour) de devenir une communauté d'amour dans la plus grande proportion possible. Par conséquent, une aspiration à « entrer en relation » avec les hommes, à s'ouvrir à eux et à les ouvrir eux-mêmes, etc. tout cela selon une possibilité pratique dont les limites sont éthiques, et qui sont par là elles-mêmes posées par l'amour éthique. » (*Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 175 [*SI-2*, p. 275]).

⁹⁶ « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923) », *Husserl Studies*, 13, 1997, § 4, p. 218.

de la liberté transcendante de l'*ego*, Husserl précise ainsi de deux manières la possible signification *transcendantale* de la personne : comme *sujet d'un monde familier* d'une part, comme *sujet de la pratique* d'autre part (l'unité de ces deux définitions résidant dans la définition de la personne comme substrat des *habitus*, définition que retiendront les *Méditations Cartésiennes*). Chacune de ces deux définitions de la personne rétablit, à sa manière, les conditions d'une considération renouvelée du monde social, sous l'angle de la « mienneté », de la quotidienneté typique, familière d'une part, et dans la perspective d'une évaluation éthique de notre participation au monde social, voire d'une évaluation éthique de ce monde social lui-même, d'autre part.

Cependant, il convient à présent de faire apparaître plus nettement la limite de ces investigations. En effet, à ce point, le projet d'une « sociologie transcendante » semble en définitive plus compromis que véritablement accompli. Husserl, traitant ainsi de la personne, ne nous livre en définitive qu'une somme d'analyses de style « solipsiste » : à la définition inaugurale de la personne comme membre du monde social s'est substituée une définition de l'*ego* personnel qui se dispense de toute référence à l'interpersonnalité. Certes, on peut trouver un motif de satisfaction dans le fait que Husserl, en rupture en cela avec une certaine tradition de pensée, conçoit plus l'*ego* personnel comme une puissance subjective de relation, comme le produit d'une multitude d'actes nous rapportant au monde, aux autres, à nous-mêmes enfin, comme une « histoire » plus que comme une « substance ». Néanmoins, Husserl ne va jamais jusqu'à faire de la socialité une origine primitive de la dimension personnelle de l'existence subjective : l'*ego* est et demeure l'origine principielle de toute la vie constitutive, jusqu'en sa dimension personnelle.

La considération du « social » demeure en souffrance : pour comprendre comment la personne peut se vivre comme membre du monde social, il reste à penser les genèses corrélées du moi personnel concret, de l'objectivité et de la socialité interpersonnelle. En somme, il nous reste à reprendre cette ligne d'investigation bien identifiée dans les *Ideen II*, puis laissée de côté : celle de la dimension prédonnée de l'expérience sociale en tant que telle.