

Le concept de personne chez Husserl

Sara Brunet

▶ **To cite this version:**

Sara Brunet. Le concept de personne chez Husserl. Sciences de l'Homme et Société. 2019. dumas-02374348

HAL Id: dumas-02374348

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02374348

Submitted on 21 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Charles de Gaulle – Lille 3
UFR Humanités
Département de Philosophie
Master 1

Le concept de personne chez Husserl

Mémoire présenté et soutenu par :
Sara Brunet

Sous la direction de :
Claudio Majolino

Année universitaire 2018-2019

Table des matières

TABLE DES MATIERES **1**

REMERCIEMENTS **5**

INTRODUCTION **6**

PREMIERE PARTIE : PERSONNE ET SUJET : QUEL TYPE DE SUJET EST LA PERSONNE ? **13**

CHAPITRE 1 : LA PERSONNE COMME TYPE DE SUJET PARTICULIER : L'EGO SPIRITUEL 14

1. La personne et la chose matérielle *14*

2. La personne et les autres formes de la subjectivité *16*

a. L'Ego pur 16

b. L'Ego animal 16

c. L'Ego-homme 18

3. Ébauche de définition positive de la personne *19*

CHAPITRE 2 : L'ATTITUDE PERSONNALISTE COMME ATTITUDE PROPRE A LA PERSONNE 21

1. L'attitude personnaliste comme attitude du sujet personnel et du scientifique de l'esprit : l'attitude personnaliste par rapport à l'attitude naturaliste *21*

2. L'attitude personnaliste comme attitude d'un sujet au sein d'une collectivité : attitude pratique et attitude mythico-religieuse *24*

CHAPITRE 3 : LA PERSONNE DANS LA DISTINCTION NATURE-ESPRIT : LE RAPPORT DE LA PERSONNE AVEC LE MONDE DE LA NATURE 27

1. Double rapport de subordination entre attitude personnaliste et attitude naturaliste *27*

2. Hypothèse et refus du parallélisme *29*

3. La nature comme soubassement obscur qui conditionne la vie de la personne par la médiation du Leib *29*

SECONDE PARTIE : CONSTITUTION DE LA PERSONNE : UN EGO EN DEVENIR AU SEIN D'UN MONDE ENVIRONNANT ET UNIFIE PAR LA LOI DE MOTIVATION 34

CHAPITRE 4 : LA PERSONNE AU CENTRE DE SON MONDE ENVIRONNANT 35

1. Définition négative et positive du monde environnant 35

2. Les composantes du monde environnant 37

3. Constitution réciproque entre la personne et le monde environnant 40

CHAPITRE 5 : LA MOTIVATION : LA LOI STRUCTURALE DE LA VIE DE LA PERSONNE 42

1. Spécificité de la motivation : étude comparée à la causalité naturelle 43

2. Que veut dire motiver ? 46

CHAPITRE 6 : L'UNITE DE LA PERSONNE 50

1. Un développement permanent : la personne au sein d'une histoire 50

2. La machinerie des vécus unifiée par le fil directeur de la motivation 52

3. Personnalité, typique et caractère 54

4. Habitualité, habitus et habitude 56

5. La liberté de la personne 57

TROISIEME PARTIE : CONDITION DE LA CONSTITUTION DE LA PERSONNE : LA PERSONNE ET L'AUTRE 62

CHAPITRE 7 : L'AUTRE PERSONNE 63

1. Un solipsisme est-il envisageable ? 63

2. Constitution réciproque entre personnes 65

3. Reconnaissance de l'autre comme personne 67

CHAPITRE 8 : LA COMPREHENSION COMME CONDITION DE TOUTE COMMUNAUTE DE PERSONNES. 71

1. Compréhension, expression et communication 71

2. Compréhension et unité somato-spirituelle : le corps comme médiateur de l'expression. 73

3. La communication comme condition et signe de l'intersubjectivité personnelle 75

4. Distinction entre le monde environnant de communication et le monde environnant commun 78

CHAPITRE 9 : LA PERSONNE DE DEGRE SUPERIEUR : LES COMMUNAUTES DE PERSONNES 82

1. Distinction entre collectivité et communauté de personnes *82*

2. Du « je » au « nous » : La constitution intersubjective d'un monde socioculturel *84*

3. Un exemple de personne d'ordre supérieur : l'Europe *87*

CONCLUSION **89**

ANNEXE **95**

BIBLIOGRAPHIE **100**

Les visions du monde peuvent entrer en conflit, seule la science est en mesure de trancher, et son verdict est marqué au coin de l'éternité.

— Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 80.

Ce dont nous souffrons c'est, au contraire, de la plus radicale détresse touchant *la vie*, détresse qui n'épargne aucun aspect de notre existence.

— Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 79.

Vivre c'est avoir des vécus. Il faut voir le sens particulier que prend le mot vivre avec la personne.

— Edmund Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 324.

Remerciements

Je tiens à remercier plusieurs personnes qui ont chacune contribué de façon différente à la réalisation de ce mémoire et sans qui ce travail aurait été bien différent et difficilement accompli.

Je tiens en premier lieu à adresser mes remerciements à Monsieur Claudio Majolino, mon directeur de mémoire. Tout d'abord pour ses conseils stimulants, son suivi tout au long de l'année et sa patience, notamment en début d'année lorsque je rencontrais des difficultés et inquiétudes quant à ce travail. Je tiens également à le remercier pour ses cours. C'est en effet à la suite du premier, en deuxième année de licence sur le concept d'intentionnalité, que j'ai développé une grande curiosité à l'égard de la phénoménologie husserlienne qui m'a donné envie de m'y consacrer de manière approfondie. Quant aux cours de cette année de master, l'un sur les *Idées directrices,* et l'autre sur le concept d'attitude, ils m'ont été d'une aide considérable pour la compréhension de la pensée de Husserl et pour la réalisation de ce mémoire.

Je tiens ensuite à remercier plusieurs ami(e)s et camarades de classe : Léa avec qui j'ai avancé étape par étape tout au long de l'année, Rayane pour l'ensemble de ses conseils et pour les nombreuses discussions enrichissantes que nous avons pu partager ensemble, et enfin Zoé pour ses encouragements et son soutien.

Je tiens enfin à remercier ma mère et ma grand-mère, tout d'abord pour leurs relectures qui m'ont été d'une aide précieuse, ainsi que pour leurs encouragements et leur soutien au cours de cette année.

Introduction

Le 15 avril 2019, la cathédrale Notre-Dame de Paris brûle et les hommes, des Français, mais aussi des hommes du monde entier, *réagissent* chacun à leur *manière*. C'est tout d'abord une émotion internationale qui est ressentie dans le monde et exprimée par les dirigeants politiques de France, mais aussi d'Allemagne, du Royaume-Uni, des États-Unis, du Moyen-Orient, ou encore du Brésil. Cette liste, non exhaustive, fait ressortir la consternation partagée face à cette « perte énorme pour l'humanité[1] », et cela, en dépit du caractère éclectique des politiques et cultures inhérentes à chacune de ces régions du monde. On associe l'incendie à la douleur : le *Guardian* écrit que : « le cœur de la France et l'esprit de l'Europe ont été soudain cruellement arrachés », tandis que Philippe Villeneuve, l'architecte chargé de la cathédrale depuis 2013, est décrit comme « l'homme au chevet de Notre-Dame[2] ». On décrit le monument historique comme « une grande malade qui ne tient pas encore debout[3] ». Pourquoi ce vocabulaire de la maladie pour qualifier un corps fait de pierre, de chêne ou encore de plomb et non pas un corps fait d'organes, de vaisseaux sanguins et de cellules ? Les effets immédiats sont proportionnels aux sentiments décrits, puisque quelques jours plus tard, près d'un milliard d'euros sont promis aux différents organismes de dons. Des dons qui font d'ailleurs l'objet de controverses puisque l'on compare en effet, la somme atteinte ici, aux dons récoltés en 2017 par les principales associations caritatives françaises, qui, tous réunis, n'atteignent pas le montant des dons promis pour la cathédrale[4]. Les réactions ne se font pas attendre, face à la

[1] « Incendie de Notre-Dame : de Washington au Caire, ″une perte énorme pour l'humanité″ ». *Le Monde*. Mis en ligne le 15 avril 2019. Consulté le 01 juin 2019, [En ligne].
URL: https://www.lemonde.fr/international/article/2019/04/15/incendie-de-notre-dame-tristesse-et-solidarite-au-sein-de-la-communaute-internationale_5450603_3210.html

[2] « Philippe Villeneuve, l'homme au chevet de Notre-Dame de Paris ». *Le Monde*. Mis en ligne le 26 avril 2019. Consulté le 01 juin 2019, [En ligne].
URL: https://www.lemonde.fr/m-le-mag/article/2019/04/26/philippe-villeneuve-l-homme-au-chevet-de-notre-dame-de-paris_5455382_4500055.html

[3] « Notre-Dame de Paris, ″une grande malade qui ne tient pas encore debout″ ». *Le Monde*. Mis en ligne le 31 mai 2019. Consulté le 01 juin 2019, [En ligne].
URL:https://www.lemonde.fr/culture/article/2019/05/31/notre-dame-un-edifice-encore-en peril_5470045_3246.html

[4] « En trois jours, Notre-Dame a reçu plus de dons que les 10 plus grandes œuvres caritatives en un an ». *Le Monde*. Mis en ligne le 19 avril 2019. Consulté le 01 juin 2019, [En ligne].
URL: https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2019/04/19/en-trois-jours-notre-dame-a-recu-plus-de-dons-que-les-dix-plus-grandes-uvres-caritatives-en-un-an_5452697_4355770.html

tristesse décrite précédemment, on clame que cet édifice est avant tout un corps matériel. Cependant, comment expliquer de telles réactions, s'il ne s'agit là que d'un corps physique ? L'objectif ici, n'est pas de prendre parti pour l'une ou l'autre des réactions, mais plutôt, il s'agit d'expliquer, de comprendre pourquoi, *pour quelles raisons*[5], un phénomène naturel, cet incendie, engendre de telles réactions et, *pour quelles raisons,* ces réactions divergent, au point qu'une compréhension des valeurs prônées soit rendue presque impossible. Nous répondrons ici, de manière certes anticipée, qu'il s'agit de comportements (de sentiments et de réactions) d'hommes qui ne sont pas que des hommes, mais qui appartiennent à un type de sujet bien particulier, qui est la personne. Nous nous emploierons à la définir tout au long de ce travail selon le concept produit par Husserl au sein des *Recherches phénoménologiques pour la constitution*[6].

Si notre travail se dirige vers la conceptualisation husserlienne de la personne, nous nous devons néanmoins, dans cette introduction, de signaler certaines réflexions menées au sujet de la personne. Le concept ne naît pas avec Husserl. Il fait plutôt, pour reprendre les termes de Emmanuel Housset, l'objet d'une redécouverte[7]. La personne est déjà lourdement connotée, puisqu'elle renvoie tout d'abord, à la doctrine trinitaire de l'union hypostatique : en une personne, sont réunies trois personnes, trois substances distinctes, Dieu, le fils et le Saint-Esprit. Sa première véritable conceptualisation est certainement opérée par Augustin dans *De la Trinité* et dans *Les Confessions*. L'élaboration du concept puise alors dans l'héritage de sa signification théologico-chrétienne. La portée de cette dernière demeurera ensuite, lorsque la personne fera l'objet de nouvelles discussions, à la fois chez Boèce, puis chez Thomas d'Aquin. Les considérations existantes menées autour de la personne ne sont pas bornées à ces conceptualisations théologiques, puisqu'elle fait l'objet d'études en philosophie morale. Le concept de personne est alors employé par Kant, qui, dans *La fondation de la métaphysique des*

[5] Nous insistons ici sur la formulation « pour quelles raisons », (qui est celle de Husserl), à la place de « pourquoi » afin d'anticiper une distinction fondamentale entre un pourquoi posé dans le contexte de la nature et un pourquoi posé dans le contexte de l'esprit. Cette distinction sera présentée en détail dans le cinquième chapitre.

[6] Ce second tome des *Idées directrices*, est le résultat de rédactions et réorganisations, opérées entre 1917 et 1928, par Edith Stein et Ludwig Landgreb, à partir de manuscrits et feuillets rédigés par Husserl entre 1912 et 1917. Cf. avant-propos de E. Escoubas in HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome deux : Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Trad. E. Escoubas. 2e édition. Paris : PUF, 1996. (Coll. Epiméthée). P. 5-7 qui retrace l'historique des corrections et réorganisations successives.

[7] Nous renvoyons ici à l'ouvrage suivant :
HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne* : *L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris : PUF, 2007. Pour cette brève retranscription de l'histoire du concept nous nous sommes appuyés sur ce livre dans lequel Housset propose ce qu'il nomme « une dramatique de l'histoire du concept de personne ». (P. 12.)

mœurs, la comprend comme personne morale et juridique[8]. Enfin, elle est également comprise comme personne sociale et comme identité, cela, sans doute, en raison de ses racines étymologiques. Son origine grecque, *prosôpon*, désignait en effet les masques utilisés au théâtre, pour représenter les dieux dans les tragédies, tandis que son origine latine, *persona*, qui désignait également le masque, a évolué de telle sorte qu'elle désignait plutôt, le rôle et le personnage.

Ces différentes conceptualisations de la personne, présentées de manière non exhaustive, ne permettent cependant pas de rendre compte de la *vie* de la personne. Ces différentes approches, dont nous ne minimisons pas les apports, entreprennent une étude d'emblée orientée, qui ne prend peut-être pas, suffisamment en compte les manifestations phénoménales de la personne. Le résultat est la production d'une définition de la personne qui n'est d'emblée pas qu'une personne, mais qui est plus que ça. Ce qui a pour effet de rendre impossible, ou du moins difficile, une compréhension de la forme générale de ce sujet, à la fois sujet de l'expérience, et, sujet qui se donne à l'expérience.

> La force de la phénoménologie comme méthode est de ne pas raconter des histoires sur la personne, de développer des points de vue, des perspectives anciennes et nouvelles, mais de vouloir parler à partir de la personne même, c'est-à-dire en tant qu'elle se donne et comment elle se donne, car telle est la seule rigueur[9].

Housset expose très bien ici les ressources qui sont celles de la phénoménologie. Husserl a également son propre axe d'étude lorsqu'il emploie le concept de personne. Ce n'est cependant ni le sens biblique, ni les sens étymologiques, ni même une quelconque vision, qui structure l'étude de la personne chez Husserl. L'armature théorique de son approche, est en effet assurée par la méthode employée et par l'attitude dans laquelle est pensée la personne. Husserl applique en effet la méthode phénoménologique introduite dans le premier tome des *Idées directrices*. De ce fait, lorsqu'il prend la personne comme objet d'étude, il se trouve dans une attitude philosophico-phénoménologique. Ainsi, s'il s'intéresse à ce concept, c'est en tant que type de conscience spécifique, dont il s'agit de déterminer la structure fondamentale. Revenant sur la

[8] KANT, Emmanuel. *La métaphysique des mœurs*. Paris : GF Flammarion, 1994. P. 291. La définition kantienne de la personne est la suivante : « Simplement considérée comme *personne*, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, […], il doit être estimé, non pas simplement comme moyen en vue des fins d'autrui, ni même en vue des siennes propres, mais comme fin en soi ».
[9] HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne*. P. 272.

défense de Husserl contre les reproches qui lui ont été adressés[10], Housset décrit bien le projet, qu'il qualifie d'exigence, de l'auteur des *Ideen II* : « Il tente, à partir de la question du sens du monde, de décrire la subjectivité pratique et active[11] ».

Tel est en effet le projet du second tome des *Idées directrices,* décrit dans le dernier paragraphe du premier tome.[12] Ce dernier, a permis de donner « la structure générale de cette conscience pure »[13] qu'est la conscience obtenue après la mise hors circuit de l'attitude naturelle, dans laquelle le monde apparaît « selon la même immédiateté, comme monde de *valeur*, comme monde de *biens*, comme monde *pratique*[14] ». Husserl a en effet montré que la propriété qui caractérise de manière essentielle la conscience est l'intentionnalité. En s'introduisant dans le débat au sujet de l'intentionnalité, qu'a fait ressurgir Brentano en 1874 avec *Psychologie d'un point de vue empirique,* il a montré que la conscience, loin d'être un contenant d'objet, comme le comprenait le modèle inclusif de ce dernier, est toujours une conscience de quelque chose, une conscience qui vise un objet. L'intentionnalité est qualifiée dans le titre du paragraphe 86 de « thème capital de la phénoménologie[15] » : non seulement elle est le trait distinctif de la conscience, mais également, c'est elle qui ouvre le problème de la constitution. Il y a en effet une corrélation entre le caractère intentionnel de la conscience et son caractère constitutif, puisque tout vécu intentionnel est compris comme « donateur de sens ».[16] On doit comprendre par-là, que tout vécu donne une forme (*Morphé*), un sens, aux données de sensation (*Hylé),* à ce qui est éprouvé. Le monde est donc toujours un monde objectif constitué par une conscience, qui le constitue selon la façon qu'elle a de s'y rapporter. La tâche de la « phénoménologie constitutive » sera donc la suivante :

> Élever à la connaissance le système intégral des configurations qui constituent la donnée originaire de ces entités objectives, en tenant compte de tous les

[10] Il est en effet reproché à Husserl d'intellectualiser le sujet, d'en faire, par sa méthode extrêmement rigoureuse et scientifique, un sujet abstrait et donc de perdre la concrétude du sujet. Or c'est bien le contraire, puisqu'il procède par une description des expériences de la conscience. Le sujet personnel est alors compris dans ce qu'il a de plus concret. Les exemples qu'il prend font d'ailleurs foi : un serviteur qui salue son maître, des exemples d'objets de valeur qui vont de la cuillère au temple en passant par la feuille de papier, une crainte d'aller dans la rue après la nouvelle de la fuite d'un lion, le simple fait de bouger la main ou de parler à quelqu'un, etc. Husserl s'intéresse, par le biais de la méthode phénoménologique, aux transformations que la personne exerce sur les objets du monde et aux relations qu'elle entretient avec les autres personnes.
[11] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl.* Paris : PUF, 1997. (Coll. Epiméthée). P. 6.
[12] « Un traitement systématique de toutes les descriptions de conscience exigées par le terme global de constitution de l'objet devrait embrasser absolument toutes les descriptions de conscience ». HUSSERL, Edmund. *Idées directrices I*. P. 517.
[13] *Ibid*., p. 8.
[14] *Ibid*., p. 90.
[15] *Ibid*., p. 282.
[16] *Ibid*., p. 290.

> degrés et de toutes les couches, et ainsi de rendre intelligible l'équivalent en terme de conscience du type considéré de « réalité »[17].

La tâche de la phénoménologie est donc de déterminer les modes de vécus spécifiques à chaque conscience, elle-même spécifique à une région du monde, et donc, corrélativement, le mode de constitution des réalités de cette même région du monde, dont le sens a été donné par la conscience qui s'y est rapportée. Pour reprendre les mots de Housset : « L'important est de déterminer le mode d'être du sujet constituant[18] ». Le sujet en question étant ici, le sujet de type personnel.

Nous nous concentrerons donc dans ce mémoire sur le second volume des *Idées directrices*, qui nous servira de socle pour l'étude du concept de personne chez Husserl. On peut noter que c'est d'ailleurs vraisemblablement dans cet ouvrage, portant sur la constitution, qu'apparaît le concept de personne[19]. Dans celui-ci Husserl engage donc cette entreprise, présentée ci-dessus, de dévoilement des différents modes de constitution des objectivités données dans les actes de conscience. La première section est légitimement réservée à la constitution du monde matériel, la perception sensible ayant en effet, reçu le « rôle d'une proto-expérience (*Urerfahrung*) d'où tous les autres actes empiriques tirent une grande part de leur puissance fondatrice »[20]. Succède ensuite, dans la deuxième section, la constitution du monde animal. Avec les deux premières sections, Husserl étudie la constitution des réalités relevant de la région de la nature, et par là même, il redéfinit les concepts fondamentaux qui relèvent de cette même région ontologique. La troisième section, toujours inscrite dans ce travail de phénoménologie constitutive, porte sur le monde de l'esprit. Dans celle-ci, il s'agira donc de l'élucidation du mode de constitution des objectivités de la région de l'esprit, et corrélativement, de la conscience par laquelle elles sont données. De nouveau, c'est toute une conceptualisation qui s'opère, cette fois, dans la région ontologique de l'esprit. La personne étant la conscience qui donne les objets de l'esprit, Husserl s'attachera donc à donner la structure générale de tout ego personnel afin de comprendre la manière qu'elle a de se rapporter au monde et donc de lui donner un sens.

---

[17] *Ibid*., p. 512.
[18] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. P. 8.
[19] Dans les *Ideen I*, s'il est pourtant question, dans l'examen de l'attitude naturelle, des « actes et [des] états multiformes de l'affectivité et de la volonté » (P. 91.), qui, nous le verrons, sont les actes du sujet personnel, il n'est pas question encore du concept de personne, mais seulement d' « homme ″naïf″ » (P. 126) ou de sujet « à la première personne » (P. 86).
[20] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices I*. P. 126.

Il sera question au cours de ce mémoire de comprendre ce qu'est la personne, ce que Husserl entend à chaque fois que le concept est employé. Notre démarche sera donc la suivante : interroger le mode de constitution de la personne et sa façon de constituer le monde. Nous ne pouvons parler de concept de personne, que dans la mesure où celui-ci devient nécessaire à l'auteur pour répondre à un problème. Ainsi, afin de justifier notre qualification de la personne comme d'un concept, il s'agira également de comprendre sa place dans l'entreprise phénoménologique husserlienne. À quel problème répond le concept de personne auquel aucun autre concept existant ne pouvait répondre ? Nous devons en effet remarquer que si l'ouvrage des *Ideen II* est le lieu de naissance du concept de personne, celui-ci sera ensuite régulièrement réemployé par Husserl[21]. Sa portée n'est donc pas bornée aux *Idées directrices,* mais s'étend plus largement. L'axe d'étude de la constitution en recoupe un autre, qui est la distinction entre nature et esprit. Il ne s'agit pas d'un thème rattaché artificiellement au premier, puisque, dans la mesure où les recherches husserliennes portent sur la constitution du monde, et que le monde est partagé en plusieurs régions ontologiques[22], une telle distinction apparaît donc intimement liée à la constitution. Si Husserl opère un partage du monde, il ne s'agit pas là d'une stricte séparation qui exclurait tout rapport. Les *Recherches phénoménologiques pour la constitution* posent en effet la question du rapport complexe entre nature et esprit. Il conviendra de ce fait, d'étudier la personne, non pas en la séparant du monde de la nature, mais plutôt, en rapport avec celui-ci. Il faudra par suite se poser la question de la nature de ce rapport, et se demander si l'un ou l'autre, la personne ou le monde de la nature, détient une certaine prééminence au sein du lien qu'ils entretiennent. Ainsi la constitution de la personne devra être pensée selon la distinction fondamentale entre nature et esprit. Nous procéderons pour cela, en trois temps. Le but de la première partie sera de situer la personne au sein du tout du monde. Nous montrerons qu'elle relève non pas du tout du monde, mais qu'elle est le sujet spirituel du monde de l'esprit. Il faudra donc distinguer le concept de personne, d'une série de concepts auxquels elle ne doit pas être identifiée. Il conviendra donc de se pencher sur le mode de vie du sujet personnel. Nous étudierons pour cela l'attitude personnaliste, la manière de vivre, de se rapporter au monde, spécifique à la personne. Il faudra en dernier lieu, la confronter avec le monde auquel elle

[21] Le concept de personne sera notamment réutilisé dans des textes des tomes XIII, XIV et XV des *Husserliana*, dans *Les Méditations cartésiennes* ou encore dans *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale.* Au cours du travail, nous nous référerons à ces différents textes, dans un besoin de précisions et d'élargissements seulement, puisque nous devons tâcher de ne pas perdre de vue notre axe d'étude.

[22] Dans le cadre de cette étude sur la constitution du monde, Husserl fait émerger la présence de trois couches ontologiques. Il distingue dans le monde deux régions ontologiques, celle de la nature et celle de l'esprit. Ces deux régions sont à leur tour subdivisées de telle sorte que la région de nature se sépare en nature matérielle et nature animale. La région de l'esprit, quant à elle, se décompose entre les objets culturels ou encore objets de valeur et les personnes.

n’appartient pas : le monde de la nature. Cela permettra d’étudier plus précisément la relation qu’elle entretient pourtant bien avec celui-ci : une relation de soubassement.

L’objectif de la seconde partie sera de déterminer pleinement le mode de constitution du sujet personnel et du monde qui se constitue à travers lui. Il faudra tout d’abord étudier les objectités du monde spécifiquement constitué pour et par la personne : le monde environnant. Nous devrons ensuite étudier la loi de motivation, que Husserl comprend comme la loi qui gouverne la vie de la personne. Ce qui nous permettra enfin d’étudier la forme unitaire de tout sujet personnel, qui émerge de la cristallisation de la multiplicité de ses comportements.

Enfin, le dernier moment de notre travail aura pour but de montrer que la constitution de la personne, que nous aurons examinée précédemment, est conditionnée par l’alter ego personnel. Nous devrons tout d’abord nous attacher à étudier la collectivité des personnes, dans laquelle est enveloppé le sujet personnel qui se constitue réciproquement avec les autres. Il conviendra de se pencher sur les concepts de compréhension, de communication et d’expression qui rendent possible une telle intersubjectivité personnelle. Celle-ci trouve son lieu d’exercice dans les communautés de personnes que Husserl nomme les personnes d’ordre supérieur, que nous devrons étudier en dernier lieu.

Première partie :

Personne et sujet : Quel type de sujet est la personne ?

Chapitre 1 :

La personne comme type de sujet particulier : l'ego spirituel

Comme annoncé dans l'introduction nous nous engagerons dans l'approche husserlienne du concept de personne avec une clarification générale de celui-ci. Nous procéderons tout d'abord, à une délimitation du concept de personne par rapport aux autres concepts majeurs mobilisés dans l'ouvrage qui nous intéresse. Il s'agit de la chose matérielle et de trois autres figures de la subjectivité : l'ego pur, l'ego animal et l'ego-homme. S'il faut cependant les inclure dans la définition de la personne, il faut bien prendre garde à ne pas la confondre avec de tels concepts, au risque de manquer ce qui fait sa spécificité. Il s'agit donc, dans un premier temps, d'élaborer une ébauche de définition, à la fois, négative, et positive, du concept de personne, qui demeurera à ce stade encore fort partielle et provisoire, mais que l'ensemble du mémoire aura pour objectif de déployer.

1. La personne et la chose matérielle

Je ne suis précisément pas une chose[23]

Le « je » en question ici est bien un « je » personnel. Ainsi, Husserl l'annonce très clairement, la personne doit être définie négativement par rapport à la chose. Dans son livre, *Le monde social chez Husserl*[24], Laurent Perreau, qui traite, comme le titre l'indique, de l'approche phénoménologique husserlienne du monde social, en vient, au sein de cette entreprise, à la question de l'intersubjectivité personnelle. Plus précisément, dans le chapitre 7, il développe ce qu'il nomme les « problèmes et difficultés d'une théorie de la personne dans *les Ideen II* », et se livre pour cela à une présentation de la définition de la personne, telle qu'elle est conçue dans cet ouvrage[25]. La première détermination qu'il donne à cet effet est la suivante : « la personne

[23] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 360.
[24] PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. London : Springer, 2013.
[25] Si au sein de son septième chapitre il est aussi question d'une définition du concept de personne au sein des *Ideen II*, la définition telle que nous l'envisageons dans le mémoire ne doit pour autant pas être confondue avec celle que propose Laurent Perreau. Celui-ci présente en effet le sujet personnel comme étant « défini par son rapport au monde social » (P. 179). Il semble donc que la spécificité de sa propre définition est de s'inscrire au sein de ses travaux de philosophie sociale qu'il mêle à ses recherches en phénoménologie.

n'est pas une chose ». On peut alors s'interroger sur les caractéristiques de cette dernière, qui fait l'objet de l'ensemble de la première section[26] des *Ideen II,* intitulée « La constitution de la nature matérielle ». Nous nous appuierons ici principalement sur le second chapitre de celle-ci. Laurent Perreau lui donne pour caractéristiques la matérialité (et, par extension, les propriétés sensibles et causales), ainsi que la spatialité et la temporalité.

Le portrait que l'on peut dresser de la chose matérielle selon ces trois déterminations est donc le suivant : elle se caractérise tout d'abord par la matérialité conçue comme son « trait eidétique le plus englobant[27] » qui renvoie au fait que la chose est « purement et simplement corporelle », donc qu'elle est un corps avec des déterminations géométriques (elle est grande ou petite, elle a tel poids, elle est ronde). Elle a ainsi des propriétés sensibles[28], (elle est rouge, elle est lisse, elle est rugueuse, elle est froide), aussi appelées « remplissement qualitatif[29] », ainsi que des propriétés causales[30] : elle réagit de façon similaire dans des circonstances similaires. Elle est ensuite caractérisée par la spatialité[31] : elle a une localisation dans l'espace, (elle est ici ou là-bas), ainsi que par la temporalité[32] : elle a une détermination temporelle donc possède une étendue et une durée dans le temps objectif. En un sens, la chose est donc toujours un état de chose selon les circonstances[33]. La chose matérielle est par exemple un ressort[34] noir, petit, lisse, léger, qui a la propriété d'élasticité (lorsqu'on le frappe, il s'écarte et subit une certaine oscillation).

Ainsi, la personne se distingue tout d'abord de la chose matérielle, qui, avec les propriétés qui sont les siennes, entretient avec le monde, des rapports d'un ordre distinct, de celui des rapports entretenus par la personne avec le monde. La chose entretient en effet des rapports d'ordre *real*, alors que la personne entretient des rapports d'ordre intentionnel. Nous verrons dans les chapitres suivants que le monde avec lequel la personne est en rapport est un monde bien spécifique, puisqu'il s'agit du monde environnant, un type de monde qui relève de la région de l'esprit, et non de la région de la nature. Cette première distinction permet de montrer que la

[26] Cela a déjà été précisé dans l'introduction, mais nous rappelons que ces sections sont le fait de Edith Stein puis de Ludwid Landgrebe et non de l'auteur lui-même.
[27] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II.* P. 57.
[28] Ces qualités secondes ne sont données que dans l'apparence, ce pourquoi « nous ne voyons en fait aucune chose matérielle » (*Ibid*., p. 66.), nous voyons en effet des « *Aisthêta* ».
[29] *Ibid*., p. 67.
[30] « À des circonstances semblables correspondent des dépendances fonctionnelles semblables ». *Ibid*., p. 73.
[31] « Tout être chosique a sa place dans l'espace du monde ». *Ibid*., p. 56.
[32] « Tout être chosique possède une étendue dans le temps ». *Ibid*., p. 56.
[33] Le non-changement est lui aussi un état de chose, puisqu'il est le cas limite caractérisé par l'absence de circonstance.
[34] Cet exemple du ressort est développé par Husserl à la page 73 de notre édition.

personne n'est pas une réalité matérielle, mais bien un sujet. Il y a cependant différentes formes de subjectivités[35] (qui font néanmoins partie intégrante du schéma structurel fondamental de tout ego personnel), et desquelles il convient de distinguer la subjectivité propre à l'ego personnel.

2. La personne et les autres formes de la subjectivité

a. L'ego pur

L'ego pur est défini par Husserl selon une loi d'essence qui est la suivante :

> Il appartient, en tant qu'un tel ego identique, numériquement un, à « son » propre flux de vécu qui se constitue en tant qu'une unité du temps immanent infini[36].

L'ego pur est considéré comme le pôle intentionnel au sein duquel sont unifiés les différents actes de conscience (perception, imagination, désir, jugement, souvenir, etc.), corrélés à leur temporalisation phénoménologique, et aux différents objets qu'ils visent. On peut toujours employer la métaphore husserlienne du *flux* de vécus, mais il faut considérer que celui-ci jaillit d'un pôle égologique. Il est donc nécessairement impliqué dans les différents types de sujets et peut recevoir la fonction de socle fondamental de la subjectivité.

L'ego pur est cependant un ego abstrait, qui n'a pas de correspondance effective dans le monde, comme indiqué au début du chapitre qui lui est dédié, sa représentation requiert en effet que « nous fassions abstraction du corps propre[37] ». Il ne doit pour autant pas être identifié à l'ego personnel, entendu comme ego spirituel. S'il est impliqué en tant que socle fondamental dans l'ego personnel, il reste insuffisant pour rendre compte de la richesse de sa vie de conscience. Emmanuel Housset l'écrit donc très justement : « Husserl n'a jamais confondu le moi pur avec la personne[38] ».

b. L'ego animal

La nature matérielle n'est pas le tout de la nature. Husserl voit en effet en elle « une nature au sens premier, étroit, au sens inférieur[39] » qu'il distingue d'une « nature au sens second,

[35] « Les concepts de l'ego qui doivent être pris en divers sens, […] ». Ib*id*., p. 140.
[36] *Ibid*., p. 166.
[37] *Ibid*., p. 147. Chapitre premier : « L'ego pur ».
[38] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet chez Husserl.* P. 7.
[39] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 55.

plus large », qui renvoie à la nature animale. C'est donc ensuite au tour de celle-ci de faire l'objet d'une section qui lui est consacrée, et qui a pour titre « La constitution de la nature animale ». Le sujet qui relève d'une telle sphère doit être distingué de la chose, mais aussi de l'ego pur. Tandis que ce dernier est privé de corps, l'ego animal est le sujet qui a un corps, mais qui ne doit pas être ramené à la chose pour autant. Il est en effet ontologiquement différent puisque, contrairement à la chose, qui n'est qu'un corps, il a un corps avec une âme. Ce corps est ce que Husserl nomme un *Leib*, traduit par le terme de corps vivant ou corps propre. La traduction permet de marquer la différence entre l'inertie du *Körper* et l'animation, la vie du *Leib*. La racine *anima* dans ego animal et la racine *psyché* dans ego psychique ne doivent pas nous pousser à assimiler l'ego animal à l'âme. Husserl précise bien que : « le concept proprement dit de l'âme […] ne coïncide en aucune manière avec le concept du vécu et du flux de vécus[40] ». Si l'ego animal a bien une âme, celle-ci doit en effet toujours être pensée conjointement au corps propre. Ainsi, l'ego animal, en tant que *Leib*, doit être conçu comme l'unité formée par l'enchevêtrement du corps propre et de l'âme, deux concepts que nous devons définir.

L'âme est définie comme suit :

> L'âme est support d'une vie psychique dotée de son « avoir » subjectif et […] elle « agit » au sein de la Physis, de la part de laquelle elle subit aussi des actions[41].

Elle doit donc être comprise comme le type de réalité qui porte les vécus de manière persistante et qui anime de part en part la nature matérielle grâce à son union avec le corps propre. Celui-ci est défini de la façon suivante :

> Il est le moyen de toute perception ; il est l'organe de perception, il est nécessairement en cause dans toute perception[42].

Défini ainsi, l'animal a donc des sens qui lui permettent l'expérience perceptive dans laquelle lui sont données des sensations kinesthésiques. Cela est rendu possible par une seconde détermination du corps propre, cette fois comme « organe du vouloir[43] ». L'animal, contrairement à la chose, peut en effet être mû par lui-même, ses actes de perception sont ainsi marqués par la spontanéité. La perception est dépendante de lui en un second sens, puisqu'il est

[40] *Ibid*., p. 140.
[41] *Ibid*., p. 184.
[42] *Ibid*., p. 92.
[43] *Ibid*., p. 215.

également défini comme le « support des points zéro de l'orientation[44] ». Il est donc à penser comme le centre d'un plan cartésien dans lequel toute coordonnée est donnée par rapport à lui : tout ce qui est perçu est situé spatialement par rapport au corps propre qui perçoit. Enfin, nous devons noter que, en tant que corporéité, le corps propre est caractérisé par les déterminations de la chose matérielle que nous avons précédemment présentées.

L'animal est donc le sujet vie psychique qui éprouve des états mentaux et des sensations kinesthésiques. S'il a bien conscience de cette vie, il n'est pourtant pas conscient que cette vie est la sienne, qu'elle relève de lui en tant que pôle égologique. Ceci étant en effet, le trait caractéristique de l'ego-homme.

c. L'ego-homme

Le terme d'homme est employé à de nombreuses reprises au long de l'ouvrage tandis que le concept d'ego-homme (*Ich-Mensch*) fait entièrement l'objet du paragraphe 21[45]. Contrairement aux concepts étudiés précédemment, il ne fait pas l'objet d'une section qui lui serait dédiée. Pour expliquer cela, nous pouvons supposer que l'ego-homme, à la différence de la chose matérielle et de l'ego animal, n'est pas le modèle d'une couche ontologique, il est en effet un exemple de l'une d'elles, à savoir de l'animalité. Nous pourrions penser que l'ego-homme pourrait être confondu avec l'ego personnel, ce serait toutefois à tort.

> J'entends par là l'ego qui non seulement s'attribue à lui-même ses vécus en tant qu'ils sont ses états psychiques, et pareillement s'attribue ses connaissances, ses dispositions de caractère et semblables qualités qui demeurent et s'annoncent dans les vécus, mais qui aussi désigne ses qualités somatiques comme étant les « siennes » et par là les range dans la sphère égologique[46].

Non seulement l'ego-homme est un ego animal, ego qui a conscience d'une vie psychique et somatique, mais il a conscience que cette vie est la sienne, qu'il est le sujet lui de cette vie. Il est donc le sujet qui s'auto-attribue ses actes de conscience (*je* veux ce livre) et ses états psychiques (*je* suis mélancolique). Il s'auto-attribue également les mouvements de son corps (*je* danse) et ses états corporels (*je* suis anémique). Il a conscience que sa vie de conscience est conditionnée par son corps vivant qui lui appartient. Il a de plus conscience que ce corps vivant n'est ni *un* corps vivant, ni le corps vivant *d'un autre sujet,* mais bien son corps vivant : son

[44] *Ibid*., p. 93.
[45] § 21 « Le concept de "l'ego-homme" ». *Ibid*., p. 141.
[46] *Ibid*., p.140.

corps *propre* pour reprendre la traduction d'Éliane Escoubas. Naît ainsi une connaissance de ses déterminations psycho-physiques que l'ego-homme s'attribue (*j*'ai une tendance à l'emportement, *je* suis un piètre gymnaste). Être un ego-homme est donc la condition de l'énonciation, de l'affirmation du « je ». Qu'est-ce que dire « je » ? C'est reconnaitre que cette vie de conscience, cette vie somatique est la mienne. C'est, à chaque fois, affirmer que ces vécus sont les miens, que ce corps qui ressent est le mien. Pourtant, l'insuffisance de l'ensemble de ces concepts pour rendre compte de la richesse phénoménale de la vie d'un homme, cette fois entendu comme personne, doit cependant être remarquée, et nous pousser à étudier le concept qui a, lui, cette aptitude : l'ego personnel.

3. Ébauche de définition positive de la personne

La personne, englobant plusieurs « niveaux[47] » de subjectivité, contient l'ego pur, l'ego animal et l'ego-homme, que l'on a compris comme des consciences intentionnelles. Ainsi, on peut dire que la personne, *parce qu'elle contient l'ego pur*, est un pôle intentionnel dont les vécus ne sont pas épars, mais unifiés. Également, la personne, *parce qu'elle contient l'ego animal*, constitue le monde psychiquement. Enfin, la personne, *parce qu'elle contient l'ego-homme*, s'auto-attribue ses vécus, ses qualités psychiques, somatiques et spirituelles. Si dans cette mesure elle n'est pas étrangère à ces autres types d'ego, elle n'y est pour autant pas réductible. Husserl écrit en effet que l'appréhension dans laquelle nous est donnée la vie personnelle, par opposition à l'appréhension dans laquelle nous est donné le corps, « semble contenir un supplément[48] ». Quel est-il ?

En distinguant la personne de la chose, nous sommes parvenus à deux conclusions : tout d'abord, la personne est un sujet, et ensuite, la personne ne relève pas du monde de la nature, mais du monde de l'esprit[49]. Ces deux déterminations sont regroupées ensemble dans l'une des caractérisations que donne Husserl de la personne comme « le sujet des actes de l'esprit[50] ». Le supplément d'être de l'ego personnel est donc le spirituel, qu'il tire de son appartenance au monde de l'esprit. De tels actes consistent donc à donner du sens à ce qui est éprouvé. Sur cette attribution de sens au sensible, Husserl écrit : « Le spirituel n'est rien de second, rien qui soit

[47] *Ibid*., p. 372.
[48] *Ibid*., p. 200.
[49] La personne peut, en un sens, être appréhendée comme une chose. Cependant, cela n'est possible que sous une certaine appréhension, et dans une certaine attitude (c*f*. chapitre 2). Dans ce cas, elle n'est plus à proprement parler considérée comme une personne, puisqu'on manque ce qui relève ontologiquement de la personne.
[50] *Ibid*., p. 372. « Cet ego spécifiquement spirituel, ce sujet des actes de l'esprit, cette personne […] ».

simplement rattaché à l'élément sensible, mais justement ce qui l'anime[51] ». Nous devons donc faire une remarque importante : le terme de supplément ne doit pas nous faire penser que le spirituel est un « surplus » : quand nous écrivons donner du sens, il ne faut pas comprendre par-là, qu'il y a un ajout artificiel d'un sens venant de l'extérieur. Cela laisserait penser qu'il existe deux types d'être. Or il n'existe qu'un être unitaire constitué de plusieurs strates ontologiques. Ainsi, si le sensible est dans le monde constitué par la personne, à savoir le monde spirituel, c'est uniquement parce que ce dernier embrasse le sensible[52], et non parce qu'il se rajouterait à lui.

La vie de conscience de la personne est donc composée des vécus et du sens qui se constitue à travers eux. L'ego personnel est un ego spirituel, c'est-à-dire, un ego qui appréhende le monde par une appréhension axiologique, pratique et théorique. Une telle appréhension du monde est corrélative de l'attitude particulière dans laquelle une tel sujet vit, à savoir l'attitude personnaliste, sur laquelle il convient de s'arrêter maintenant.

[51] *Ibid*., p. 328.

[52] Dire qu'il y a du sensible dans le monde de l'esprit parce que le spirituel englobe le sensible, ne veut pas dire que ce soubassement naturel est toujours effectif. Il existe en effet ce que Husserl nomme une « unité spirituelle idéale » (*Ibid*., p. 328), qu'il illustre par l'exemple du drame. On peut comprendre ce type d'unité comme un être spirituel sans « aucun rapport à l'existence (*Daseinbeziehung*) » (i*bid*., p. 327), donc sans un soubassement qui soit effectif dans l'espace. Pourtant, cette unité spirituelle, en tant qu'elle contient l'ego animal, ne peut être privée de corps. Lorsque l'unité spirituelle n'a pas de correspondance effective, elle a bien un corps : il s'agit cependant non pas d'un corps propre matériel, mais d'un corps spectral.

Chapitre 2 :

L'attitude personnaliste comme attitude propre à la personne

1. L'attitude personnaliste comme attitude du sujet personnel et du scientifique de l'esprit : l'attitude personnaliste par rapport à l'attitude naturaliste

Après avoir délimité quel type de sujet est la personne (un ego de type spirituel), il s'agit maintenant de présenter l'attitude propre à un tel sujet et de la présenter par rapport à l'attitude qui lui est diamétralement opposée. L'intérêt est double : la personne peut ainsi être étudiée à la fois comme sujet et comme objet. D'une part, on comprend dans quel mode d'appréhension vit le sujet personnel et, d'autre part, on comprend par là même comment il faut étudier la personne comme objet, elle est en effet l'objet d'étude des sciences de l'esprit.

Husserl ressent la nécessité de mobiliser le concept d'attitude dès le début des *Ideen II,* lorsqu'il se demande ce qu'est la nature. Pour ce faire, il définit cette dernière notamment comme l'objet des sciences de la nature, et comme le corrélat de la conscience spécifique du scientifique de la nature. Intéressons-nous tout d'abord à la conscience du scientifique de la nature en prenant appui sur le concept d'attitude, celle-ci devant être pensée comme le mode d'appréhension qui permet de différencier une conscience spécifique d'une autre. Si ce concept est mobilisé dans bien des œuvres de Husserl, il l'est ici afin d'opposer l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste. La conscience du scientifique de la nature est la conscience d'un sujet théorique qui, en tant que tel, vit prioritairement dans une attitude théorique (le mode d'appréhension de l'être ou l'être tel), dans laquelle sont accomplis des actes doxiques. L'attitude théorique se distingue de l'attitude axiologique (le mode d'appréhension des valeurs), et de l'attitude pratique (le mode d'appréhension des buts et des fins). L'attitude du sujet théorique peut donc être qualifiée d'attitude doxo-théorique, dans le sens où, ce sujet tourné entièrement vers la connaissance, pose l'être de son objet d'étude. Cette première définition ne permet cependant pas de rendre compte de l'attitude théorique propre au scientifique de la nature, donc de l'attitude naturaliste, elle est en effet la définition de l'attitude théorique de tout scientifique en général. En effet, l'attitude théorique d'un savant qui cherche

à connaitre l'homme peut avoir deux thèmes. Lorsqu'elle a pour thème la nature abstraite, elle est l'attitude théorique naturaliste du scientifique de la nature qui cherche à connaitre, dans l'homme, ce qui relève de la nature. Lorsqu'elle a pour thème la nature et les valeurs, elle est l'attitude théorique personnaliste du scientifique de l'esprit qui cherche à connaitre, dans l'homme, ce qui relève de l'esprit. Il s'agirait donc de deux attitudes dérivées d'une même attitude, et qui permettent d'appréhender le même objet homme, mais l'une l'appréhende en tant qu'esprit, et l'autre en tant que nature.

> […] les deux types d'attitude ou encore d'appréhension de l'un par rapport à l'autre, et par conséquent leur signification pour la constitution de mondes et de sciences différents[53].

Il convient donc de présenter, en les distinguant, l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste. L'homme peut être appréhendé de deux façons différentes par deux sujets qui pourtant, sont dans une même attitude théorique scientifique, mais qui ont chacun leur propre objet d'étude. Tout comme l'attitude naturaliste est celle d'un scientifique particulier, l'attitude personnaliste est également l'attitude dans laquelle se trouve un scientifique particulier. Tandis que l'attitude naturaliste est l'attitude propre aux sciences de la nature, l'attitude personnaliste, elle, est propre aux sciences de l'esprit. Les différentes attitudes ne donnent pas les mêmes données au regard, ce qui prend tout son sens ici : dans la mesure où l'objet d'étude est différent, il est nécessaire que deux scientifiques, n'ayant pas le même objet, soient dans deux attitudes différentes. Ils auront en effet, tous les deux un univers thématique différent. Si tous les deux cherchent à connaitre l'homme, ils le font en deux sens opposés, car dans ce même objet ils ne voient pas la même chose.

Le scientifique de la nature voit l'homme en tant qu'objet des sciences de la nature, donc en tant qu'objet de la physique, de la zoologie et de l'anthropologie animale. Il voit en lui ce qui relève de la nature en général, dans laquelle est compris à la fois le physique (la nature matérielle), mais aussi le psychique (la nature psychique). Il s'agit donc pour lui de s'intéresser au corps matériel, au corps vivant et à l'âme, et à tout ce qui peut être un conditionnement de nature pour l'homme. L'homme est en effet soumis à un conditionnement psycho-physique car, en tant qu'animal, ayant une unité formée par le corps propre et l'âme, il est lié au corps physique, et ses déterminations inhérentes. Il est également soumis à un conditionnement idio-psychique car, en tant qu'animal ayant un flux de conscience, il est dépendant de ses vécus

[53] *Ibid*., p. 203.

antérieurs qui le déterminent psychiquement[54]. Le scientifique de l'esprit, en revanche, voit l'homme en tant qu'objet de l'anthropologie, de l'histoire, de la sociologie, etc. Il s'agit pour lui de voir, en l'homme, ce qui relève de l'esprit, donc de l'étudier en tant que personne soumise à des excitations et déterminations de type spirituel[55]. Comme nous l'avions esquissé, celle-ci se définit notamment par le fait qu'elle est au centre d'un monde environnant qui la détermine et qu'elle détermine. L'homme en tant que personne, est en effet soumis à un conditionnement par la valeur des différents types de réalité de son monde environnant. Le scientifique de l'esprit s'intéressera donc à la personne dans son rapport avec les objets de valeur, avec les autres personnes individuelles et enfin avec les personnes d'ordre supérieur.

L'attitude personnaliste et l'attitude naturaliste se distinguent donc en un premier point : en tant que modes d'appréhension différents, elles ont un thème différent. Ainsi, deux savants peuvent étudier le même objet d'étude dans une attitude théorique, cependant, tandis que l'un, qui vit dans une attitude naturaliste, voit ce qui relève de la nature ; l'autre, qui vit dans une attitude personnaliste, voit ce qui relève de l'esprit. Il en résulte des objectités ontologiquement différentes, et ainsi, seul celui qui étudie l'homme dans cette seconde attitude étudie les comportements de l'ego personnel. Nous verrons maintenant que l'attitude personnaliste se distingue de l'attitude naturaliste en un second point : tandis que l'une peut être qualifiée de naturelle, l'autre doit être qualifiée d'artificielle.

L'attitude personnaliste est qualifiée « d'attitude naturelle » en tant qu'elle est « l'attitude dans laquelle nous sommes à tout moment[56] ». On entend donc attitude naturelle comme attitude spontanée, naïve, allant d'elle-même et ne demandant aucun effort. À tout moment, nous vivons dans le monde avec des choses qualifiées affectivement et non dans le monde de la nature physique. Nous ne voyons jamais juste des choses (*Ding*), mais toujours des objets d'usages, des œuvres d'art, des choses évaluées. Les objets du monde n'ont jamais une neutralité matérielle, ils sont toujours des objets qui nous touchent de telle ou telle façon. De même, nous ne voyons jamais des corps physiques avec des déterminations matérielles et spatio-temporelles, ni même des unités somato-psychiques (*Leib*), mais toujours d'autres personnes. Le monde dans lequel nous vivons naturellement, spontanément et naïvement, est à chaque instant un monde évalué et qualifié axiologiquement. L'attitude personnaliste est ainsi le mode d'appréhension propre à un sujet personnel, qui attribue un sens au monde en lui

[54] Il est important ici d'insister sur la distinction entre une détermination psychique et une détermination spirituelle. En effet, tandis que l'une détermine l'ego animal, l'autre détermine l'ego personnel.
[55] Celles-ci forment ensemble la loi de la motivation, loi qui régit le monde de l'esprit. (C*f.* chapitre 5)
[56] *Ibid*., p. 258.

attribuant des valeurs affectives (beau, laid, agréable, sympathique, méchant, etc.), des valeurs pratiques (utile, inutile, servant à se chauffer, peu pratique, servant à s'asseoir, etc.), et qui qualifie ainsi les objets de son monde comme étant des objets d'usage (une arme, un vêtement, une chaise, un stylo, etc.) et des objets de valeur (une œuvre d'art, une photographie d'un souvenir, un chapelet, etc.) et qui qualifie les alter ego comme étant des autres personnes (un ami, un voisin, un patron, mon animal de compagnie, etc.). L'attitude personnaliste est donc l'attitude primitive, car elle est celle dans laquelle toute personne vit à l'origine et nécessairement. De ce fait, elle est l'attitude fondamentale de laquelle est dérivée toute autre attitude qui résulte donc d'un basculement. Ainsi, on peut dire que l'attitude naturaliste est l'attitude la plus éloignée de l'attitude personnaliste, ce pourquoi elle résulte d'un effort de la part du savant. La nature s'obtient « par abstraction[57] », car tout le tout du monde n'est pas la nature, le savant doit donc isoler la nature de ce tout du monde. Pour ce faire, il doit procéder par « un oubli de soi » en soustrayant tout ce qui relève de son attitude primitive : tout ce qui fait de lui une personne, tout ce qui appartient au monde de l'esprit. Ce pourquoi Husserl écrit que la nature « s'absolutise de façon illégitime[58] » : elle n'est que le résultat d'une opération de soustraction. Sans cet effort, la personne, dans l'attitude qui est la sienne à l'origine, n'a jamais accès à la nature. L'attitude personnaliste se distingue donc de l'attitude naturaliste en un second point : tandis que l'une demande une sortie de soi par un effort d'abstraction et est en cela artificielle, l'autre, l'attitude personnaliste, ne demande aucun effort, ni quand elle est comprise comme l'attitude du sujet personnel, ni quand elle est comprise comme l'attitude du sujet théorique (le scientifique de l'esprit).

2. L'attitude personnaliste comme attitude d'un sujet au sein d'une collectivité : attitude pratique et attitude mythico-religieuse

Dans les *Ideen II*, il n'est pas fait mention d'autre attitude que les attitudes personnaliste et naturaliste. Cependant, il est nécessaire d'en aborder deux autres qui sont elles aussi des attitudes que l'on pourra qualifier de personnalistes. Il s'agit de l'attitude pratique et de l'attitude mythico-religieuse, abordées dans *La crise des sciences européennes et la*

[57] *Ibid*., p. 259.
[58] *Ibid*., p. 259.

philosophie[59], plus connue sous le nom de la conférence de Vienne qui s'est tenue les 7 et 10 mai 1935.

En définissant l'attitude personnaliste en contraste avec l'attitude naturaliste, nous sommes parvenus à deux déterminations : toute attitude personnaliste est un mode d'appréhension des valeurs et est donc axiologique et pratique. Le second point est le suivant : toute attitude personnaliste est naturelle. Il existe plusieurs occurrences de cette attitude définie sous sa forme générale. Nous avons pu en recenser deux : l'attitude personnaliste du sujet théorique, et l'attitude personnaliste du sujet personnel individuel et particulier. Or, comme nous le verrons[60], la personne est aussi le sujet d'une vie en collectivité et d'une vie faite de productions culturelles. Dans ce cas, l'attitude personnaliste n'est plus l'attitude d'un sujet individuel, elle devient en effet l'attitude d'un sujet intégré dans le collectif.

Cette attitude personnaliste en tant qu'attitude d'une vie en communauté est qualifiée par Husserl d' « attitude pratique de degré supérieur[61] ». Dans celle-ci, la personne est « orienté au bien commun, c'est-à-dire veut servir dans sa *praxis* celle de tous (et médiatement la sienne propre aussi) [62] ». Elle est donc également une attitude dans laquelle dominent encore les moyens et les fins, mais elle est d'un ordre différent de l'attitude personnaliste au sens vu précédemment. En effet, les valeurs ne valent plus pour une personne individuelle, mais pour une communauté donnée, les moyens ne devant plus servir des buts individuels, mais les buts d'une communauté. L'attitude pratique d'ordre supérieur, qui permet de rendre intelligible la vie personnelle comprise en tant que vie en communauté, n'est donc plus de l'ordre de l'individuel, puisqu'elle est en effet l'attitude pratique de l'ordre du général. Dans le même passage, Husserl fait mention d'une seconde occurrence de l'attitude personnaliste comme attitude de vie en communauté, à savoir l'attitude mythico-religieuse. Celle-ci est l'attitude dans laquelle le monde est donné « naturellement, celui qui vaut pour l'humanité considérée (par exemple la nation, dans sa tradition concrète, donc le monde mythiquement aperçu en elle[63] », et dans laquelle le but est que ce monde « prenne la forme la plus heureuse possible[64] »). Le mythe renvoie à une construction de l'esprit donnant une représentation symbolique et traditionnelle du monde, et une telle construction ne peut être faite que par le mode

[59] HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la philosophie in La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.* Trad. G. Granel. Paris : Gallimard, 2016. (Coll. Tel).
[60] C*f.* partie III.
[61] *Ibid*., p.362.
[62] *Ibid*.
[63] *Ibid*., p. 364.
[64] *Ibid*., p. 365.

d'appréhension qui découle de l'attitude mythico-religieuse. Celle-ci est donc une attitude dans laquelle les valeurs règnent et sont pensées selon une fin bien définie. Il ne s'agit cependant ni de fins individuelles, ni de fins collectives, mais des fins d'une unité spirituelle et culturelle (unité justement formée de l'agrégation des valeurs culturelles), puisqu'en effet, ce qui est visé dans cette attitude n'est plus de l'ordre du particulier, mais de l'universel[65].

Nous pouvons conclure de ce chapitre, et plus précisément de la distinction entre attitude naturaliste et personnaliste, qu'il est possible d'être dans des attitudes différentes et pourtant d'appréhender un même objet (l'objet en question ici est l'homme). Il en résulte que selon l'attitude dans laquelle nous nous trouvons lorsque nous visons un objet, nous ne visons pas la même couche ontologique de cet objet. Le scientifique de la nature et le scientifique de l'esprit peuvent tous les deux s'intéresser à l'homme, mais l'un, avec l'attitude naturaliste qui lui est propre, met en évidence ce qui relève de la nature, tandis que l'autre, avec l'attitude personnaliste qui lui est propre, met en évidence des données qui relèvent du monde de l'esprit. Nous pouvons donc nous poser la question suivante : est-ce que les différents types de données mises en évidence dans chacune des deux attitudes, dans la mesure où elles proviennent d'un même objet (mais visées par des types de regard différents), entrent en lien, ont un rapport d'influence, voire de dépendance ? C'est ce que l'on va maintenant se demander.

[65] *Ibid*., p. 364. « […] l'attitude mythique religieuse consiste en ceci, que le monde en tant que totalité y devient thématique, j'entends pratiquement thématique : "le monde", c'est-à-dire ici naturellement celui qui vaut pour l'humanité considérée […] donc le monde mythiquement aperçu par elle ».

Chapitre 3 :

La personne dans la distinction nature-esprit : le rapport de la personne avec le monde de la nature

Les données mises en évidence dans l'attitude naturaliste, donc les régulations psycho-physiques et idio-psychiques, entrent-elles dans la constitution de la personne ? Il s'agira dans ce chapitre de se demander quel est le rapport entretenu par la couche ontologique de l'esprit et la couche ontologique de la nature. Comment concilier la distinction fondamentale qui existe entre, d'une part, le corps physique (*Körper*) et l'unité âme-corps vivant (*Leib*) et, d'autre part, l'esprit, avec l'inséparabilité qui demeure entre l'homme en tant qu'animal et l'homme en tant que personne ?

1. Double rapport de subordination entre attitude personnaliste et attitude naturaliste

Afin de comprendre quel rapport la personne entretient avec le monde de la nature, et plus précisément comment la nature intervient dans sa constitution, revenons-en aux deux attitudes qui prennent respectivement pour thème ces deux types de réalité. Nous avons vu que Husserl distingue formellement l'attitude personnaliste et l'attitude naturaliste. Pourtant, un rapport entre l'une et l'autre n'est pas exclu, bien au contraire :

> Nous parvenons à un point où les deux attitudes que nous avons séparées l'une de l'autre […] sont en rapport l'une avec l'autre[66].

L'existence d'un tel rapport permet de justifier la possibilité d'étudier l'homme par deux attitudes opposées sans créer une dissociation schizophrénique, qui produirait une rupture à même l'homme. Si ce dernier peut être étudié à la fois par le savant personnaliste et le savant naturaliste, c'est qu'une part de lui appartient à la fois à la nature et à l'esprit : nous faisons ici référence à l'unité formée par le corps vivant et l'âme, le *Leib*. Husserl parle en effet de « double face » ou encore de « double visage »[67] pour qualifier cette unité. Ainsi, l'âme a une face esprit

[66] *Ibid*., p. 379.
[67] *Ibid*., p. 384.

et une face nature, tout comme le corps vivant a une face esprit et une face nature. En effet, le corps vivant a une face tournée vers l'esprit, car, considéré comme inséré dans le monde environnant, il est un *Leib* investi de sens. En tant qu'« organe du vouloir et du libre mouvement[68] » d'une personne, et donc investi de sens, il est mû selon ses prises de position et il est appréhendé par les personnes comme une réalité de l'esprit qui exprime un sens. Il tourne également une face vers la nature puisque, en tant qu'organe de la perception, il donne à la conscience les choses sensibles selon le corps matériel. De plus, comme il est mû selon des comportements, il est source de changements objectifs dans la nature. L'âme, quant à elle, tourne elle aussi une face vers la nature, puisqu'elle est conditionnée physiquement par sa liaison avec le corps propre qui, en tant que corps, est déterminé matériellement. Elle tourne également une face vers l'esprit, dans la mesure où tout vécu psychique, est toujours qualifié affectivement par l'esprit et sert de socle pour ce dernier. Nous pouvons donc déduire de ce double visage, à la fois de l'âme et du corps vivant, qu'il y a bien un rapport entre la nature et l'esprit, à l'œuvre dans la constitution de la personne et qui passe par la médiation de cette unité. Il s'agit donc maintenant de s'intéresser de manière plus approfondie à ce rapport.

Il s'agit d'un rapport de subordination qui est double. Du point de vue de la conscience et de l'expérience, l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste, car elle résulte d'un triple basculement par rapport à cette dernière qui est première. On passe en effet d'une attitude particulière à une attitude universelle, d'une attitude pratique et axiologique à une attitude théorique, et enfin d'une attitude qui a pour corrélat des objets avec des prédicats de valeur à une attitude qui isole de tels prédicats. Husserl écrit pourtant que « tout ce qui relève de la personne est quelque chose de subordonné[69] ». Il se situe là à une autre échelle : non plus du point de vue de l'expérience, où l'esprit est premier, mais du point de vue de la constitution ontologique des couches de l'être. Dans celle-ci, c'est en effet à l'occasion d'une aperception relevant de la vie psychique, elle-même couchée sur la nature physique, que le sujet personnel évalue ce qui est donné dans la perception. La couche ontologique de la nature est donc la couche primordiale sur laquelle s'édifie la couche ontologique de l'esprit. Elle est comme un premier étage qui donne des données à qualifier affectivement.

[68] *Ibid*., p. 215.
[69] *Ibid*., p. 261.

2. Hypothèse et refus du parallélisme

En raison de la subordination réciproque entre l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste, nous pourrions émettre l'hypothèse d'un parallélisme entre un système d'organes et une conscience individuelle déterminée. Ce que Husserl réfute d'une manière radicale dans le paragraphe 63, puisqu'il écrit « avec de tels arguments, on peut, me semble-t-il, réfuter radicalement le parallélisme[70] ». Un tel parallélisme supposerait la chose suivante : tout point, tout état de la conscience correspondrait de manière analogique à un point, un état du système d'organes que constitue le corps. Ce qui demeure impossible, car le système d'organes ne peut être en concordance qu'avec certaines parties seulement de la conscience. Husserl prend pour contre-exemple ce qui est appréhendé sur les modes de la rétention et qui ne peut être en relation de symétrie avec le système d'organes, puisque cela relève de la constitution du temps, qui est antérieure et donc indépendante à toute expérience somatique[71]. La sensation, en tant que telle, dépend des organes sensoriels, mais le souvenir de la conscience d'une sensation, qui est une détermination temporelle d'un vécu, lui, est indépendant de l'expérience. Cette réfutation a pour objectif de rendre impossible une naturalisation de la personne, en restreignant le degré de dépendance de la conscience personnelle à l'égard du corps vivant, et donc de manière plus vaste, de la nature. Husserl insiste ensuite sur le fait que le type de réfutation employée, contrairement aux réfutations habituelles du naturalisme, ne le fait pas tomber dans un discours en faveur de l'action réciproque. L'esprit possède en lui son essence propre et son individualité en lui-même. C'est l'unité spirituelle qui fait l'individualité d'une personne, qui fait qu'elle est telle personne et pas une autre. Ce pourquoi Husserl termine son ouvrage par une opposition entre la relativité de la nature et l'absoluité de l'esprit.

3. La nature comme soubassement obscur qui conditionne la vie de la personne par la médiation du *Leib*

Une dépendance maximaliste de l'esprit à l'égard de la nature ayant été réfutée, il demeure tout de même pour l'ego personnel un rapport de dépendance minimal, mais capital, à l'égard de la nature. Il s'agit d'un rapport de soubassement que Husserl décrit de la sorte :

[70] *Ibid*., p 396.
[71] « Les modes de la rétention afférents à la constitution du temps sont rattachés (*a priori*), dans des successions nécessaires, aux diverses impressions ». *Ibid*., p. 395.

> Cette personne est dépendante d'un soubassement obscur de traits de caractère, de dispositions originaires et latentes qui pour leur part, sont dépendants de la nature. […] Toute la vie de l'esprit est traversée par l'efficace « aveugle » d'associations, de pulsions, d'affects en tant qu'excitations et bases de détermination des pulsions, de tendances émergeant dans l'obscurité, etc., qui déterminent le cours ultérieur de la conscience selon des règles « aveugles »[72].

Le champ lexical de la non-visibilité marque le caractère obscur de la détermination de l'ego personnel par la sphère animale. Il est donc, d'une certaine façon, un ego passif, puisque ce qui relève de cette sphère inférieure conditionne la personne en tant que « base » et « soubassement », pour toute prise de position de l'ego personnel. La nature, en jouant ce rôle de « présupposition » pour la vie de conscience de la personne, va permettre un premier niveau[73] de cristallisation du flux de vécu en une unité. Celle-ci comprend des traits de caractère et des dispositions originaires et latentes. Une telle unité engendre des règles aveugles qui sont regroupées en associations, pulsions et affects et qui vont avoir une influence sur les prises de position. On peut comprendre les associations comme des déterminations de vécus actuels par les vécus passés, soit en créant une propension à reproduire le même vécu, soit en influençant les vécus actuels par les vécus passés. Les pulsions représentent la forme la moins rationnelle des règles de la nature. On ne peut pourtant pas dire qu'un tel sujet est un sujet complètement asservi, cela pour deux raisons. Tout d'abord, s'il est certes dépendant de la nature, il l'est conditionnellement et non causalement. L'ego animal est bien soumis à une dépendance causale puisqu'il appartient à la sphère de la nature dans laquelle règne la causalité, mais l'ego personnel, en revanche, n'est dépendant de la nature que parce qu'il contient l'ego animal. Il n'est donc dépendant de la nature que par la médiation de l'unité âme-corps vivant et non directement (puisqu'il appartient à une sphère ontologiquement différente dans laquelle la causalité est absente). De plus, les actes authentiquement personnels, c'est-à-dire relevant uniquement de la sphère de l'esprit, s'ils sont conditionnés en un second sens[74], sont des actes auxquels la personne consent librement, selon ses prises de position.

[72] *Ibid*., p. 372-373.
[73] Concernant la cristallisation du flux de vécu en personne unitaire *cf*. chapitre 6.
[74] Les actes relevant de la sphère de l'esprit sont en effet soumis à un second type de conditionnement, mais qui lui est inhérent à cette sphère. Il s'agit d'une régulation par la motivation, qui sera traitée dans le chapitre 5. Celle-ci n'étant pas une loi qui s'exerce de l'extérieur, mais bien de l'intérieur, ne fait pas du sujet personnel un sujet asservi.

La nature conditionne la vie de la personne en un second point. Non plus en tant que nature psychique, mais en tant que nature matérielle qui détermine conditionnellement l'ego personnel selon le corps. Pour George J. Stacks dans son article *Husserl's concept of person,* Husserl aurait « tenté d'exclure l'existence corporelle de sa compréhension des caractéristiques essentielles des personnes[75] » estimant qu'une telle mise en évidence concèderait trop au naturalisme. Nous pouvons cependant observer que Husserl ne définit pas la personne comme une pure instance spirituelle dépourvue d'existence corporelle. Au contraire, celle-ci étant étagée sur différentes couches ontologiques, dont une couche matérielle, elle a un corps physique qui entre en jeu dans la détermination du cours de sa conscience en quatre sens. Premièrement, c'est par le corps (*Körper*) que la personne acquiert des données de sensation, qui sont ensuite aperçues et enfin évaluées. Ensuite, la vie de la personne est exprimée par son corps par des changements objectifs. Il devient donc le médiateur d'une signification de type spirituelle, la condition de toute expression corporelle[76]. Par une prise de position le promeneur qualifie de beau le paysage qu'il a devant lui, il exprime la qualification affective de ce qui est ressenti en souriant : le sourire est l'expression corporelle de ce plaisir ressenti par cette personne devant ce paysage. De plus, tout comme la personne n'est pas une réalité purement spirituelle, les objets de son monde environnant ne sont pas non plus des réalités purement spirituelles. Ils sont plutôt des choses matérielles animées de part en part par des valeurs spirituelles. Or comme les vécus de l'ego personnel visent un monde environnant, fondé sur un monde de choses, ils sont déterminés par les propriétés *reale* de ce qui, dans le monde environnant, est conditionné par la nature matérielle. Enfin, la personne, qui ne fait pas qu'exprimer sa vie de conscience, est un sujet effectif. Elle vit donc dans une attitude pratique dans laquelle elle évalue les moyens selon les fins et ainsi meut son corps et les objets du monde en circonstance. Nous observons donc que le corps, loin d'être exclu, entre bien en jeu dans la constitution de la personne. Cela ne rend pas pour autant possible une naturalisation de la personne, puisque la nature matérielle qui est la couche ontologique à laquelle appartient le corps matériel, n'est qu'une couche inférieure sur laquelle s'édifie l'ego personnel. Elle est même la couche la plus inférieure, la plus sous-jacente, puisque c'est sur elle que s'édifie la nature animale sur laquelle seulement peut s'édifier un ego de type spirituel.

[75] STACK, George. « Husserl's concept of person ». *Idealistic studies*. Vol. 4, 1974. P. 267-275.
"Husserl tended to exclude bodily existence from his understanding of the essential characteristics of persons. »
[76] Ce point sera traité en détail dans le chapitre 8, section 2 : « Compréhension et unité somato-spirituelle : le corps comme médiateur de l'expression ».

La personne est l'ego spirituel qui relève de la sphère de l'esprit, mais elle est aussi « la personne complète, l'ego-homme »[77]. Dans sa constitution, elle ne fait donc pas abstraction de tout ce qui est contenu dans l'ego-homme pris de manière générale, soit la nature animale et la nature matérielle. Celles-ci entrent bel et bien en jeu dans la constitution de la personne, mais comme nous l'avons vu, en tant que soubassement fondateur et non en tant que détermination causale. Cela conduirait à une naturalisation possible de la personne, ce dont il n'est aucunement question ici, puisque nous avons vu qu'Husserl comprend la personne comme un type de réalité qui appartient exclusivement à la sphère de l'esprit. Pour résumer, la personne, que l'on pourrait qualifier de *Leib* spiritualisé, est donc déterminée conditionnellement par la nature en deux sens (correspondant aux deux entités qui composent le *Leib).* En tant que soubassement psychique, elle permet une première forme de cristallisation en sujet unitaire à comprendre comme un pôle de vécus psychiques animés spirituellement. Enfin, en tant que nature matérielle, elle est le moment de remplissement de la visée de la personne par les sensations, et elle est le médiateur de l'action et de l'expression de toute vie de conscience personnelle par le corps. On pourra en définitive retenir l'expression employée par Husserl qui qualifie le *Leib* d'« organe de l'esprit[78] », elle rend parfaitement compte du caractère fondamental du corps vivant et du rôle qu'il joue au sein du monde de l'esprit, et donc au sein la vie de la personne.

[77] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 377.
[78] *Ibid*., p. 144.

Nous avons, dans cette première partie, procédé à une délimitation générale du concept de personne. Nous nous sommes pour cela attelés à la distinguer, à la fois du monde de la nature, mais aussi des types de réalité du monde en général. La personne ne relève pas du monde de la nature, monde qui n'existe que par une abstraction artificielle, même si elle entretient avec lui un rapport de soubassement par le fait qu'elle inclut en elle l'ego animal et sa dimension corporelle. Le monde de la nature est le monde de la choséité, avec ses déterminations qui lui sont propres, et dont la principale est la matérialité. La personne en revanche, est un sujet, et plus précisément, elle est un type de sujet bien particulier, non substituable aux autres formes de subjectivité présentées dans le premier chapitre. Elle est en effet l'ego spirituel qui, vivant dans une attitude personnaliste (dont, nous l'avons vu, plusieurs occurrences se chevauchent), constitue le monde pratico-axiologique, le monde des fins et des moyens, le monde dans lequel tout est, originairement et en définitive, évalué et qualifié affectivement.

Ayant mis en évidence ce qui relève ontologiquement de la personne husserlienne et étudié ses mises en rapport avec la nature, il s'agit maintenant d'étudier comment un tel sujet se constitue. Quel est le schéma structurel de constitution dont toute personne est un échantillon ? Le monde de la nature et le monde de l'esprit sont deux concepts qui permettent de séparer le tout du monde en deux régions ontologiques. Nous avons écrit que la personne appartient au monde de l'esprit, mais celui-ci n'est pas à proprement parler le monde dans lequel *vit* la personne, le monde *de la personne*. Celui-ci est en effet ce que Husserl nomme le monde environnant, et sur lequel nous nous pencherons maintenant. Si le monde de l'esprit n'atteint pas la régularité, la détermination et la nécessité propres au monde de la nature, il ne faut pas tomber dans l'extrême inverse et conclure que le monde de l'esprit est un monde chaotique à l'opposé du monde de la nature. On ne pourrait en effet pas parler de personne si celle-ci ne manifestait pas une régularité et ne s'harmonisait pas en une unité. Il faudra donc s'attacher à étudier le fil directeur qui en est à l'origine, à savoir la loi de motivation. La personne se constitue néanmoins au cœur d'un développement, et c'est au sein de celui-ci que nous étudierons, dans la partie suivante, la constitution de la personne corrélative à sa manière de constituer le monde.

Seconde partie :

Constitution de la personne : Un ego en devenir au sein d'un monde environnant et unifié par la loi de motivation

Chapitre 4 :

La personne au centre de son monde environnant

1. Définition négative et positive du monde environnant

Dans quel monde vit la personne ? Dans la mesure où, à un sujet, est corrélatif un certain type d'appréhension du monde, cette question peut être reformulée en une autre qui serait la suivante : dans quel *type* de monde *vit*-elle ? Autrement dit quel est le monde qui correspond au sujet particulier qu'est la personne de telle sorte que ce monde soit corrélé au type d'appréhension qui lui est propre ? Ce à quoi, en citant les premières lignes du paragraphe 55[79], nous pouvons répondre : « Un tel ego de l'intentionnalité[80] se rapporte, dans le cogito, à son monde environnant et particulièrement à son monde environnant *real*[81] ». Le monde de la personne est donc pour Husserl un monde environnant (*Umwelt*). Une interrogation quant au type de rapport que la personne entretient avec lui peut surgir, puisqu'il poursuit en écrivant : « Ce rapport n'est immédiatement *nullement un rapport réal, mais bien un rapport intentionnel* à un *real*[82] ». Le problème est donc le suivant : le monde environnant de la personne est qualifié de *real*, mais tout rapport *real* immédiat de la personne à son monde environnant est exclu, le rapport défendu étant le rapport intentionnel. Si un rapport *real* immédiat est exclu dans le monde environnant, la précision « n'est immédiatement *nullement un rapport real »* va cependant en faveur de l'existence d'un rapport *real* médiat. On peut en effet admettre l'existence d'un tel rapport dans le monde environnant, mais uniquement par la médiation du rapport intentionnel. La personne, en tant que sujet agissant dans le monde, qui le transforme, agit effectivement avec les autres et avec elle-même, est en effet dans des rapports *real* mais de tels rapports sont des comportements produits en réaction à des rapports intentionnels[83].

Le monde environnant étant donc le monde dans lequel seuls règnent des rapports de type intentionnel et de tels rapports étant des visées partant toujours d'une conscience, donc d'un sujet, nous pouvons en déduire que le monde environnant est un monde pour un sujet. Un

[79] § 55 : « L'ego personnel dans son rapport à l'égard du monde environnant ». *Ibid*., p. 299.
[80] Husserl parle ici de l'ego spirituel.
[81] *Ibid*., p. 299.
[82] *Ibid.*
[83] Plus précisément, il s'agit de réactions à des rapports de motivation. C*f.* chapitre 5.

bref retour sur le terme allemand peut nous apporter un premier éclairage et va dans ce sens : « *Um* » signifiant « autour » et « *Welt* » signifiant monde, l'*Umwelt* est donc le monde autour d'un sujet. Une conception d'un tel monde a déjà été proposée par le naturaliste et biologiste allemand, Jakob Von Uexküll dans *Mondes animaux et monde humain*. Dans cet ouvrage, alors qu'il s'intéresse au monde des êtres vivants, et plus précisément au monde de la tique, qu'il reconstitue, l'auteur oppose l'approche que peut en faire un physiologiste, à celle que peut en faire un biologiste. Tandis que le premier se comporte en technicien qui examine une machine, l'autre, voit l'être vivant comme « un *sujet* qui vit dans son monde propre dont il forme le centre[84] ». On peut entendre l'*Umwelt* de la personne dans le même sens : il s'agit non pas du monde matériel, mais du monde subjectivement déterminé par la personne et qui détermine la personne en retour. Le type de monde propre à un tel sujet spirituel se distingue donc du monde matériel, on passe en effet d'un monde « en soi » à un monde « pour moi[85] ». Une nuance est cependant à apporter. Si les deux utilisations du terme de *Umwelt* se rejoignent sur le fait qu'il s'agisse d'un monde pour le sujet, elles se distinguent sur le fait que l'*Umwelt* de Von Uexküll, même s'il est aussi un monde pour l'action[86], est avant tout déterminé par les organes sensoriels (donc de l'ordre du perçu). Chez Husserl, en revanche, l'*Umwelt* est avant tout déterminé par des actes de l'esprit (donc de l'ordre de l'évaluation), même si les organes sensoriels entrent en jeu, en soubassement comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents.

Il est donc un monde chargé d'un sens qui dépend des actes de l'esprit de la personne : c'est le monde que la personne aperçoit selon ses actes de représentation, de ressenti, d'évaluation, de désir, etc. Laurent Perreau dans *Le monde social selon Husserl*[87] donne à ce titre trois dimensions de l'*Umwelt* : « perceptive, charnelle et sensible », axiologique et pratique. La première dimension est décrite comme une « position subjective au sein de la nature matérielle ». Dans la mesure où les rapports de la personne avec son monde environnant sont prioritairement des rapports intentionnels, on peut se demander ce qui permet à la personne d'être liée au monde. Sur ce point Yves Mayzaud semble aller dans le même sens que le premier, puisqu'il écrit justement : « Le *Leib* lie la personne dans un monde[88] ». C'est en effet

[84] VON UEXKÜLL, Jacob. *Mondes animaux et mondes humains*. Trad. Philippe Muller. Paris : Denoël, 1965 (Coll. Bibliothèque méditations). P. 16.
[85] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P 261.
[86] La détermination pratique intervient en effet dans le monde propre à la tique tel qu'il est conçu par Von Uexküll puisqu'il présente la détermination par les organes sensoriels comme étant orientés par la chasse : « capable d'attaquer des animaux », « elle grimpe […] pour pouvoir se laisser tomber », « agit sur lui comme un signal », « n'a plus besoin que de son sens tactile pour trouver une place », etc.
[87] PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. London : Springer, 2013. P. 185-188.
[88] MAYZAUD, Yves. *Personne, Communauté et monade chez Husserl : Contribution à l'étude des fondements de la phénoménologie politique*. Paris : L'Harmattan, 2010. P. 107.

le corps de la personne, le corps vivant point-zéro de l'orientation, qui établit le premier rapport de la personne à l'*Umwelt*. Laurent Perreau pense la seconde dimension, qui est celle de la valeur, comme étant « le mode privilégié de l'investissement personnel du monde environnant », ce que nous avons étudié avec l'attitude personnaliste qui nous avait permis de comprendre que la personne appréhende son monde par les sentiments. La troisième dimension est une dimension pratique et peut être pensée comme une spécification de la précédente. Le monde environnant étant, entre autres, évalué selon les buts poursuivis par la personne, qui est comprise par Husserl comme « un homme agissant[89] ». Les choses du monde environnant sont donc des choses pour les actes, par exemple de transformation ou de communication.

2. Les composantes du monde environnant

Le monde environnant de la personne est qualifié par Husserl de « *monde englobant toutes les objectités et qui se constitue pour l'ego au travers de ses expériences*[90] ». Il s'agit maintenant de s'intéresser de manière plus précise à ce qui compose le monde environnant d'une personne, donc aux objectités dont il est question dans cette phrase. Celles-ci peuvent être comprises comme les objets intentionnels visés et constitués par une conscience. Dans la mesure où la conscience qui nous intéresse ici est une conscience spirituelle, les objectités du monde environnant acquièrent donc une valeur objective constituée subjectivement par l'ego personnel. Cette constitution subjective par les esprits, d'un monde objectif, est résumée dans la phrase suivante :

> Le monde de choses dans lequel les esprits vivent est un monde objectif constitué à partir des mondes environnants subjectifs et il est lui-même un monde environnant, objectivement déterminable pour les esprits[91].

Un élément de la phrase doit attirer notre attention : les esprits vivent dans un monde de choses. Comment les objets auxquels la personne se rapporte peuvent-ils à la fois appartenir au monde de choses et au monde environnant, c'est-à-dire au monde de la nature et au monde de l'esprit ? Ce paradoxe, qui n'est un paradoxe qu'en apparence, peut être soulevé avec les acquis du chapitre précédent. Comme nous l'avons vu, du point de vue de la constitution, le monde de la nature est premier par rapport au monde de l'esprit : ainsi, le monde environnant, qui est

[89] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 257.
[90] *Ibid*., p. 273.
[91] *Ibid*., p. 375.

constitué subjectivement, est donc étagé sur le monde de la choséité (le monde *real*). Ainsi, tout comme l'homme est à la fois un corps matériel (*Körper*) ou un corps vivant (*Leib*) de la nature et une personne du monde de l'esprit, de même, les objets peuvent être des choses (*Ding*) du monde de la nature, et des objets de valeur du monde de l'esprit. La constitution des objets du monde environnant doit être comprise de manière analogique à celle des personnes. De ce fait, les objets de valeur doivent être également toujours compris comme des unités de matérialité et de spiritualité, comme les personnes sont comprises comme des unités somato-spirituelles. Les choses du monde environnant ne sont donc jamais « des simples choses[92] », mais toujours des objets auxquels la personne, par son mode d'appréhension, a conféré un caractère spirituel. Husserl prend pour exemple des objets d'usage tels que des vêtements. Ces derniers servent en effet à se couvrir en cas de froid, ils servent à masquer certaines parties du corps, qui dans certaines communautés doivent être cachées, ils révèlent l'appartenance de la personne qui les porte à une classe sociale, ils révèlent une époque, etc. Il prend également l'exemple des productions littéraires. Celles-ci ne sont pas des amas de feuilles sur lesquelles il y a des lignes noires, s'il y a en effet une matérialité, on ne parle de production littéraire que parce que cette matérialité est spiritualisée par une personne. Il y a en effet toujours une valeur, à la fois pratique, esthétique et symbolique. L'œuvre d'art révèle les conditions sociales de sa production, elle est appropriée par une classe sociale, elle est qualifiée de belle ou non, elle appartient au mouvement humaniste, réaliste ou surréaliste, elle est une œuvre engagée et défend une position, elle symbolise la liberté, le combat pour l'égalité, l'amour, le temps qui passe, etc.

Les objets de valeur, en tant qu'unités de matérialité et de spiritualité, ont bien des propriétés de nature, qui agissent comme un conditionnement[93]. L'objet a donc bien en un sens particulier des propriétés, mais lorsqu'elles apparaissent à la personne, elles sont toujours des propriétés telles qu'elles apparaissent à cette personne. Prenons l'exemple d'un objet de valeur bien connu qui est le fruit défendu.

> La femme s'aperçut que le fruit de l'arbre devait être savoureux, qu'il était agréable à regarder et qu'il était désirable, cet arbre, puisqu'il donnait

[92] *Ibid*., p. 257.

[93] Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la personne relève ontologiquement de l'esprit, mais est étagée sur la nature (qui peut être mise en évidence par un basculement dans l'attitude naturaliste). De même, les objets de valeur, bien que relevant de la région de l'esprit, ont une « face nature » (qui, pour être mise en évidence, nécessite un basculement dans la façon de les appréhender). Cette « face nature » leur confère des propriétés matérielles qui peuvent entrer en jeu dans l'objectivation par les personnes des choses en objets de valeur.

> l'intelligence. Elle prit de son fruit, et en mangea. Elle en donna aussi à son mari, et il en mangea. (Genèse, 3, 6)

La pomme, conçue comme une « simple chose », a certes des propriétés physiques : elle est dure, elle est rouge, elle est sphérique, elle a un diamètre de dix centimètres et elle pèse environ cent-cinquante grammes. Cependant, la pomme, telle qu'elle apparaît à Ève, puis à Adam, en tant qu'objet saisi par l'évaluation, est un objet avec une valeur. La pomme est savoureuse, elle est agréable à regarder, elle est désirable, elle donne l'intelligence, elle est défendue, elle est donnée par sa femme. C'est cette aperception du fruit qui motive la personne et engendre le comportement qui est de la manger (puisqu'ils cèdent[94] à cette motivation).

La particularité de l'objet de valeur, dont le monde environnant de la personne est composé, est qu'il est, tout comme la personne, toujours en devenir. Cette constitution permanente de l'objet de valeur a deux conséquences. La première est la suivante : « Chaque trait de l'objet intentionnel renvoie à des expériences antérieures semblables[95] ». L'objet de valeur n'est pas d'emblée un objet de valeur, il est le résultat du flux de prises de position de la personne. On entend ici le mot personne au sens large, puisque la constitution des objets de valeur peut être le fait, à la fois de personnes individuelles, mais aussi de personnes de degré supérieur, auquel cas il s'agit d'une valeur culturelle. C'est le cas pour des objets tels que des sceaux, des colliers de cérémonie, des insignes de souveraineté ou encore des symboles liturgiques[96]. La seconde conséquence est la suivante : l'objet de valeur est toujours susceptible « d'objectivations toujours nouvelles de niveau toujours plus élevé[97] ». Les objets une fois appréhendés sont des objectités objectivées, mais qui restent objectivables. Autrement dit, elles restent des objets possibles auxquels les personnes peuvent toujours se rapporter. Par un nouveau rapport intentionnel, une nouvelle valeur, une nouvelle charge spirituelle est conférée et l'objet est de nouveau constitué. Prenons l'exemple particulier d'une œuvre d'art largement controversée : *Fountain* de Marcel Duchamp[98]. Avant d'être une œuvre d'art, l'objet a été soumis à une première objectivation, lorsque l'on s'est rapporté à lui comme à un objet d'usage. C'est une nouvelle appréhension qui lui a donné la valeur d'objet d'art (seconde objectivation). On a donc deux objectités différentes, car elles résultent de deux appréhensions différentes.

[94] Nous verrons en effet dans le chapitre suivant, qui porte sur cette loi de motivation, plusieurs fois mentionnée depuis le début de ce travail, que la personne peut céder ou résister à une excitation motivationnelle.
[95] *Ibid*., p. 360.
[96] *Ibid*., p. 257. Il s'agit ici d'exemples pris par Husserl lorsqu'il oppose les simples choses à des exemples d'objets du monde environnant.
[97] *Ibid*., p. 265.
[98] DUCHAMP, Marcel. *Fountain*. 1917. [Perdue]

L'une est un urinoir perçu dans une attitude pratique, avec un usage communément admis. L'autre, perçue dans une attitude axiologique, est l'urinoir de Duchamp, conçu selon la technique du *ready-made*, pourvu d'une valeur culturelle et dont une réplique a été achetée en 1986 par le Centre Pompidou[99].

Nous avons étudié le premier type de composante du monde environnant, à savoir les choses (*Ding*) qui ont été recouvertes d'une couche spirituelle, soient les objets de valeur. Ces derniers se déclinent en objectités objectivées et objectités objectivables. Le monde environnant de la personne n'est cependant pas réductible aux objets, il est un monde qui contient aussi des sujets. Il s'agit donc d'ego animaux (*Leib*) qui ont été recouverts d'une couche spirituelle, soient des personnes. Ces dernières se déclinent en trois groupes : les personnes individuelles, les collectivités de personnes et enfin les unités personnelles d'ordre supérieur. Ces deux derniers groupes feront l'objet d'une partie à part entière lorsque nous aborderons la condition de la constitution de la personne. Pour ce qui est de la personne individuelle, un aspect en est développé dans ce chapitre, puisqu'elle entretient une relation de constitution réciproque avec son monde environnant.

3. Constitution réciproque entre la personne et le monde environnant

De cette thèse de la constitution réciproque, nous pouvons en tirer que le monde environnant de telle personne n'est pas celui de telle autre personne. Nous sommes revenus sur le fait que le monde environnant est un monde « pour moi », nous avons compris ce monde « pour moi » dans son opposition au monde « en soi », ce qui permettait d'insister sur la constitution subjective du monde environnant. Cette caractérisation peut être abordée sous un second angle : on peut également comprendre le monde « pour moi » en opposition au monde pour toi, qui serait le monde de l'autre personne. En effet, chaque personne a son propre monde environnant, comme le montre la phrase suivante : « En tant que personne je suis ce que je suis (et toute personne est ce qu'elle est) en tant que sujet d'un monde environnant[100] ». L'auteur insiste sur le fait que l'autre personne n'est pas ce que je suis moi, mais bien ce qu'elle est, elle, puisque ce que je suis, je le suis corrélativement à mon monde environnant. Pourtant, si Husserl

[99] « L'œuvre Fontaine ». *Centre Pompidou*. [En ligne], consulté le 06/05/19.
URL: https://www.centrepompidou.fr/cpv/resource/cMdzAer/rejLpXx
[100] *Ibid*., p. 261.

insiste sur l'appartenance exclusive d'un monde environnant à une personne particulière, il n'exclut pas l'autre dans la constitution du sujet personnel, bien au contraire. Comme nous le verrons dans la dernière partie, Husserl fait en effet de l'existence des autres personnes la condition de la reconnaissance de soi en tant que personne. Dans la Postface aux *Idées directrices*, certainement parce qu'il est dans une posture de défense face aux objections, la corrélation entre ce que je suis et la façon dont le monde m'apparaît est exposée de façon encore plus explicite :

> Je « suis » uniquement dans la mesure où je me pose comme sujet pour ce monde qui, lui-même, se trouve alors posé comme monde dont je suis conscient d'une certaine manière, comme m'apparaissant sous une certaine forme, comme monde auquel je crois, sur lequel je porte des jugements prédicatifs, auquel j'attribue des valeurs et ainsi de suite[101].

Le dernier point qu'il est important de souligner est le caractère permanent de la constitution réciproque. Le « monde pour moi » est « une production de soi ». Or le sujet qui est le centre de cette production n'est jamais fixé à jamais, mais toujours en devenir. Il faut donc en déduire que, de même, le monde environnant est toujours en devenir. « L'homme se conduit sans cesse différemment, il a sans cesse un monde environnant actuel différent[102] ». Husserl associe effectivement les différents états du monde environnant aux différentes conduites de la personne. Les états du monde et les objets de valeur peuvent donc recevoir la fonction de « fil directeur du comportement du moi dans le monde[103] ».

Le monde environnant est donc un monde toujours en constitution, et ainsi susceptible de nouvelles objectivations dépendantes du sujet personnel. Une double interrogation se pose à nous. Premièrement, au sujet du caractère unitaire à la fois du monde environnant, mais aussi de la personne : s'il est admis qu'ils sont en développement, la manifestation d'une unité minimale est tout de même nécessaire. Ce qui nous amène deuxièmement, à la question de la structuration du monde environnant et de la personne. Si le monde environnant est constitué par la vie de la personne et que cette constitution est toujours en devenir, nous devons donc nous demander quel est le principe structurant de la vie de la personne. Il s'agit de la loi de motivation, sur laquelle il convient maintenant de s'arrêter.

---

[101] HUSSERL, Edmund. « Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure » *in Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*. Livre trois : *La phénoménologie et les fondements des sciences*. Trad. A. Kelkel. Paris : PUF, 1993. (Coll. Epiméthée). P. 190.
[102] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P 368.
[103] MAYZAUD, Yves. *Personne, communauté et monade chez Husserl.* P. 67.

Chapitre 5 :

La motivation : la loi structurale de la vie de la personne

Husserl définit la personne comme un « sujet de motivation[104] ». Il est consacré à cette dernière toute une section dont le titre est « *La motivation en tant que loi fondamentale de l'esprit* ». Nous pouvons prendre ici ce terme de « fondamental » tout d'abord comme un indice qui dénote l'importance de la motivation pour le monde de l'esprit. « Fondamental » peut donc être pris au sens où la motivation a pour fonction d'être au fondement de la constitution du monde de l'esprit, et *a fortiori* de la personne, qui est, comme nous l'avons montré dans la partie précédente, un sujet spirituel inhérent à la région de l'esprit. Il s'agira donc de se demander : que fonde la motivation et comment fonctionne-t-elle comme fondement ? Le terme de « loi » peut d'ores et déjà nous éclairer. Il fait en effet immédiatement penser au type de loi bien particulier que sont les lois de la nature, et donc à la causalité. Si la causalité et la motivation sont toutes deux des spécifications de loi, et ont en cela des points où elles se rejoignent, la causalité est la loi qui régit le monde de la nature, tandis que la motivation est la loi qui régit le monde de l'esprit. Il conviendra donc de se demander en quoi ces deux lois se distinguent de sorte qu'elles sont chacune associées à une région du monde. Il faudra également se poser la question suivante : la motivation est-elle à l'esprit ce que la causalité est à la nature ? En effet, une fois la distinction opérée entre la nature de ces deux lois, il demeure la question de leur application sur la région du monde sur laquelle elles s'appliquent respectivement. Il s'agira donc ici tout d'abord de définir négativement la loi de la motivation, en la distinguant de la causalité naturelle propre aux lois de la nature. Cela nous permettra de comprendre pourquoi la motivation ne peut être que la loi du monde de l'esprit, et la causalité que la loi du monde de la nature. Le fonctionnement respectif de ces deux lois est en effet indissociable, et donc essentiellement lié aux réalités auxquelles elles s'appliquent. Nous pourrons ainsi ensuite définir la motivation de manière positive, en montrant comment elle s'exerce sur la personne et comment celle-ci réagit face à cette loi.

[104] *Ibid*., p. 353.

1. Spécificité de la motivation : étude comparée à la causalité naturelle

Distinguons donc la loi de motivation de la causalité naturelle, thèse explicitement énoncée dans le paragraphe 56 par la phrase suivante « Le parce que – donc » de la nature a un tout autre sens que la causation au sens de la nature[105]. Ces deux lois répondent certes à la même question, à savoir la question du « pourquoi ? », mais cependant pas de la même façon. Le pourquoi auquel répond la motivation pourrait être remplacé par la question suivante « pour quelle raison ? [106]» alors que le pourquoi auquel répond la causalité de la nature répondrait à la question *quelle est la cause* ? L'objet du pourquoi n'étant pas le même, le type de causalité explicitée par la réponse ne va donc pas être le même. Husserl parle pourtant de « causalité de motivation », expression qui peut étonner, compte tenu de l'importance qu'il accorde à la distinction entre causalité naturelle et motivation. Ne réservant pas le terme de causalité à la nature, il inclut bien la présence d'une causalité à l'œuvre dans les comportements propres à la région de l'esprit, et donc à l'œuvre dans la vie de la personne. Pour autant, il n'admet pas une assimilation possible entre ce qu'il appelle la « causalité chosique [107]» et la causalité de motivation. Comment lui est-il possible de parler de causalité de motivation ? En quel sens entendre ce terme de causalité appliqué à la région de l'esprit ?

Cette distinction opérée entre ces deux types de pourquoi va de pair avec la différenciation des deux types de scientifiques. Il y a, d'une part le physicien qui répond au pourquoi des faits appartenant au domaine de la nature physique, l'anthropologue au pourquoi des faits de la nature animale, et d'autre part le sociologue, l'historien ou encore l'anthropologue (en un autre sens) qui répondent au pourquoi des faits qui relèvent du domaine de l'esprit.

> Les processus physiologiques dans les organes de sens, dans les cellules nerveuses et dans celles des ganglions, s'ils conditionnent de façon psycho-physique l'apparition de data sensibles, d'appréhensions, de vécus psychiques dans ma conscience, ne me motivent pas pour autant. Ce que je ne « sais » pas, ce qui, dans mon vécu, ma représentation, ma pensée, mon action, ne se

[105] *Ibid*., p. 316.
[106] *Ibid*., p. 317.
[107] *Ibid*., p. 317.

> tient pas en face de moi comme représenté, perçu, remémoré, pensé, etc., cela ne me détermine pas quant à l'esprit[108].

Cette phrase fait surgir les objets bien différents auxquels ont affaire d'une part le scientifique de la nature et de l'autre côté le scientifique de l'esprit. L'un a pour objet des choses matérielles avec leur conditionnement physique, ainsi que des sensations kinesthésiques et des vécus psychiques avec leur conditionnement psycho-physique, tandis que l'autre a pour objet des vécus spirituels et des objets, non en tant que tels, mais en tant qu'aimés, voulus, représentés, perçus, remémorés. Visés de cette manière par un sujet spirituel, les objets sont chargés d'une valeur, que doit faire surgir le scientifique des sciences de l'esprit lorsqu'il répond au pourquoi propre à son domaine. Quand Husserl prend l'exemple du serviteur qui rencontre son maître et le salue avec beaucoup de considération « parce qu'il le reconnait comme son maître [109]», qui a-t-il dans ce parce que qui marque la relation causale entre la rencontre du maître par le serviteur et le fait que ce dernier le salue avec politesse ? L'ego personnel qu'est le serviteur, lorsqu'il se rapporte intentionnellement à cet autre ego personnel qu'est le maître, le fait au sein d'une communauté de personnes qui implique des traits communautaires, et notamment des codes moraux et juridiques et des façons de fonctionner ensemble en coopération. Cette communauté à laquelle appartiennent le maître et le serviteur englobe tout un réseau de valeurs, ici de respect, d'estime, de subordination, de supériorité, de prééminence et d'autorité, ce qui implique de la part du serviteur une certaine façon de se comporter vis-à-vis du maître lorsqu'il le rencontre. C'est ces valeurs que l'ego personnel serviteur attribue au maître, qui conditionnent sa façon de se comporter vis-à-vis de ce dernier.

Husserl prend ensuite l'exemple du fait de noter ce qui est projeté pour demain dans un agenda. Analysons de nouveau le fonctionnement de la motivation en jeu ici, dans le fait de noter, par exemple, un rendez-vous : je suis une personne qui donc vit dans un monde environnant, qui ne contient pas de simples choses, mais des objets d'usage, je n'appréhende donc pas l'agenda ni comme une chose de quinze centimètres sur cinq centimètres avec un poids de trois-cent-dix grammes. J'appréhende l'agenda comme un moyen (il est d'ailleurs admis comme tel dans la communauté à laquelle j'appartiens), qui permet d'accomplir le but qui est de se souvenir du rendez-vous de demain, malgré la fâcheuse tendance qui est la mienne, d'oublier mes rendez-vous. En se rapportant intentionnellement à cet objet qu'est l'agenda, la personne l'évalue tout d'abord comme un objet d'usage qui correspond au but qu'elle poursuit

[108] *Ibid*., p. 318.
[109] *Ibid*., p. 317.

et selon la connaissance qu'elle a d'elle-même et s'engage ensuite avec lui dans un rapport utilitaire, en l'utilisant de manière effective. Ainsi, si nous voulons comprendre *pourquoi* telle personne X a noté son rendez-vous, nous remonterons au regard qu'elle a porté sur l'agenda, l'agenda en tant que perçu, tel qu'il a été perçu par cette personne X. Il faudra alors comprendre ce qui a orienté le regard de cette manière, par exemple un vouloir (volonté d'aller au rendez-vous), un jugement (le rendez-vous jugé important) et une connaissance de soi (j'oublie facilement et de manière répétée).

Prenons maintenant comme contre-exemple un cas de causalité qui relève de la nature. On s'intéresse donc à un phénomène d'ordre naturel. On ne s'intéresse plus à l'objet tel qu'il est perçu affectivement, mais à l'objet tel qu'il est dans le monde de la nature et à ses réactions face aux déterminations causales (le terme causal est ici pris en un sens strict). Prenons l'exemple de l'eau qui bout à cent degrés. Si nous voulons comprendre *pourquoi* l'eau bout à cent degrés, il faut s'intéresser à la composition des molécules d'eau telles qu'elles sont en tant que choses (et non pas telles qu'elles peuvent être aperçues ou évaluées par un sujet), ce qui permet de comprendre pourquoi, avec une certaine énergie et dans certaines conditions (pression atmosphérique), les molécules H2O changent nécessairement de disposition, l'eau passant de ce fait d'un état liquide à un état gazeux. Le phénomène physique peut donc recevoir un traitement objectif en vertu de la possibilité de l'expliquer selon « des déterminations mathématiquement formulables [110]», corrélatives à l'univocité de l'application des lois de la nature. Un tel traitement serait en revanche impossible pour décrire les phénomènes de l'esprit.

Ainsi une autre différence notable, entre la causalité naturelle et la causalité de motivation, est qu'elles ne mettent pas en rapport le même type d'entités, il s'agit donc de deux rapports de nature différente. Pour résumer : que contient le parce que de la causalité de motivation que ne contient pas le parce que de la causalité chosique naturelle ? Et inversement : que contient le parce que de la causalité chosique naturelle que ne contient pas le parce que de la causalité de motivation ? Les exemples ci-dessus ont montré que dans la causalité de motivation, il n'est pas question d'objets *real*, mais de rapports d'intentionnalité comme le montre explicitement la phrase suivante : « C'est entre l'ego et l'objet intentionnel que tout cela se joue [111]». Ces actes intentionnels évaluatifs viennent d'un sujet spirituel vivant au sein d'une communauté culturelle, qui a donc pour corrélat des objets chargés d'une valeur qu'elle soit affective, pratique, esthétique ou encore morale. Enfin, les deux causalités sont certes toutes

[110] *Ibid*., p 401.
[111] *Ibid*., p 300.

les deux des déterminations, mais qui se distinguent de manière essentielle par leur façon propre qu'elles ont de s'exercer. La causalité régit le monde de la nature de manière univoque et nécessaire, à l'image des lois de la nature et rend ainsi possible une mathématisation des phénomènes du monde de la nature, alors que la motivation s'exerce sous forme d'excitation. La motivation maintenant distinguée de la causalité de nature, il s'agira dans la suite d'en comprendre le fonctionnement. Comment excite-t-elle le sujet et comment celui-ci réagit-il ? En effet, lorsque l'on comprend que la motivation ne s'exerce pas de façon nécessaire sur la personne, on comprend par là même que cette dernière se voit être dotée d'un pouvoir de réaction.

2. Que veut dire motiver ?

Nous pouvons dire que la motivation motive en deux sens. En un premier sens, elle occasionne le fait que le sujet personnel se rapporte à l'objet et en un deuxième sens elle occasionne telle ou telle prise de position à l'égard de l'objet. Ce double sens de la motivation peut être pensé corrélativement aux deux types d'intentionnalité que Husserl met en évidence : une intentionnalité qui est simple conscience d'objet, et une intentionnalité qui est prise de position. Dans la première, le sujet, en effectuant une conversion du regard, a déjà un premier niveau de rapport à l'objet, qui devient alors objet thématique de la conscience. Dans le second niveau d'intentionnalité, l'ego en plus de se rapporter à l'objet, se rapporte *de telle ou telle manière* à l'objet, de telle sorte qu'il le constitue en lui conférant une couche d'être.

La personne étant en effet le sujet qui vit dans une attitude pratique et axiologique, elle se rapporte aux objets de son monde environnant selon le but ou selon l'évaluation. Cependant, pour qu'elle se rapporte à ces objets, il faut qu'elle ait été au préalable excitée par ces derniers. C'est la première fonction qu'a la motivation : elle est la loi qui régit les excitations de la vie de conscience de la personne. Husserl écrit en effet : « Chaque fois que les choses extérieures fonctionnent comme excitations […] ». Ainsi nous pouvons observer que les choses extérieures, c'est-à-dire ici les choses du monde environnant, ne fonctionnent pas nécessairement comme des excitations, et peuvent donc en ce sens, ne pas devenir objet de la conscience. C'est là la spécificité de la motivation : la personne, sur laquelle elle s'exerce, est toujours dans une réaction. Suite à l'excitation de la part d'un objet, la personne peut réagir de deux façons : elle peut soit céder, auquel cas nous pouvons dire qu'elle a été motivée par l'objet, soit résister. L'un des traits caractéristiques de la motivation est donc la possibilité qu'a la personne de

résister à une excitation motivationnelle. Ce qui n'est pas possible pour la chose physique, elle ne peut résister à une loi de la nature. La pomme, qui n'est plus soutenue par la branche de l'arbre et sur laquelle s'exerce la loi de la gravitation, ne peut pas ne pas tomber au sol.

Ainsi, dans le cas de la causalité au sens strict, les simples choses du monde physique sont donc toujours passives, ne pouvant que subir l'action des lois de la nature. Il y a en revanche, dans le cas de la motivation, à la fois une part active, mais également une part passive du sujet personnel. Dans le second sens de motivation, le sujet est actif, tandis que dans le premier sens, le sujet est à la fois passif et actif. En effet, lorsque la personne est motivée par l'objet, celle-ci est « déterminée passivement [112]». La part active de la personne se trouve dans la réaction que celle-ci a vis-à-vis de l'excitation qu'elle subit de la part de l'objet. Husserl utilise la métaphore suivante pour décrire l'activité qu'il confère à l'objet : l'objet qui excite le sujet est un objet qui « frappe à la porte de la conscience [113]». Que peut-on tirer de cette métaphore du coup asséné à la porte ? Tout d'abord, elle instaure la présence d'une porte, à l'entrée de la conscience, semblablement fermée, puisque l'objet doit lui porter un coup. Tout objet n'est donc pas d'emblée objet de la conscience, mais peut le devenir. Que cherche l'objet lorsqu'il frappe à la porte, c'est-à-dire lorsqu'il excite le sujet ? La métaphore de la porte ne doit pas nous amener à penser à tort que l'objet rentrerait dans la conscience. La réponse est donnée lorsque Husserl poursuit « en un sens spécifique (au sens de l' " *adversio* ") [114]». C'est donc une conversion du regard qui est engendrée lorsque l'objet motive le sujet. Que se passe-t-il si le sujet ouvre la porte ? Sa conscience qui visait un objet A, converge, se tourne vers ce nouvel objet B. Une remarque est ici à apporter. Si la métaphore étudiée ici nous permet d'insister sur la part passive de l'ego personnel, qui est de recevoir ce coup porté à la porte de sa conscience, en filant cette métaphore, nous pouvons poursuivre et en déduire la part active du sujet personnel. L'ego peut en effet ouvrir ou non la porte à l'objet, autrement dit la conscience peut opérer une conversion, et l'objet devient ainsi l'objet intentionnel visé actuellement par la conscience (dans ce cas, la personne « cède » à l'excitation et est motivée par l'objet), ou elle peut ne pas opérer cette conversion (dans ce cas, elle « résiste »). Une fraction de la part active de la personne réside donc dans la façon qu'elle a de réagir face aux excitations, en cédant ou en résistant. Quand le sujet cède et se rapporte à l'objet, c'est-à-dire

[112] *Ibid*., p 302
[113] *Ibid*., p 304
[114] *Op. cit.*

lorsqu'il prend position, c'est donc toujours en réaction à une excitation initiale venant d'un objet qui a motivé le sujet.

Dans ce second sens de la motivation, comme dans le premier, des vécus antérieurs interviennent en tant que soubassement. Dans ce cas, les objets « éveillent l'intérêt [115]» de l'ego, car ils sont des objets sur lesquels le sujet a exercé une prise de position. Une prise de position antérieure, qui a constitué antérieurement l'objet en lui attribuant une couche d'être, va entrer en jeu dans le fait que le sujet soit motivé de nouveau. Il s'agit donc là du second niveau de soubassement de la motivation : un soubassement de vécus[116]. Les vécus motivants « se trouvent dans une connexion associative et sont soumis à des règles de dispositions associatives [117]», au sens où les prises de position antérieures, par lesquelles le sujet a attribué une valeur à l'objet auquel il s'est rapporté, vont avoir une influence sur le rapport actuel à l'objet de la conscience. Ce caractère associatif de la motivation, qui ne doit pas être compris comme une habitude[118], produit une propension à réagir de façon similaire à une excitation, et cela dans les deux sens que nous avons décelés. En effet, c'est *parce que* j'ai eu tel vécu qui a constitué l'objet comme objet ayant telle valeur, que l'objet me motive, et engendre une conversion du regard. De même, c'est *parce que* j'ai eu tel vécu qui a constitué l'objet comme objet ayant telle valeur, que me rapportant une nouvelle fois à cet objet, j'adopte une même prise de position ou je fonde ma nouvelle prise de position sur ce vécu antérieur. Cela a pour effet qu'actuellement, lorsque je regarde l'objet, il est déjà d'emblée perçu comme un objet plus ou moins utile, beau, laid, sympathique, c'est-à-dire perçu comme un objet ayant tel ou tel prédicat pratique ou axiologique.

Nous voyons donc pourquoi la motivation est la loi du monde de l'esprit. Le monde de l'esprit est en effet la région des valeurs, et la motivation est la loi qui motive selon les valeurs. Le monde de l'esprit étant la région ontologique propre à la personne, on comprend également pourquoi la motivation est la loi qui structure la vie de la personne. Elle gouverne ses comportements, de sorte que l'on puisse déceler une certaine logique à l'œuvre dans ces derniers : non seulement elle régit sa façon d'être excitée par son monde environnant, mais elle

[115] *Ibid*., p 300.
[116] Le premier niveau de soubassement étant un « soubassement hylétique » que nous comprenons comme le niveau primordial de soubassement, au sens où il fournit les données nécessaires aux prises de position du sujet spirituel. C*f.* chapitre 2 sur la relation de la personne avec la nature.
[117] *Ibid*., p 377.
[118] « Je ne dois pas confondre les événements de l'habitude avec les événement de la motivation ». *Ibid*., p 309. La notion d'habitude qui rentre cependant bien dans la dimension unitaire de la personne sera traitée dans le chapitre 6.

régit aussi sa façon de prendre position à l'égard de celui-ci et donc de le constituer. Il faut donc exclure l'idée selon laquelle — puisque la personne est le sujet du monde opposé au monde marqué par la nécessité (le monde de la nature) — la vie de la personne serait chaotique. La loi de motivation donne en effet une forme de régulation à la vie de la personne, vie de laquelle émerge une unité dont nous voyons avec la motivation par association, déjà poindre les prémices de celle-ci. Il faut ainsi sonder le mode d'émergence et de manifestation de cette possible unité personnelle.

Chapitre 6 :

L'unité de la personne

1. Un développement permanent : la personne au sein d'une histoire

Comme nous l'avions montré au début du mémoire, la personne est radicalement à distinguer de la chose. L'une des raisons invoquées était le constant développement de la personne, opposé à l'invariabilité de la chose. En présentant ce qu'il appelle un point décisif, [119] Husserl indique que la personne, contrairement à la chose, même si elle est cette personne-ci, n'est pas contrainte de se comporter de cette façon-ci. Elle peut réagir autrement à des circonstances pourtant semblables. La personne est donc en un sens, un sujet qui n'est jamais le même, mais qui se développe sans cesse. Son inscription au sein d'un développement est même une nécessité, comme le montre la phrase suivante, dans laquelle Husserl associe la vie du sujet personnel au développement de ce dernier : « Je suis le sujet de ma vie et c'est en vivant que le sujet se développe [120]». Ainsi, si la personne doit être distinguée de la chose, à laquelle, sans action de l'extérieur, on réserve la mêmeté, on ne peut refuser à la première une forme unitaire, qui est d'emblée définie comme l'unité d'un sujet qui se développe. Que comprendre par développement de l'ego personnel ?

> Il constitue sans cesse son en-face et, dans ce procès, il est motivé, et motivé de façon toujours, et ce non pas de manière quelconque, mais au sein de l' « autoconservation »[121]

Si la personne peut être motivée de façon différente, même nouvelle, il ne faut cependant pas en déduire que la valeur de l'objet motivant, et l'unité de la personne avec, sont balayées à chaque nouvelle prise de position. Husserl fait un retour sur la phrase que l'on entend couramment : « il aurait agi différemment si…[122] ». Si monsieur X avait été moins pressé par son entretien d'embauche et qu'il avait accordé du temps à monsieur Y qui demandait de l'aide,

[119] *Ibid*., p. 360.
[120] *Ibid*., p. 343.
[121] *Ibid*., p. 345.
[122] *Ibid*., p. 362.

doit-on pour autant dire que monsieur X aurait été une autre personne ? Avec cette idée d'autoconservation on ne peut que répondre par la négative, puisque celle-ci maintient à la fois la valeur de ce qui motive en sédimentation, et l'unité du sujet personnel qui constitue cette valeur.

On peut en outre observer que Husserl ne parle pas de changements radicaux, mais bien de développements. Or il y a dans celui-ci une idée de continuité qui sous-tend l'idée d'histoire, sur laquelle il convient de s'arrêter. Il y a deux façons de concevoir le flux de vécu : d'une part par une appréhension accumulative, dans laquelle la vie de la personne serait considérée comme une somme d'événements[123] hétérogènes assemblés artificiellement, de sorte qu'il serait bien difficile de concevoir la personne comme une unité. À cette première conception, on peut opposer une appréhension de la vie de la personne sous la forme d'une histoire, dans laquelle les comportements de la personne seraient comme les perles d'un collier qui forment un tout unitaire. Yves Mayzaud écrit que la personne se constitue « autour d'un noyau qui n'est pas autre chose qu'une tension entre le présent déterminé et le passé déterminant[124] ». Cette assertion met en évidence les idées de protension et de rétention dont il est question à partir du moment où la personne est considérée comme un sujet inscrit dans une histoire. Husserl défend en effet l'idée d'un système de protensions, qu'il distingue de l'attente[125]. Cette dernière étant ce qui se situe dans l'arrière-plan de la conscience (ce qui est visé actuellement par la conscience, mais qui se situe dans l'arrière-plan de la visée intentionnelle), alors que le système de protensions renvoie à des tendances, qui sont des comportements passés qui conditionnent les comportements futurs de la personne. Ainsi, si l'ego personnel est toujours un sujet qui agit selon des motivations, qui sont conditionnées par des valeurs constituées par des prises de position antérieures, on peut en déduire que la personne est le sujet de son histoire. Son unité doit donc être pensée comme étant inscrite dans une histoire qui rend compte de son développement.

Ce questionnement sur le développement de la personne a deux intérêts. D'une part, montrer que le développement n'est pas un obstacle à la forme unitaire du sujet personnel, mais plutôt, qu'il est le signe distinctif de la personne et qu'il est constitutif de son unité. D'autre part, étudier malgré quel, ou plutôt, au sein de quel développement l'unité de la personne

[123] Nous employons ici volontairement le terme « d'événement » pour insister sur le caractère fugace et imprévisible qu'auraient les comportements de la personne dans une telle conception de la vie de conscience.
[124] MAYZAUD, Yves. *Personne, communauté et monade*. P. 42.
[125] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 348. « Ce comportement n'est donc pas une attente proprement dite, dans la conscience d'arrière-plan, mais une protension dirigée sur ce qui va se produire à l'avenir […] ».

émerge et persiste. Il s'agit maintenant d'étudier le fil directeur qui fait que la personne est une histoire à elle-même et non un amas chaotique de vécus disparates.

2. La machinerie des vécus unifiée par le fil directeur de la motivation

La personne est le sujet d'un flux de vécu qui est caractérisé par Husserl par la métaphore de la machine. Tout ce qui fait une machine converge vers un but de sorte que les éléments de la machine forment un organisme, un tout unitaire. Il en est de même pour la personne : ce qui fait une personne ce n'est pas des vécus collés les uns avec les autres, ils font machine. Ensemble, ils forment donc une unité qui est la personne. Celle-ci n'est ni une nouvelle personne à chaque changement, ni une somme de développements successifs mis bout à bout. Husserl affirme tout d'abord sa thèse : il y a une unité de l'ego personnel, et celle-ci est caractérisée comme « l'unité de l'ego qui se constitue dans le flux de sa vie[126] ». La personne est ainsi l'unité qui émerge du flux de vécu, des multiples comportements de sa vie. Il indique ensuite la provenance de cette unité : « L'ego est une unité constituée à partir des prises de position[127] ». Or nous avons justement étudié dans le chapitre précédant que le flux de la vie d'un ego personnel, donc ses prises de position, est structuré par la loi de motivation. Celle-ci peut donc être qualifiée de fil directeur qui unifie la vie de la personne.

Si les valeurs peuvent évoluer durant le cours de la vie de la personne, on parle bien d'évolution et de développement, et non de modification véritable des valeurs. Comme nous l'avons vu la loi de motivation a un caractère associatif, ainsi, toute nouvelle prise de position qui confère une valeur, est en connexion avec des prises de position antérieures. Lorsqu'une personne passe de l'amour à la haine, par exemple, doit-on dire qu'il ne s'agit plus de la même personne ? Il s'agit plutôt d'une nouvelle prise de position, en connexion associative avec une prise de position antérieure et donc édifiée sur une valeur précédemment attribuée. Il s'agit là du cas de nouvelles valeurs par une nouvelle prise de position. Il y a cependant un second cas de figure : « La motivation, les motifs efficaces peuvent être les mêmes, mais la force des différents motifs est différente[128] ». Dans le cas présent, ce n'est donc pas tant la valeur qui change, c'est la force de motivation de celle-ci qui change selon les circonstances (Husserl

[126] *Ibid*., p. 349.
[127] *Ibid*., p. 359.
[128] *Ibid*., p. 360.

prend l'exemple d'une personne qui réagit différemment, car elle a mal dormi et est de ce fait apathique), et selon les périodes de la vie d'une personne (il prend l'exemple de la jeunesse et de la vieillesse). Reprenons l'exemple de l'homme pressé par son entretien d'embauche qui ne prête pas d'attention à la personne qui demande de l'aide. Pour *quelle raison* ne s'arrête-t-il pas ? On peut dire que la seconde personne fonctionne certes comme une excitation spirituelle, mais elle n'a pas une force de motivation assez forte pour que l'homme cède et s'arrête pour l'aider. L'entretien d'embauche qui permettrait d'avoir un meilleur statut social, de faire vivre la famille (il s'agit là « d'implications intentionnelles[129] » que l'on peut comprendre comme des motivations possibles impliquées par les motivations actives) a, semble-t-il, une force de motivation supérieure.

Si le développement de la personne est avant tout une évolution dans ses réactions aux motifs qui l'excitent, on peut dire que le lieu de son développement est la loi de motivation. Comment le lieu du développement et le lieu de constitution de la personne en personne unitaire peuvent-ils être les mêmes ?

> Aucune chose n'a en soi-même son individualité. L'esprit, par contre, se constitue de vécus, de prises de position, de motivations. Tout esprit a son mode de motivation, il a, à la différence de la chose, sa motivation en lui-même[130].

Alors que pour la chose la causalité s'exerce de l'extérieur, la motivation est une loi qui s'exerce de l'intérieur. La personne peut donc être considérée comme un tout indivisible et cohérent et il n'est, de ce fait, pas contradictoire de dire que la motivation est à la fois le lieu de développement et le lieu d'unité où le flux de vécus est unifié. L'unité personnelle est donc une unité qui retrace l'histoire des motivations. Yves Mayzaud, dans le paragraphe 13 de son livre, insiste sur l'importance de définir l'histoire d'une vie humaine selon la motivation et non selon la causalité psychique. Comme nous l'avions vu dans le chapitre traitant du rapport de la personne avec la couche inférieure sur laquelle elle est édifiée (la couche de la nature), la personne subit l'influence aveugle d'associations, pulsions et affects relevant de sa nature psychique. Pourtant, l'unité de la personne, même si elle est influencée par de telles règles, est

[129] *Ibid*., p. 362. On peut mettre cette idée en parallèle avec la conception du désir que développe Gilles Deleuze dans l'abécédaire enregistré entre 1988 à 1989, lorsqu'il répond à la question « Le désir c'était quoi ? », que lui pose son ancienne élève Claire Parnet. À cela, il répond en effet « Je ne désire jamais quelque chose de tout seul. Je ne désire pas un ensemble non plus, je désire dans un ensemble ». Si c'est bien un objet visé par la conscience qui motive la personne, on peut préciser qu'il ne motivera jamais vraiment seul, avec sa seule valeur. Tout motif englobe des motifs possibles, car il est toujours pris dans un ensemble, dans un réseau motivationnel.
[130] *Ibid*., p. 402.

une unité qui retrace l'histoire homogène des motivations, et non le cours de la vie psychique. Ce qui lui permet de qualifier la loi de l'esprit de « moteur de l'histoire du sujet[131] » dont la vie est caractérisée par une cohérence de sa naissance à sa mort.

La naissance et la mort sont en effet les bornes à l'intérieur desquelles le sujet peut se constituer de façon unitaire. On peut cependant admettre au sein de ces bornes la possibilité d'une « désubstantialisation du sujet[132] » donc d'une dégénérescence du caractère unitaire de la personne. Dans le cas particulier de la folie, que présente Emmanuel Housset, en effet tout le système de valeurs subit, non pas des évolutions et développements, mais au contraire des bouleversements successifs. « Le fou n'est pas celui qui a perdu l'esprit, mais celui qui ne parvient plus à constituer le monde et à se constituer[133] ». De ce fait, la personne n'est plus en mesure de constituer son monde environnant, et par là même n'est plus en mesure de se constituer comme sujet unitaire. Il s'agit cependant d'un cas particulier. Nous devons donc nous demander comment la personne se cristallise en un « centre d'identité[134] ». Il conviendra donc d'étudier l'unité du sujet qui parvient à émerger et à persister dans le développement, et qui fait l'ipséité de la personne. La manifestation de la personnalité se fait à travers les typiques et le caractère, dont il va maintenant être question.

3. Personnalité, typique et caractère

Pour comprendre la construction de la personnalité, il faut la penser en lien avec les deux notions auxquelles elle est liée. Husserl emploie en effet le terme de personnalité, à la fois avec le terme de typique, et avec le terme de caractère, dont il est question dans la sous-division du paragraphe 60, intitulée *Typique générale et typique individuelle dans la compréhension des personnes.* La personnalité y est caractérisée de la façon suivante :

> Elle [la personnalité] s'édifie, par essence, à partir de caractères spécifiques à l'intérieur du type ou du caractère général[135].

Intéressons-nous tout d'abord à la notion de typique. La personnalité s'organise selon des typiques, notion que la phrase suivante peut éclairer : « C'est dans l'expérience multiple que le

[131] MAYZAUD, Yves. *Personne, communauté et monade*. P. 69.
[132] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. P. 87.
[133] *Ibid*.
[134] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 382.
[135] *Ibid*., p. 365.

type s'imprime[136] ». Les comportements de la personne sont la manifestation des différentes typiques auxquelles elle appartient, et que l'on peut comprendre comme des modèles qui regroupent un ensemble de comportements multiples de la personne. Autrement dit, elles regroupent les différentes actions et affections. Les typiques se déclinent en typiques générales, typiques particulières et typiques individuelles. Les premières rassemblent les comportements qui sont le fait de tout ego de type personnel, on peut les comprendre comme des règles générales. Par exemple, le fait de devenir méfiant après plusieurs déceptions relève de la détermination des comportements actuels par les comportements antérieurs (ce qui relève du type spirituel en général). Husserl insiste sur la typique des âges de la vie qu'il considère être celle qui domine dans la vie d'une personne[137]. Il souligne à cette occasion que la jeunesse précipite à l'emportement et à l'engouement tandis que la vieillesse rend plus circonspect et égoïste. Les typiques particulières, par définition moins générales, rassemblent les comportements qui sont le fait d'un ensemble de sujets personnels. Par exemple, les faits de personnes dont le corps est mutilé par la guerre (ce qui relève d'un type somatique particulier). Enfin, les typiques individuelles rassemblent les comportements qui sont le fait de cette personne-ci. Par exemple, un homme qui pose sa tasse parce qu'il voit passer un homme dans le besoin qui ressemble à son père disparu et veut lui tendre, il s'agit là d'un fait qui appartient en propre à telle personne (cela relève en effet de son caractère individuel et fait qu'il n'est pas réductible à une autre personne).

Le caractère peut être entendu comme une façon individuelle et habituelle d'appréhender le monde, d'être motivé et donc se comporter. Si le caractère, comme les typiques, se constitue dans l'expérience, il y a des dimensions du caractère qui ne relèvent pas de l'expérience, mais de la part naturelle de la personne. Emmanuel Housset la décline en sensibilité normale et sensibilité propre. La première renvoie à ce qui relève de tout ego animal en général, tandis que la seconde renvoie à ce qui relève de cet ego animal particulier. La personne a donc un caractère inné, des dispositions originaires pour sa vie personnelle. Husserl les regroupe sous le nom de « fond factuel qui est en soi inintelligible[138] ». Il prend pour exemple le plaisir originaire de l'enfant pour le son ou encore la tendance à l'emportement. Si ces dispositions relèvent effectivement de la nature, on peut néanmoins se demander si dans certains cas elles ne

[136] *Ibid*., p. 368.
[137] *Ibid*., p. 367. « Pourtant une typique domine toujours dans la succession des étapes de la vie : la typique des âges de la vie ».
[138] *Ibid*., p. 371.

pourraient pas être rendues intelligibles. Par exemple dans le cas du plaisir originaire de l'enfant pour la musique, il pourrait être dû à des musiques régulièrement écoutées lors de la grossesse.

La personne évolue au cours de sa vie, elle est constituée par ses expériences, mais organisée selon des typiques, au sein desquelles se dégage un caractère spécifique. Le développement d'une personne a lieu au sein de ces typiques. Cependant, comme elle est toujours une espèce individuelle quant à l'universel du genre et constituée dans le cours de *sa* vie, Husserl peut légitimement écrire que la personne se modifie « de telle sorte que, à la suite des changements, se manifeste de nouveau un style unitaire[139] ». Celui-ci est en effet la cristallisation de comportements habituels et persistants dans le développement de la vie de la personne.

4. Habitualité, habitus et habitude

L'*habitualité* peut être comprise comme une régularité dans la manière d'apparaître. Emmanuel Housset insiste sur le fait que l'habitualité n'est pas le sentiment lui-même, mais une certaine apparence de quelque chose appréhendé par tel sentiment. Ainsi, par exemple, ce n'est pas tant le sentiment de désir de manière générale qui est habitualisé, mais plutôt, c'est le fait que cette cigarette visée par la conscience apparaisse de façon désirable qui est habitualisé. On peut reprendre la définition de Housset qui est la suivante : « L'habitualité est une conviction sédimentée : décision, désir, enthousiasme, amour, haine, etc. [140] ». Afin d'affiner cette définition, il sépare ensuite cette « ipséité sédimentée, l'habituel, de l'ipséité véritablement active, ou personnelle, par laquelle le sujet s'engage et s'expose dans ses convictions persistantes[141] ». On peut donc dire que l'habitualité est comme une trace laissée par l'expérience, qui relève de l'ego pur[142], et que l'homme en tant que personne peut rendre persistante lorsqu'il cède à l'excitation de ce qui apparaît de façon similaire. La personne se trouve donc en possession d'un « avoir[143] » de dispositions auxquelles renvoie l'*habitus.* Celui-ci peut relever de l'ego pur (il s'agit alors des habitualités dont il vient d'être question) ou de

[139] *Ibid*., p. 365.
[140] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet chez Husserl*. P. 79. Il se réfère ici au §29 [*Idées directrices II*. P. 167] lorsque Husserl examine de façon plus précise ce qu'il entend par la persistance du vécu.
[141] *Ibid*.
[142] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 165. « L'*habitus* dont il s'agit ici n'appartient pas à l'*ego* empirique, mais à l'*ego* pur ». Husserl insiste en effet sur l'appartenance à l'ego pur de la loi qui fait que tel ego se constitue comme unité et donc comme identité. S'il ne faut bien entendu pas confondre l'ego pur avec l'ego personnel, il est encore une fois simplement impliqué dans sa constitution en tant que pôle de l'intentionnalité.
[143] *Ibid*., p. 174.

l'ego empirique, auquel cas il s'agit de dispositions *reale* comme des facultés. Lorsque ces dispositions sont rendues actives (la personne persiste dans sa prise de position), on parle alors d'*habitude*.

Husserl insiste sur l'importance de la distinction qui doit être faite entre cette dernière et la motivation : « Je ne dois pas confondre les événements de l'habitude avec les événements de la motivation[144] ». La première se manifeste par des modes de comportements habituels, comme le fait de fumer une cigarette pour le fumeur habituel qui finit par le faire de manière non réfléchie. Si elle renvoie certes à la motivation, c'est en un sens impropre puisqu'il s'agit « des motivations inaperçues, "latentes" que l'on trouve dans l'habitude[145] » donc de la motivation par la conscience antérieure.

5. La liberté de la personne

La personne ainsi définie comme ego « consistant et persistant[146] », soumis à des tendances et influences et inscrite au sein d'un développement qui forme son histoire, il convient en dernier lieu de s'intéresser à la liberté d'un tel sujet. Pour Husserl la liberté est « autonomie de la raison[147] ». Il semble ainsi associer la liberté de la personne à la raison et inversement la non-liberté de la personne à la sensibilité. C'est donc dans le fait de céder rationnellement à une excitation que la liberté trouve l'occasion de s'exercer. L'autonomie, qui se distingue de l'indépendance, étant le fait de se déterminer par soi-même, il s'agit pour la personne de céder ou résister à une excitation selon ses propres déterminations, de sorte que toute conscience d'objet ou prise de position ne relève que d'elle-même. Un problème se pose pourtant, Husserl admet, même défend, l'existence d'influences étrangères. On peut donc se demander si la personne peut véritablement être un ego libre ? Si tel est le cas, alors dans quelle mesure la personne peut-elle être soumise à des influences extérieures, tout en agissant de façon autonome, c'est-à-dire en agissant selon des déterminations qui ne proviennent que d'elle-même ? Husserl caractérise la personne comme « le sujet qui est libre et asservi[148] », nous pouvons formuler trois hypothèses à l'égard de cette définition, qui semble, à première vue, contradictoire. Soit, la personne est dans certains actes un sujet libre et dans d'autres un sujet

[144] *Ibid*., p. 309.
[145] *Ibid*., p. 310.
[146] *Ibid*., p. 166.
[147] *Ibid*., p. 364.
[148] *Ibid*., p. 349.

asservi. Soit, dans tous ses actes elle est à la fois libre et asservie. Soit, certes la personne reçoit des influences venant de l'extérieur, mais elle se les approprie de telle sorte qu'elle devient une personne unitaire et libre dont la constitution intègre les influences extérieures.

Husserl qualifie la personne de sujet « responsable de soi[149] », de sujet responsable de ses prises de positions et de ses comportements. Il n'y a rien de contradictoire là-dedans, puisqu'en disant que la personne est un ego libre il ne faut pas tomber dans le leurre d'une liberté infinie, cela serait fictionnel. L'ego a bien un conditionnement, d'une part de nature, par le corps et l'âme, et d'autre part, par l'esprit, avec la vie antérieure et l'influence des autres personnes et des communautés de personnes. Pourtant, en dépit de l'habitus, du conditionnement et du développement permanent de la personne, celle-ci peut être qualifiée d'ego libre pour deux raisons. Tout d'abord, ces éléments sont bien pris en compte dans la constitution de la personne : à la fois en tant que soubassement (pour ce qui est du conditionnement de nature), et également en tant que constitution réciproque avec le monde environnant (pour ce qui est du conditionnement de l'esprit). Ainsi les comportements de la personne sont toujours les faits d'un sujet libre dont le style est unitaire. La seconde raison est qu'il est à noter que, pour ce qui concerne la personne, il n'est jamais question de détermination, mais toujours de conditionnement. De nouveau, elle peut donc être qualifiée de libre puisque sa liberté réside dans sa force de résistance, qui est le propre d'un ego personnel et la distingue de la chose.

Pour résumer, nous pouvons dire que le principe unificateur qui vient cristalliser le flux de vécu en une unité personnelle est la loi de motivation. C'est la régularité à l'œuvre dans la façon de réagir aux motivations, une concordance dans les prises de position, qui va unifier le flux de vécu de l'ego spirituel et constituer l'ipséité de la personne. Il n'est donc pas contradictoire pour Husserl d'écrire que la personne est toujours en développement, puisque ce développement est unifié par le fil directeur de la motivation, et vient ainsi écrire l'histoire de

[149] *Ibid*., p. 349. Une telle approche de la personne comme sujet libre peut être l'assise d'une théorie de la responsabilité. Le caractère unitaire de la personne est en effet à penser en corrélation avec sa liberté et donc avec le fait que la personne soit un sujet responsable de soi et *a fortiori* de ses actes, de l'ensemble de ses actes. La vie de la personne est certes inscrite dans un développement, mais la personne qui a commis un crime hier et la personne qui s'en défend aujourd'hui en invoquant avoir été soumise à une pulsion ou tendance liée à l'enfance, est la même personne. Il y a une unité personnelle qui demeure, persiste dans le développement, et dans les événements qui surviennent dans le cours d'une vie. On parle d'événement en raison du caractère subit et imprévisible quant à la personnalité (caractère et typique) et quant aux habitudes, habitualités et habitus, mais la personne étant un sujet unitaire, tout événement s'inscrit dans l'unité de sa vie.

la personne qui ne s'écoule pas comme ses vécus, pour reprendre les termes de l'auteur[150]. Elle évolue au cours de sa vie, elle est constituée par ses expériences, tout en suivant des comportements habituels, mais elle est organisée selon des typiques au sein desquelles elle a un caractère qui fait sa personnalité.

[150] *Ibid.*, p. 373. « L'ensemble du vécu d'un homme n'est pas un simple faisceau de vécus ou un « flux » de conscience dans lequel nagent des vécus ; bien plutôt tout "vivre" est le "vivre" d'un ego qui lui-même ne s'écoule pas comme ses vécus ».

Nous avons donc pu étudier comment la personne se constitue, quel est le modèle structurel de constitution de toute personne. Husserl montre que tout comme la constitution des choses doit être pensée à l'intérieur du monde de la nature, de même, la constitution de la personne doit être pensée à l'intérieur du monde de l'esprit. Plus précisément, nous avons vu que le monde dans lequel vit la personne est un monde environnant, qui la constitue et qu'elle constitue en retour. C'est au sein de celui-ci que l'unité du sujet émerge, par la cristallisation de ses diverses prises de position unifiées par la loi de motivation. Cette loi, qui ne fonctionne pas comme la causalité, permet à la personne une régularité, non réductible à celle de la nature, dans la vie de l'esprit. Elle permet par là même de parler de personne et non d'un simple amas de vécus chaotiques. Ainsi, un tel sujet vit de manière libre et responsable selon ses conditionnements (de nature et d'esprit), ses valeurs, son caractère, son histoire au sein d'un monde environnant, qui est le sien.

Jusque qu'ici, nous avons parlé presque exclusivement de *la* personne, à la fois en tant que structure de tout sujet personnel, mais aussi en tant que sujet individuel. Nous nous heurtons cependant à une difficulté de taille : comment une telle constitution est-elle rendue possible ? Nous nous sommes concentrés sur une partie du monde de l'esprit, à savoir la personne individuelle et les objets de valeur. Si cet aspect est fondamental pour la vie de la personne, à lui seul, il n'épuise pour autant pas toute la richesse de la vie de l'esprit. Le monde environnant dans lequel vit la personne inclut en effet les autres personnes. Et même plus : celles-ci sont constitutives de la vie personnelle. Volontairement nous avons mis de côté *l'autre personne,* car il s'agissait jusque-là d'étudier la constitution de la personne dans ce qu'elle a de propre. Il faudra maintenant parler *des* personnes. Il faudra donc, à la fois considérer la personne individuelle dans son rapport aux autres, et considérer la personne prise au pluriel. Chaque personne a son propre monde environnant et pourtant les personnes vivent en communauté ; chaque personne a son propre système de valeurs et pourtant entre dans des relations interpersonnelles. Cela a pour condition une communauté minimale des valeurs, rendue possible par la formation de communautés interpersonnelles, que l'on peut rapprocher des personnes d'ordre supérieur et dont il sera question dans la suite de notre propos. Nous pourrons ainsi mettre en exergue l'importance capitale qu'ont les communautés de personnes. Nous verrons en effet que l'autre intervient dans le développement de l'ego personnel. Cependant, nous verrons également que cet autre n'intervient pas tant comme conditionnement, mais plutôt qu'il se présente comme un co-sujet personnel. La personne ne peut donc être pensée sans autre

personne et il s’agit maintenant d’étudier cette autre personne (dans les différentes formes sous lesquelles elle apparaît), comme condition de constitution de la personne.

Troisième partie :

Condition de la constitution de la personne : La personne et l’autre

Chapitre 7 :

L'autre personne

1. Un solipsisme est-il envisageable ?

Dans la postface à ses *Idées directrices* Husserl écrit, au sujet des objections dont son texte a fait l'objet, la phrase suivante : « on se scandalisa de cet idéalisme et de son prétendu solipsisme[151] ». Il ne peut être plus catégorique sur la question du solipsisme : on ne peut penser la conscience d'un sujet personnel sans autre conscience, il n'y a pas d'auto-suffisance de l'ego personnel. Si cette assertion semble être présentée avec assez d'évidence, c'est sans doute que cette idée relève de la définition même de la personne. Pourquoi une personne ne peut-elle pas vivre en tant que personne s'il n'y a pas autrui ? Autrement dit en quoi autrui est-il nécessaire à la vie en tant que personne ? Afin de mettre en évidence l'impossibilité d'un sujet personnel solipsiste, nous pourrions tenter d'imaginer, par pure fiction, l'idée contraire à savoir une personne sans autres personnes et sans objets du monde de l'esprit. Nous nous trouvons cependant face à un obstacle de taille, puisque c'est toute l'essence de la personne qui est remise en question avec une telle configuration. Dans le paragraphe 44 des *Méditations cartésiennes,* Husserl propose une telle abstraction et le résultat est sans appel :

> Dans l'attitude naturelle je me trouve au sein du monde, « moi et les autres », dont je me distingue et auxquels je m'oppose. Si je fais abstraction des autres au sens habituel du terme, je reste « seul ». Mais une telle abstraction n'est pas radicale, cette solitude ne change rien au sens existentiel de l'existence dans le monde […]. Ce sens est inhérent au moi, entendu comme moi naturel, et resterait tel, même si une peste universelle m'avait laissé seul dans le monde. […] Il s'agit, bien au contraire, d'une structure essentielle de la constitution universelle que présente la vie de l'ego transcendantal, en tant que constituant le monde objectif[152].

Il faut distinguer le fait d'être effectivement seul, du fait de vivre seul en tant qu'ego. Autrement dit, il faut différencier le fait de ne pas être effectivement dans des rapports interpersonnels, et le fait de constituer le monde en tant que sujet solipsiste, en se soustrayant

[151] HUSSERL, Edmund. « Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure » *in Idées directrices III*. P. 195.
[152] HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*. Trad. franç. G. Peiffer et E. Levinas. Paris : Vrin, 1953. P. 155.

de façon radicale à la conscience d'autrui. Si le premier cas est bien entendu possible (d'où l'exemple de la peste universelle), le second est inenvisageable, puisque même seul, je ne suis pour autant pas un sujet solipsiste et je continue de constituer le monde avec autrui qui est consubstantiel à ma conscience. Ce pourquoi je continue toujours, même sans un autrui effectif, de constituer un monde objectif. Cette idée est bien illustrée dans le roman de Michel Tournier *Vendredi ou les limbes du pacifique*[153]. Husserl prend l'exemple du sujet qui se retrouve seul après une peste universelle, mais conserve le sens inhérent à son moi naturel, de même, dans le roman Robinson conserve la structure essentielle de sa conscience. Lorsque le bateau échoue, il reste un contact effectif avec des éléments de son monde environnant. Puis, peu à peu, ces « reliques de la communauté humaine [154]» disparaissent : le corps du capitaine et l'épave de la *Virginie* sont emportés, la grotte qui contenait en elle la reconstitution de la civilisation explose et emmène avec elle les objets d'usage et de valeur (les bijoux, l'or, les chandeliers, les poulies, les dés à jouer), le chien Tenn meurt, etc.[155] Ainsi, Robinson n'est plus dans une collectivité, il n'entretient plus de rapports interpersonnels (du moins jusqu'au chapitre VII avec l'apparition de Vendredi). Cependant, tout au long du roman, autrui demeure dans sa conscience et il continue de constituer le monde objectif, bien que rencontrant des difficultés dues à l'absence effective de l'autre personne, ce qui lui fait d'ailleurs prendre conscience de l'importance de l'autre dans l'expérience constitutive du monde et de lui-même[156].

Nous avons vu dans la partie précédente que la personne est un sujet qui se constitue par et pour son monde environnant et qui vit, qui agit, qui ressent *parce qu'*il est motivé par les valeurs des éléments d'un tel monde. Or pour que son monde soit constitué comme monde de valeurs, il est nécessaire que le sujet vive en tant que personne, ce qui suppose de se reconnaitre comme tel. Sur ce sujet Husserl écrit justement :

---

[153] TOURNIER, Michel. *Vendredi ou Les limbes du Pacifique.* Paris : Gallimard, 1972. (Coll. Folio).

[154] *Ibid*., p. 46. Ces « reliques de la communauté humaine » peuvent être ici appelées des reliques de la communauté *personnelle*.

[155] On observe une gradation dans la disparition des différents éléments de la communauté personnelle. Tout d'abord la disparition du corps sans vie d'un sujet personnel humain, puis celle des objets de valeur et d'usage. La destruction des éléments de la communauté à laquelle appartenait Robinson s'achève enfin par la mort d'un sujet personnel non humain : le chien.

[156] On peut citer ces quelques mots écrits par Robinson dans son log book, dans lequel il recueille ses méditations : « Autrui, pièce maitresse de mon univers… Je mesure chaque jour ce que je lui devais en enregistrant de nouvelles fissures dans mon édifice personnel ». (*Ibid*., p. 57) Ainsi, si autrui demeure dans la structure essentielle de la constitution du monde par l'ego, on doit reconnaitre que sa disparition effective contrarie tout de même l'existence personnelle.

> C'est le fait que l'autre (que je reconnais comme une personne) me reconnaisse également comme une personne qui fait que moi-même je me reconnais comme personne[157].

L'autre est donc la condition nécessaire, à la fois de la conscience de moi-même en tant que personne, mais aussi du monde environnant. Sans les autres je ne peux me savoir comme personne, je ne peux vivre en tant que personne, et il m'est donc impossible de constituer un monde de valeurs, or comme nous l'avons vu, la personne est le sujet dont l'en face est justement ce monde de valeurs. On peut donc en déduire que l'altérité est la condition de la spiritualité, et celle-ci étant le propre de la vie de l'esprit et donc de la personne, on peut dire également que l'altérité est la condition de la personne.

On peut donc penser, à la différence de Laurent Perreau qui écrit l'affirmation suivante : « Une définition solipsiste de la vie personnelle demeure possible comme le suggère Husserl[158] », qu'il n'y a pas de personne sans la collectivité de personnes. Pour défendre sa position, il cite la phrase suivante : « Même là où je ne me rapporte pas [aux autres] par des actes sociaux, je suis une personne pour moi-même[159] ». Cette phrase met certes en évidence des actes individuels, se promener seul à la mer un dimanche après-midi, être seul chez soi un dimanche soir d'hiver, mais le sujet de tels actes n'est pas pour autant un sujet solipsiste. La personne est en effet un sujet qui est co-constitué avec les autres personnes : lorsqu'elle constitue son monde environnant de manière individuelle, elle le constitue toujours avec autrui[160].

2. Constitution réciproque entre personnes

Dans le chapitre sur le monde environnant nous nous sommes surtout attardés sur les objets de valeur en remettant à plus tard la question des autres personnes, également constitutives d'un tel monde. Husserl introduit de la façon suivante le paragraphe 51, intitulé

[157] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 332.
[158] PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. P. 189.
[159] Sa référence est la suivante : *Hua* XIII, appendice XXXII (1912). P. 245.
[160] Laurent Perreau lui-même insiste sur le caractère déterminant de la co-constitution de la personne puisqu'il écrit : « C'est en définitive ce dernier aspect [le rapport de la personne à la personne d'ordre supérieur], qui pense la co-constitution de la personne et de l'interpersonnalité, qui doit être considéré comme étant le plus déterminant. » PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. P. 190.

La personne dans la collectivité de personnes et sur lequel nous pourrons nous appuyer pour traiter de cette question :

> Mais le sujet rencontre de façon consciente, dans son monde environnant, non seulement des choses, mais aussi d'autres sujets ; il les voit en tant que personnes, qui agissent dans leur monde environnant, qui sont déterminées par leurs objets et peuvent toujours l'être de nouveau[161].

Tout monde environnant est donc toujours un monde d'objets, mais aussi de personnes. Ainsi, l'autre personne étant comprise comme élément du monde environnant, au sein duquel se constitue la personne, on peut en déduire qu'elle intervient dans la constitution de l'ego personnel. On peut même préciser cette idée en annonçant d'ores et déjà la thèse husserlienne qui est celle de la « détermination réciproque[162] » qui se distingue des simples rapports unilatéraux. Il convient maintenant de se poser la question suivante : quels sont les types de rapports interpersonnels qui existent de telle sorte que la personne A entre en jeu dans la constitution de la personne B et que cette autre personne B soit également constitutive de cette personne A ?

Il existe deux types de rapports entre personnes : premièrement, la simple *compréhension* de degré minimal, fondamentale, mais dans laquelle il s'agit seulement de reconnaitre l'autre comme personne comme moi. Le second type de rapport englobe les actions communes accomplies au sein d'un lien. Ces actions sont de deux sortes. Les premières sont « des actions personnelles immédiates[163] » qu'on peut comprendre comme des excitations motivationnelles à l'image des excitations par les objets de valeur. Cette dimension d'immédiateté permet de distinguer ce premier groupe d'actions du second groupe d'actions dans lesquelles les personnes « s'orientent dans leur activité spirituelle[164] ». Dans celui-ci en effet il y a la dimension d'une réponse corrélée à celle d'une demande. Il s'agit par exemple de se serrer la main, se saluer, des rapports d'amour, d'aversion, de sentiment, d'action, de parole ou encore de discussion. Ces différentes actions que nous venons de présenter, ou « rapports de réciprocité[165] », forment ensemble « un rapport unitaire[166] ». S'il y a bien une demande et une réponse, il ne s'agit pas de deux mises en rapport. Il y a une unité qui se forme de sorte que l'on

[161] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P 267.
[162] *Ibid*., p. 269.
[163] *Ibid*., p. 270.
[164] *Ibid*.
[165] Ce type d'action renvoie aux rapports de consensus qui seront abordés dans le chapitre 9.
[166] *Ibid*., p. 271.

puisse parler, non pas de deux rapports de détermination, mais bien de détermination réciproque.

Si la constitution réciproque est bien admise, il ne faut pas la pousser à l'extrême, cela conduirait à la réductibilité de la personne à l'égard de la société, ce que nous pouvons mettre en doute. Si la personne est constamment dans des rapports intersubjectifs, et plus précisément interpersonnels, chaque personne est bel et bien singulière, sans quoi elle serait réductible à une autre.

> Non seulement chaque moi possède sa propre habitualité, mais la pluralité possède son habitualité liée, par le fait que chaque habitualité de l'un « pénètre à l'intérieur de » chaque habitualité de l'autre[167].

Husserl pose ici l'idée de l'interpénétration des modes d'appréhension du monde, mais on observe bien qu'il insiste sur l'existence d'une habitualité propre. Toute personne a une unicité qui fait ce qu'elle est et qui fait qu'elle n'est pas une autre personne[168]. Il y a bien une ipséité du sujet personnel singulier à penser au sein même de la collectivité de personnes, puisque celui-ci a sa propre manière de constituer le monde. Dans l'introduction de son livre, Yves Mayzaud insiste sur l'intérêt de la méthode phénoménologique, qui permet une conceptualisation qui ne confond pas la personne avec la collectivité dans laquelle elle vit. Il explique que la force de Husserl est de concilier la personne pensée comme atome avec la personne qui fonde et permet de rendre compte de la société. En décrivant les relations interpersonnelles et les objets en jeu dans celles-ci, il évite en effet de tomber dans un réductionnisme qui réduirait, ou la personne à la communauté, ou la communauté à la personne. S'il pouvait sembler contradictoire de concilier la personne comme personne individuelle avec la personne comme membre de la collectivité, cette apparence de conflit est donc ici résolue.

3. Reconnaissance de l'autre comme personne

Husserl ayant réfuté un solipsisme, donc l'existence de la personne sans autre personne, la question de savoir comment reconnaitre l'autre comme une personne s'impose maintenant[169].

[167] HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité*. Tome *II*. P. 373.
[168] Point que nous avions étudié dans le chapitre 4, d'une part avec la corrélation entre mon monde environnant et ce que je suis, et d'autre part avec les typiques individuelles au sein desquelles le caractère spécifie la personne des personnes en général.
[169] Il nous semblait important de traiter des enjeux moraux et juridiques de la reconnaissance de l'autre comme personne au sens développé ici. Cependant, afin de ne pas nous éloigner de notre sujet, nous avons choisi de traiter

Ce à quoi, avec la lecture de l'ouvrage, on peut répondre : quand j'appréhende l'alter ego personnel, j'appréhende l'autre non pas comme un corps matériel, ni comme un ego psychique, mais bien comme un ego qui tout comme moi, évalue le monde dans lequel il vit et donc, tout comme moi, est un sujet qui constitue un monde de valeurs. Or, pour l'apercevoir comme tel, je dois être capable de saisir ce qui, dans l'autre, relève de la couche ontologique de l'esprit, ce qui est conditionné par la reconnaissance de l'autre comme personne. Cela invite à se poser toute une série de questions : comment reconnaitre l'autre en tant que personne ? Comment savoir que le corps qui se tient en face de moi n'est ni une chose ni un animal, mais bien une personne ? Comment savoir que cette personne est à la fois une personne comme moi et une personne autre que moi ? Comment ne pas confondre l'autre personne avec moi ? La réponse à ces questions nécessite dans un premier temps de s'attarder sur deux concepts majeurs de l'intersubjectivité husserlienne : l'*empathie* et la *compréhension,* ou l'intersubjectivité animale et l'intersubjectivité personnelle, ou encore l'intersubjectivité de la nature et l'intersubjectivité de l'esprit. Notons que si ces deux concepts sont bien distincts, le premier a une fonction de soubassement pour le second.

L'empathie (*Einfühlung*) entre en effet en jeu dans la reconnaissance de l'autre comme personne. L'empathie est ce qui permet de reconnaitre l'autre comme animal, c'est-à-dire de reconnaitre que l'autre est un corps vivant, un corps animé et non juste un corps matériel. Cela requiert l'opération d'un transfert analogique de ce qui fait de moi un animal[170] à l'autre qui se trouve en face de moi. Ce qui soulève une autre interrogation : comment puis-je savoir que l'autre n'est pas moi ? Pour répondre, il faut en revenir à la distinction opérée par Husserl dans le paragraphe 44[171], entre l'archi-présence ou présence originaire (*Urpräsenz*), et l'apprésence ou présence non originaire (*Apräsenz*). Dans le paragraphe suivant,[172] il mobilise cette distinction pour étudier l'expérience dans laquelle le sujet animal (il prend ici l'exemple de l'homme) est donné. Il la décrit de la façon suivante :

> Les hommes, en tant que membres du monde extérieur, sont donnés originairement, dans la mesure où ils sont appréhendés en tant qu'unités de

ce point en annexe. Il s'agira donc ici de savoir comment reconnaitre l'autre comme personne, dans l'annexe en revanche, il s'agira de mettre en évidence les enjeux de la reconnaissance de l'autre comme une personne et non comme une simple chose.

[170] Or comme la personne comprend l'ego animal (c*f.* chapitre 1 et 3), pour reconnaitre l'autre comme personne je dois être en mesure de le reconnaitre également comme sujet animal.

[171] § 44 « Archi-présence et apprésentation » (*Urpräsenz und Apräsenz*)**.** HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 230.

[172] § 45 « Des "*animalia*" en tant que corps propres donnés en archi-présence, dotés d'une intériorité apprésentée ». *Ibid*., p. 231.

> corps de chair et d'âme : je fais l'expérience des corps qui dans l'extériorité me font face, de même que d'autres choses, en archi-présence ; mais je fais l'expérience de l'intériorité du psychique par apprésentation[173].

Mon corps vivant, en tant que nature matérielle, m'est donné en archi présence et il en est de même pour le corps vivant, en tant que nature matérielle de l'autre. Il n'en est pas de même pour ce qui relève de la vie psychique, donc pour les états mentaux (actes, états, corrélats noématiques), et les sensations kinesthésiques (corporéité de chair). Cependant, ce que je vois en face de moi, je ne le vois pas comme une chose parmi les choses, mais je le reconnais comme plus que ça. Comment ai-je accès à une telle reconnaissance de l'autre comme autre, qui n'est ni une simple chose, ni un objet culturel, ni moi, mais bien un alter ego ? Tandis que ma vie psychique m'est donnée originairement, la vie psychique de l'alter ego, de l'autre ego animal ne peut m'être donnée qu'en apprésence, par l'expression qu'en fait son corps vivant. Les larmes de l'autre me sont données par archi-présence, mais sa tristesse m'est donnée en apprésence par l'empathie. Je touche la main de l'autre, j'ai une perception originaire de froid, mais la sensation de froid ressenti par l'autre ne m'est donnée que par apprésentation. J'ai donc un accès à la vie psychique et à la corporéité de l'autre, qui n'est certes pas comparable à l'accès que j'ai de ma propre vie psychique et de ma propre corporéité, mais il me permet la reconnaissance de l'autre en tant qu'ego animal qui fonctionne comme moi. L'autre simulait peut-être, mais reconnaitre cette tristesse ou ce semblant de tristesse, me permet de le reconnaitre comme capable de tristesse comme moi. En le reconnaissant comme autre, je lui confère tout ce qui fait de moi un animal.

Ce détour par l'empathie était nécessaire, puisque la possibilité de reconnaitre l'autre comme ego animal comme moi, a en effet une fonction de socle de condition de la reconnaissance de l'autre en tant que personne, et par extension, de condition de l'intersubjectivité personnelle. Nous avons insisté dans le premier chapitre sur la constitution presque géologique de la personne, ainsi, l'autre personne, et plus précisément l'appréhension de l'autre comme personne, doit être pensée selon cette stratification de couches ontologiques. Cependant, si l'appréhension de la couche animale est nécessaire pour l'appréhension de la couche spirituelle, cette dernière n'est pas réductible à la première. Ce qui nous amène à nous demander : comment appréhender spécifiquement cette dernière couche ontologique ? Nous pouvons répondre que c'est la *compréhension* qui permet de passer de l'intersubjectivité animale à l'intersubjectivité personnelle. Il faut la penser en analogie avec l'empathie : tout

[173] *Ibid*., p. 231.

comme l'empathie me donne un accès à la vie psychique de l'autre animal, la compréhension me donne un accès à la vie spirituelle de l'autre personne.

Le solipsisme n'est donc pas envisageable lorsqu'il est question des personnes. Celles-ci sont en effet dans un rapport de constitution réciproque, qui permet par là même la constitution d'un monde intersubjectif commun, qui rend possible la reconnaissance de l'autre en tant que personne. Ce monde environnant commun est conditionné par la communication interpersonnelle, qui permet un partage volontaire de la vie de l'esprit, et qu'il convient maintenant d'étudier plus en détail.

Chapitre 8 :

La compréhension comme condition de toute communauté de personnes.

1. Compréhension, expression et communication

Il s'agit maintenant de se demander comment fonctionne la *compréhension* de la vie spirituelle, non plus au sens de simple reconnaissance, mais au sens d'accès aux vécus dont se compose une telle vie. Dans le paragraphe 51 Husserl reprend la distinction entre l'expérience originaire et l'expérience non originaire, qu'il avait développée au paragraphe 44 sur l'aperception des *animalia* par l'empathie. De même, l'intropathie me donne l'autre personne « seulement de façon médiate[174] ». Je n'ai donc jamais accès au contenu propre à l'autre personne, puisque si j'ai en un sens accès à la vie de conscience de l'autre, ce n'est que par ma propre subjectivité personnelle. L'ego étranger[175] a ses motivations, son conditionnement, son histoire personnelle. La compréhension de la vie de l'esprit de l'autre se faisant par analogie avec ma vie, je sais que l'autre fonctionne de la même façon que moi, mais selon sa subjectivité qui est la sienne. Le comprendre c'est donc comprendre comment il fonctionne avec sa subjectivité. La loi de motivation, qui avait déjà un intérêt capital lorsqu'il était question d'étudier le mode de constitution de toute personne et de *comprendre* ses comportements, prend de nouveau une importance considérable maintenant qu'il s'agit de comprendre comment est constituée et comment s'est constituée l'autre personne : « Je *comprends pourquoi* l'autre s'est décidé ainsi, je comprends *pourquoi* il a porté tel jugement[176] ». Le pourquoi ici n'est évidemment pas le pourquoi de la causalité de la nature, mais bien celui de la motivation, qui met en évidence les raisons motivantes, les valeurs posées par le sujet qui le conditionnent à agir de telle ou telle manière. Or comme nous l'avions vu, l'ego personnel est l'unité formée par l'histoire des motivations. Ainsi, comprendre les motivations de l'autre permet de « pénétrer dans l'intimité de l'autre[177] », c'est-à-dire accéder non plus seulement à de multiples

[174] *Ibid*., p. 279.
[175] On veut dire ici ego étranger au sens d'ego extérieur à moi afin d'insister sur l'impénétrabilité totale des subjectivités.
[176] *Ibid*., p. 317.
[177] *Ibid*., p. 368.

manifestations de prises de position en réaction à des motivations, mais d'accéder à la cristallisation en personne unitaire, qui manifeste une personnalité à travers ses prises de position *comprises* par intropathie. Celle-ci est conditionnée par le fait que les personnes sont par essence capables d'expression, sur laquelle nous nous arrêterons maintenant.

La capacité d'expression est pour Husserl un trait caractéristique de la personne[178]. En effet si la compréhension est la reconnaissance et l'accès à la vie spirituelle, et que l'expression est ce qui permet l'accès à une telle vie, on peut légitimement dire qu'elle est la condition à toute compréhension. Or nous avons étudié dans le chapitre précédent que la compréhension est ce qui permet la reconnaissance de l'autre comme personne, reconnaissance qui est requise pour vivre en tant que personne. L'expression est donc bien essentielle à la constitution de la personne, qui doit de ce fait être considérée comme une « puissance expressive[179] » pour reprendre l'expression de Laurent Perreau. Il faut comprendre par là qu'elle a toujours en elle une possibilité d'expression de sa vie spirituelle. Il écrit ensuite : « La communication impose un déchiffrement volontaire de l'expression qui ne cesse d'éprouver la distance qui sépare les corps et la différence radicale qui distingue les sujets entre eux[180] ». La simple expression n'est en effet pas encore la communication, dans cette dernière il y a un caractère volontaire que l'on peut qualifier de double et qui reste encore absent au niveau de l'expression.

> Il appartient naturellement […] au concept de communication que, tandis que je vise à communiquer et que je développe une communication, je suis en même temps compris et (objet d'expérience) pour l'autre, à titre de moi qui agit ainsi […] selon sa visée et son agir volitif.

La communication est l'expression volontaire de la vie de l'esprit. Il s'agit toujours dans la communication d'une volonté de faire connaitre quelque chose ou d'amener à une action. Elle suppose donc à la fois une adresse et une réception qui englobe à la fois une reconnaissance de l'adresse, un ajustement du comportement et enfin une réponse. C'est ce caractère réciproque des actes de communication qui permet une cristallisation en unité et qui rend possible leur

[178] Dans cette section, nous présentons l'expression et la communication de manière condensée. Nous nous livrerons cependant dans les suivantes à une étude plus approfondie, à la fois de l'expression et de la communication. Il s'agit en effet dans la section présente de les présenter toutes les deux comme des traits fondamentaux de la personne, en tant qu'elles sont toutes les deux des moyens de la compréhension, elle-même au fondement de l'intersubjectivité personnelle. Dans la section suivante, nous nous pencherons donc sur l'expression en tant qu'expression d'une unité somato-spirituelle médiatisée par le corps, pour ensuite étudier la communication en tant qu'expression volontaire et réciproque, qui est le signe et la condition de toute vie personnelle et la condition de la socialité.
[179] PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. P. 77.
[180] *Ibid*., p. 80.

capacité à être à l'origine d'une production « d'unité de conscience plus élevée[181] ». Ce pourquoi Husserl qualifie les actes de communication d'actes sociaux, que l'on entend comme les comportements de personnes comprises comme membres d'une communauté. Or nous verrons dans le chapitre suivant que la communauté conditionne la vie de la personne. Ainsi, si la communication est la condition de la vie en communauté et que cette dernière est la condition de toute vie de type personnelle, on peut dire que la communication est la condition et le signe de la vie vécue comme vie de personne.

2. Compréhension et unité somato-spirituelle : le corps comme médiateur de l'expression

Étymologiquement exprimer signifie faire sortir. Il s'agit ici de faire sortir la signification spirituelle contenue dans une unité d'expression. Il reste cependant à savoir si ces unités d'expression peuvent être incorporelles et donc purement spirituelles. Il faut donc se poser la question suivante : une expression sans corps est-elle possible ? Ce à quoi, en nous ramenant au texte, nous pouvons répondre par la négative puisque Husserl confère au corps un rôle de médiateur. Il écrit en effet au sein de l'appendice XXIX issu des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et consacré à ce sujet :

> La corporéité médiatise, dans le monde de faits, la compréhension des esprits de ces corps, la compréhension des hommes entiers selon leur « vie d'âme »[182].

Ainsi, lorsqu'une personne comprend une autre personne, elle appréhende l'ensemble des couches ontologiques qui la constituent. Pourtant Husserl écrit : « L'appréhension de cette personne-là n'est pas l'appréhension d'un esprit collé à un corps[183] ». L'autre n'est jamais seulement un corps ou seulement un esprit, il y a une unité due à la simultanéité entre la corporéité et les vécus. Il ne s'agit pas de deux entités ramenées ensemble et juxtaposées. Intéressons-nous à ce que Husserl nomme les « unités de compréhension ». On comprend par ces dernières une unité formée d'une part par l'exprimé, le sens spirituel, et d'autre part, par l'exprimant, le corporel. Il existe différents types d'unité de compréhension, elles se déclinent

[181] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 273.
[182] HUSSERL, Edmund. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie.* Trad. J. English. Paris : PUF, 1991. (Coll. Epiméthée). P. 270.
[183] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 329.

en effet en *objets investis d'esprit,* donc les objets de valeur et d'usage, et en *êtres vivants dotés d'esprit,* donc les personnes[184]. On observe la corrélation entre le monde environnant et l'expression, puisqu'il s'agit bien ici des éléments du monde environnant que nous avions étudiés dans le chapitre 4. Nous avions dans celui-ci insisté sur les objets de valeur, donc le premier type d'unité de compréhension, nous insisterons ici sur l'expression propre au second type.

L'autre, cet être vivant doté d'esprit, est donc toujours compris comme cette unité somato-spirituelle. Il est toujours compris comme l'unité formée par le corps propre et l'esprit. Ce dernier s'exprime dans la corporéité, ce pourquoi Yves Mayzaud peut écrire que « le corps parle toujours et sans arrêt[185] ». Le corps n'est jamais qu'un corps, il n'est jamais seulement un support de sensations kinesthésiques, il n'est jamais seulement un corps qui fait un mouvement. Le corps de la personne manifeste, exprime à chaque instant, une signification spirituelle[186]. Pour être rigoureux, il faudrait donc, du point de vue de l'esprit, toujours parler de geste et non d'une simple mise en mouvement du corps d'une personne. Tout comme un livre n'est pas une suite de feuilles de papier, de même, une danse n'est pas une suite de mouvements d'un corps. Cette mise en évidence du haut degré de spiritualité, exprimée par la danse, n'est pas réservée aux danses ritualisées, sacrées, religieuses comme, par exemple, le *kathakali*[187] qui est un théâtre dansé hindou dont le nom révèle déjà le caractère expressif, puisque le terme, *katha* (qui renvoie également à une autre danse hindoue), signifie « parler[188] ». Ainsi, même une danse considérée pour sa technicité ne peut être réduite à un simple enchainement de mouvements. Même un bras qui bouge n'est jamais seulement un bras qui bouge : il est un bras qui signifie une nervosité, il est un bras qui montre une direction à un automobiliste égaré, il est un bras qui prend un stylo (un objet d'usage) pour écrire une information (qui a une certaine valeur) importante à ses yeux. On peut cependant émettre une limite à l'expression de l'unité somato-spirituelle. La naturalisation de la personne a été réfutée, ainsi, tout comme le spirituel ne peut dépendre point par point du corps, de même, le corps ne peut être en concordance point par

[184] Husserl précise que cette catégorie inclut « naturellement tous les animaux » P. 329.
[185] MAYZAUD, Yves. *Personne, communauté et monade.* P. 64.
[186] Ce que Husserl nomme « la communication descriptive » que l'on peut comprendre comme « l'indication naturelle » des événements psychiques et spirituels. HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome *II*. P. 267.
[187] Il s'agit d'une danse qui s'est développée à partir du XVII[e] siècle et dont l'apprentissage est très codifié et méticuleux, tant sur le plan technique que sur le plan de la signification exprimée par les différents mouvements. L'apprentissage de cette danse est notamment comparé à l'apprentissage d'une langue.
LESTREHAN, Michel. « Le kathakali en Inde au tournant du siècle, transmission et représentation. Synthèse du projet ». *CND, Aide à la recherche et au patrimoine en danse*, 2015. [En ligne], consulté le 21 mai 2019. URL : https://www.cnd.fr/fr/file/file/119/inline/Michel%20Lestre%CC%81han.pdf.
[188] LACAS, Pierre-Paul. « Danses traditionnelles de l'Inde », *Encyclopædia Universalis*. [en ligne], consulté le 21 mai 2019. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/danses-traditionnelles-de-l-inde/.

point avec l'esprit. On peut donc en déduire que même si l'esprit — c'est-à-dire la vie de la personne — est exprimé par le corps propre, il ne peut y avoir une transparence où par le seul corps de l'autre, toute une vie de conscience serait rendue accessible[189].

Cette fondamentalité du corps dans la compréhension a néanmoins tout son enjeu pour la collectivité de personnes et plus largement pour la socialité.

> La possibilité de la socialité, la possibilité d'une compréhension, laquelle présuppose une certaine intersubjectivité du corps propre[190].

Nous nous retrouvons face à un réseau de concepts interdépendants qui explique pourquoi en définitive la socialité est conditionnée par le corps. La socialité requiert la compréhension, qui elle-même, est conditionnée par la puissance expressive des personnes. Or l'expression est elle aussi soumise à une condition, qui est la corporéité. Ce pourquoi le corps conditionne la socialité. Si l'expression a cette importance capitale pour la socialité, elle n'est cependant pas suffisante. Elle requiert en effet la communication que nous étudierons dans les deux derniers points de ce chapitre.

3. La communication comme condition et signe de l'intersubjectivité personnelle

[189] Une remarque est à faire dans cette section qui portait sur la fonction du corps comme médiateur. Que penser du corps de la personne après la mort ? Des expressions telles que « il avait l'air apaisé » pourraient laisser penser qu'il y a encore une expression du corps après la mort. Qu'en est-il alors ? On ne peut dire que cette personne décédée communique, car il n'y a plus vraiment d'adresse et d'attente de réception. Il est pourtant indéniable qu'une signification transparait dans le corps inerte de la personne après la mort. Nous pouvons supposer que cet exprimé ne peut être compris comme tel, mais qu'il doit être compris comme l'exprimé de la personne qui était encore vivante hier et non comme l'exprimé actuel du corps sans vie. Nous pouvons trouver un élément de réponse à cette hypothèse dans le § 2 du texte n° 9 des *Hua* XIV. Ce paragraphe traite de la communication, et non directement de l'expression par le corps, mais Husserl y écrit : « quelqu'un qui est décédé […] et quelqu'un de vivant se tendent la main en esprit. Il peut y avoir une communication de l'un à l'autre ». Lorsqu'une personne meurt l'obstacle est donc une distance de temps : l'un, encore vivant, est présent et futur, l'autre, décédé, est passé. La communication, et l'expression également, semblent néanmoins être en mesure de dépasser cet obstacle qui s'érige lorsque l'un quitte la vie. Husserl écrit en effet « Par-delà la distance temporelle, ils se tendent la main en esprit ; le moi passé […] le sujet ultérieur futur […] ». Une seule limite est à observer dans ce dépassement de la distance temporelle : le moi vivant parle, communique, toujours avec un sujet passé, et non avec un sujet présent. Ce pourquoi, sans doute, Husserl nomme ce type de communication « la communication de souvenirs rétrospectifs ». L'expression et la communication, entre vivants et absents, semblent en effet être toutes deux fondées sur le souvenir.
Pour l'ensemble des citations de cette note *Cf.* HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome II. P. 267-268. §2 « Actes sociaux et relations <Le rapport Je-Tu> », texte n° 9 des *Hua* XIV.

[190] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 400.

> Dans la communication, « nous » sommes tous en contact avec les autres, nous formons une unité personnelle de degré supérieur[191].

S'il ne sera ici pas question de définir la personne de degré supérieur (ce sera l'objet du chapitre suivant), il s'agira dans cette section d'expliquer en quoi la communication permet la formation des personnes d'ordre supérieur. Intéressons-nous tout d'abord pour cela à ce que Husserl nomme la « simple communication de fait[192] ». Cette dernière n'est pas encore la communication plus complexe, qui elle seule rend possible la formation des personnes de degré supérieur, celle-ci est en effet la communication « pratique de la volonté[193] ». Cependant, examiner la première forme de communication nous permettra d'accéder à la forme générale de toute communication. Il conviendra ensuite d'étudier comment la seconde se spécifie par rapport à la première. Celle-ci est le type de communication par laquelle « le fait communiqué est le contenu de mon intention, dont l'autre prend connaissance et, à vrai dire, de mon intention qui lui est manifestée[194] ». Pour prendre connaissance du contenu intentionnellement communiqué par l'autre, je dois tout d'abord savoir que l'autre est un sujet qui est capable d'une telle intention. Je dois pour cela, le reconnaitre comme sujet capable de se rapporter à moi sur un mode pratique. Or une telle façon de se rapporter est propre à un sujet personnel. La communication suppose donc la reconnaissance de l'autre comme personne. Cette première condition remplie, l'autre est motivé[195] par un signe, une indication, qui l'amène, s'il cède à cette motivation, à se tourner vers celui qui communique. Cela permet, si les signes sont « appropriés[196] » — c'est-à-dire si la compréhension pratique et axiologique qu'en a l'autre correspond avec ma propre compréhension — de *comprendre* le fait communiqué et de le *comprendre* comme intentionnellement communiqué.

---

[191] HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome II. P. 287. (Texte n° 10 des *Hua* XIV).
[192] *Ibid*., p. 268. (Texte n° 9 des *Hua* XIV).
[193] *Ibid*., p. 268.
[194] *Ibid*., p. 266.
[195] De nouveau, on note l'importance de la loi de motivation, ici dans la communication comme acte de l'esprit. « Je suis dirigé vers l'autre avec l'intention de le motiver à certains actes, pour en outre le motiver lorsque je m'adresse à lui, lorsque, en lui parlant, je lui fais part de mon projet, et que je le motive dans notre situation commune à comprendre ce que je dis, ce que je lui dis lorsque je m'adresse à lui ».
Ibid., p. 368. (« Phénoménologie de la communication », texte n° 29 des *Hua* XV).
[196] *Ibid*., p. 267. Ce caractère approprié de l'indication peut être mis en lien avec le principe de coopération présenté par Paul Grice dans *Logique et conversation*. Celui-ci montre en effet que la communication, en tant qu'acte collaboratif, doit suivre un certain nombre de maximes et sous maximes qu'il regroupe en quatre catégories : la quantité, la qualité, la relation et enfin la modalité. Les deux premières regroupent quatre règles, portant sur ce qui doit être dit, tandis que les deux secondes regroupent cinq règles, portant sur comment doit être dit ce qui est dit. L'ensemble de ces règles doit permettre à l'action collaborative de fonctionner. L'action en question étant ici la communication, ces règles doivent permettre de communiquer de manière appropriée, de sorte que la compréhension interpersonnelle soit rendue possible.
GRICE, Paul. « Logic and conversation ». *Syntax and semantics,* vol. III, *Speech acts*. Édité par P. Cole et J. L. Morgan, Academic Press, Inc., 1975. P. 41 à 58.

La forme générale de la communication comprend donc : une motivation à diriger le regard vers l'autre, le fait de céder à cette motivation, la reconnaissance de l'autre comme personne, le caractère intentionnel de la communication, la reconnaissance du caractère intentionnel de la communication et enfin le caractère approprié[197] du moyen de communication. Cette première forme de communication est cependant cantonnée à la production d'une prise de connaissance chez l'autre. La seconde, la communication pratique de la volonté, a en revanche un rôle plus vaste, puisqu'elle engendre une action, spirituellement et/ou physiquement déterminante. La volonté dont il est question dans l'appellation « la communication pratique de volonté » peut prendre plusieurs formes. Husserl mentionne parmi elles le souhait, la demande, la contrainte ou encore la commande[198]. On peut également citer la supplication, l'imploration, l'injonction, l'exigence, etc., d'autres manières de motiver l'autre à se comporter de telle ou telle façon. Il y a en effet dans tous ces modes de volonté, et par suite dans toutes ces formes de motivation, une dimension de valeur spécifique. La supplication compte par exemple sur la pitié, tandis que la contrainte jouera sur la peur ou la douleur.

Ce type de communication spécifique se distingue donc de la forme générale par son pouvoir d'engendrer une action. Cependant, on peut observer qu'à ce stade, elle ne permet pas encore la formation d'une conscience commune. Celle-ci se caractérise en effet à la fois par le caractère réciproque et par la convergence des volontés. « Le mode d'enchainement des volontés, l'unanimité des volontés forme ici aussi le lien personnel[199] ». Il faut prendre garde de ne pas confondre la communication, qui détermine l'exécution d'une action, avec la communication dans laquelle les volontés deviennent unanimes.

> Nous prenons une décision « ensemble » […] S1 et S2 veulent le même O,
> mais pas chacun pour soi, S1 veut O tel qu'il est pareillement voulu par S2 ;
> la volonté de S2 fait partie de ce que veut S1, et inversement[200].

La volonté à l'origine de la formation d'une communauté de personnes, n'est pas la somme des volontés particulières qui convergeraient. Il s'agit bien d'une même volonté, partagée par tous, voulue par tous de la même façon, ce qui lui permet d'être à l'origine de la production d'une

[197] Le caractère approprié du moyen de communication repose sur un partage de normes, codes et valeurs, instaurés dans une communauté de personnes.
[198] *Ibid*. 268. On se réfère ici au §3 « La communauté pratique de la volonté », texte n°9 des *Hua* XIV. Ces différentes façons de motiver l'autre personne à effectuer telle ou telle action conditionnent le type de lien entretenu par les deux personnes (au minimum). Par exemple, du comportement habituel d'obéir à la contrainte et de contraindre à une action, « naît alors la relation maître/serviteur en tant que relation personnelle durable ».
[199] *Ibid*., p. 282.
[200] *Ibid*., p. 270.

conscience commune. Ce pourquoi nous avions écrit que la communication est la condition de la socialité.

Cette analyse de la communication aura permis d'en déceler trois degrés. Le premier est la communication de faits, qui permet l'information, le second est la communication pratique de la volonté non réciproque, qui permet de motiver l'autre à réaliser une action, et enfin, le troisième est la communication pratique de la volonté réciproque, qui rend possible la production d'actions réciproques, qui lorsqu'elles forment un système, sont constitutives de la socialité. Ceci est énoncé très clairement par Husserl qui écrit :

> Ce sont les actes [de communication] qui produisent une unité supérieure de la conscience de personne à personne, et qui comprennent entre eux le monde de choses comme un monde commun de jugement, de la volonté, de l'évaluation. Le monde, pour autant qu'il contient ces actes, reçoit le caractère de monde social, d'un monde qui a acquis une signification spirituelle[201].

On observe que la description du monde tel qu'il apparaît pour les personnes qui se rapportent entre elles par des actes de communication correspond avec la définition du monde environnant, le monde vécu par la personne dans l'attitude personnaliste. Il y a cependant ici une caractérisation supplémentaire : ce monde est *commun*. Le monde social semble donc être le monde appréhendé de manière collective dans l'attitude personnaliste de telle sorte qu'il soit commun aux personnes de ce monde. Ces personnes sont les personnes regroupées dans la communauté. Nous arrivons ici à la conclusion que la communication est le mode d'appréhension de l'intersubjectivité propre à la région de l'esprit, ce pourquoi elle est la condition de la socialité.

4. Distinction entre le monde environnant de communication et le monde environnant commun

La thèse de la communication comme condition de l'unité d'une conscience est dite de manière on ne peut plus explicite : « La communication crée l'unité[202] ». Il s'agit ici non plus d'une unité de conscience d'une personne individuelle, mais de l'unité de la personne d'ordre supérieur, de la conscience d'une communauté. Une telle unité, fondée dans le consensus,

[201] *Ibid*., p. 202. « Les actes constitutifs de la socialité, les actes de "communication" », Appendice XVII des *Hua XIII*.
[202] HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome II. P. 292.

nécessite un partage qui requiert la communication, qui sert la compréhension. La communauté de personnes ne peut se contenter de l'expression, qui est certes fondamentale et nécessaire pour la compréhension donc pour les communautés. Ces dernières requièrent en effet la communication qui, en tant qu'expression volontaire et réciproque, permet le partage de la vie spirituelle. Cette volonté de partage est orientée vers le lien qui unit la communauté. En cela, en tant que moyen de compréhension qui converge vers le lien qui unifie les personnes d'une communauté, on peut dire qu'elle est également la condition du monde environnant commun, et plus largement qu'elle est la condition à toute forme de socialité. Le concept de communication est régulièrement employé par Husserl au sein d'un autre concept qui est le monde environnant de communication. Afin de procéder à une définition de ce dernier, revenons-en au texte :

> Nous désignons en tant que monde de la communication, le monde environnant qui se constitue dans notre expérience des autres, dans la compréhension réciproque et dans le consensus. Il est par essence relatif aux personnes qui se trouvent elles-mêmes en lui et qui le trouvent comme leur « en face »[203].

Afin de mieux comprendre le monde environnant de communication, il faut procéder à la distinction de quatre concepts qui sont *le monde extérieur*, *le monde égoïstique*, *le monde environnant de communication* et enfin *le monde environnant commun*. Le monde extérieur est défini comme « tout le reste du monde[204] ». Celui-ci, qui ne peut être défini que négativement, est tout ce qui ne dépend ni du sujet individuel isolé, ni de la communauté de sujets. Le monde égoïstique est défini comme le monde de « la personne qui, dans sa relation au monde, est pensée abstraitement de telle sorte qu'elle n'inclut aucun rapport de consensus avec les autres personnes[205] ». J'ai vécu un traumatisme qui conditionne ma façon d'appréhender le monde, cela relève de moi en tant que sujet personnel pris isolément, cela relève de mon monde environnant égoïstique. Ce dernier faisant partie du monde environnant de communication, il doit donc être pensé comme le résultat de l'opération de soustraction par laquelle on ôte, au monde environnant de communication, tout ce qui relève des rapports de consensus. Il a pourtant bien une place fondamentale dans la constitution du monde de communication puisqu'il est qualifié par Husserl de « noyau eidétique du monde environnant de

[203] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 271.
[204] *Ibid*., p. 274.
[205] *Ibid*., p. 271. Le monde égoïstique est à penser de la même façon que la nature. Les deux ne s'obtiennent que par abstraction. Tout comme il n'existe pas de nature hors de l'opération d'abstraction du scientifique naturaliste, il n'existe pas de monde pour « le sujet insulaire » (P.272).

communication[206] ». C'est donc à partir de ce qui relève de la personne propre prise isolément que celui-ci se constitue.

Le monde environnant de communication est donc toujours bien un *Umwelt* pour moi et ne doit pas être confondu avec un *Umwelt* pour nous. Ainsi tout mon monde environnant n'est pas le monde environnant de la communauté à laquelle j'appartiens. Je peux appartenir à la communauté des Français, à la communauté chrétienne, à la communauté de la classe sociale des ouvriers. Une autre personne partage avec moi le monde pour la communauté des Français et le monde pour la classe ouvrière, mais est dans la communauté musulmane. Les deux ne partagent donc pas, entre autres, le système de valeurs inhérent à la communauté religieuse. Ces deux personnes partagent un monde environnant commun, mais « chacun de ces compagnons singuliers a son propre environnement qui porte la marque de sa subjectivité[207] ». Le monde pour moi n'est jamais le même que le monde pour nous, puisqu'il est constitué à partir d'un sujet personnel singulier et unitaire. En définitive, c'est donc seulement le monde environnant commun qui peut être qualifié de monde pour nous. Il doit être compris comme le monde objectif constitué dans l'intersubjectivité par une communauté de personnes et qui englobe de ce fait toutes les objectités constituées dans le consensus. J'ai mon propre monde environnant et l'autre a également son propre monde environnant, et pourtant nous partageons ensemble, en tant que compagnons, par un rapport de consensus, un monde environnant commun. Le noyau d'un tel monde n'est donc pas le rassemblement des différents mondes égoïstiques, mais l'unité formée par les différentes personnes réunies en personne d'ordre supérieur.

Avec la reconnaissance de l'autre en tant que personne, nous avons étudié un degré minimal de compréhension. La véritable compréhension est l'accès à la vie spirituelle d'une personne, conditionnée par un degré minimal d'identité donc par un partage minimum de valeurs. Mon monde environnant n'est pas celui de l'autre personne, elle a le sien comme j'ai le mien. En même temps, par un rapport de consensus, nous partageons ensemble un monde environnant commun, qui repose sur la communication interpersonnelle. En tant qu'expression volontaire, celle-ci est pensée par Husserl avec la corporéité comme condition, puisque cette dernière a la fonction de médiateur de l'expression. L'autre est donc toujours compris comme une unité somato-spirituelle, autrement dit comme l'unité formée par le corps vivant et l'esprit. De ce caractère volontaire, orienté vers le lien autour duquel les personnes fusionnent en personnes d'ordre supérieur, nous avons pu en déduire que la communication est à la fois la

[206] *Ibid*., p. 272.
[207] *Ibid*., p. 315.

condition, mais aussi le signe des communautés. Nous avons en effet étudié la constitution réciproque entre personnes, qui passe par la communication, il s'agit maintenant d'étudier le lieu et le produit d'une telle constitution, à savoir les communautés de personnes ou personnes d'ordre supérieur.

Chapitre 9 :

La personne de degré supérieur : les communautés de personnes

1. Distinction entre collectivité et communauté de personnes

Afin de mieux comprendre les communautés de personnes, qui pourraient désigner le concept de personne d'ordre supérieur[208], nous procéderons tout d'abord par une distinction.

> Toutes les unités de cette sorte [les unités personnelles d'ordre supérieur] ne constituent pas seulement une collection de subjectivités sociales, mais fusionnent en une subjectivité sociale organisée de façon plus ou moins intime, qui a son « en-face » commun dans un monde environnant, ou encore un monde extérieur, un monde qui est pour elle[209].

Les communautés de personnes doivent en effet être distinguées des collectivités que l'on doit comprendre comme un rassemblement de personnes individuelles, mais qui ne sont regroupées que par le simple fait qu'elles partagent la structure de tout sujet de type personnel. Ce qui les lie c'est le fait qu'elles partagent la même capacité à l'évaluation, à être des pôles intentionnels de vécus spirituels. Husserl qualifie donc ce rassemblement de « collection de subjectivités sociales », puisqu'au sein de cette configuration, les personnes forment un groupe dans lequel elles entretiennent de simples relations de compréhension minimale. Hormis cela, les ego personnels, dans la simple collectivité, ont chacun leur « en face », leur monde environnant propre, ce pourquoi ils ne peuvent entretenir de véritables relations interpersonnelles. Si l'on veut parler d'unité pour désigner ce rassemblement qui forme la collectivité, on doit donc préciser qu'il s'agit d'une unité de degré minimal, une unité fragile. Dans la communauté, en revanche, les personnes unifiées en personne de degré supérieur forment une véritable unité solide et durable. On peut émettre une hypothèse sur la dimension de supériorité sous-entendue dans l'appellation « personne de *degré supérieur* ». Tout comme il y a de la spiritualité chez les personnes individuelles, il y a de la spiritualité chez la personne d'ordre supérieur, mais elle est

[208] Les diverses assimilations du concept de personne d'ordre supérieur aux communautés, demeurent à ce stade de notre étude, de l'ordre de l'hypothèse et restent donc à questionner. Cf. conclusion p. 91, 93.
[209] *Ibid*., p. 275.

d'un autre ordre. C'est en effet une spiritualité fédératrice dont le pouvoir est de rassembler une multiplicité de personnes individuelles, qui passent ainsi du statut de multiplicité à celui d'unité.

Cette unité de la personne d'ordre supérieur est assurée par un lien qui peut être de différentes sortes. Il convient donc de distinguer les différents types de communautés de personnes, corrélatifs du type de lien qui les unifie. Dans les *Ideen II* Husserl se réfère de manière assez indifférente aux communautés suivantes : le couple, la famille, la classe sociale, l'association, la commune, l'État, l'Église. C'est surtout dans d'autres textes, notamment les textes 9 et 10 des *Hua* XIV, que Husserl opère vraiment une classification des communautés. Il sépare à cette occasion deux grands types de communautés, à savoir les communautés naturelles et les communautés conventionnelles ou artificielles. De nouveau, la loi de motivation a un enjeu majeur, puisque la distinction entre les différents types de communautés s'opère en fonction de la motivation qui a conditionné leur formation.

> Moi, en tant que sujet de la motivation, j'entre à présent dans la relation originairement sociale du Je et du Tu ; non pas seulement à côté de l'autre en tant qu'autre, car je le motive, et il me motive ; et, dans la relation privilégiée qui produit la relation du Je au Tu, celle qui a lieu à travers les actes sociaux, il y a une unité d'aspiration et de volonté spécifique qui englobe les deux sujets, dans laquelle tous deux sont réciproquement référés l'un à l'autre dans une conscience actuelle, et ce, dans un but d' « influer » réciproquement les uns sur les autres[210].

C'est en tant que sujet de motivation que la personne peut former avec l'autre des communautés. Celles-ci sont fondées sur la relation de motivation réciproque, caractéristique du dépassement du simple fait d'être côte à côte. Ainsi, nous pouvons dire que, tout comme la personne individuelle, la personne d'ordre supérieur est un sujet de motivation. Les motivations étant d'ordre pratique et affectif, les communautés qui leur sont corrélatives sont des communautés pratiques et affectives. Les premières sont les communautés instituées comme l' État et l'Église. Tandis que les secondes sont des communautés de face à face non instituées, qui ont un fondement psychophysique, dont l'exemple le plus représentatif serait la communauté d'amour.

Les relations interpersonnelles inhérentes au second type de configuration, les communautés, sont donc d'un autre ordre, il s'agit de rapports de consensus (*Einverständnis*).

[210] HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome 2. P. 270. (§ 4 du texte n° 9 des *Hua* XIV).

> Il ne suffit pas que les autres soient compris en tant que personnes et que celui qui comprend se comporte unilatéralement de telle ou telle manière à l'égard des autres et s'ajuste avec eux ; pour cela il n'y aurait besoin d'aucun consensus avec les autres[211].

Les rapports que Husserl décrit dans la première partie de la phrase renvoient au passage du 'je', au 'tu' pour lequel un degré minimal de compréhension est suffisant[212]. La fin de la citation, en revanche, renvoie au passage au 'nous' par la construction intersubjective d'un monde socioculturel conditionné par le consensus. Dans celui-ci se forme un partage de valeurs et de façons de vivre ensemble. Il en découle une vie de la communauté qui peut être pensée à l'image d'un organisme dont les parties ne fonctionnent qu'en interdépendance. Les personnes d'une communauté deviennent alors des « compagnons » qui « con-vivent ». Étymologiquement, compagnon signifie « qui mange son pain avec », donc ici celui qui partage des activités avec. La racine latine *cum,* qui signifie ensemble, marque quant à elle la simultanéité de tels actes. La vie des compagnons, qui sont ainsi compris comme les membres d'un tout, est réglée par les qualités propres à la communauté, les règlements moraux et juridiques, les modes de fonctionnement formés par la constitution intersubjective du « nous ».

2. Du « je » au « nous » : La constitution intersubjective d'un monde socioculturel

> Dans le lien intersubjectif, c'est un monde unique qui se constitue, dans lequel il y a deux niveaux : les sujets qui communiquent ensemble constituent des unités personnelles d'un niveau plus élevé dont le summum compose […] le monde des subjectivités sociales. De ce monde des subjectivités sociales, on doit distinguer le monde qui, pour ces subjectivités, lui est corrélatif, en est inséparable, le monde des objectités sociales comme nous le nommons[213].

Portant sur les communautés de personnes, ce chapitre arbore en détail une dimension supplémentaire : la socialité. Dans le premier nous nous sommes concentrés sur la reconnaissance de l'autre comme personne comme moi qui conditionne mon existence en tant que personne, dans le second il s'agissait de préciser le concept de compréhension mis en lien

[211] HUSSERL, Edmund. *Idées directrices II*. P. 273.
[212] C*f*. chapitre 7.
[213] *Ibid*., p. 274.

avec les concepts d'expression et de communication, trois concepts fondamentaux pour la constitution des communautés de personnes, dont il est maintenant question. On s'intéresse donc à l'unité formée par les rapports intersubjectifs[214] et conditionnée par la compréhension. Il s'agit du monde des objectités sociales qui est le monde pour les subjectivités sociales. La socialité ne se pense pas individuellement et fait ainsi surgir la vie telle qu'elle est vécue par les personnes ensemble. Nous avions étudié le passage du « je » au « tu », nous sommes maintenant au niveau du passage au « nous ». Si Husserl parle des subjectivités sociales au pluriel, il ne faut pour autant pas se méprendre et croire à tort que la conscience sociale est une conscience formée par la somme des subjectivités individuelles[215]. Husserl est très clair sur ce point puisqu'il parle en effet de « véritable attitude à la première personne du "pluriel"[216] ». Il faut penser l'unité des subjectivités sociales comme « une unité volitive à plusieurs têtes[217] », un sujet qui est le noyau eidétique à partir duquel est constitué le monde des objectités sociales. Ce monde est le monde constitué dans l'attitude spécifique au sujet de type personnel, à savoir l'attitude personnaliste que nous avions étudiée dans le second chapitre. Plus précisément, comme il s'agit de l'attitude d'un sujet pensé comme membre d'une communauté, il s'agit des attitudes pratique et mythico-religieuse. Pour rappel, la première avait été comprise comme l'attitude générale qui oriente la conscience selon la fin suivie par tous, et la seconde comme l'attitude universelle qui unifie la vie d'une communauté.

On peut donc dire, en appliquant la définition de monde environnant de la personne individuelle à celui de la personne d'ordre supérieur, que le monde des objectités sociales est le monde environnant de la personne d'ordre supérieur, donc de la totalité formée par des sujets qui vivent *ensemble*, qui perçoivent ce monde *ensemble*, qui se comportent vis-à-vis de lui *ensemble*. Le concept de monde environnant commun insiste sur le mode de constitution, donc sur le fait qu'il s'agit d'une constitution en commun. Parler de monde des objectités sociales, permet en revanche d'insister sur les noèmes, sur les objectités constituées en commun. On doit en effet le comprendre comme le monde qui contient des objets intentionnels visés et constitués par une conscience sociale. Tout comme à chaque personne correspond son monde environnant, de même, à chaque personne d'ordre supérieur correspond son monde environnant. On peut illustrer cette non-pénétration et cette non-interchangeabilité des mondes environnants des

[214] À ce stade, même si elle est toujours sous-entendue comme soubassement, nous ne parlons plus d'intersubjectivité animale. L'intersubjectivité en question ici est bien une intersubjectivité d'ordre personnel.
[215] C*f*. note n° 184.
[216] HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome 2. P. 408.
[217] *Ibid*., p. 373.

communautés, par la pièce de théâtre *Art* écrite par Yasmina Reza[218]. Celle-ci met en scène la confrontation des valeurs qui découle de la corrélation de ces mêmes valeurs à une communauté donnée. Trois amis se disputent en effet sur la valeur à accorder à un tableau blanc acheté par l'un d'eux. Pour l'un, un dermatologue divorcé qui lit Sénèque, c'est un « chef-d'œuvre », un « achat prodigieux », qui vaut largement deux-cent-mille francs ; pour l'autre, employé d'une papèterie, il vaudrait « zéro centime » ; pour le troisième, ingénieur en aéronautique et « ennemi de la modernité », il fait partie d'une « culture » qu'il « vomit définitivement » et le qualifie de ce fait plutôt grossièrement. L'objet de leur dispute n'est pas une simple « toile d'environ un mètre soixante sur un mètre vingt, peinte en blanc », il s'agit bien plutôt de l'*Antrios* un objet du monde de l'esprit qui, selon la communauté à laquelle chacun de ces trois amis appartient respectivement, est une objectité différente pour chacun d'eux. Nous observons donc que les objectités du monde environnant commun doivent être pensées de manière analogique à celles du monde environnant de la personne individuelle. Elles sont toujours corrélatives à une conscience, ici d'ordre supérieur, qui les constitue.

De façon similaire, la permanence de la communauté doit être pensée à l'image de la permanence de la personne individuelle. Tout comme le monde environnant de la personne individuelle demeure dans le développement de celle-ci, de même, le monde environnant de la personne d'ordre supérieur demeure dans son développement. On comprend donc comment les communautés perdurent : elles sont entretenues par les objets et principes constitutifs de la communauté. Ainsi, même si les communautés de personnes, tout comme nous l'avons vu pour les personnes individuelles, font face à un développement et à des événements, elles se cristallisent en personne unitaire, elles « perdurent dans le temps malgré l'entrée ou le départ d'individus[219] ». Housset traite de cette question des modifications qui ont lieu au sein d'une communauté, lorsqu'il présente deux types de rupture. L'une est une rupture de la vie d'une communauté de personnes fondée dans un lien affectif : le fait pour des parents de perdre un enfant ; l'autre est une rupture dans la vie d'une communauté fondée artificiellement : une guerre. Il écrit alors : « Ne pouvant plus constituer le monde de la même façon, le sujet ne s'apparaît plus comme le même[220] ». Housset voit dans cette rupture une modification dans leur système de fins. On peut également dire qu'il y a une rupture dans le système de valeurs. En effet, si la vie de conscience de la personne (au sens large) est orientée pratiquement, on peut

[218] REZA, Yasmina. *Art.* 1994. Dailymotion. [En ligne], Consulté le 22 mai 2019. URL: https://www.dailymotion.com/video/x66105
[219] *Ibid*., p. 257.
[220] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet chez Husserl.* P. 87.

également rajouter qu'elle est surtout agencée par des valeurs. S'il y a bien des fins dans l'*Umwelt* personnel, ces fins sont toujours soit d'emblée, soit en dernier lieu, qualifiées axiologiquement[221].

3. Un exemple de personne d'ordre supérieur : l'Europe

Afin de mieux concevoir la personne d'ordre supérieur, nous nous attacherons maintenant à présenter une communauté spécifique pensée par Husserl. Il s'agit de l'Europe dont il est question tout au long de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.* Dans cet ouvrage, l'axe d'étude est bien différent de celui des *Idées directrices,* puisqu'il n'est plus question d'étudier le mode de constitution des différentes formes de subjectivité, mais d'étudier la crise à laquelle doit faire face l'Europe. Husserl étudie cette dernière dans une attitude bien différente, pour ne pas dire opposée[222], à celle dans laquelle est pensée l'Europe des géographes ou des cartographes :

> J'entends l'Europe non pas géographiquement comme sur les cartes, comme s'il était possible de définir ainsi le domaine de l'humanité qui vit ici territorialement ensemble, en tant qu'humanité européenne[223].

Les scientifiques naturalistes comprennent l'Europe comme un espace géographiquement délimité, avec ses fleuves, ses rivières, ses climats, ses plaines, ses reliefs, etc. Husserl, en allant au-delà de ces limites géographiques, comprend en revanche l'Europe comme une figure spirituelle. Le propre des Européens, conçus non pas comme les corps qui sont spatialement en Europe[224], mais comme des personnes qui vivent dans un monde environnant commun, est une propension à viser l'universel par la philosophie. Cette téléologie immanente constitue le lien qui unifie les compagnons européens qui fusionnent dans la communauté européenne :

> Il est manifeste que sous le titre d'Europe, il s'agit ici de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle, avec tous les buts, tous les intérêts,

[221] Il y aurait donc peut-être à supposer une primordialité des valeurs sur les fins.
[222] On reprend ici la distinction entre l'attitude naturaliste opposée à l'attitude personnaliste, le géologue doit donc bien être pensé comme scientifique de la nature. (On fait ici abstraction de l'introduction des éléments de la vie de l'esprit au sein de son travail, par exemple lorsqu'il réalise une carte des religions dans le monde.)
[223] HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la philosophie.* P. 352.
[224] Ce pourquoi les Anglais et certains pays des États-Unis sont des membres de l'Europe, alors que les « indiens des ménageries foraines » et les « tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe » ne peuvent pas être considérés comme des Européens entendus dans ce sens.

> soucis et peines, avec les formations téléologiques, les institutions, les organisations[225].

Une telle description de l'Europe pourrait faire office de définition de la personne d'ordre supérieur. Elle rend compte de cette dernière comprise comme une communauté qui a son en-face, son monde environnant, composé de valeurs et de manières de vivre ensemble. Cet en-face est constitué par des personnes qui ne font pas que vivre côte à côte, mais qui vivent ensemble au sein de rapports de consensus et se déterminent ainsi les unes et les autres, de sorte qu'on puisse parler d'une unité et non plus d'une multiplicité.

Housset insiste sur l'intérêt de la conception husserlienne de l'Europe : « Si l'Europe n'était qu'un concept géographique, il n'y aurait aucun sens à parler de science européenne[226] ». En effet, cette conception spécifique de l'Europe proposée par Husserl, est la condition pour parler de science européenne. La science avant d'être la discipline qui étudie un objet particulier est une production culturelle, et seules des *personnes* peuvent en être à l'origine. Cela demande de la part du sujet d'être dans une attitude théorique universelle, qui est de part en part non spontanée et dérive donc d'un bouleversement par rapport à l'attitude primordiale, qui, comme nous l'avons vu, est l'attitude personnaliste comme attitude naturelle. C'est une personne, qui vivant dans son attitude naturelle, a le but de connaitre et bascule vers une attitude théorico-universelle, qui produit une science. La production scientifique est d'autant plus *personnelle,* qu'une science ne s'élabore jamais seule, mais est bien toujours, le fait d'une communauté de personnes. La science européenne est donc bien conditionnée par une appréhension personnaliste de l'Europe, puisqu'elle est la production culturelle des personnes qui vivent *dans* l'Europe, qui vivent comme Européens[227], en partageant une même configuration spirituelle.

[225] *Ibid*., p. 352.
[226] HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. P. 213.
[227] Nous insistons ici volontairement pour marquer la distinction entre les personnes qui ne font que résider géographiquement dans un même espace, et les personnes qui vivent selon une même configuration spirituelle (et nous entendons bien ici le vivre au sens du *vivre en tant que personne).*

Conclusion

La première partie du mémoire était nécessaire pour délimiter le contexte interne de notre étude du concept husserlien de personne. Comme nous l'avions annoncé dans l'introduction, la personne se trouve en effet au cœur de la distinction entre nature et esprit, et la première partie avait pour objectif de montrer qu'elle est le sujet qui relève du monde de l'esprit, mais qui est en rapport avec le monde qui lui est opposé. La difficulté était de ne pas entrer dans une conception de la personne qui aurait été analogique à la façon dont est pensée la chose matérielle, le type de réalité propre à la nature. Nous avons donc montré que la personne entretient un rapport de soubassement avec la nature et qu'elle nous impose, par sa définition même, son propre mode de théorisation. Elle doit en effet être pensée selon l'attitude dont elle relève, à savoir, comme nous l'avons vu, l'attitude personnaliste.

Poursuivant ce début d'étude, qui n'en restait alors qu'aux prémices, nous nous sommes engagés dans un examen dont l'objet était le mode de constitution de tout sujet de type personnel et, lié de façon intrinsèque, le mode de constitution du monde par ce même sujet. Nous nous sommes pour cela longuement attardés sur le concept de monde environnant, ou *Umwelt* personnel, le monde constitué pour et par la personne et qui la constitue en retour. Le problème suivant se posa cependant : la personne et son monde environnant ne sont jamais simplement constitués, mais bien plutôt, ils sont toujours *en* constitution. Comment la personne et son monde peuvent-ils avoir une teneur ontologique, un caractère unitaire et une identité propre, si tous les deux sont en constitution permanente ? Il a donc fallu étudier ce que Husserl a nommé la loi de motivation, que nous avons comprise comme la loi qui régit les affections et les actions de type spirituel, et qui par-là, unifie la vie de l'esprit, en tant que fil directeur des vécus.

Nous avons enfin réintroduit l'autre personne, que nous avions, dans un souci méthodologique, mise artificiellement entre parenthèses dans les deux premières parties. Intimement liée cependant à tout sujet personnel, nous avons vu qu'elle endosse le rôle de condition de la reconnaissance de soi comme personne. De ce fait, plus largement, elle endosse aussi le rôle de condition de toute vie de type personnel. C'est en effet une relation de constitution réciproque qu'entretiennent la personne et l'autre personne. Cela nous a amenés à

nous pencher sur la communication que nous avons comprise comme la condition de la compréhension, sur laquelle sont fondés les rapports de consensus. Nous avons enfin précisé le lieu et le produit de tels rapports, à savoir la personne d'ordre supérieur. C'est en effet au sein des communautés de personnes, à distinguer des simples collectivités, que la personne se constitue, cela au sein du monde socioculturel constitué de manière intersubjective.

Si le concept de personne ne peut être que difficilement ramené à quelques phrases, nous devons, dans un souci d'intelligibilité et de clarté, tâcher de répondre à la question de départ de manière concise. Le concept de personne tel qu'il est pensé par Husserl pourrait donc être entendu de la façon suivante : le sujet proprement spirituel, qui, se rapportant au monde dans une attitude personnaliste, constitue un monde environnant personnel qui est le sien, et qui la constitue en retour. C'est au sein de ce monde qu'elle vit, et sa vie est orientée axiologiquement, pratiquement et théoriquement, selon une loi de motivation, loi qui organise les phénomènes propres au monde de l'esprit, le monde dont elle relève. La personne, loin d'être un sujet solipsiste, entretient continuellement un rapport de détermination réciproque avec ses compagnons, les autres personnes avec lesquelles elle vit. Avec celles-ci elle forme des communautés, plus ou moins solides, selon le lien qui est à l'origine de leur formation.

Ainsi, Notre-Dame de Paris n'est donc pas qu'un corps matériel de cent-vingt-sept mètres de long et quarante mètres de large. Réduite à cela, elle serait purement nature, n'aurait aucune valeur et n'engendrerait de ce fait aucun comportement. La force de l'incendie en tant que phénomène de la nature n'est pas ce qui *cause* les réactions décrites dans l'introduction. C'est la force des valeurs attribuées à l'événement, qui survient à cet objet du monde de l'esprit, qui les *motive*. C'est Notre-Dame de Paris en tant qu'objet culturellement marqué qui perdure depuis l'année 1345[228] alors que les générations et les époques défilent, qui témoigne de différents styles d'architecture gothique, qui est le lieu de l'histoire du roman de Victor Hugo, qui a survécu aux deux guerres mondiales du XX^{e} siècle, etc., qui motive un émoi international. C'est Notre-Dame de Paris prise dans un réseau de valeurs et de motivations, et évaluée au sein de différentes communautés personnelles, qui motive de multiples dons ou alors l'indignation quant à cette soudaine philanthropie.

Ce mémoire n'a pas la prétention de tout dire au sujet du concept de personne chez Husserl. Nous voulions avant tout, donner la structure générale de tout ego de type personnel,

[228] « Du XIIe au XIVe siècle, une cathédrale en chantier ». *Bibliothèque nationale de France.* 2015. Consulté le 04 juin 2019, [En ligne].
URL: http://passerelles.bnf.fr/dossier/cathedrale_nd_paris_01.php

en tant qu'ego constitué qui se trouve au sein de la distinction entre nature et esprit. Ce pourquoi, notre travail s'est dirigé et concentré sur les *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Nous avons donc dû mettre de côté certaines interrogations qui se rattachaient à la personne, et qu'il serait cependant intéressant de traiter pour une plus grande richesse de compréhension. Nous tenions à souligner l'importance de ces questions, que nous avons choisi de ne pas traiter ici. Ces dernières nous auraient, pour des raisons inhérentes au format du travail, sans doute égarés et éloignés du sujet qui nous concernait et demanderaient une étude qui leur serait consacrée. Il serait donc instructif, de se pencher sur le concept de sentiment, la personne étant le sujet qui se rapporte au monde par les sentiments[229]. Une autre question reste ouverte : celle des communautés de personnes en tant que personnes d'ordre supérieur. Nous leur avons consacré le dernier chapitre, mais dans celui-ci nous nous sommes concentrés sur leur constitution, qui était l'axe d'étude du concept de personne dans ce mémoire. Il serait enrichissant d'ancrer le concept de personne d'ordre supérieur dans la question de l'intersubjectivité et d'étudier plus en détail la formation des communautés de personnes et les différentes formes qu'elles peuvent prendre. Jusqu'où en effet Husserl étend-il ce concept ? Peut-il s'appliquer à toute forme de communauté personnelle, ou doit-il s'appliquer à certaines seulement ? Enfin, pour terminer, nous nous devons de mentionner certains aspects, mis en évidence par certains des commentateurs, auxquels nous nous sommes référés, mais dans lesquels, sur ces points, notre compréhension du concept ne s'est pas retrouvée.

Certains commentateurs ont pu voir des aspects de la personne que nous n'avons pas perçus. Emmanuel Housset accorde en effet un poids important à la religion dans son interprétation qu'il fait du concept husserlien de personne. Dans *Husserl et l'idée de Dieu*, celui-ci reconnait pourtant l'absence d'ouvrage ou de réflexion approfondie dans lesquels Husserl aurait pris Dieu pour objet d'étude. Il reconnait alors se livrer à « un travail de reconstruction pour tenter de dégager l'unité possible de la théologie philosophique de Husserl[230] ». Pour ce qui est de la personne, elle n'est certes pas sans lien avec la religion, puisque celle-ci serait à comprendre comme la production culturellement marquée d'une communauté personnelle vivant dans une attitude mythico-religieuse. On peut ainsi peut-être émettre l'hypothèse que le

[229] On peut ici citer deux textes de Husserl qui portent sur ce sujet :
– HUSSERL, Edmund. « Conscience du sentiment — conscience de sentiments. Le sentiment comme acte et comme état ». *Alter*, numéro 24, 2016. Consulté le 01 juin 2019, [En ligne]. URL : http://journals.openedition.org/alter/437
– HUSSERL, Edmund. « Les types d'intentionnalité affective ». *Alter*, numéro 24, 2016. Consulté le 01 juin 2019, [En ligne]. URL : http://journals.openedition.org/alter/435

[230] HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris : Les éditions du cerf, 2010. (Coll. Philosophie & théologie). P. 11.

concept husserlien de personne a été chez Housset, théologisé, ou a été influencé par ses premières théorisations d'ordre théologiques. D'autres ont fait converger toute l'étude opérée par Husserl dans les *Ideen II* vers un aspect en en déplorant d'autres. Laurent Perreau écrit en effet la phrase suivante : « Il faut dire la déception qui se fait jour quand Husserl reprend, au §54 et sous la rubrique générale de « motivation », l'examen sinueux et à vrai dire fort laborieux du rapport de l'ego pur et de l'ego personnel : la phénoménologie du monde social et de l'esprit paraît tout bonnement reléguée à l'arrière-plan des considérations phénoménologiques[231] ». On peut comprendre l'origine de cette critique, puisque sa recherche ne porte pas sur cet ego constitué qui constitue le monde qu'est la personne chez Husserl, mais bien sur le monde social chez Husserl. Il est certes indéniable que le monde social est pensé au sein du second tome des *Idées directrices* et que les rapports interpersonnels sont constitutifs et éminemment déterminants pour l'ego personnel. Pourtant, nous ne pensons pas qu'il s'agit là de la visée de l'ouvrage, que nous voyons tourné vers les différentes formes de constitution du monde par la conscience intentionnelle. Il est ainsi plutôt une impulsion, une clé pour ouvrir la porte de la phénoménologie du monde social. De ce fait, on ne peut pas, pensons-nous, regretter la primordialité réservée aux considérations phénoménologiques, et l'on doit, au contraire, reconnaitre toute l'importance que revêt le second chapitre sur la motivation[232].

Husserl, par la manière qu'il a eue de penser la personne dans les *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, ouvre la porte à de nombreux champs philosophiques qui pourraient s'appuyer sur les concepts redéfinis au sein de l'entreprise de phénoménologie constitutive opérée dans cet ouvrage. En philosophie des sciences, sa portée n'est pas des moindres, puisque toute science partant d'un sujet qui veut connaitre, qui accorde une valeur à la connaissance, part donc de sujets personnels qui forment ensemble la communauté particulière qu'est la communauté scientifique. C'est donc une communauté de type personnelle qui est à penser comme le point de départ et le lieu de production de toute science. Le concept de personne a donc des enjeux épistémologiques, notamment pour la fondation des sciences de l'esprit et, pensées en opposition, pour les sciences de la nature. Les questions de la liberté et de la responsabilité, esquissées dans la seconde partie du mémoire, sont également recoupées, puisque la personne, bien qu'étudiée pour la structure générale de sa subjectivité, n'est pas une conscience abstraite, mais bien un sujet agissant effectivement dans le monde,

[231] PERREAU, Laurent. *Le monde social chez Husserl*. P. 191.
[232] L'importance de la motivation était déjà soulignée par Husserl dans les *Ideen I* puisque, déjà, il la décrivait comme « ce concept phénoménologique fondamental [de motivation] ».
HUSSERL, Edmund. *Idées directrices I*. P. 157.

selon son réseau de motivations et selon certaines influences. Quant aux enjeux en philosophie morale et politique, l'annexe qui suit devrait, espérons-nous, permettre de les mettre en évidence. Nous avons en effet pu observer que Husserl lui-même en vient à parler de personne morale et de sujet de droit. Nous devons cependant faire remarquer que ces deux conceptions découlent du concept de personne tel qu'il est conçu dans l'ouvrage, la personne y étant en effet comprise comme l'ego spirituel qui vit sans cesse dans des rapports avec des personnes. L'approche de Husserl permet de ce fait d'explorer, à la fois la conscience en général des individus étudiés en philosophie morale et politique, mais aussi la formation des communautés de personnes, qui est motivée (au sens husserlien du terme) par différentes valeurs, desquelles émergent les différents types de communautés au sein desquelles les personnes *vivent*. On peut ainsi voir cette conceptualisation de la personne comme l'assise d'une théorie de l'intersubjectivité personnelle. Nous pouvons ici émettre l'hypothèse que le concept de personne d'ordre supérieur ne peut être réduit au concept de personne, dont il dérive pourtant assurément. Husserl avait en effet écrit dans les *Idées directrices I* que « le degré immédiatement supérieur est ensuite la chose identique sur le plan de l'intersubjectivité, qui est une unité constitutive plus élevée[233] ». Ainsi, si la personne et la personne d'ordre supérieur relèvent de la même couche ontologique, la différence de degré nous somme d'entreprendre une autre étude. Dans le même passage, il écrit également : « chaque degré, et chaque couche dans ce degré, a pour caractère de constituer une unité originale ». Ainsi, tout comme une étude réservée à la personne permettait de l'étudier comme unité originale, une étude différente, mais liée, permettrait d'étudier la personne d'ordre supérieur, également comme unité originale. Ce concept mériterait donc d'être étudié pour lui-même, comme intersubjectivité personnelle. C'est donc de la personne d'ordre supérieur que devrait traiter le prochain mémoire.

À titre d'épigraphe, nous avions repris quelques mots de Husserl extraits de *La philosophie comme science rigoureuse,* à travers lesquels il opposait, aux philosophies de la vision du monde, la véritable philosophie dont le travail est décrit de la façon suivante :

> La critique scientifique, donc une science radicale, qui part d'en bas, s'établit sur des fondements sûrs et progresse selon la plus rigoureuse méthode. C'est la science philosophique pour laquelle nous militons ici[234].

[233] *Ibid., p*.508.
[234] HUSSERL, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*. P. 80.

Les sciences, suivant un idéal pratique et s'engouffrant dans la relativité des époques[235], tentent de s'appuyer sur des normes « dépouillées de leur validité idéale[236] », des normes qui ont perdu la valeur universelle qui doit pourtant être celle de toute science. Dans cette configuration, dans cette attitude, elles ne peuvent alors que produire ce que Husserl nomme des « conceptions du monde[237] ». Les concepts produits dans les *Idées directrices* redonnent des normes absolues à partir desquelles les sciences peuvent travailler, et nous pouvons penser que la personne est l'un de ces concepts.

[235] *Ibid., p*. 74. « L'″idéal″ de la vision de la conception du monde est donc, à chaque époque différent […] En revanche, l'″idéal″ de la science est supra-temporel, ce qui signifie, en l'occurrence, qu'il n'est limité par aucun lien avec l'esprit d'une époque ».
[236] *Ibid., p*. 79.
[237] *Ibid., p*. 74. « La science désigne des valeurs absolues, atemporelles ».

Annexe

Nous voudrions, dans cette annexe, nous pencher sur les enjeux moraux et juridiques qui découlent de l'approche husserlienne du concept de personne. De tels enjeux découlent en effet du problème de la compréhension en général[238], et plus spécifiquement du premier degré de compréhension, à savoir la reconnaissance de l'autre en tant que personne. Comme nous l'avions vu avec le chapitre portant sur les attitudes[239], il y a deux façons d'appréhender l'homme : comme une chose (attitude naturaliste) ou comme une personne (attitude personnaliste). Husserl ne s'oppose pas de manière radicale à la première approche puisqu'il écrit : « cela est légitime à l'intérieur de certaines limites[240] ». Il n'est en effet pas problématique de considérer l'homme comme une chose au sein d'un traitement scientifique naturaliste qui a conscience que ce qu'il étudie de l'homme est seulement ce qui, en lui, relève de la nature. Il en est autrement dans deux cas. « Celui qui ne voit partout que « nature » […] est précisément aveugle pour la sphère de l'esprit[241] ». Pour reprendre la terminologie de la vision présente dans cette phrase, nous devons donc tout d'abord nous demander : que ne voit pas celui qui considère l'homme comme pure nature ? Et ensuite : quelles sont les conséquences d'un tel traitement ?

> « Traiter les hommes et les bêtes comme de simples choses », cette expression prend, à vrai dire, plusieurs sens : un sens juridique et moral et, d'autre part, un sens scientifique[242].

Le premier cas se trouve au sein de la vie théorique. Il s'agit du réductionniste, qui avec la croyance qu'un tel traitement dit tout de l'homme, manque ce qui exige pourtant « un autre mode d'investigation bien plus riche en signification[243] ». Il manque en effet tout ce qui relève de l'attitude personnaliste, soit l'ensemble de la vie de l'esprit, donc le sens inhérent aux objets de valeur, aux personnes individuelles et enfin aux communautés de personnes. Il manque le sens primordial et fondamental attribué au monde par la conscience personnelle qui doit faire

[238] Nous faisons donc ici référence au concept de compréhension au sens des deux degrés que nous avons perçus. Il s'agit donc de la compréhension en tant que reconnaissance de l'autre comme personne et de compréhension en tant qu'accès à la vie spirituelle de l'autre. C*f.* chapitre 8.
[239] C*f.* chapitre 2.
[240] *Ibid*., p. 268.
[241] *Ibid*., p. 269.
[242] *Ibid*., p. 268.
[243] *Ibid*., p. 268.

l'objet de sciences propres que sont les sciences de l'esprit. Le second cas de considération de l'homme comme simple chose se trouve non plus au sein de la vie théorique, mais au sein de la vie quotidienne, pratique, de la vie naturelle et conduit à des dérives morales et éthiques désastreuses. Dans ce cas, il ne s'agit pas à proprement parler d'une considération de l'autre comme chose. En effet, au sein de la vie pratique l'attitude étant l'attitude personnaliste, ce qui est perçu est d'emblée évalué et donc d'emblée perçu avec une valeur. La personne ne vit pas dans le monde des choses, mais dans son monde environnant dans lequel il y a des objets de valeur et des autres personnes. Il s'agit donc à proprement parler d'une appréhension de l'autre comme objet de valeur. Ainsi, si Husserl parle de traiter « un homme comme une simple chose[244] », on peut supposer que c'est dans le sens où l'appréhension de l'homme comme objet est directement étagée sur une appréhension de ce dernier comme chose. La reconnaissance de l'autre comme personne (*compréhension*) est donc rendue impossible par l'absence de reconnaissance de l'autre comme animal (*empathie*). L'appréhension de l'autre étant couchée sur une appréhension comme chose, et non comme animal, il est donc appréhendé comme un objet de valeur (*Ding* + valeur). L'appréhension de l'autre comme personne, en revanche, est en effet couchée sur une appréhension de l'autre comme animal (*Leib* + valeur).

Appréhender l'autre comme personne c'est reconnaitre que le corps que je perçois devant moi n'est pas qu'un corps, mais qu'il est structuré comme moi[245]. Or que suis-je ? Tout d'abord un *Leib*, un animal avec des sensations kinesthésiques et des états mentaux. Ensuite, et surtout[246], une personne, un pôle intentionnel de vécus spirituels, un sujet qui constitue le monde par les sentiments et la pratique. Si l'autre est comme moi, le reconnaitre comme personne c'est donc le reconnaitre comme capable de tels vécus de conscience. Au degré minimal, comprendre l'autre c'est donc comprendre qu'il est capable d'attribuer des valeurs — des évaluations selon les sentiments et la pratique — à son monde. En revanche, l'appréhension opposée de l'homme, à savoir l'appréhension de l'homme comme objet, a trois aspects[247]. Le premier est la non-considération de l'autre comme sujet d'un monde environnant commun. Le second est l'exclusion de l'homme de la collectivité morale. Enfin, le troisième est son exclusion de la communauté juridique. Il convient d'étudier plus en détail ces trois aspects, en insistant particulièrement sur le premier, duquel les deux suivants découlent.

[244] *Ibid*., p. 268.
[245] Nous avons en effet étudié dans la section 3 du chapitre 7 que la compréhension est à penser de la même façon que l'empathie, qui repose sur un transfert analogique de moi à l'autre.
[246] En effet, naturellement (au sens de spontanément, de primordialement), tout sujet est un sujet personnel.
[247] Pour ces trois dimensions, nous nous référons ici au passage des *Idées directrices II* qui se trouve à la page 268 de notre édition.

Le premier trait est le suivant :

> Je traite un homme en théorie comme une chose, si je ne l'inclus pas dans la collectivité des personnes, relativement à laquelle nous sommes des sujets d'un monde environnant commun[248].

Nous avions compris la *collectivité* des personnes comme le rassemblement des sujets partageant la structure générale commune à tout ego personnel[249]. Nous devons donc comprendre à travers ce premier trait, la non-considération de l'autre comme sujet qui constitue, comme moi et avec moi, un tel monde. Non seulement je ne le reconnais pas comme un alter ego personnel (un sujet comme moi), mais également je ne le reconnais pas comme mon compagnon (un sujet avec moi). Il se peut que, ne relevant pas de la même *communauté*, ne partageant pas le même « en face » et n'ayant donc pas un partage minimal de valeurs et de normes, les conditions de la communication n'étant pas remplies[250] ; la communication ainsi que l'accès à la vie spirituelle de l'autre (second degré de compréhension), soient rendus impossibles. On peut cependant penser que la reconnaissance de l'autre en tant que personne, donc le premier degré de compréhension, reste toujours possible. On peut en effet émettre l'hypothèse selon laquelle il existerait toujours une communauté minimale, ne serait-ce que par le partage de la typique générale de l'ego personnel[251]. Il y aurait donc à supposer une communauté minimale possible entre tous les sujets personnels, rendue possible par le partage de la structure générale fondamentale de tout sujet de ce type. Cette communauté minimale serait donc indépendante des typiques particulières et singulières et de la personnalité[252]. La dérive serait donc la suivante : généraliser, ou confondre, l'impossibilité de l'accès à la vie spirituelle de l'autre (la compréhension de second degré) et de la communication, à l'impossibilité de la reconnaissance de l'autre comme personne (degré primordial de compréhension). L'autre n'est donc pas compris comme un autre, mais comme un objet de valeur, ce qui entraine les deux traits suivants :

---

[248] *Ibid*., p. 268.

[249] C*f*. chapitre 9, section 1 sur la distinction entre la collectivité et la communauté de personnes.

[250] Nous pouvons ici rappeler les conditions de la communication interpersonnelle que nous avions décelées dans le chapitre 8, section 3 : la reconnaissance de l'autre comme personne, une motivation à diriger le regard vers l'autre, le fait d'y céder, le caractère intentionnel de la communication, la reconnaissance de ce caractère intentionnel et enfin le caractère approprié des moyens de communication.

[251] Pour rappel, nous l'avions comprise comme l'ensemble des règles générales des comportements qui sont les faits de tout ego de type personnel. C*f*. chapitre 6, section 3.

[252] Pour rappel, nous l'avions comprise comme la spécification du caractère à l'intérieur des typiques. C*f*. Chapitre 6, section 3.

> Je traite un homme comme une simple chose, si je ne le prends pas en tant que personne morale, en tant que membre de la collectivité morale des personnes dans laquelle un monde moral se constitue[253].
>
> Je ne traite pas un homme comme sujet de droit, si je ne le prends pas en tant que membre de la communauté juridique à laquelle nous appartenons tous les deux, mais en tant que simple chose, en tant que dépourvu de droit, de même qu'une simple chose[254].

On observe que Husserl parle d'une part d'une *collectivité* morale et d'autre part d'une *communauté* juridique. La communauté juridique peut être comprise comme la communauté au sein de laquelle est instauré un droit, et dans laquelle les personnes sont non seulement reconnues comme personnes, et par suite comme personnes morales, mais aussi comme sujets de droit. La communauté juridique est donc instaurée dans une communauté instituée[255] donnée, de sorte que la relation sociale fondée dans le consensus soit assurée. Une chose, donc une réalité de pure matérialité sans états mentaux et sensations kinesthésiques et sans vie spirituelle, est dépourvue de droit. En effet en tant que chose, donc en tant que réalité relevant du monde de la nature, elle n'appartient à aucune communauté juridique, celle-ci étant culturelle et relevant du monde de l'esprit. Le troisième trait est donc l'exclusion de la communauté juridique qui s'instaure au sein des communautés, qui sont, à la différence des collectivités, fondées sur un lien et un consensus des valeurs.

Le second trait est l'exclusion de la collectivité morale, qui elle est fondée sur la reconnaissance de l'autre comme personne. On peut en déduire la chose suivante : la collectivité de personnes et la collectivité morale sont donc intrinsèquement liées l'une à l'autre, de sorte que dès lors qu'il y a une collectivité de personnes, il y a également une collectivité morale, donc un monde moral partagé par les personnes dans ce rassemblement qu'est la collectivité. L'autre est considéré comme sujet moral dès lors qu'il appartient à la collectivité personnelle, donc dès lors qu'il est reconnu comme personne et comme animal, c'est-à-dire dès lors qu'il est reconnu comme sujet d'une vie spirituelle, psychique et somatique. Un monde moral est donc constitué dès lors qu'il y a une collectivité de personnes. Ainsi, si nous avions compris la collectivité comme un degré minimal d'unité, il ne faut pas la comprendre comme une unité d'une importance moindre. On observe en effet qu'en dépit de ce degré minimal, la collectivité

[253] *Ibid*., p. 268.
[254] *Ibid*., p. 268.
[255] Nous avions distingué les communautés de face à face avec un fondement psychophysique des communautés instituées. On peut supposer que la communauté juridique s'instaure surtout dans les communautés instituées.

de personnes est une unité primordiale et fondamentale, car c'est sur elle qu'est fondée la collectivité morale.

Bibliographie

1) Sources principales

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tome premier : Introduction générale à la philosophie pure. Trad. P. Ricœur. Paris : Gallimard, 1950. (Coll. Tel)

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome deux : *Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Trad. E. Escoubas. 2e édition. Paris : PUF, 1996. (Coll. Epiméthée).

HUSSERL, Edmund. « Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure » *in Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*. Livre trois : *La phénoménologie et les fondements des sciences*. Trad. A. Kelkel. Paris : PUF, 1993. (Coll. Epiméthée).

HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité.* Tome deux. Trad. N. Depraz. Paris : PUF, 2001. (Coll. Epiméthée)

HUSSERL, Edmund. « La crise des sciences européennes et la philosophie » *in La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris : Gallimard, 1989.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*. Trad. franç. G. Peiffer et E. Levinas. Paris : Vrin, 1953.

HUSSERL, Edmund. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. J. English. Paris : PUF, 1991. (Coll. Epiméthée).

HUSSERL, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. M. De Launay. Paris : PUF, 1989. (Coll. Epiméthée).

2) Sources secondaires

HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris : PUF, 1997. (Coll. Epiméthée).

HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne.* Paris : PUF, 2007. (Coll. Epiméthée).

HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris : Les éditions du cerf, 2010. (Coll. Philosophie & théologie).

MAYZAUD, Yves. *Personne, Communauté et monade chez Husserl : Contribution à l'étude des fondements de la phénoménologie politique.* Paris : L'Harmattan, 2010.

PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl.* London : Springer, 2013.

STACK, George. « Husserl's concept of person ». *Idealistic studies*, Vol. 4, 1974. p. 267-275.

3) Sources annexes

DELEUZE, Gilles. BOUTANG, Pierre-André (Réalisateur). *Abécédaire de Gilles Deleuze* [DVD]. Paris : Éditions Montparnasse, 2004. 453 minutes.

GRICE, Paul. « Logic and conversation ». *Syntax and semantics*, vol. III, *Speech acts*. Édité par P. Cole et J. L. Morgan, Academic Press, Inc., 1975. P. 41 à 58.

LACAS, Pierre-Paul. « Danses traditionnelles de l'Inde », *Encyclopædia Universalis*. Consulté le 21 mai 2019, [En ligne].
URL: http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/danses-traditionnelles-de-l-inde/.

LESTREHAN, Michel. « Le kathakali en Inde au tournant du siècle, transmission et représentation. Synthèse du projet ». *CND*, Aide à la recherche et au patrimoine en danse. 2015. Consulté le 21 mai 2019, [En ligne].
URL: https://www.cnd.fr/fr/file/file/119/inline/Michel%20Lestre%CC%81han.pdf.

REZA, Yasmina. *Art*. 1994. Dailymotion. Consulté le 22 mai 2019, [En ligne].
URL: https://www.dailymotion.com/video/x66105

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*. Paris : Gallimard, 1972. (Coll. Folio).

VON UEXKÜLL, Jacob. *Mondes animaux et mondes humains*. Trad. Philippe Muller. Paris : Denoël, 1965. (Coll. Bibliothèque méditations).