



HAL
open science

De l'esprit commun à la “ personnalité d'ordre supérieur ”. Une pensée des institutions sociales chez Husserl

Sara Brunet

► To cite this version:

Sara Brunet. De l'esprit commun à la “ personnalité d'ordre supérieur ”. Une pensée des institutions sociales chez Husserl. Sciences de l'Homme et Société. 2021. dumas-03597531

HAL Id: dumas-03597531

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03597531>

Submitted on 4 Mar 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Université de Lille
Sciences humaines et sociales
Faculté des Humanités
Département de Philosophie

De l'esprit commun à la « personnalité d'ordre supérieur »

Une pensée des institutions sociales chez Husserl

Mémoire de master 2 présenté et soutenu par :

Sara Brunet

Sous la direction de :

Claudio Majolino

Année universitaire 2020-2021

De l'esprit commun à la « personnalité d'ordre supérieur »

Une pensée des institutions sociales chez Husserl

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	1
REMERCIEMENTS.....	4
INTRODUCTION.....	7
CHAPITRE I : EXEMPLIFICATION DES TYPOLOGIES DE COMMUNAUTÉS....	17
1.1. LE CONTEXTE DE L'ONTOLOGIE SOCIALE	18
1.2. CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES	21
1.3. QUELQUES CONFIGURATIONS INTERPERSONNELLES	25
1.3.1. <i>L'amour, la communauté d'amour.....</i>	26
1.3.2. <i>La communauté de jouissance.....</i>	27
1.3.3. <i>Le soin.....</i>	28
1.3.4. <i>L'association.....</i>	29
1.3.5. <i>La famille.....</i>	32
1.3.6. <i>Le peuple.....</i>	33
1.3.7. <i>L'État.....</i>	35
CHAPITRE II : L'ANALOGIE ENTRE LA PERSONNE INDIVIDUELLE ET LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR.....	38
2.1. L'ANALOGIE COMME PROCÉDÉ PHILOSOPHIQUE HEURISTIQUE	39
2.2. PORTÉE, QUESTIONNEMENTS ET LIMITES DE L'ANALOGIE ENTRE LA PERSONNE INDIVIDUELLE ET LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR	43
2.2.1. <i>Homologie du mode de constitution.....</i>	43
2.2.2. <i>Homologie de structure.....</i>	45
2.2.3. <i>Communauté générique et fonctionnement analogique à un sujet personnel.....</i>	50
2.2.4. <i>Questionnements et limites.....</i>	52

CHAPITRE III : LA CONSTITUTION D'UN ESPRIT COMMUN (GEMEINGEIST) 56

3.1.	DU COLLECTIF AU COMMUN : REMARQUES TERMINOLOGIQUES	56
3.2.	LE RÔLE DE LA COMMUNICATION	59
3.3.	RECouvreMENT ET PRÉSENTIFICATION	63
3.4.	UNIFICATION DES FLUX DE CONSCIENCE EN UN FLUX DE CONSCIENCE.....	67
3.4.1.	<i>Constitution d'une conscience personnelle unitaire.....</i>	67
3.4.2.	<i>Constitution d'un monde personnel commun à titre de corrélat de la conscience commune.....</i>	68
3.5.	LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR COMME SUBSTRAT DES PROPRIÉTÉS ÉGOÏQUES...	70

CHAPITRE IV : DE L'UNITÉ DE VOLONTÉ À LA COMMUNAUTÉ INSTITUTIONNALISÉE : LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR COMME INSTITUTION 74

4.1.	ACTES VOLITIFS ET AFFECTIFS ET ATTITUDE PRATIQUE	74
4.2.	LE RASSEMBLEMENT DES VOLONTÉS INDIVIDUELLES EN UNE UNITÉ DE VOLONTÉ.....	78
4.2.1.	<i>Recouvrement des volontés dans l'accord réciproque</i>	78
4.2.2.	<i>La volonté de la personnalité d'ordre supérieur comme volonté commune et consciente issue d'une attitude collective.....</i>	80
4.2.3.	<i>Une double volonté centrifuge et centripète.....</i>	81
4.3.	INSTITUTION ET NORMATIVITÉ : CRISTALLISATION DE LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR COMME UNITÉ JURIDIQUE	83
4.3.1.	<i>La personnalité d'ordre supérieur unifiée par la constitution : distinction entre unité juridique et formation culturelle.....</i>	83
4.3.2.	<i>Comment penser la normativité d'une pluralité de personnalités d'ordre supérieur ?.....</i>	86

CHAPITRE V : INCARNATION PRATIQUE DE LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR ET NORMATIVITÉ PERSISTANTE DE LA VIE DES PERSONNES INDIVIDUELLES..... 89

5.1.	LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR UNE UNITÉ CONSTITUÉE ET INSTITUÉE, MAIS AUSSI CONSTITUANTE ET INSTITUANTE : CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES	89
5.1.1.	<i>De la volonté à l'intentionnalité commune : l'institution comme sujet.....</i>	89
5.1.2.	<i>Relativisation de la séparation entre objectivité et subjectivité.....</i>	92
5.1.3.	<i>Agencement entre personnes individuelles et personnalité d'ordre supérieur.....</i>	94
5.2.	RÉALISATION PRATIQUE DE L'UNITÉ VOLITIVE ET INCARNATION DE LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR DANS UNE UNITÉ PRATIQUE.....	96
5.2.1.	<i>La personnalité d'ordre supérieur comme unité fondée dans l'action.....</i>	96
5.2.2.	<i>Du but commun à l'œuvre communautaire : l'unité constitutive de degré supérieur</i>	99
5.2.3.	<i>Les membres de la personnalité d'ordre supérieur comme fonctionnaires.....</i>	101
5.3.	DE LA VOLONTÉ À L'HISTOIRE : PERSISTANCE DE LA PERSONNALITÉ D'ORDRE SUPÉRIEUR.....	104
5.3.1.	<i>L'histoire comme second moment de l'institution de la personnalité d'ordre supérieur</i>	104
5.3.2.	<i>La vie de la personnalité d'ordre supérieur comme unité en développement</i>	105

5.3.3. <i>Les sens de l'historicité : histoire factuelle et histoire intentionnelle</i>	108
5.3.4. <i>Tradition authentique et inauthentique</i>	110
CONCLUSION	112
BIBLIOGRAPHIE	119

Remerciements

Avant toute chose, je tiens à remercier les personnes qui, chacune à leur manière, ont contribué à la réalisation de ce mémoire.

Mes remerciements vont tout d'abord à M. Claudio Majolino pour son suivi et son implication lors de ce mémoire. Plus largement aussi pour ses cours, toujours dispensés avec une contagieuse passion depuis l'année de licence 2, lorsque j'ai découvert la phénoménologie au sein de son cours sur l'intentionnalité, puis dans ceux sur la métaphore, la philosophie du langage, les *Ideen II*, l'attitude, le phénomène ou encore sur *Expérience et jugement*. Ce travail se trouve dans le prolongement d'un premier mémoire réalisé en master 1 et qui portait sur le concept de personne chez Husserl, qu'il avait également dirigé. Durant cette première année de recherche, j'avais déjà beaucoup appris grâce à ses précieux conseils, qu'il a continué de me délivrer lors de mon mémoire de master 2. La réalisation de celui-ci a été marquée par la pandémie et les confinements et je tenais à le remercier chaleureusement pour sa présence, sa compréhension et son soutien dans ce contexte particulier. Ce travail n'aurait pas été ce qu'il est sans son suivi. Je voudrais également remercier M. Emanuele Mariani qui a suivi les débuts de ce travail, lors du congé de recherche de C. Majolino.

Lors de ce semestre tous les deux ont mis en place une rencontre entre les masterants durant trois journées d'étude en décembre 2019, puis impulsé une cohésion de groupe que nous avons fait perdurer depuis et qui nous a été profitable à tous, tant sur le plan intellectuel que sur le plan humain. Je remercie donc tout le groupe de phénoménologie, Margot, Aline, Moussa,

Valentine, Gilles, Guilherme, ainsi que notre ami heideggérien, Rayane, que nous n'aurons finalement pas pu ramener à Husserl malgré nos nombreux débats.

Un merci tout particulier à Margot pour sa précieuse amitié depuis le début de nos études de philosophie et pour tous nos échanges interminables malgré le décalage horaire au Mexique et ici à Lille. Elle a su me rassurer quand j'en avais besoin et m'a apporté des conseils toujours pertinents, forgés par le travail qu'elle fournit en phénoménologie et dont je suis admirative. Merci également à Aline pour ses conseils et sa bienveillance, avec qui j'ai également beaucoup partagé durant ces deux dernières années et particulièrement cette année lors de nos (peut-être aussi interminables) discussions sur Skype, durant lesquelles nos chers assistants à quatre pattes se sont souvent joints à nous.

Je voudrais également remercier ma mère et ma grand-mère. Si au départ la philosophie n'était pas la voie qu'elles pensaient me voir suivre après le lycée, aujourd'hui elles ont su me soutenir, m'écouter même tard le soir et m'encourager dans ce que je fais et dans mes choix. Même si elles ne comprennent pas toujours, elles ont pris le temps de relire quelques-uns de mes chapitres et je les remercie sincèrement pour cela.

Enfin, je tiens à remercier chaleureusement Louis pour son soutien, ses encouragements et son sens certain de l'humour qui a su me faire dédramatiser quand il le fallait. Je le remercie également pour sa curiosité, toujours au rendez-vous depuis notre premier échange sur Husserl, ainsi que pour tous ses conseils avisés et les belles discussions eues ensemble. J'attends avec impatience que l'on « communique » sur l'analogie.

La philosophie est une discipline qui consiste à créer ou à inventer des concepts. Et les concepts, ça n'existe pas tout fait, et les concepts ça n'existe pas dans une espèce de ciel où ils attendraient qu'un philosophe les saisissent. Les concepts, il faut les fabriquer. Alors, bien sûr, ça ne se fabrique pas comme ça, on ne se dit pas un jour « Tiens, je vais faire tel concept, je vais inventer tel concept ». Pas plus qu'un peintre ne se dit un jour « tiens, je vais faire un tableau comme ça ». Il faut qu'il y ait une nécessité. Mais autant en philosophie qu'ailleurs, tout comme un cinéaste ne se dit pas « tiens, je vais faire tel film », il faut qu'il y ait une nécessité, sinon il n'y a rien du tout. [...] Un créateur n'est pas un être qui travaille pour le plaisir. Un créateur ne fait que ce dont il a absolument besoin. Reste que cette nécessité — qui est une chose très complexe, si elle existe — fait qu'un philosophe (là, je sais au moins de quoi il s'occupe) se propose d'inventer, de créer des concepts.

Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un acte de création ? », conférence donnée le 17 mai 1987 dans le cadre des mardis de la fondation FEMIS.

Introduction

Si les travaux de Husserl ont connu un retentissement considérable dans l'histoire de la philosophie, il faut cependant observer que, parmi eux, ce sont surtout ceux portant (pour n'en citer que quelques-uns) sur la fondation de la logique, la caractérisation de la conscience à partir du concept d'intentionnalité ou encore, contre le psychologisme, la fondation de la phénoménologie comme méthode philosophique et science eidétique, qui ont eu les plus grands échos, négligeant peut-être la portée que peuvent avoir ses travaux sur l'intersubjectivité et plus particulièrement sur le monde social. Au sein même de la réception des réflexions sur l'intersubjectivité, les philosophes et commentateurs se sont majoritairement focalisés sur la réduction de l'expérience intersubjective, le concept d'empathie (*Einfühlung*) ou encore la constitution intersubjective d'un monde objectif, laissant ainsi de nouveau de côté un pan considérable de travaux. Au sein même de la réception de la réflexion husserlienne du monde social, on devra reconnaître l'absence d'une véritable *phénoménologie des institutions*. Si les travaux de Husserl, tant ceux qui livrent une présentation de la méthode phénoménologique que ceux qui portent sur la personne, le monde de l'esprit ou l'intersubjectivité ont certes une fécondité notable dans les réflexions sur de la vie sociale, les réceptions se concentrent essentiellement sur celles-ci et donc sur l'aspect sociologique du monde social, comme l'attestent notamment les travaux d'Alfred Schütz. On concédera tout de même qu'il y a certes des études phénoménologico-philosophiques sur les sujets attenants aux institutions sociales. En phénoménologie du droit notamment on pourra citer l'ouvrage *Les fondements a priori du droit civil* d'Adolph Reinach¹ qui avait suivi les cours de Husserl et qui prend appui sur une

¹ REINACH, Adolph, *Les fondements a priori du droit civil*, tr. fr. R. de Calan, Paris, Vrin, 2004.

théorie des actes sociaux, ou encore ceux de son fils Gerhart Husserl qui était juriste et dont la majeure partie des textes porte sur la philosophie du droit. Il faut cependant souligner — sans minimiser leurs apports — qu’il manque à ces travaux une fondation que constituerait une phénoménologie des institutions qui décrirait de manière a priori leur structure essentielle. Nous voudrions alors défendre l’idée qu’une telle phénoménologie des institutions est nécessaire pour aborder phénoménologiquement les sujets de philosophie morale et politique comme — pour n’en citer que certains — la citoyenneté, le droit, le devoir, l’histoire ou encore l’éthique.

Procédons tout d’abord à quelques remarques générales préalables au sujet des institutions sociales. Celles-ci font en effet l’objet de différents types d’approches philosophiques. Des petits caractères qui permettent de comprendre le grand caractère de la cité comme « homme en grand » chez Platon, à la personne souveraine de Hobbes à laquelle les individus délèguent leurs libertés et qui doit garantir, contre l’état de guerre de tous contre tous, la paix entre les hommes et la sécurité vis-à-vis des menaces extérieures, en passant par les théories rousseauiste et lockienne du contrat social ou encore par la conception hégélienne de l’État comme dépassement dialectique de la société civile, ou, pour n’en citer qu’une dernière, la conception marxiste de l’État comme appareil de contrainte et de domination ; on pourra observer qu’il existe à ce jour nombre de réflexions sur le sujet. Parmi elles, les conceptions de l’institution comme personne attirent notre attention. Celles-ci pourraient se rapprocher de celle de Husserl qui la comprend comme une « personnalité d’ordre supérieur ». Une telle conception n’intervient véritablement qu’à l’époque moderne qui voit surgir le problème des rapports entre l’individu et le politique. En effet, comme le souligne Nicola Marcucci dans son histoire conceptuelle de la personnification de l’État, dans le monde antique une telle distinction « n’existe pas ou du moins pas en ces termes² », l’individu ne pouvant être compris que comme citoyen, c’est-à-dire uniquement à l’intérieur de la cité dont il est le membre. Pourtant, celles-ci ne peuvent être assimilées à l’approche husserlienne. Les premières étant des recherches qui portent sur l’origine et le fonctionnement *empirique* des institutions alors que l’analyse de Husserl est une recherche portant sur la *structure a priori* des institutions.

Dans son livre, *Platon et la cité*, Jean-François Pradeau, définit l’hypothèse platonicienne au fondement de la philosophie politique de la façon suivante :

² MARCUCCI, Nicola, « La souveraineté en personne. Pour une histoire conceptuelle de la personnification du collectif » in KAUFMANN, Laurence, TROM, Danny (dir.), *Qu’est-ce qu’un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2010, pp. 75-102, p. 78.

La pertinence politique d'une recherche théorique, une spéculation dont l'objet n'est pas *l'actualité ou l'histoire des pouvoirs*, mais *la nature de la vie en commun, le mode d'être de la vie commune*. [...] Non pas une bonne, une heureuse ou une belle vie commune, mais simplement *un mode de vie qui soit commun à tous les citoyens liés dans l'unité d'une même cité*³.

Sans assimiler les démarches platonicienne et husserlienne, on pourra retrouver dans la première le même souci et la même nécessité de s'intéresser, non pas à la « bonne ou heureuse vie commune », à la forme de telle ou telle cité, de telle ou telle institution, mais à l'essence de la structure unitaire d'une vie commune. Jean-François Pradeau oppose ici deux manières d'aborder philosophiquement la vie politique. Les philosophies des institutions mentionnées ci-dessus s'attachent et se bornent à une réflexion sur l'origine et le fonctionnement empirique de celles-ci et de certaines en particulier. C'est ainsi dans une perspective d'une ontologie de l'être-en-commun, prenant appui sur la phénoménologie husserlienne, que nous voudrions étudier la forme prise par le vivre-ensemble-institutionnalisé.

Il pourrait naître à ce stade une certaine perplexité quant à la légitimité de la phénoménologie pour aborder la question des institutions et l'on peut ainsi se demander : que peut la phénoménologie pour une philosophie des institutions ?

Dans un texte de 1932, Husserl écrit les lignes suivantes :

Il faut aussi d'emblée aborder ici, à côté de l'action des choses, le lien, le commerce, les rencontres avec les autres, la socialisation des personnes. On répond par là à la question de savoir comment des amitiés, des mariages, des associations, des paroisses, des contrats, des rencontres, etc., des visites des sociétés, des attroupements, des manifestations, etc., apparaissent dans le monde⁴.

Si cet extrait ne nous donne certes pas d'information quant à la structure d'une institution, il a l'avantage de nous rendre sensibles à la question *du mode d'apparition des institutions*. Nous devons en effet nous demander comment une institution sociale apparaît dans le monde. Comme Husserl le présente dans les cinq leçons prononcées à l'université de Göttingen en avril-mai

³ PRADEAU, Jean-François, *Platon et la cité*, Paris, Presses universitaires de France, 2015, p. 9. C'est nous qui soulignons.

⁴ HUSSERL, Edmund, *Hua XIV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil : 1921–1928*, édité I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Traduction française par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité II*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, (Collection Épiméthée). pp. 326-327.

1907, rassemblées dans *L'idée de la phénoménologie*⁵, la phénoménologie est justement la science de l'apparaître, qui prend en elle un sens précis. Il a tout d'abord un double sens⁶ : il renvoie en effet à l'*apparaître* (le vécu) mais aussi à *ce qui apparaît* (son corrélat). Pour déterminer les structures essentielles de l'apparaître en ce double sens, la phénoménologie saisit les phénomènes d'une manière absolue, rendue possible par le basculement de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique dans laquelle le phénoménologue fait abstraction de la position d'existence et rompt avec la saisie quotidienne du monde, caractéristique de l'attitude naturelle et dont la « pseudo évidence sentimentale »⁷ est trompeuse. Les phénomènes purs, que l'on distingue des phénomènes psychologiques, saisis dans une pure vue dès lors que l'on bascule dans l'attitude phénoménologique avec l'*epochè*, peuvent être caractérisés par le concept d'*evidence* et plus précisément d'*evidence pure*, la seule qui soit « libre de tout problème⁸ ». Telle est la première tâche de la phénoménologie : une saisie pure et absolue de l'essence, à laquelle il faut joindre une seconde tâche de « théorie de la constitution⁹ » ou comme Husserl l'appellera dans les *Idées directrices I*, une « phénoménologie constitutive¹⁰ ». Ce double sens, ne doit pas laisser penser qu'il faudrait séparer l'apparaître de ce qui est apparaît, il s'agit plutôt d'un double sens *unitaire*. Il faut en effet bien garder en mémoire la relation de corrélation existant entre l'acte de conscience et son corrélat. Tout vécu intentionnel devant compris comme « donateur de sens¹¹ », il est en ainsi nécessaire d'étudier le sens de cette corrélation afin de couvrir le champ de tâches de la phénoménologie et donc parmi elles la tâche d'une phénoménologie des institutions. En effet, si *L'idée de la phénoménologie* porte sur la théorie de la connaissance et plus précisément sur l'élucidation de la possibilité de la connaissance et consiste pour cela en une étude de sa structure fondamentale, la sphère des tâches de la phénoménologie n'est pas bornée à la sphère théorique. C'est ce sur quoi Husserl insiste dans le §76 des *Idées directrices I* :

⁵ HUSSERL, Edmund, *Hua II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par A. Lowitt, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, (Collection Épiméthée).

⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁷ HUSSERL, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, tr. fr. A. Lowitt, Paris : Presses universitaires de France, 1993, (Coll. Épiméthée), p. 84.

⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰ HUSSERL, Edmund, *Hua III-I : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage*, édité par K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1 : Introduction générale à la philosophie pure, Paris, Gallimard, 1950, (Collection Tel), p. 512.

¹¹ *Ibid.*, p. 290.

Bien que la psychologie et les sciences de l'esprit soient atteintes par la mise hors circuit, il y a une phénoménologie de l'homme, de sa personnalité, de ses propriétés personnelles et de son courant de conscience (en tant qu'homme) ; il y a en outre une phénoménologie de l'esprit social, des configurations sociales, des formations culturelles, etc.¹²

Les configurations sociales, et par conséquent, plus particulièrement, parmi elles, de la configuration sociale spécifique qu'est l'institution, ne sont donc pas en dehors de cet « immense champ offert à l'étude de la phénoménologie¹³ », bien au contraire. La phénoménologie étant la science qui cherche à dégager la structure a priori de son objet d'étude, elle pourrait être à même de dégager la forme a priori des institutions sociales et ainsi fournir à la philosophie politique et aux sciences sociales une redéfinition des concepts fondamentaux. Il s'agira alors dans ce travail de proposer une contribution à une phénoménologie husserlienne des institutions sociales dont la première étape doit être une *étude structurelle*. On trouvera alors dans les travaux de Husserl portant sur le concept de personne et sur l'intersubjectivité personnelle, des matériaux d'étude solides sur lesquels nous appuyer. Au sein de ces derniers, en effet, nous assistons à la cristallisation du concept de *personnalité d'ordre supérieur*.

Le second tome des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure* intitulé *Recherches phénoménologiques pour la constitution*¹⁴, ouvrage écrit par Husserl entre 1912 et 1917, nous livre de précieux matériaux pour une approche phénoménologique du concept de personne. Tandis que le premier tome, publié en 1913, a pour objectif de présenter la phénoménologie comme méthode philosophique et comme science eidétique des phénomènes transcendentement réduits, des phénomènes donnés originairement et absolument, le second prend en charge la tâche corrélatrice d'une phénoménologie constitutive¹⁵. Après avoir, dans le premier tome, décrit la structure générale de la conscience pure, Husserl livre une étude de la constitution des régions ontologiques du monde — matérielle, animale et de l'esprit — et par là même, des réalités relevant de chacune d'elles. C'est au sein de la troisième région ontologique que s'inscrit le concept de personne sur lequel a porté notre précédent travail et dont la présente recherche s'inscrit comme le

¹² HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1, pp. 243-244.

¹³ *Ibid.*, p. 244.

¹⁴ HUSSERL, Edmund, *Hua IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, édité par M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952. Traduction française par E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1996, (Collection Épiméthée).

¹⁵ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1, p. 512.

prolongement. Il était alors question, en se concentrant plus précisément sur la troisième section de l'ouvrage, dédiée à l'étude de la région ontologique de l'esprit, d'étudier la personne comme l'individu originaire autour duquel se constitue le monde de l'esprit, lequel se stratifie sur le monde de la nature. Nous l'avions alors compris comme le sujet spirituel ayant un soubassement de nature et qui constitue le monde en se rapportant à lui dans une attitude personaliste, c'est-à-dire en se rapportant à lui pratiquement et axiologiquement et le constitue comme monde de valeurs et de fins. Le sujet personnel doit être pensé comme l'unité qui se cristallise en une personnalité à partir d'une multiplicité d'actes singuliers, actes régis selon ce que Husserl appelle une loi de motivation. Celle-ci peut être comprise comme la loi structurale du monde de l'esprit, comme la causalité est la loi structurale du monde de la nature. Après avoir étudié la constitution réciproque de la personne et de son monde environnant, nous avons mis en évidence le fait qu'un tel monde est constitué non seulement d'objets de valeurs mais également d'autres personnes, avec lesquelles la personne entretient des rapports de communication et forme des communautés au sein desquelles elle se constitue et dont certaines prennent la forme particulière de *personnalités d'ordre supérieur*.

Avec la communauté proprement dite, avec la communauté sociale, se constitue à l'intérieur du monde objectif, en *qualité d'objectivités spirituelles sui generis*, les types différents de communautés sociales. Ces communautés se constituent dans leurs gradations possibles, notamment les types tout particuliers qui possèdent le caractère de *personnalités d'ordre supérieur*¹⁶.

Comme l'atteste ce passage extrait du § 58 des *Méditations cartésiennes*, ouvrage issu de la conférence de Paris des 23 et 25 février 1929, Husserl semble opérer non seulement une gradation entre les types de communautés mais également et surtout une distinction entre les communautés en général et les communautés spécifiques qui sont des personnalités d'ordre supérieur. Il semble alors nécessaire de se poser la question de savoir ce qui distingue ces types particuliers de communautés, autrement dit de se poser la question de savoir comment, parmi les communautés en général, se spécifient les communautés spécifiques que sont les personnalités d'ordre supérieur. Si ce texte a l'avantage de mettre en évidence la spécificité de telles communautés, nous sommes cependant forcés de constater qu'il est encore insuffisant pour expliciter les raisons structurelles d'une telle spécificité.

¹⁶ HUSSERL, Edmund, *Hua I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929)*, édité par S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par G. Peiffer, E. Levinas *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1953, p. 213.

La période comprise entre les *Ideen II* et les *Méditations cartésiennes*, marque une grande prolifération de textes autour de l'intersubjectivité comme l'attestent les trois volumes XII XIV et XV des *Husserliana*, qui regroupent les textes des périodes respectivement de 1905-1920, 1921-1928 et 1929-1935 et dont on trouve une traduction française d'une partie des textes dans les deux tomes *Sur l'intersubjectivité*. Un texte attire alors particulièrement notre attention, il s'agit du texte n° 10 des *Husserliana XIV*, datant de 1918 ou 1921 et intitulé *Esprit commun II. Unités personnelles de rang supérieur et leurs corrélats d'action*¹⁷. Comme le titre le laisse deviner, on y trouve de la part de Husserl un véritable effort de conceptualisation du concept. L'objet de notre premier travail s'inscrivait dans la région ontologique de l'esprit en tant qu'il portait sur son individu originaire : la personne. Un tel sujet se constitue au sein de communautés dont certaines, désignées par le concept de personnalité d'ordre supérieur, structurent la vie de façon prééminente. Un tel concept émerge de la rencontre entre le thème des communautés personnelles en général et le thème de la personne. Par anticipation, la particularité de cette communauté est en effet qu'elle se présente *comme un analogon de la personne individuelle qui se constitue comme unité à partir d'une multiplicité de vécus singuliers*. Elle prend alors la forme *d'une personnalité supra individuelle unitaire fondée dans la multiplicité de personnes individuelles et plus précisément d'une subjectivité volontaire perdurante qui englobe la multiplicité des volontés individuelles*.

Rappelons-nous que la personnalité d'ordre supérieur est le concept renvoyant à une communauté qui se spécifie parmi d'autres communautés. Si le texte *Gemeingeist II* est crucial pour notre enquête, il fait suite et doit être lié à un premier texte, écrit en 1921 et intitulé *Esprit commun I. Personne, ensemble de personnes, communautés personnelles d'action. Communauté — société*¹⁸. Dans celui-ci, Husserl rend compte de diverses formes de communautés correspondant aux actes sociaux respectifs dans lesquels elles sont fondées. L'esprit commun renvoie à l'unité d'une vie en commun, unité constituée dans un flux commun issu du recouvrement des flux individuels dans les actes sociaux. Une telle liaison des subjectivités réside dans les actes sociaux qui selon leur type constituent des configurations sociales distinctes. Si toute communauté peut être comprise comme étant un esprit commun, tout esprit commun n'est cependant pas une personnalité d'ordre supérieur. Une telle communauté est constituée dans des actes sociaux spécifiques et se constitue comme un certain type d'unité spécifique, non réductible aux autres. Si donc la personnalité d'ordre supérieur est

¹⁷ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 285-318. Dans la suite de ce travail, nous désignerons ce texte par *Gemeingeist II*.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 264-284. Dans la suite de ce travail, nous désignerons ce texte par *Gemeingeist I*.

un esprit commun spécifique, non assimilable aux esprits communs en général, il nous faut nous demander comment se constitue et se spécifie un tel être-ensemble.

Si la philosophie est une création de concepts¹⁹ et si tout concept surgit dans l'urgence d'une nécessité, d'un problème, quel est le problème auquel répond la personnalité d'ordre supérieur ? Pourquoi Husserl *crée-t-il*, pourquoi *fabrique-t-il* le concept de personnalité d'ordre supérieur dont les occurrences, si elles étaient déjà présentes dans les années 1900 et 1910, s'accroissent à partir des années 1920 ? Nous trouverons la réponse dans des textes plus tardifs dans lesquels Husserl rend compte de la « maladie de l'Europe²⁰ », expression que l'on trouve au début de la conférence de Vienne des 7 et 10 mai 1935, dans un passage qui dresse le constat de la situation des sciences de la nature et des sciences de l'esprit, avant de se lancer dans un éclaircissement du sens de l'Europe. Et pour cause : c'est d'une crise de sens dont souffre l'Europe, celle-ci devant être comprise comme Europe spirituelle et non comme Europe délimitée géographiquement par les frontières politiques. Sans revenir sur le débat ou la critique récurrente d'un européocentrisme husserlien, précisons que Husserl emploie l'expression de « drame historique²¹ » pour décrire la tendance qui devient problématique à partir de l'époque moderne et qui caractérise la situation de l'ensemble de la science et qui trouve sa cause dans l'historicisme. Une telle crise résulte d'un oubli du sens originaire, d'un l'oubli de ce que Husserl nomme « un "lieu" spirituel commun²² ». Il faut ici se rappeler que le sens est constitué dans les vécus intentionnels et qu'un tel sens ne peut se constituer et perdurer qu'à l'intérieur d'une unité subjective d'un ordre supra-personnel qui perdure. Interroger la forme de l'unité spécifique de la personnalité d'ordre supérieur permettrait ainsi d'exhumer le principe unificateur d'un tel être-ensemble et d'en redéployer le sens.

Une phénoménologie des institutions sociales recoupe plusieurs problèmes qu'elle affronte avec le concept de personnalité d'ordre supérieur. Si l'institution sociale, dont rend compte la personnalité d'ordre supérieur, se constitue comme une unité issue d'une multiplicité de personnes individuelles, tout comme la personne individuelle se constitue comme une unité

¹⁹ Voir l'épigraphe.

²⁰ HUSSERL, Edmund, *Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935–1937)*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954. Traduction française par G. Granel, *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989. Traduction française de l'annexe 3 par J. Derrida, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 350.

²¹ HUSSERL, Edmund, *Hua XXVII : Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, édité par T. Nenon, H. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989. Traduction française pp. 184-221. par Marc B. de Launay, « La tâche actuelle de la philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n° 3, 1993, pp. 291-329, p. 317.

²² HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, p. 350.

issue d'une multiplicité de vécus singuliers, il nous faut nous interroger sur son principe unificateur. Comment une institution se constitue-t-elle en une unité ? Quelle est la forme d'une telle unité ? Ces questions nous amèneront à nous interroger corrélativement sur la modalité spécifique de l'être-ensemble institué, non réductible aux autres esprits communs. Il faudra alors, en gardant en mémoire les deux dimensions de la phénoménologie constitutive, à savoir la dimension constituée et la dimension constitutive, nous demander non seulement quels sont les actes sociaux qui constituent la communauté institutionnelle comme unité, mais également comment la personnalité d'ordre supérieur, en s'appuyant sur un isomorphisme des catégories de l'individu et de celles du social, rend compte de l'unité de l'institution sans sacrifier ni l'unité de celle-ci ni l'individualité de ses membres. Elle est d'une part, en tant qu'instituée par les volontés individuelles, constituée par les personnes individuelle au sein d'actes sociaux. D'autre part, en tant que volonté supra individuelle qui agit en englobant les actes des personnes individuelles dont elle structure de façon contraignante la vie, elle prend la forme d'une subjectivité qui agit de façon analogue à une personne individuelle et est donc constitutive. L'institution n'est pas une réalité figée mais une réalité issue d'une dynamique entre l'instituant et l'institué. Comment le concept de personnalité d'ordre supérieur crée par Husserl peut-il rendre compte de cette double face dynamique ?

Pour répondre à ces questions, ce travail prendra la forme d'un parcours dont le point de départ est le second tome des *Idées directrices* duquel nous partirons pour nous diriger ici vers les textes sur l'intersubjectivité pour arriver enfin aux portes de la phénoménologie génétique et de ces thèmes sur l'histoire, l'Europe et l'humanité, représentée par les textes plus tardifs de *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale* ou de *L'origine de la géométrie*. Les textes sur l'intersubjectivité étant dans la majorité des cas des notes ou des ébauches de textes non publiés, il nous faudra en reconstruire la cohérence. La forme de notre corpus présentant une difficulté formelle, il nous faudra la contrebalancer en les confrontant avec des textes publiés et/ou plus aboutis. Les cinq articles écrits entre 1922 et 1923 pour la revue japonaise *Kaizō* (dont trois seulement furent publiés) et leurs appendices réunis dans le volume XXVII des *Husserliana : Articles et conférences (1922-1937)* publié en 1989 et dont on trouve une traduction française dans *Sur le renouveau*²³ seront ainsi un outil privilégié, car en partie publiés du vivant de Husserl ou destinés à l'être.

²³ HUSSERL, Edmund, *Hua XXVII : Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, édité par T. Nenon, H. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989. Traduction française L. Joumier, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005, (Collection Bibliothèque des textes philosophiques).

Husserl présentant la personnalité d'ordre supérieur comme un *analogon* de la personne individuelle, nous voudrions mettre en évidence cette analogie et la mobiliser pour comprendre la structure essentielle de l'institution et la distinguer des esprits communs en général. Les exemples de communautés qui présentent suffisamment d'analogie structurelle pour recevoir la caractérisation de personnalité d'ordre supérieur sont l'État et l'Église. Dans notre perspective de fondation d'une phénoménologie des institutions sociales ouvrant sur les problèmes discutés en philosophie morale et politique, nous avons fait le choix de nous concentrer majoritairement sur l'exemple de l'État²⁴.

Ce chemin sera structuré en cinq moments. Dans le premier chapitre, nous procéderons à une exemplification des typologies de communautés afin de situer la personnalité d'ordre supérieur à l'intérieur de l'esprit en commun en général. Après un retour sur la démarche husserlienne et une cartographie du champ des configurations sociales en général, nous mobiliserons dans le chapitre suivant l'analogie proposée par Husserl. Le second chapitre sera alors un chapitre méthodologique, dans lequel nous établirons les traits analogiques entre une personne individuelle et une personnalité d'ordre supérieur, dont l'institution étatique et l'institution ecclésiastique sont les exemples. Soutenus par l'itinéraire tracé par l'analogie, et dans la perspective de spécifier, parmi les esprits communs en général, ceux qui sont des personnalités d'ordre supérieur, dans le troisième chapitre, nous rebrousserons chemin et étudierons la constitution d'un esprit commun en général, que nous avons posé comme déjà constitué dans le premier chapitre. Sur la base du second chapitre, dans le quatrième, nous pourrions ainsi montrer comment se spécifie une personnalité d'ordre supérieur en étudiant les actes spécifiques dans lesquels elle se constitue et qui justifient l'application de l'analogie avec le concept de personne individuelle. La personnalité d'ordre supérieur une fois comprise comme l'unité volitive cristallisée dans une unité juridique et qui englobe les volontés individuelles sur lesquelles elle exerce une contrainte, il faudra dans le cinquième et dernier chapitre nous poser la question de la réalisation pratique dans laquelle s'incarne la volonté de la personnalité d'ordre supérieur et de celles de ses membres.

²⁴ Nous insistons sur le fait que l'État n'est qu'un exemple et que la personnalité d'ordre supérieur est le concept qui rend compte toutes les institutions existantes et possibles avec leurs variations essentielles.

Chapitre I :

Exemplification des typologies de communautés

Dans le paragraphe 58 des *Méditations cartésiennes* nous trouvons les lignes suivantes :

Avec la communauté proprement dite, avec la communauté sociale, se constitue à l'intérieur du monde objectif, *en qualité d'objectivités spirituelles sui generis*, les types différents de communautés sociales. Ces communautés se constituent dans leurs gradations possibles, notamment les types tout particuliers qui possèdent le caractère de personnalités d'ordre supérieur.²⁵

Après avoir procédé à la mise en évidence du « type de réduction en jeu dans le cadre de la délimitation du propre et de l'étranger²⁶ » dans les §42 à 48, Husserl entame dès le §49 ce qu'il appelle une « explo-ration de la sphère étrangère²⁷ » dans laquelle il est question de la constitution de l'autre. C'est dans ce cadre qu'il mobilise les différents concepts de l'intersubjectivité ou, dit autrement, les concepts permettant de comprendre l'expérience de l'autre ainsi que ses différents modes d'apprésentation. Dès le §55, Husserl aborde le thème des communautés en précisant d'emblée qu'il en existe différents degrés²⁸. Pourtant, ce n'est pas dans cet ouvrage que l'on en trouvera une analyse, que Husserl se contente ici de mettre en évidence. Néanmoins, si l'ambition de la cinquième méditation n'est pas celle d'une analyse des différentes formes de communautés, Husserl y effectue déjà une première délimitation

²⁵ HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*, p. 213.

²⁶ LAVIGNE, J. F, *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 176.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*, p. 195. « Plus importante encore est l'élucidation de *la communauté* se formant à des degrés différents ».

conceptuelle. Il sépare en effet les communautés en général de celles qui « possèdent le caractère de personnalités d'ordre supérieur²⁹ ». Afin de savoir comment une telle communauté s'articule et se distingue des autres, il nous faut ici procéder à une clarification des rapports interpersonnels et ainsi avoir une vue plus claire de l'inscription de la personnalité d'ordre supérieur dans le monde de l'esprit et plus précisément dans la sphère du social.

1.1. Le contexte de l'ontologie sociale

Il convient tout d'abord de revenir sur la démarche husserlienne de l'analyse de la socialité, ce qui aura l'avantage de nous donner la méthode à suivre pour notre réflexion sur la constitution d'une personnalité d'ordre supérieur. C'est dans un texte écrit en 1910 intitulé *La donation d'objectivités et de configurations sociales concrètes, et la clarification des concepts qui s'y rapportent. Ontologie sociale et sociologie descriptive* que l'on trouvera de la part de Husserl un effort d'explication de la méthode à suivre pour la description apriorique des objectivités de la sphère sociale. Notons que la date d'écriture de ce texte se trouve dans la période de *l'idée de la phénoménologie* et des *Idées directrices I* dont on sent les apports dans ce texte. Les cinq conférences qui se sont tenues à Göttingen en 1907 ont été l'occasion pour Husserl de faire évoluer le sens du concept de phénomène dont il était déjà question dans les *Recherches logiques*. C'est dans le cadre d'une critique de la connaissance qu'il associe au concept de phénomène ceux de réduction phénoménologique et de constitution qui viendront délimiter le champ des tâches de la phénoménologie. Celui-ci comporte une tâche de vision pure de l'essence rendue possible par la réduction phénoménologique et une tâche de phénoménologie constitutive consistant en l'élucidation « du sens de la corrélation entre la connaissance et l'objet de connaissance³⁰ ». Il faut ici appliquer cette approche phénoménologique — en prenant en compte cette double tâche — à la sphère de l'intersubjectivité personnelle. On devra donc s'intéresser aux sujets en tant que sujets purs et ceux-ci étant liés par des actes il faudra également étudier ces actes dans une pure vue. Les subjectivités sont liées ensemble par des relations purement subjectives qui constituent un « pont³¹ » entre mon sujet pur et les sujets purs étrangers et par l'intermédiaire duquel il se constitue des liens sociaux. Ainsi, les subjectivités peuvent être liées ensemble dans diverses relations comme l'amitié, l'association, l'engagement, la tendance volontaire, la décision

²⁹ *Ibid.*, p. 213.

³⁰ HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, p. 101.

³¹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 124.

durable, etc. Il s'agit donc de procéder, dans une attitude phénoménologique, à un examen des relations qui lient les pures subjectivités. Dit autrement, il s'agit d'étudier les actes qui « passent de l'un à l'autre³² » et les liens sociaux qui se constituent au sein de ces actes et d'en dégager des généralités d'essence.

Une seconde considération générale concernant l'application de la méthode phénoménologique à la sphère sociale apparaît à la fin du texte :

On peut ici, en partant du bas, des faits, progresser, puis passer à la considération de l'essence, esquisser par conséquent, moyennant une saisie analytique de l'essence et une liaison apriorique de l'essence, une ontologie systématique des données sociales [...] construire naturellement, en fonction de ce qui est possible, des systèmes de ces idées sociales et, par-là, moyennant une explication apportée à la compréhension, amener à son tour le donné empirique à une compréhension essentielle. Naturellement, suivent alors les tâches d'une théorie de l'évolution, tout d'abord la genèse historique des formations sociales et des produits sociaux, et également leur compréhension interne³³.

La première phrase de cette citation renvoie à ce que Husserl nomme la phénoménologie statique. En revanche, on peut observer que dans la deuxième partie de la citation intervient une autre dimension de la recherche phénoménologique : la phénoménologie génétique. Le but de la première est une mise en évidence et une clarification des lois eidétiques qui permettent de décrire la structure des objets tandis que le but de la seconde, s'il est aussi de l'ordre de la description des structures intentionnelles, les inscrit dans une dimension historique. Si le texte insiste majoritairement sur la phénoménologie statique, on doit donc pourtant reconnaître que Husserl, dès 1910 anticipe³⁴ la part de réflexion génétique, qui sera nécessaire à la compréhension globale des objectités sociales. Ainsi, comme tout objet pris pour objet d'étude par la phénoménologie, l'étude des objectités sociales doit respecter d'une part la double tâche de la phénoménologie permettant la formation des « concepts suprêmes essentiels³⁵ » du social

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* p. 210.

³⁴ Puisqu'en effet le tournant génétique, au détour duquel a lieu une diffraction du concept de phénomène dans lequel Husserl intègre une dimension historique à la constitution des objets du monde, a lieu plus tard dans la pensée de Husserl : à la période des *Méditations cartésiennes* et de *La Crise*

³⁵ *Ibid.*, p. 208.

ainsi que leur ordonnancement « selon leurs variétés essentielles³⁶ » et d'autre part elle doit comporter une réflexion statique et génétique.

Précisons donc cette approche phénoménologique de l'intersubjectivité en nous appuyant sur le texte de 1910 que nous venons de mentionner. Dans celui-ci, Husserl réinvestit la méthode phénoménologique en rappelant que deux dimensions sont importantes pour comprendre la constitution des objectités sociales : la dimension noétique (qu'il appelle aussi « phansiolgique ») et la dimension noématique³⁷. La première renvoie aux actes tandis que la seconde renvoie à leurs corrélats, aux objectités constituées par les actes. De ces deux dimensions découlent deux types de réflexions qui doivent être combinées, à savoir la réflexion sur le noétique (par exemple, une réflexion sur le fait d'aimer) et la réflexion sur le noématique (par exemple, une réflexion sur ce qui est aimé en tant qu'il est aimé ou encore sur l'amour en tant qu'objectité). Afin d'examiner « les formations principales et les variétés principales de l'idée de société³⁸ » cela de manière *a priori* et en respectant les différents points de méthode que nous venons de soulever, Husserl propose de procéder de façon mathématique ou, pour reprendre ses termes, de « façon combinatoire³⁹ ».

Dans la sphère sociale, les unités fondamentales du calcul, ce sont les hommes particuliers et les actes par lesquels ils entrent en relation les uns avec les autres. Or on peut imaginer de multiples combinaisons et de multiples variétés de communautés sociales, que l'on peut prendre en considération d'après leur essence⁴⁰.

Un calcul est une opération liant nombres en vue de l'obtention d'un résultat. Par exemple, une addition est l'opération liant des nombres et dont la mise en relation produit un résultat appelé la somme. Si l'on garde les mêmes termes du calcul, mais que l'on change le type d'opération (par exemple en passant d'une addition à une multiplication), le produit de la mise en relation n'est plus le même. Dans la sphère sociale, les « unités fondamentales du calcul » mises en relation sont les individus et plus précisément des personnes. Or, de la même façon qu'il existe plusieurs types d'opérations possibles dans la sphère mathématique, dans la sphère sociale il existe de multiples combinaisons possibles qui donnent lieu à différents résultats. Ces résultats sont des relations sociales et celles-ci se répartissent dans différents types de relations,

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 204.

³⁸ *Ibid.* p. 209.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

notamment des « formes les plus primitives de société⁴¹ » puis les « formes les plus proches de relation et de liaison de ces configurations primitives » et enfin les formes de relation et de liaison « avec les configurations d'un degré supérieur ». Il nous faudra donc nous demander quel type d'opération, d'acte, qui met en relation les unités fondamentales du calcul que sont les personnes, a pour résultat la combinaison sociale qu'est la personnalité d'ordre supérieur. À cet effet, il est nécessaire de clarifier les différentes formes sociales correspondant aux communautés de niveau inférieur pour délimiter conceptuellement les communautés qui ont le caractère de personnalité d'ordre supérieur. Il nous faudra également nous demander si la personnalité d'ordre supérieur est simplement une communauté ou si elle est plus que cela, autrement dit nous poser la question de savoir si elle est une communauté au même titre que les autres communautés.

1.2. Clarifications conceptuelles

S'il n'est pas possible ici de présenter de manière exhaustive l'ensemble des types de relations sociales, procédons à quelques clarifications conceptuelles nécessaires pour la suite.

Au §1 de *Gemeingeist I*, Husserl distingue trois niveaux. Tout d'abord le sujet avant l'empathie qui n'est pas une personne et ne prend pas en compte les autres sujets. Puis le sujet après l'empathie qui prend en compte les autres sujets de façon « immédiate », dans des actes qui « ne sont pas encore des actes sociaux⁴² ». Celui-ci se rapporte alors aux autres uniquement sur le mode pulsionnel. Il s'agit par exemple de l'amour pulsionnel qui est à distinguer de l'amour social⁴³. Enfin, le sujet dans le social, celui qui se rapporte aux autres dans des actes sociaux, qui est une personne. Il s'agit du sujet qui se rapporte aux autres dans les actes sociaux. Cette mise en évidence des trois niveaux de sujets peut être mise en rapport avec un point abordé au §4 du même texte, celui de la conscience de soi. En effet, dans celui-ci, Husserl lie les différents types de sujets aux différents types de conscience de soi. Ainsi, le sujet avant l'empathie n'a pas de conscience de soi, le sujet après l'empathie acquiert une conscience de soi, il s'agit alors uniquement d'une conscience de lui-même en tant que « sujet de sa vie et sujet de son monde environnant⁴⁴ », et enfin le sujet personnel lui a une conscience personnelle de soi acquise par le biais de ses relations personnelles.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 264.

⁴³ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 270.

Comment passe-t-on du non social au social ? Dans le §2, on peut remarquer que pour distinguer ce qui « n'est pas encore un acte social » du « rapport personnel actif », dans lequel il y a un acte social, Husserl introduit la communication⁴⁵. Dans la communication, un sujet qui fait l'expérience du monde (1) a une volonté de déterminer un autre sujet spirituellement (2). À cet effet, il fait un signe dans lequel il manifeste son intention de communiquer, cela avec des moyens appropriés, de sorte que ce signe fonctionne comme une indication (3). Ainsi, l'autre sujet est éveillé par ce signe (4) et est orienté spirituellement dans une certaine direction (5)⁴⁶. C'est ce dernier critère, celui de l'orientation spirituelle qui est fondamental pour la constitution de la socialité. C'est en effet à cette condition que l'on peut parler de constitution d'une communauté et non pas d'une simple communauté d'action.

La communauté ne signifie pas l'identité des espèces et des formes d'actions personnelles, l'identité de modes de pensée, d'opinions, d'activités scientifiques, etc., mais il s'agit de personnes qui sont en communauté, qui, sous un tel rapport, forment l'unité d'un contexte d'action spirituelle, que, en particulier, l'action soit ou non partout visible. Au sens le plus large, dans l'unité d'une « tradition », dans un tout de personnes, dans une personnalité de rang supérieur, le Je influe sur le Tu⁴⁷.

À la fin de *Gemeingeist I*, Husserl distingue ce qui est un lien personnel de ce qui n'est pas un lien personnel. Dans ce dernier cas, il y a une identité des espèces et des formes d'action (par exemple le fait de parler la même langue) et des modes de pensée et d'opinion (par exemple, au sein d'un laboratoire, le fait de réaliser des analyses de la même façon en suivant le même protocole, le fait de partager une activité scientifique similaire), mais pas « sur un mode personnel⁴⁸ ». Husserl prend l'exemple d'une communauté linguistique : celle-ci n'est pas une communauté personnelle au plein sens du terme. Elle crée certes une « communauté de vie,⁴⁹ mais elle n'est pas un lien personnel. Ici, il faut prendre garde à ne pas confondre la

⁴⁵ Pour plus de détails sur la communication, nous renvoyons à notre premier travail sur le concept de personne et plus particulièrement au chapitre 8 dans lequel il était question de la compréhension comme condition de la constitution des communautés de personnes et de la communication comme mode d'appréhension de l'intersubjectivité sociale et ainsi comme condition de la socialité.

BRUNET, Sara, *Le concept de personne chez Husserl* [mémoire de master sous la direction de Claudio Majolino, Université de Lille], DUMAS (02374348), 2019. Disponible sur <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02374348>.

De plus, la communication sera de nouveau mobilisée, dans le chapitre 3 du présent travail, pour étudier la constitution de l'esprit commun.

⁴⁶ Pour ces cinq traits caractéristiques de la communication, cf. HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 265-267.

⁴⁷ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, tr. fr. N. Depraz. Paris : Presses universitaires de France 2001. (Coll. Épiméthée), p. 283-284.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 283.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 216.

communauté linguistique et la communauté communicative, dans laquelle il y a une tout autre dimension qui intervient. Dans la communauté linguistique au sens strict, dans laquelle « on parle comme cela », il y a seulement un partage de langue (par exemple le partage de la langue française, le partage de la langue catalane). Les locuteurs interagissent selon une expression précise, codée qui est la même et qui trouve son écho à l'intérieur de cette communauté. Cela relève notamment de l'imitation, d'un *faire* commun. Ce qui manque est la liaison des subjectivités, rendant possible la constitution d'un lien personnel au sein d'un « contexte d'action spirituelle » dans lequel il y a une « expérience de liaison de l'unité d'un but et d'un coordonnancement de la fonction et du devoir⁵⁰ ». Cette liaison des subjectivités découle les actes sociaux qui, comme nous l'avons vu précédemment, peuvent produire des configurations sociales multiples. Ainsi, la personne étant le sujet se rapportant spirituellement au monde, on comprend pourquoi ce lien est un lien caractérisé comme personnel et pourquoi Husserl écrit alors que dans le cas des simples communautés d'action on ne peut pas parler de lien à caractère personnel.

Maintenant que nous avons distingué la simple identité d'action de la constitution d'une communauté, il faut remarquer qu'il existe plusieurs stades de communautés. Husserl poursuit en effet ces délimitations conceptuelles en ajoutant une distinction entre un lien personnel qui ne forme pas un « tout de personnes⁵¹ » et un lien personnel qui forme un tout de personnes. Dans le premier cas, il s'agit de relations personnelles entre <je> et <tu> et dans lesquelles « les personnes se tournent les unes vers les autres en "esprit"⁵² » et ont conscience de ce rapport⁵³. Husserl prend comme exemple les relations entre chercheurs et collègues, entre poète et public, entre un artiste et son public, entre un enseignant et des élèves ou encore entre un artisan et un client. Dans toutes ses configurations, il y a un contexte d'action spirituelle, un partage de valeurs, de buts. Dans le deuxième cas, il s'agit toujours de se tourner les uns vers autres « en esprit », donc dans un rapport pratico-axiologique, mais ensemble les personnes qui sont dans le lien personnel forment un « groupement qui possède sa constitution⁵⁴ ». Nous effleurons ici le concept qui nous intéresse puisqu'en effet, dans le même passage, Husserl indique clairement que les personnalités d'ordre supérieur se trouvent dans ce deuxième cas :

⁵⁰ *Ibid.*, p. 283. On peut observer ici la dimension pratique qui réside dans le contexte d'action spirituelle. Sur ce sujet voir infra au chapitre 5.

⁵¹ *Ibid.*, p. 284.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* « Ils savent qu'ils sont ceux vers qui l'on se tourne ».

⁵⁴ *Ibid.*

[Ils] se tournent vers eux en esprit, et savent qu'ils sont ceux vers qui l'on se tourne, ils constituent un lien entre personnes, mais assurément pas un groupement qui possède sa constitution. [...] Voilà manifestement des relations personnelles qui ont cours entre Je et Tu, mais pas un groupement, pas une personnalité d'ordre supérieur⁵⁵.

À la fin du texte *Gemeingeist II* (qui porte lui non pas sur les communautés en général, mais sur les unités personnelles d'ordre supérieur), on assiste à la poursuite de la distinction entre les communautés en général et les communautés spécifiques que sont les personnalités d'ordre supérieur :

Sur un mode relativement passif se constituent des communautés [...] Dans la pure activité des sujets participants se constituent des groupements, ainsi que d'autres personnalités d'ordre supérieur conscientes d'elles-mêmes et posées par elles-mêmes.⁵⁶

D'autres critères peuvent intervenir pour clarifier conceptuellement les communautés en général. On peut en effet opérer une distinction conceptuelle entre des communautés naturelles ou symbiotiques et des communautés fonctionnelles qui n'ont pas la même origine.

Sociétés symbiotiques, vie commune motivée par des instincts originels, par une attirance obscure envers les semblables, par le désir que les autres soient là, et par le fait qu'ils me manquent lorsqu'ils ne sont pas là⁵⁷.

Sociétés fonctionnelles : le rassemblement se fait parce que l'on se met d'accord sur un but commun, voulu par tous, communément plus agréable, ou à réaliser plus parfaitement. [...] L'action veut être une action raisonnable, réfléchie, dotée d'une intention finalisée, d'une rationalité téléologique : <communautés> *construites*, nées d'une activité rationnelle⁵⁸.

Tandis que les premières ont un fondement psychophysique en étant fondées par les instincts, les secondes sont fondées volontairement. En effet, avec les termes « se met d'accord », « but », « rationalité téléologique », « intention finalisée », c'est une dimension volitive qui doit être remarquée ici. Les communautés naturelles sont par exemple la communauté linguistique, le soin maternel (que l'on retrouve d'ailleurs également chez les animaux non humains) ou encore un peuple qui partage des valeurs communes. Les communautés artificielles sont par exemple

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 298.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 215-216.

une association pour la protection animale, un cercle littéraire, une université ou encore une communauté étatique. Il s'agissait ici d'une distinction conceptuelle selon le mode de fondation des communautés. Qu'elles soient naturelles ou fonctionnelles, celles-ci peuvent se développer naturellement ou artificiellement. Par exemple, dans le cas d'une communauté linguistique, elle se développe naturellement quand la langue est transmise de génération en génération sur le mode de l'imitation. Elle peut en revanche également se développer artificiellement dans une volonté de faire perdurer une langue par exemple en utilisant des moyens littéraires en vue de sa conservation. La communauté d'amour est un autre exemple : il s'agit d'une communauté née naturellement dans une « attirance obscure envers son semblable⁵⁹ » et qui peut se développer artificiellement, par exemple en se *transformant* en une communauté matrimoniale, ce qui résulte d'une décision volontaire. Sur ce sujet de la transformation, nous devons faire remarquer que Husserl distingue (dans un texte plus tardif datant de 1932) les transformations qui ont lieu passivement de celles qui ont lieu activement. Dans les deux cas il y a une part d'activité de la part des sujets (puisqu'ils agissent au sein de leur expérience commune), mais c'est uniquement dans les transformations actives que les sujets interviennent en agissant, voulant et en évaluant. Dans les transformations passives en revanche, la transformation ne résulte pas d'une motivation qui pousse les sujets à agir de telle ou telle manière, il s'agit seulement de « transformations de l'existence qui ont lieu "d'elles-mêmes"⁶⁰ ».

Ainsi, à ce stade, nous savons maintenant qu'une personnalité d'ordre supérieur n'est pas une simple identité d'action, ni un simple rapport Je-Tu, mais une communauté dans laquelle il y a un lien personnel. Celui-ci forme un tout de personnes qui est constitué dans la pure activité des sujets. Plus précisément ce tout est un groupement qui a sa constitution. Enfin, ce groupement est conscient de lui-même et posé par lui-même. Nous avons ici procédé à des clarifications conceptuelles permettant de préciser le concept de communauté et de faire varier celui-ci en mettant en évidence les formes typiques principales. Celles-ci peuvent renvoyer à différentes variétés de configurations sociales concrètes dont il faudrait à présent étudier celles auxquelles Husserl fait principalement référence.

1.3. Quelques configurations interpersonnelles

Dans un texte de 1931, Husserl écrit les lignes suivantes :

⁵⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 358.

Il faut aussi d'emblée aborder ici, à côté de l'action des choses, le lien, le commerce, les rencontres avec les autres, la socialisation des personnes. On répond par là à la question de savoir comment des amitiés, des mariages, des associations, des paroisses, des contrats, des rencontres, etc., des visites des sociétés, des attroupements, des manifestations, etc., apparaissent dans le monde⁶¹ ».

Ce qui nous intéresse est la manière qu'a la personnalité d'ordre supérieur d'apparaître dans le monde. Il est ainsi nécessaire de dresser une cartographie des différentes configurations interpersonnelles abordées par Husserl⁶² en se rappelant que nous faisons ici varier l'idée de société — notre but étant celui d'une délimitation à la fois positive et négative de la personnalité d'ordre supérieur. Ce travail effectué nous aurons donc déjà acquis une base solide en ce qui concerne les traits généraux des différentes configurations sociales que nous pourrons confronter avec ceux de la personnalité d'ordre supérieur dont les prochains chapitres permettront d'étudier la constitution. Cela nous permettra plus tard de relever ceux qui, parmi ces traits, sont ou ne pas sont communs. Avec cet apport, nous verrons ainsi précisément quels types de communautés sont des personnalités d'ordre supérieur et lesquels ne le sont pas. Nous utiliserons ici plusieurs textes dont deux principalement : le premier est le texte précité écrit autour de 1910. Il est particulièrement intéressant car, outre les remarques méthodologiques que nous avons étudiées, on y trouve également un premier effort de clarification des différents types d'objectivités sociales. Le second texte sur lequel nous nous appuierons majoritairement est le texte *Gemeingeist I* que dix années environ séparent du premier texte. Celui-ci est intitulé *Gemeingeist I. Personne, ensemble de personnes, communautés personnelles d'action. Communauté — société*. Nous devons prendre garde à être sensibles à l'évolution de la pensée de Husserl entre ces deux textes en nous rappelant notamment qu'ils sont séparés par les apports considérables de l'écriture des *Idées directrices II*, écrites entre 1912 et 1917.

1.3.1. L'amour, la communauté d'amour

L'amour est caractérisé d'une part comme « un plaisir actif dans le rapport au monde environnant »⁶³, un « soin aimant apporté à l'autre », un « souci de l'autre »⁶⁴ et qui

⁶¹ *Ibid.*, p. 326-327.

⁶² Comme c'était déjà le cas dans la sous-partie 1. 2, dans l'économie de ce travail dont le sujet est la personnalité d'ordre supérieur, le but de cette sous-partie n'est pas de réaliser une présentation exhaustive de ces configurations interpersonnelles. Ainsi, nous ne pourrons pas toutes les aborder et celles qui seront abordées le seront de façon introductive, l'objectif étant d'en donner les principaux traits essentiels.

⁶³ *Ibid.*, p. 272.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 275.

s'accompagne d'une aspiration à la mise en œuvre et au contact de cette joie et à la communauté dans la vie et l'aspiration. Il est important de le distinguer de la communauté d'amour, ce que Husserl fait au § 7 de *Gemeingeist I*. Par exemple, il nous faudra distinguer l'amour des amoureux d'un couple ou d'un mariage, l'amour entre deux amis d'une amitié, l'amour des parents et de leur enfant d'une famille ou encore l'amour des chrétiens et du Christ d'une Église. Ainsi, la communauté d'amour se caractérise par : une interpénétration aimante (1), à caractère universel (2), dans laquelle la volonté d'un membre vit « dans celle de l'autre⁶⁵ » (3), et qui est en vue d'une personnalité communautaire (4). La dimension volitive est ici très importante : si toute communauté n'est pas une communauté de réciprocité, toute communauté d'amour est une communauté de réciprocité⁶⁶. On entend par là une communauté dans laquelle il y a une volonté réciproque avec un accord en vue d'un but commun, par contraste avec les communautés unilatérales dans lesquelles il y a uniquement une *influence* des volontés et non un accord. De par ce caractère universel, l'interpénétration aimante étant le plus haut degré d'intimité⁶⁷, la volonté pénètre donc « universellement dans l'aspiration de l'autre, respectivement y a pénétré et inversement⁶⁸ ». C'est au sein ce contexte d'action spirituelle que se constitue une nouvelle unité, caractérisée ici de « personnalité communautaire⁶⁹ ».

1.3.2. La communauté de jouissance

La communauté de jouissance se définit de la façon suivante :

Une unité de la volonté les rassemble tous les deux et entraîne une unité d'action commune, que tous les deux jouissent d'un désir unitaire, tel est l'objet de la jouissance : il importe donc à l'autre que l'autre jouisse⁷⁰.

C'est la volonté commune qui crée l'unité spirituelle dont il est question ici. La communauté de jouissance fait partie de ce que Husserl appelle les « relations personnelles occasionnelles⁷¹ ». En effet, elle est délimitée temporellement par la durée du but commun dans lequel chacun des membres est compris dans la réalisation. Husserl fait remarquer que dans le cadre de la jouissance, l'autre peut être considéré de deux façons : comme un sujet ou comme

⁶⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 272. En revanche, toute communauté de réciprocité n'est pas une communauté d'amour. Elle peut simplement être un « accord en vue d'une entreprise communautaire ».

⁶⁷ Au §8 sur l'amour chrétien, Husserl note la difficulté de savoir si le concept d'amour peut rendre compte de l'amour « dans toutes ses significations » avant d'énumérer plusieurs formes d'amour. Ainsi, on pourra supposer que selon les formes d'amour il y a différents niveaux d'intimité. *Ibid.*, p. 274.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 277.

⁷¹ *Ibid.*, p. 276.

une chose. Ceci est particulièrement important puisque cela permet de distinguer une jouissance communautaire au sens strict d'une jouissance obtenue contre le gré de l'autre⁷² qui ne forme pas une communauté. Dans le premier cas, l'autre est considéré comme un sujet, tandis que dans l'autre il est considéré comme une chose et la subjectivité est donc niée. Dire que la subjectivité est niée signifie que la volonté de l'autre n'intervient pas dans l'action. Pour autant, cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas. Elle est rendue absente par le fait que l'un des sujets ne cherche pas de consentement, que ce soit un consentement issu d'une volonté libre ou d'une volonté contrainte par une autre volonté. Dans un tel cas, celui de la non-prise en compte de la subjectivité étrangère, il y a donc une « abolition⁷³ » de la valeur, puisqu'en effet aucune valeur n'est constituée. Il est donc impossible de parler d'une unité spirituelle procédant d'une unité de volonté et d'une unité d'action commune comme c'est le cas dans la communauté de jouissance.

1.3.3. Le soin

Le soin est une relation personnelle dans laquelle un sujet a le souci de l'autre et prend en charge une ou plusieurs sphères de la vie d'un autre sujet dans un but mélioratif. Il peut s'agir des parents qui portent un soin à leur enfant en leur donnant à manger, en les éduquant par exemple en les incitant à effectuer certaines actions ou au contraire en en réprimandant d'autres. Cela peut être un éducateur dans un foyer éducatif qui aide un adolescent en difficulté en rétablissant des liens familiaux ou en aidant à l'insertion professionnelle. Dans de tels cas, la volonté intervient également. Husserl écrit que « chez les êtres humains, cela se fait de façon instinctive et, pourtant, avec une intention délibérée⁷⁴ ». Il y a deux idées ici. D'une part, que le caractère instinctif de départ n'empêche pas que de là naisse une volonté (il y a alors mutation d'une communauté naturelle en une communauté fonctionnelle). D'autre part, que chez les êtres humains il y aurait toujours un soin inné. Si nous pouvons réaffirmer la première idée, cela est

⁷² Au détour de ce passage sur la communauté de jouissance, on assiste à une réflexion sur le viol. Dans une telle situation, l'autre n'est considéré ni comme une personne, ni même comme un autre : il est considéré comme un « objet de plaisir physique » (*Ibid.*, p. 276). Pourtant, la subjectivité est bien là, ce pourquoi l'acte produit une douleur, une peine, une répulsion et ce pourquoi l'acte subi a une certaine valeur négative constituée par le sujet qui subit l'acte.

On peut également mobiliser ce passage de la considération ou non-consideration de l'autre comme subjectivité dans le cadre d'une réflexion sur le carnivorisme. Husserl fait en effet référence à la « chair tuée pour être mangée ». *Ibid.*, p. 277. Dans ce cas également l'autre est considéré non pas comme un sujet, mais comme un objet.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 278.

moins évident pour la seconde à laquelle on peut opposer plusieurs contre-exemples comme des cas d'abandon ou de maltraitance infantile.

Si un des deux sujets à la volonté d'apporter un soin à l'autre, il nous faut nous demander ce qu'il en est de la volonté de l'autre sujet. Prenons le cas d'un enfant qu'un parent force contre son gré à se laver les mains après qu'il ait touché la rampe de l'escalier du métro parce qu'il sait qu'il peut potentiellement être contaminé par un virus et ainsi tomber plus ou moins fortement malade. Dans cette situation si la volonté de l'enfant est soumise, il y a ici une subtilité : la soumission de la volonté ici ne signifie pas, comme dans le cas du viol, que la subjectivité est niée. Elle est bien prise en compte, mais la volonté de l'enfant apparaît avec la modalité de soumission. En consentant (même soumis) à l'action l'enfant y participe et « comprend la valeur ». En comprenant les motivations, les raisons de l'action, il « apprend à vouloir lui-même librement⁷⁵ » et les parents cessent ainsi d'avoir le besoin d'apporter un soin à l'enfant. Ainsi, ici aussi il s'agit d'une communauté provisoire, celle-ci étant limitée par la durée du but.

Remarquons que les communautés qui viennent d'être présentées, la communauté d'amour, de jouissance ou encore de soin, pourraient être confondues ou du moins rapprochées de communautés comme un mariage ou une famille. Cependant, un dernier trait essentiel, qui est commun au soin et à la jouissance, est qu'il ne s'agit pas d'une *association* de personnes, contrairement au cas de la famille.

1.3.4. L'association

Concernant le concept d'association, il faut ici prendre garde à distinguer les deux termes allemands : *Verband* et *Verein* dont la traduction est parfois difficile et peut amener à la confusion. Le premier terme est par exemple employé dans le texte de 1932, lorsque Husserl étudie le recouvrement Je-Tu, rendu possible par les actes sociaux :

C'est seulement à partir de là que comment l'édification de la doctrine formelle des associations de personnes et de leur être personnel en liaison, qui vivent de part en part dans une vie aux actes personnels liés.⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 373.

Ici, la « doctrine formelle des associations » traduit « *die Formenlehre der personalen Verbände*⁷⁷ ». On retrouve la même utilisation dans *Gemeingeist II* au §6 :

Mais il convient de distinguer <entre> des personnalités de rang supérieur, des associations authentiques entre personnes, et simplement des communautés de communication, des communautés d'action ; une langue ne naît pas comme naît une Constitution étatique dans l'État parlementaire⁷⁸.

De même, ici « associations authentiques entre personnes » vient traduire « *echten Personalverbänden*⁷⁹ ». Avec le terme *Verband* on désigne l'association sociale en général, l'acte d'association qui désigne une des « espèces de synthèse de recouvrement⁸⁰ » qui réunit des éléments hétérogènes en une communauté minimale, ces éléments étant ici des consciences personnelles. Remarquons en revanche la différence avec l'emploi du terme *Verein*, comme par exemple dans l'annexe suivante aux *Ideen II* :

Je pars, par exemple, d'une association d'étudiants, à laquelle j'avais pris une part vivante, à laquelle j'avais pris part activement et de l'intérieur comme membre⁸¹.

Ici, l'expression « association d'étudiants » vient traduire « *das studentischen Verein*⁸² ». En effet, le terme *Verein* désigne l'association en tant que l'unité sociale qui est constituée comme un groupement de personnes en vue d'un but particulier où chacun a un statut avec une fonction déterminée. Ces statuts font de l'association une *communauté ouverte* dans laquelle l'admission de nouveaux membres est rendue possible par l'existence des statuts. Dans notre citation il s'agit d'une association d'étudiants. Un autre exemple pourrait être la Société protectrice des animaux dans laquelle des personnes se réunissent en vue de la protection animale et de l'aide aux propriétaires, fondée en 1845 et dans laquelle ils ont tous un statut et une fonction particulière : le président qui représente l'association dans tous les actes de la vie civile, l' élu au conseil d'administration qui siège lors des conseils et participe à la détermination de la politique générale de l'association, le trésorier qui veille au bon fonctionnement comptable et

⁷⁷ HUSSERL, Edmund, *Hua XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929–1935*, édité par I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, texte n° 29, p. 479.

⁷⁸ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 295.

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *Hua IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, texte n° 10, p. 201.

⁸⁰ HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, édité L. Landgrebe, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1948. Traduction française par D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 87.

⁸¹ Edmund, *Idées directrices II*, p. 280.

⁸² HUSSERL, Edmund, *Hua IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, p. 200.

financier, le secrétaire général qui veille au bon fonctionnement matériel, administratif et juridique, le bénévole qui anime des actions de sensibilisation ou qui s'occupe des adoptions. Un tel groupement de personnes est régi par la loi du 1er juillet 1991 et est présenté par l'article 1 de la façon suivante :

L'association est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon permanente, leurs connaissances ou leur activité dans un but autre que de partager des bénéfices. Elle est régie, quant à sa validité, par les principes généraux du droit applicables aux contrats et obligations.

Cette définition juridique rejoint celle qu'en donne Husserl qui la définit comme un « lien personnel qui porte en lui-même valeur communautaire en tant que but⁸³ ». En effet, on y retrouve la dimension hautement pratique et celle-ci est déclinée en deux buts : celui de s'associer et celui de l'association elle-même. L'article ci-dessus permet également d'insister sur le fait que le fonctionnement et l'organisation d'une association sont régis par le droit.

Il est ensuite également possible de faire varier le concept d'association.

L'association personnelle elle-même [...] l'institution de ce type possède maintes formes spécifiques qui se fondent dans la modalité différente de la volonté, dans ses formes immédiates et médiates, ses horizons et, par là, dans ses généralités indéterminées et ses spécificités déterminées.⁸⁴

Ici, il nous faut remarquer la qualification de l'association comme *institution* et qui est un élément que l'on ne peut faire varier. De la forme générale, il y a cependant des spécificités multiples. Par exemple, Husserl reprend la distinction vue précédemment entre les communautés naturelles et artificielles et l'applique à l'association⁸⁵. Ainsi, certaines associations sont instituées artificiellement selon un but, tandis que d'autres sont des associations de personnes qui naissent de façon naturelle et instinctive. C'est notamment le cas de la famille.

⁸³ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 281.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 407.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 280.

1.3.5. La famille⁸⁶

La famille est une communauté naturelle née de l'amour naturel, du soin, du plaisir à être côte à côte, à la famille qui a donc une origine naturelle. Comme nous l'avions vu plus haut, une communauté naturelle peut se transformer en communauté artificielle. C'est le cas de la famille. Celle-ci résulte en effet d'un passage d'une communauté provisoire à une « institution sociale réglée⁸⁷ » dans laquelle elle devient une *association*. Cette métamorphose est présentée de la façon suivante par Husserl :

Elle devient une institution réglée, un être-ensemble-régulier où l'on mange ensemble, ce qui fait l'unité de l'action sociale. Le repas commun est un élément fondamental de l'institution de la famille en tant qu'institution sociale, en tant que communauté durable ; il est constitué en tant que tel pour que les membres de la famille en aient conscience. La famille n'est pas seulement une sorte d'habitude que l'on a de vivre les uns à côté des autres, d'être les uns avec les autres dans la vie, mais il s'agit d'une communauté de vie dotée de règles de vie qui ont un caractère social⁸⁸.

C'est donc le repas en commun qui permet d'effectuer ce passage : il est « l'élément fondamental de l'association⁸⁹ ». Un repas est un rituel social pris par l'absorption quotidienne de nourriture à heures fixes⁹⁰ dont on peut soulever le caractère hautement routinier. On pourrait penser qu'il est juste une simple action côte à côte, une identité d'action et une habitude dans laquelle on mange au même endroit, à la même heure, avec la même vaisselle, le même plat, à peu près de la même façon, etc. Pourtant, il est pensé en tant que moment constitutif d'une « communauté de vie dotée de règles de vie qui ont un caractère social⁹¹ ». Malgré les variations possibles de la forme sociale qu'est la famille, le repas reste en effet un élément toujours présent qui semble jouer un rôle dans la normation de la vie familiale.

⁸⁶ Sur la famille, le peuple et l'État, nous renvoyons également à l'étude qu'en a faite Laurent Perreau. PERREAU, Laurent, *Le monde social selon Husserl*, London, Springer, 2013. Sur la famille Cf. p. 159, sur le peuple Cf. p. 163, sur l'État cf. p. 166.

⁸⁷ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 279.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁹⁰ Définition par le Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL).

CNRTL, *Centre national de ressources textuelles et lexicales* [en ligne], consulté le 6 mars 2021 sur <https://www.cnrtl.fr>.

⁹¹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 279.

Husserl met également l'accent sur l'importance des fonctions⁹² dans la famille, qui viennent renforcer le caractère normé et institué de la communauté familiale que nous venons de mettre en évidence. Il écrit en effet :

Chaque membre de la famille est un sujet responsable, un sujet qui possède un « je dois *egoïque* » [...] Si nous disons que le père, la mère, etc. ont telle ou telle fonction, nous appréhendons alors la famille comme un lien personnel qui porte en lui-même une valeur communautaire en tant que but [...] Chaque membre possède la fonction d'aider à la réalisation du but familial par la réalisation de ses buts particuliers⁹³.

En parlant de « *règles de vie* à caractère social » et surtout d'« *institution sociale* réglée » et dans laquelle chacun a sa *fonction*, on doit admettre que la famille semble pouvoir être rapprochée d'une association et ne pas être réduite à un ensemble d'habitudes communes, à une simple identité d'actions dans laquelle les membres de la famille se retrouveraient (et qui n'aurait donc pas de caractère social). Elle est en effet une communauté tournée vers un but dont la possibilité de la réalisation réside dans l'accomplissement de fonctions propres à chacun des membres. Pourtant, nous devons relever une différence avec l'association. Celle-ci est en effet régie par le droit, par un ensemble de règles juridiques, qui s'applique au moment même de sa constitution, qui en conditionne l'existence et qui vient en définir le fonctionnement. Dans la famille, en revanche, si elle peut également être soumise à des règles juridiques (au droit de la famille qui fait lui-même partie du droit civil), elle n'y est soumise qu'après sa constitution et son caractère unitaire ne réside pas dans ces règles, mais dans la persistance de la répétition d'actions telles que le repas. Il semble donc y avoir dans le cas de la famille une prévalence de la routine dans la constitution de l'unité familiale.

1.3.6. Le peuple

Au §6 de *Gemeingeist II*, après avoir défini l'esprit commun comme un « enchaînement de consciences constitué en tant que flux et unifié en un flux commun⁹⁴ », et après avoir abordé la *personne communautaire*, Husserl écrit :

À propos d'un peuple, on parlera à vrai dire de l'unité d'une conscience provisoire ; mais pourra-t-on parler d'une action communautaire qui englobe

⁹² Pour plus de détails à ce sujet voir au point 5.2 sur les fonctionnaires dans la réalisation pratique de la volonté d'une personnalité d'ordre supérieur.

⁹³ *Ibid.*, p. 281-282.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 297.

tous les sujets égoïques et une unité (durable ?). Pourtant la question se pose de savoir si l'unité du peuple n'est pas l'*analogon* de la personnalité. Par exemple, le peuple s'enflamme avec passion, est en quête de forme d'unité pratique si un groupe au sein de ce peuple est réprimé à cause de sa langue, etc.⁹⁵

On doit ici noter le caractère provisoire de l'unité constituée en peuple et qui se distingue du caractère durable présent dans une « action communautaire qui englobe tous les sujets égoïques ». Au §2 du même texte, Husserl distingue d'une part les « liens personnels dans l'unité d'une volonté communautaire » et d'autre part les « communautés personnelles d'action, sans l'unité d'une volonté et d'une action communautaires englobantes » dans lesquelles on retrouve la communauté qu'est le peuple. L'autre trait distinctif semble donc être la volonté qui pourrait donc jouer un rôle dans la détermination du caractère provisoire ou durable d'une communauté.

Si l'unité du peuple n'est pas fondée dans une volonté et une action englobante, on peut se demander quel est son principe unificateur. Le peuple, qui s'est « laissé déterminer dans l'action communautaire⁹⁶ » est « uni par une culture commune et une histoire commune⁹⁷ » dans lesquelles se constituent des valeurs communautaires qui agissent *comme* des normes. La volonté intervient également dans cette forme sociale, mais seulement sous la forme « d'influence spirituelle⁹⁸ » de la volonté étrangère, notamment par le biais des coutumes ou encore de la tradition. Husserl fait remarquer que s'il y a bien une dimension normative à l'œuvre, il ne s'agit pas d'un système de normes au même titre qu'une normativité juridique qui est coercitive. Tout comme c'était le cas dans la famille, le peuple semble donc être une communauté de faits dans laquelle la norme émerge de l'usage, de la répétition et de la valorisation d'actions, dans le cas du peuple par exemple de l'art, de la langue, de la littérature.

Enfin, Husserl fait remarquer la difficulté de parler du peuple en termes « d'*analogon* de la personnalité⁹⁹ ». En effet, d'une part en tant qu'esprit commun il est le support d'une spiritualité et en cela on peut lui attribuer un caractère, des souhaits, une faculté, etc., mais d'autre part il n'est qu'une unité provisoire reposant sur la répétition d'actions. On peut donc se demander dans quelle mesure il peut être considéré comme une personnalité et si c'est le cas

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 297.

s'il l'est toujours. Nous avons ici abordé le cas d'un peuple uni uniquement par un système d'actions et de valeurs communautaire et dans lequel il n'y a pas de volonté englobante. Le peuple peut également être uni par un lien étatique et être alors le « peuple d'un État¹⁰⁰ » (État qui, lui, est considéré par Husserl comme une personnalité). Comment comprendre le lien étatique et la configuration sociale qu'est l'État ? S'agit-il de la même chose ? Qu'y a-t-il dans l'État qu'il n'y a pas dans le peuple ?

1.3.7. L'État

L'État est défini comme une « communauté de la volonté¹⁰¹ ». En effet, d'une part, l'État fait partie des communautés fonctionnelles constituées en vue d'un but commun et d'autre part il est une unité dans laquelle les volontés sont contraintes : une unité juridique. L'élément fondamental qui distingue le peuple de l'État semble donc être la volonté. Fondé dans la volonté et orienté vers la réalisation d'un but communautaire, l'État est donc une association (*Verein*). Par là, il peut être caractérisé comme une communauté ouverte : « un État, une communauté ouverte, qui est en même temps une communauté d'origine¹⁰² ». En effet, d'une part, en tant qu'association dans laquelle les membres ont des fonctions, de nouveaux membres pouvant remplir ces fonctions peuvent être admis dans la communauté. D'autre part, en tant que communauté d'origine la citoyenneté se transmet par la filiation et ainsi les enfants des membres deviennent des citoyens (même si Husserl précise qu'ils ne le deviennent à part entière seulement à l'âge mûr). L'État est ensuite caractérisé par Husserl comme *une unité d'ordre juridique*. Dans la mesure où « la communauté juridique est l'unité qui se constitue moyennant des règles de cette sorte¹⁰³ », on peut ajouter que l'État, contrairement au peuple dont le principe de cohésion réside dans l'action, est une unité dont le principe constitutif réside dans les normes qui régissent les comportements. Cet établissement dans les normes juridiques lui confère un statut légal de sorte que l'on puisse parler de l'État en termes *d'institution étatique*. Il semble donc y avoir un renversement par rapport au peuple dans lequel la dimension normative découlait des comportements de manière *a posteriori*.

Nous avons supposé que le caractère provisoire du peuple pouvait être dû notamment au fait qu'il n'est pas une unité de volonté. Dans le texte de 1910 précité, Husserl affirme clairement le caractère durable de l'État.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 282.

¹⁰² *Ibid.*, p. 218.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 213.

Il en va autrement de l'État. Il appartient à son essence, s'il doit se conserver identique à lui-même durant toute la durée de son temps, que chaque représentant du « gouvernement », chaque fonctionnaire occupe une « position » qui doit être occupée. [...] Maintenant on dira que la « forme du gouvernement » change constamment dans l'État prussien, etc. Mais nous devons dire que, tant que l'État demeure inchangé, ce que nous avons dit vaut. L'unité de l'État est une unité durable et, de même que, à propos d'une chose nous avons le repos et le mouvement, la non-transformation et la transformation qualitatives, de même en va-t-il pour l'État. [...] Avec ce qu'on a dit plus haut, on a déjà formulé quelque chose qui fait partie de l'essence de l'État. L'État possède une constitution. Mais une association aussi a sa constitution. Pour autant que tel est le cas, la situation est à son tour la même qu'à propos de l'État¹⁰⁴.

À la différence du peuple, mais aussi d'un cercle littéraire, d'une amitié ou encore d'un mariage l'institution étatique, est caractérisée comme une unité durable. Il s'agit d'une persistance qui inclut le changement. On peut alors se demander comment, malgré le changement, le passage d'un gouvernement à un autre, les guerres, les crises l'entrée et la sortie d'individus, etc., l'État perdure et reste le même¹⁰⁵. Husserl renvoie ici à la *constitution*. Le terme constitution qui vient du latin « *cum* » (avec) et *statuere* (mettre debout) renvoie en effet à ce qui fait tenir un État debout, autrement dit ce qui lui assure une certaine solidité grâce à un ensemble de règles régissant l'organisation de l'État. Elle est en effet la loi fondamentale et suprême rassemblant des textes juridiques qui définissent notamment le mode de gouvernement d'un État, le fonctionnement de ses institutions et les droits des citoyens. Également, dans la mesure où Husserl parle de « peuple d'un État » et que le peuple est une unité — certes fondée dans le partage d'actions et de valeurs communes —, on peut se demander s'il a un rôle à jouer dans la persistance de l'État. En effet, celui-ci étant un lien étatique, il vient unir le peuple dans une nouvelle forme d'unité qu'il nous faut maintenant interroger plus en détail.

Nous avons tenté dans ce chapitre de cartographier préliminairement le champ des différentes configurations sociales. Le but ici était avant tout de nous donner des indications pour la suite de notre développement afin d'éviter certaines confusions. En effet, nous montrerons que la personnalité d'ordre supérieur recoupe plusieurs des formes sociales présentées ci-dessus et nous savons déjà que l'on trouve en l'État (ou institution étatique) et en

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 206-207.

¹⁰⁵ Sur le caractère permanent voir 5.3.

l'Église (ou institution religieuse) deux exemples de personnalité d'ordre supérieur. Celle-ci ne peut être réduite ou assimilée à un mélange de plusieurs de leurs traits structuraux. Comme nous l'avons écrit plus haut nous devons faire varier l'idée de société afin de déterminer en quoi la personnalité d'ordre supérieur se spécifie par rapport aux communautés en général.

Après que le premier degré de la communauté et, ce qui est presque équivalent, de la constitution du monde objectif à partir du monde primordial se trouve suffisamment élucidé, l'analyse des degrés supérieurs offre relativement moins de difficultés. Bien qu'en vue de leur explication complète il soit nécessaire d'effectuer des recherches étendues, nous attaquant à des ensembles de problèmes bien différenciés, nous pouvons nous contenter ici de n'en tracer que les grandes lignes, facilement saisissables¹⁰⁶.

Afin de délimiter conceptuellement la personnalité d'ordre supérieur et d'en analyser la constitution, il nous faut maintenant, comme le préconise la méthode présentée ci-dessus dans le §56 des *Méditations cartésiennes*, nous attaquer à ces « ensembles de problèmes bien différenciés¹⁰⁷ ». C'est dans cette perspective que Husserl utilise le procédé de l'analogie au sein de laquelle il lie la personnalité d'ordre supérieur et la personne individuelle. Le chapitre suivant sera consacré à l'étude de cette analogie dont l'analyse nous permettra de collecter des éléments concernant la structure essentielle de la personnalité d'ordre supérieur et donc de traiter des problèmes inhérents à la constitution de la communauté qui nous intéresse ici.

¹⁰⁶ HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésienne*, p. 209.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Chapitre II :

L'analogie entre la personne individuelle et la personnalité d'ordre supérieur

Au début du §6 du texte *Gemeingeist II*, nous trouvons les lignes suivantes que nous prendrons pour point de départ dans ce chapitre :

Nous possédons une couche d'une conscience générale, suprapersonnelle, et à l'opérativité pourtant personnelle, vivant dans toutes les personnes qui y sont partie prenante, s'écoulant à travers elles, ou bien, plutôt, jaillissant à partir d'elles et s'écoulant pourtant à travers elles, comme s'il y avait là une unité de la personne, dotée d'une conscience et d'une opération personnelle. En tant que « sujet » de l'opération commune, la personnalité commune, unifiée, est d'une part l'*analogon* d'un sujet individuel, mais, d'autre part, elle n'est pas simplement l'*analogon* : elle est une pluralité liée de personnes, qui possèdent dans leur liaison une unité de la conscience (une unité en communication) [...]

Il s'agit d'un substrat unitaire ; de même que le moi, la personne sont le substrat de leurs singularités individuelles entendues comme actes, ainsi que de leurs actes permanents, de même la pluralité des personnes en communication est un substrat : elle n'est pas une pluralité, mais une unité fondée dans les pluralités, et elle est le substrat d'« actes » qui sont des singularités en tant qu'actes, et qui sont des actes permanents, des actes qui

sont eux-mêmes des unités constitutives de rang supérieur, qui possèdent leurs soubassements fondateurs dans les actes personnels particuliers concernés.¹⁰⁸

Pour rappel, nous voulons étudier dans ce travail le type d'unité spécifique de la personnalité d'ordre supérieur. Nous apprenons ici que l'agencement entre la conscience générale suprapersonnelle et les personnes individuelles peut se penser « comme l'unité de la personne ». Ainsi, on peut observer — et à plusieurs reprises — que Husserl rapproche la personne individuelle et la personnalité d'ordre supérieur dans le cadre d'un rapport d'analogie. Ce chapitre a plusieurs rôles : il sera en effet question, concernant cette analogie, d'en rendre compte, de la justifier, de l'interroger, d'en tirer de premières conséquences, tout en présupposant quelques limites possibles, tout cela dans la perspective de poser les premières bases de notre élaboration du concept de personnalité d'ordre supérieur. Recontextualisons tout d'abord la mobilisation de ce procédé philosophique pour le sujet qui nous intéresse ici.

2.1. L'analogie comme procédé philosophique heuristique

Avant toute chose, précisons ou rappelons ce qu'il faut entendre par le terme d'*analogie*. Il ne faut ni la confondre avec une comparaison de type (a) ressemble à (b), ni avec une égalité entre deux termes de type (a)=(b). L'analogie doit être comprise comme une égalité *de rapports* entre plusieurs termes de type (a/b) = (c/d) et dénotant d'une « capacité à produire l'unité au travers de la pluralité en inscrivant des éléments isolés dans une continuité logique »¹⁰⁹ sur laquelle nous reviendrons. Ainsi (a) est en rapport avec (b) de telle sorte que leur rapport est égal au rapport qui existe entre (c) et (d) ou, dit autrement, (a) est à (b) ce que (c) est à (d). Il faut alors se poser les questions suivantes : quels sont ces termes ? Quels sont les rapports ? Comment penser l'égalité qui les réunit ?

Nous pouvons commencer à répondre à ces questions en revenant à la citation de départ. D'une part, c'est la « conscience suprapersonnelle » ou « personnalité commune unifiée » (a) qui est en rapport avec « les personnes qui y sont partie prenante » qui sont donc une « pluralité de personnes » (b). D'autre part, c'est le « sujet individuel » (c) qui est en rapport avec des « singularités individuelles entendues comme actes, ainsi que de leurs actes permanents » ou, dit autrement, des « actes personnels particuliers » (d). Maintenant, concernant l'égalité qui unit

¹⁰⁸ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, tr. fr. N. Depraz. Paris : Presses universitaires de France 2001. (Coll. Épiméthée), p. 294-295.

¹⁰⁹ DELATTRE, Pierre et de LIBERA, Alain, « ANALOGIE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1er mars 2021, URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/analogie/>

le double rapport (a/b) et (c/d), on peut dire qu'il y a égalité en cela que chacun de ces deux rapports forme une « unité d'une personne dotée d'une conscience et d'une opération personnelle », ou, si l'on veut commencer à s'intéresser au type d'unité, une « unité fondée dans les pluralités ». À travers cette analogie que fait Husserl, c'est donc l'unité de la personne individuelle et celle d'une personne qui serait communautaire qui sont rapprochées. Concernant cette dernière, on peut citer ici une autre formulation de Husserl que l'on retrouve cette fois dans un texte de 1910 et dans un passage où il questionne des règles juridiques à l'œuvre dans l'unité étatique¹¹⁰. Il écrit : « l'État, dit Platon, est l'homme en grand¹¹¹ ». Ici, le lien fait entre la personnalité d'ordre supérieur (dont l'institution étatique est un exemple) et l'homme (individuel) est encore plus explicite. L'analogie interviendra donc pour comprendre l'unité d'un homme « en grand ». Un point à relever de cette citation est également la référence à Platon qui n'est pas anodine. L'analogie est en effet l'héritière d'une longue tradition et il ne faut pas perdre de vue que chez Platon, elle est aussi grandement mobilisée et tout particulièrement pour penser l'égalité de rapports qui est relevée dans la *République* entre la justice dans l'individu et la justice dans la cité. S'il ne faut pas tomber dans une assimilation des deux analogies (platonicienne et phénoménologique), il est cependant intéressant de revenir sur la première avant de passer à la seconde¹¹².

Dans la *République*, le procédé de réflexion par analogie est introduit de la façon suivante [368d] :

Puisque la question est obscure pour nous, je crois, repris-je, qu'il faut effectuer cette recherche de la manière suivante. Si devant des gens en manque d'acuité, on disposait des lettres formées en petit caractère pour qu'ils les reconnaissent de loin, et que l'un d'eux s'avise que les mêmes lettres se trouvent ailleurs en plus grands caractères et dans un cadre plus grand, je crois que cela leur apparaîtrait comme un don d'Hermès de reconnaître d'abord les grands caractères, pour examiner ensuite les petits et voir s'il s'agit des mêmes.¹¹³

¹¹⁰ Unité étatique dont on sait qu'elle est un des exemples privilégiés de personnalité d'ordre supérieur.

¹¹¹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 213.

« Der Staat, sagt Platon, ist der Mensch im Grossen » (traduction légèrement modifiée).

Hua XIII : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, édité par I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 106.

¹¹² Sur ce thème de l'analogie, nous renvoyons à l'article très intéressant de Jeffner Allen qu'elle engage avec ce même passage situé en 368d.

JEFFNER, Allen, « Husserl's communal spirit. A phenomenological study of the fundamental structure of society », *Philosophy and social criticism*, Vol. 5, 1978, pp. 67-82.

¹¹³ PLATON, *La République*, Traduction française par G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 136.

C'est donc dans un but heuristique que Socrate propose d'utiliser l'analogie, le but étant de comprendre ce qu'est la justice dans l'individu. Si l'on s'assure de l'égalité de rapports, c'est-à-dire que la justice dans l'individu est égale à la justice dans la cité et que, dans une démarche platonicienne on part du principe que la forme (ιδέα) à l'intérieur d'un « cadre plus grand » (τῷ μείζονι ἐνείη) est « plus facile à saisir »¹¹⁴ (ῥᾶον καταμαθεῖν), alors, tout comme pour une personne avec une faible acuité visuelle il serait plus aisé de regarder d'abord les grandes lettres pour ensuite pouvoir voir, saisir les petites lettres, de même la justice est en premier lieu plus visible, ou saisissable, dans un cadre plus grand (celui de la cité) que dans un cadre plus petit (celui de l'individu), au sein duquel il est ensuite plus aisé de la saisir. Chez Husserl, on observe une même conscience de l'importance heuristique de l'analogie : elle permet de saisir quelque chose que l'on ne peut saisir de prime abord au sein de son niveau et qui demande donc de passer par le biais d'un cadre d'un niveau différent. Avec l'analogie platonicienne, on cherche à examiner la justice dans l'individu en passant par le niveau de la cité, avec l'analogie husserlienne on cherche à examiner la constitution d'un sujet en tant que substrat unitaire fondé dans la pluralité, au niveau de la personnalité d'ordre supérieur en passant par le niveau de la personne individuelle.

En dépit de ce croisement méthodologique, il faudrait cependant plutôt parler d'une démarche inversée, Platon partant du plus grand format pour comprendre le plus petit¹¹⁵ et Husserl faisant l'inverse. Cela s'explique en effet par le fait que les deux démarches philosophiques ne peuvent être assimilées l'une à l'autre, celle de Platon reposant sur sa théorie des idées et celle de Husserl reposant sur la méthode phénoménologique. Cette dernière consistant à l'étude des vécus de conscience et leur corrélat intentionnel — saisis dans une pure vue évidente rendue possible par le geste de mise entre parenthèses de l'attitude naturelle par l'époché dans laquelle la position d'existence est suspendue — on comprend pourquoi dans le cas présent il faut d'abord partir du plus petit format, c'est-à-dire le sujet individuel, pour ensuite passer à l'étude du plus grand format, c'est-à-dire le sujet supra-individuel. Avec l'analogie husserlienne, nous devons fonctionner du plus connu au moins connu en prenant en compte que le degré de stratification n'est pas le même, d'où l'embarras dans lequel l'on se trouve plongé lorsque l'on s'attaque à ces problèmes d'ordre supérieur. On pourra mieux comprendre ce point en effectuant un changement de lexique et en préférant le terme de

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹¹⁵ « Si donc vous le souhaitez, nous effectuerons d'abord notre recherche sur ce qu'est la justice dans les cités ; ensuite, nous poursuivrons le questionnement de la même manière dans l'individu pris séparément, en examinant dans la forme visible du plus petit sa ressemblance avec le plus grand », *Ibid.*, p. 137.

« degré » à celui de « format », ce qui nous fera plus franchement basculer dans la démarche phénoménologique. C'est en effet de personnalité *de degré supérieur* dont il est question au travers de l'analogie sur laquelle nous nous attardons ici. Ce qu'il est important de remarquer c'est en effet que la personnalité commune est une unité d'une multiplicité d'actes qui sont eux-mêmes des « unités constitutives de rang supérieur ». Or, l'analyse phénoménologique procède par le biais d'une double tâche : en plus de la vision pure de l'essence, il s'agit aussi d'une théorie de la constitution au travers de laquelle le phénoménologue dévoile la stratification des couches ontologiques et étudie ainsi la donation de sens qui découle du rapport de corrélation entre une conscience et l'objet qu'elle vise. Si avec la personnalité d'ordre supérieur il n'est certes pas question d'une nouvelle strate, d'une nouvelle couche, — nous nous trouvons toujours dans le cadre de la sphère de l'esprit, dans le monde des personnes — il y a cependant bien un passage à un degré supérieur. Il faut comprendre à l'aune du concept de *fondation*.

Le concept de fondation doit être mis en lien avec la spécificité de l'analogie que nous étudions ici. Plus haut, nous avons explicité l'identité des termes de la relation, il est possible d'aller plus loin en remarquant et en mettant en évidence un trait atypique de l'analogie husserlienne. Nous avons écrit que (a) était la personnalité commune unifiée, (b) la multiplicité de personnes singulières, (c) la personne individuelle et (d) la multiplicité d'actes singuliers. Nous devons remarquer qu'un terme, la personne, revient à plusieurs reprises et qu'il est ainsi possible d'en déduire qu'il n'y aurait non pas quatre termes, mais seulement trois. La personnalité commune est aux personnes ce que la personne est aux actes de conscience. Il n'est pourtant pas possible de s'arrêter ici, sans quoi notre analogie perdrait son statut et viendrait se rapprocher d'une comparaison. La différence est la suivante : dans un cas, la personne apparaît comme une partie tandis que dans l'autre elle apparaît comme un tout. Dans un cas, la personne, en tant qu'*analogon* des actes, apparaît comme multiplicité de personnes, tandis que dans l'autre elle apparaît comme une unité. C'est de la personne comme unité dont la personnalité commune unifiée est l'*analogon*. Si nous pouvons déjà conclure que dans les deux cas il y a la constitution d'une unité, on peut cependant légitimement se demander s'il s'agit de deux unités de même nature. Il ne s'agit pas en effet de l'unification de vécus, mais de personnes qui sont elles-mêmes des unités. Quant au principe d'unification, il nous faut nous demander lequel il est dans le cas d'une personnalité commune unifiée.

2.2. Portée, questionnements et limites de l'analogie entre la personne individuelle et la personnalité d'ordre supérieur

Si maintenant nous voulons tester l'analogie husserlienne en prenant bien en compte le renversement qui a lieu par rapport à celle de Platon, nous devons donc partir des traits paradigmatiques de la personne individuelle, celle qui est de degré inférieur et dont nous avons déjà une connaissance assez solide, afin de voir si l'on peut les retrouver au degré supérieur correspondant, par exemple dans l'État et l'Église ou, dit autrement, dans l'institution étatique et l'institution religieuse.

2.2.1. Homologie du mode de constitution

Le premier trait émanant de cette analogie et que nous devons noter en premier est celui d'une homologie du mode de constitution. Rappelons qu'une personne est le sujet qui constitue un monde environnant fait de valeurs et de buts et avec lequel elle entretient une relation de constitution réciproque puisqu'il la constitue en retour. Elle est le sujet qui constitue les objets de l'esprit, des objets de valeur et des objets d'usage, selon sa manière spécifique de se rapporter au monde, de sorte que son monde est son corrélat intentionnel : un monde pour elle. En même temps, la personne vit dans ce monde et y réagit. En cela, elle est un sujet constitué et constituant dans un constant développement sans que cela n'altère ni la persistance du monde environnant ni celle du sujet. En effet, la vie d'une personne est régie selon la loi du monde de l'esprit : la loi de motivation qui confère une forme de régulation à la vie de la personne en vertu de laquelle elle acquiert une unité. Celle-ci se cristallise, se sédimente au sein d'une personnalité avec son caractère, son style, ses typiques ; personnalité, qu'en tant qu'*ego* homme, la personne s'auto-attribue. Peut-on, de la même façon qu'on le fait avec la personne individuelle, caractériser la personnalité d'ordre supérieur de centre d'identité ? Dans le cas d'un esprit commun, on peut certes déjà parler de substrat de propriétés, mais Husserl reconnaît qu'il demeure difficile de parler en des termes de personnalité sans que cela ne soit en un sens impropre.

Chaque intersubjectivité est une personnalité, qui est composée de personnes individuelles. Formulé plus précisément : chaque centration égoïque qui est propre au sujet individuel peut, mais ne doit pas

posséder un *analogon* effectif dans l'intersubjectivité communautarisée¹¹⁶.

Toute intersubjectivité n'est pas un *analogon* d'un sujet individuel et c'est la « centration égoïque » qui semble pouvoir délimiter conceptuellement une personnalité d'ordre supérieur. Il reste à savoir comment une telle centration peut advenir à partir de la multiplicité des personnes et des esprits communs qui la composent.

On retrouve un mode de constitution similaire dans le cas d'une personnalité d'ordre supérieur. Si un esprit commun a également un monde environnant auquel les membres se rapportent de manière collective, dans certains cas ce monde environnant est provisoire (par exemple le peuple¹¹⁷), tandis que dans d'autres il peut être durable (par exemple la famille¹¹⁸) ; dans le cas d'une personnalité d'ordre supérieur, cette persistance fait partie de son essence.

L'unité de l'État est une unité durable et, de même que, à propos d'une chose nous avons le repos et le mouvement, la non-transformation et la transformation qualitatives, de même en va-t-il pour l'État. [...] Avec ce qu'on a dit plus haut, on a déjà formulé quelque chose qui fait partie de l'essence de l'État. L'État possède une constitution.

Cependant, on observe ici que dans le cas d'une personnalité d'ordre supérieur Husserl parle de constitution. La constitution, que l'on peut entendre par un ensemble de règles juridiques qui structure la vie et qui donc semble jouer le même rôle qu'une loi de motivation, fait en effet défaut dans le cas de la personne individuelle pour laquelle cette loi structurante de la vie n'est pas instituée. On voit peut-être ici émerger une des limites de l'analogie et c'est au niveau du principe unificateur qu'elle se joue. L'enjeu est ici de taille puisqu'une telle limite nous permet ici d'effleurer la spécificité du mode de constitution d'une personnalité d'ordre supérieur et donc de mettre en évidence ce qui la spécifie vis-à-vis des autres communautés en général¹¹⁹.

Le monde environnant d'une personne s'il contient des objets spirituels, n'est pas réductible à ces derniers : il contient aussi des sujets spirituels, des personnes, que l'on peut décliner en plusieurs groupes, des personnes individuelles, des communautés de personnes et

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund, *Hua IX : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962. Traduction française par P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 316.

¹¹⁷ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 297. « À propos d'un peuple, on parlera à vrai dire de l'unité d'une conscience provisoire ».

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 279. « Le repas commun est un élément fondamental de l'institution de la famille en tant qu'institution sociale, en tant que communauté durable ».

¹¹⁹ Voir infra le point 2.2.3.

enfin des communautés qui prennent la forme de personnalités d'ordre supérieur. Dans notre étude du concept de personne, nous avons consacré le troisième moment de notre travail à l'autre personne. Nous l'avons alors qualifiée comme la condition de la constitution de toute personne, la personne ne pouvant pas être considérée comme un sujet solipsiste¹²⁰, sans quoi il lui était impossible de constituer des valeurs. Il ne peut y avoir de personne sans autres personnes pour la reconnaître comme telle. De plus, ces autres personnes, dans la mesure où elles entrent en relation par le biais d'actes sociaux et partagent un monde environnant commun, sont dans une relation de constitution réciproque. Dans la mesure où il y a une analogie entre la personne individuelle et la personnalité d'ordre supérieur, en est-il de même avec cette dernière en ce qui concerne le rejet d'un solipsisme ? Dit autrement : doit-il y avoir au minimum deux personnalités d'ordre supérieur pour qu'il y ait une personnalité d'ordre supérieur ? Dans le cas de l'institution étatique : peut-il y avoir un État sans autres États ? Si l'on fait l'expérience imaginative qu'il n'existe aucun autre État que la France, peut-on alors vraiment encore la penser comme État ? La France peut-elle encore, dans un tel cas fictif, se reconnaître comme un État et les citoyens français peuvent-ils encore se savoir consciemment être ses membres dépendants¹²¹ ? Y a-t-il encore un sens à parler de la France en tant qu'unité normative, institutionnalisée et persistante, à parler de gouvernement français, à dire « c'est la volonté de la France de se confiner ou de ne pas se confiner » ? Cette première question entraîne une seconde : si cette hypothèse est validée, comment penser la relation intersubjective entre plusieurs personnalités d'ordre supérieur ? Comment penser la communication et la formation de mondes environnants communs entre des personnalités d'ordre supérieur ? Peut-il se constituer des communautés dont les membres sont des personnalités d'ordre supérieur ? Certaines de ces communautés, si elles en suivent l'essence, peuvent-elles prendre la forme d'une personnalité d'ordre supérieur ou faudrait-il, le cas échéant, les penser au moyen d'un autre concept ? En définitive, le problème est celui de la transposition analogique de l'intersubjectivité de la personne d'ordre inférieur à la personne d'ordre supérieur.

2.2.2. Homologie de structure

Pour faire suite à la nécessité d'une centration égoïque et ainsi pouvoir parler de personnalité sociale, il faudrait donc que celle-ci ait une structure homologue à celle de la

¹²⁰ BRUNET, Sara. *Le concept de personne chez Husserl*, p. 63.

¹²¹ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 257. « Les membres de la communauté, du couple et de la famille, de la classe sociale, de l'association, de la commune, de l'État, de l'Église, etc., se "savent" comme leurs membres, sont consciemment dépendants de tels groupes ».

personne individuelle. C'est ce qui est suggéré dans notre citation de départ : sujet individuel et personnalité sociale sont tous les deux des « substrats unitaires » et des « unités de fondation ». Dans le § 60 des *Ideen II*, Husserl écrit

Aucun sujet développé n'est simplement un flux de conscience doté d'un *ego* pur, mais il s'est construit pour lui-même une centration sous la forme « *ego* », les cogitationes sont actes du sujet *egologique*, l'*ego* est une unité constituée à partir des prises de position¹²².

Quelques pages avant, après avoir montré comment la loi de motivation structure et unifie la vie d'un *ego* spirituel, il écrit à la fin du §59 que « l'unité de l'*ego* [...] se constitue dans le flux de la vie¹²³ ». Ces deux citations corrélées permettent de mettre en évidence deux choses : d'une part, que c'est dans le flux de la vie que se constitue un *ego* ; que c'est uniquement dans une fondation dans les actes de ce flux qu'il peut y avoir un sujet *egologique*. D'autre part, que ce sujet *egologique* ne peut advenir que dans une centration. De même, si la personnalité d'ordre supérieur est le substrat issu d'une centration, ce substrat ne peut advenir que grâce à ce dont il est le substrat, à savoir ses déterminations.

L'analogie que nous cherchons à fixer quant aux rapports entre la personnalité d'ordre supérieure et les personnes singulières nécessite alors que nous revenions sur la relation entre substrat et déterminations telle que Husserl la thématise dans *Expérience et jugement*. Dans le cadre de la recherche sur l'expérience antéprédicative qui est au cœur de la première section, ces deux concepts permettent de comprendre comment, dans la perception, quand je saisis les bosses d'une coupe en cuivre puis sa rondeur, ces saisies sont à comprendre comme des « saisies partielles¹²⁴ ». Chacune contribue alors à la saisie totale de ce qu'« elles font surgir de façon privilégiée [comme] ce qui est saisi », à savoir le « substrat thématique¹²⁵ », la coupe en cuivre elle-même, ce qui se maintient comme étant le même entre toutes les saisies partielles. Le couple conceptuel qui sera déterminant dans notre recherche s'articule alors comme suit : le corrélat de cette saisie « totale » ou « privilégiée » ou « thématique » est le substrat qui se maintient continûment *dans* les saisies partielles qui ont pour corrélat les déterminations du substrat.

¹²² *Ibid.*, p. 359.

¹²³ *Ibid.*, p. 349.

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement*, p. 137.

¹²⁵ *Ibid.*

L'idée que les saisies partielles « font surgir » le substrat oriente notre regard sur une relation de fondation. Aussi, plus qu'une distinction conceptuelle, nous avons affaire à une articulation conceptuelle : c'est dans les saisies partielles des bosses, de la couleur, des reliefs de la coupe en cuivre que je saisis continûment la coupe en cuivre. Si la multiplicité des corrélats de ces saisies est à comprendre comme des déterminations *du* substrat, c'est parce que les déterminations se comprennent dans l'économie thématique de la saisie du substrat, mais aussi parce que le substrat se fonde dans la saisie de ses déterminations. L'exemple du parterre de fleurs donné par Husserl au §28 est éclairant pour tirer les conséquences de cette relation de fondation. Dans une expérience perceptive, un parterre de fleurs constitue d'abord le substrat, les fleurs du parterre ayant la fonction de déterminations du parterre de fleurs. Puis, je saisis une fleur du parterre en particulier — une détermination devient substrat — et sa couleur, la douceur de ses pétales, *etc.* deviennent les déterminations ; ainsi de suite si un pétale de cette fleur devenait à son tour le substrat. Cependant, le substrat « de départ » qui est en fait le thème principal, le parterre de fleurs, ne serait pour autant pas perdu ou abstrait, et au contraire s'enrichirait. Husserl pense cette dynamique de bifurcations des déterminations en substrats en termes de « superposition¹²⁶ » et d'« enrichissement¹²⁷ ». En enrichissant de déterminations le pétale d'une fleur, c'est finalement le substrat-parterre de fleurs lui-même qui s'enrichit :

Mais dans la série des degrés, c'est le substrat dominant qui demeure privilégié ; face à lui, tous les autres substrats sont subordonnés, serfs. [...] On vise continûment S, qui est thème central ; et la visée dominante se remplit dans les enchaînements et les séries étagées d'ex-plicats, au sein desquels, grâce au recouvrement graduel, c'est toujours S et rien que lui qui « est » et qui se montre dans ses particularités¹²⁸.

Cette terminologie de la subordination permet de comprendre ce qui est en jeu dans le couple conceptuel substrat et déterminations et nous aidera à redéployer ces rapports dans le cadre de l'analogie qui nous intéresse. Le substrat n'est pas ce qui s'abstrait des déterminations, mais bien, à la fois ce qui s'y fonde, étage par étage, et ce qui s'y maintient comme privilège thématique. Sortant maintenant ces deux concepts du cadre de l'expérience perceptive décrite par Husserl dans *Expérience et jugement*, nous aimerions montrer comment les rapports tout

¹²⁶ « Cela n'est possible que par une superposition de ce qui est maintenu en prise au cours du progrès de l'explication. » *Op. cit.* p.155

¹²⁷ « le substrat originaire, une fois que sa détermination a acquis cette indépendance, demeure pourtant encore l'objet de l'intérêt principal, et toute ex-plication propre, pénétrant plus avant dans la détermination privilégiée, sert indirectement son propre enrichissement : comme quand, dans le passage à la fleur isolée et son explication, le parterre continue à être dans le faisceau de l'intérêt principal ».

¹²⁸ *Op. Cit.* p. 154

juste observés fonctionnent dans l’analogie thématifiée dans ce chapitre. Reprenons le passage suivant de notre citation de départ :

Il s’agit d’un substrat unitaire ; de même que le moi, la personne sont le substrat de leurs singularités individuelles entendues comme actes, ainsi que de leurs actes permanents, de même la pluralité des personnes en communication est un substrat¹²⁹

Le couple conceptuel de substrat/détermination s’applique alors ici aussi dans la mesure où tout comme la personne individuelle est le substrat d’une multiplicité d’actes qui en sont les déterminations, la personnalité commune unifiée est le substrat dont la multiplicité des personnes singulières est les déterminations. Considérant ce que nous avons commenté quant au couple substrat/détermination, celui-ci nous guidera dans notre recherche de la manière suivante. Il s’agira de ne pas conceptualiser la personnalité d’ordre supérieure par abstraction des personnes singulières et des actes sur lesquelles elles se fondent et qu’elle unifie. Au contraire, de la même manière que la saisie explicative du pétale de fleur sert le parterre de fleurs qui constitue le substrat dominant, les actes unifiés des personnes singulières, si tant est que le substrat dominant soit la personnalité d’ordre supérieur, sont alors « serfs¹³⁰ », subordonnés, servant l’enrichissement de la personnalité d’ordre supérieur en tant que déterminations.

Nous avons donc affaire à deux unités de fondation dont seule une est une unité de degré supérieur. En effet, l’une est fondée dans des actes singuliers individuels (la multiplicité d’actes qui composent le flux de vécu d’un *ego*). L’autre, en revanche, est fondée dans des actes singuliers, mais qui sont « eux-mêmes des unités constitutives » (la multiplicité d’actes qui composent le flux de vécu d’une pluralité de personnes qui ont ensemble une unité d’expérience), ce pourquoi il est question d’un degré supérieur. C’est en vertu de sa fondation dans les personnes singulières, qui dans leur rapport aux actes individuels apparaissent elles-mêmes comme des unités de multiplicités, que la personne d’ordre supérieur est d’un ordre supérieur.

Pour rendre compte de cette structure unitaire, Husserl a recours à une autre analogie : celle du rapport entre l’organisme et les cellules sur lequel J. Allen revient dans l’article précité. Elle insiste en effet sur ce caractère organique et fait remarquer que l’approche de Husserl à

¹²⁹ HUSSERL, Edmund, *Sur l’intersubjectivité II*, p. 294.

¹³⁰ *Ibid.*

l'avantage d'éviter deux écueils, à savoir l'atomisme social et l'holisme social¹³¹. Le concept de personnalité d'ordre supérieur permet en effet de rendre compte d'une unité sociale en mettant en évidence les parties qui la constituent sans pour autant rendre cette unité réductible à ses parties.

Il y a là un supraconcept d'essence qui relie la personne particulière individuelle et la personne communautaire ; il y a là analogie, exactement de la même manière qu'il y a là analogie entre une cellule et un organisme constitué de cellules : ce n'est pas seulement une image, mais une communauté générique.¹³²

Cette citation est extraite du texte *Gemeingeist II* et plus précisément du §6 où Husserl rend compte de la constitution de l'esprit commun avant d'aborder celle de la subjectivité. On retrouvera cette terminologie de la cellule et de l'organisme dans des textes écrits vers la même époque (en 1922/1923) : « L'individu singulier est la cellule de la communauté et [que] sa vie est une partie de la vie communautaire¹³³ ». Ainsi, tout comme une multiplicité de cellules compose un organisme unitaire, de même, des vécus singuliers composent une personne individuelle en un sujet unitaire, et de même, une multiplicité d'individus singuliers compose une communauté — et ici, plus précisément, une communauté qui fonctionne comme une personne, de sorte qu'il soit possible de mobiliser un « supraconcept d'essence » et de parler de personne étatique¹³⁴ par exemple (dans le cas de la communauté étatique ou, dit autrement, de l'institution étatique).

Au terme de ce paragraphe sur l'homologie de structure déductible de l'analogie, nous pouvons dire, concernant la structure de la personnalité d'ordre supérieur, qu'elle est un substrat dont la multiplicité de personnes singulières sont les déterminations. Elle est ensuite une unité de fondation, une unité fondée dans une multiplicité. Ainsi, l'analyse de l'analogie a permis de dégager trois concepts essentiels pour la suite de notre travail : le substrat de déterminations, l'unité de fondation et l'unité de multiplicité.

¹³¹ JEFFNER, Allen, « Husserl's communal spirit. A phenomenological study of the fundamental structure of society », *Philosophy and social criticism*, p. 70, 80.

¹³² HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II* p. 297.

¹³³ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 144.

¹³⁴ À ce stade, nous restons brefs sur les enjeux de cette structure organiciste de la personnalité d'ordre supérieur. Ils seront déployés et mobilisés dans le chapitre 6. Ici, il est avant tout question du caractère analogique de cette structure.

2.2.3. Communauté générique et fonctionnement analogique à un sujet personnel

Avec ses apports, l'analogie nous permet également de délimiter les communautés de type personnalité d'ordre supérieur des autres communautés. En effet, dès le moment où l'on considère que la personnalité d'ordre supérieur est une communauté et en même temps qu'elle n'est réductible à aucun autre type de communauté, le problème qui se pose à nous est celui du rapport entre communauté et personnalité d'ordre supérieur. Il s'agit donc de se poser la question suivante : comment penser la continuité et la discontinuité entre les différents types de communautés et la communauté spécifique qu'est la personnalité d'ordre supérieur.

La communauté est une subjectivité personnelle, pour ainsi dire à plusieurs têtes et pourtant liée. Ses personnes singulières sont ses « membres », entrelacés les uns aux autres fonctionnellement à travers des « actes sociaux » aux multiples figures, unissant spirituellement la personne à la personne (actes-je-tu ; ordres, conventions, activités amoureuses, etc.). Parfois, une communauté fonctionne à plusieurs têtes et pourtant, en un sens supérieur, « sans tête » : c'est-à-dire sans qu'elle ne soit concentrée en l'unité d'une subjectivité volontaire et qu'elle ait agi de manière analogue à un sujet singulier. Mais elle peut aussi recevoir cette forme de vie supérieure et devenir une « personnalité d'ordre supérieur » et, en tant que telle, accomplir des opérations communautaires qui ne sont pas de simples compositions d'opérations accomplies par des personnes singulières, mais au vrai sens [du terme] des opérations personnelles de la communauté en tant que telle réalisées dans son effort et sa volonté¹³⁵.

La citation ci-dessus permet de distinguer plusieurs variations de communautés, autrement dit de distinguer les « personnalités communes unifiées », des esprits communs qui ne sont que des esprits communs, de ceux qui fonctionnent comme des personnalités d'ordre supérieur. En confrontant les traits paradigmatiques de la personne individuelle avec ceux de l'esprit commun et de la personne d'ordre supérieur on se rend compte que chacun possède sa propre structure de l'expérience, mais que la personne individuelle et la personne de degré supérieur possèdent vraisemblablement un certain niveau de ressemblance quant au mode de constitution au point

¹³⁵ HUSSERL, Edmund. *Sur le renouveau*, p. 43.

de présenter une « communauté générique¹³⁶ », de sorte que l'on puisse émettre l'hypothèse que ce qui viendrait distinguer un « esprit commun » d'une « personnalité d'ordre supérieur » serait un fonctionnement analogique un sujet (de type personnel) que l'on ne pourrait accorder qu'à la seconde. Cette hypothèse peut être confirmée par le passage extrait de l'appendice XXVIII au § 45 de *Psychologie phénoménologique*, texte postérieur à l'écriture de *Gemeingeist II* et dans lequel Husserl donne clairement la condition à laquelle il est possible de parler de « personnalité sociale ».

On ne devrait parler d'une personnalité sociale que si, par opposition aux sujets individuels, nous pouvions aussi parler d'une sorte de centration égoïque et d'une habitude perdurante de communauté centrée¹³⁷.

Dans ce second cas de figure, la « couche de conscience générale » est concentrée en une unité subjective et plus précisément, comme nous le verrons, en une « unité d'une subjectivité volontaire¹³⁸ », ce qui fait défaut dans le premier cas. Un autre trait d'essence apparaît, celui de l'habitude permanente, que l'on peut lier à celui, soulevé précédemment, du caractère volontaire de l'unité de subjectivité.

La liaison de ces deux traits d'essence intervient ici dans le cadre de notre problème de frontière entre les communautés en général et la communauté spécifique qu'est la personnalité d'ordre supérieur. Ce trait d'essence rejoint celui de « l'habitude perdurante » dont on peut supposer qu'elle se cristallise au sein de l'institutionnalisation des règles de vie qui contraignent la volonté. Ici, nous devons faire la remarque suivante : la volonté joue également un rôle dans la constitution unitaire d'une personne individuelle. En effet, rappelons que la personne est l'unité qui émerge d'un flux de vécus ou, dit autrement, elle est l'unité d'actes permanents qui émerge d'une multiplicité d'actes fluctuants. C'est ici que la volonté intervient. Les actes peuvent devenir permanents de deux manières : soit de façon passive, soit de façon active. Dans le premier cas, la permanence est acquise grâce à une répétition de comportements habituels (par exemple l'apparition désirable de la cigarette acquise lors de la répétition de l'acte de fumer). Dans le second cas, la permanence est acquise grâce à une prise de position active vis-à-vis du fond d'activité passive. L'activité de la personne doit en effet toujours être pensée en

¹³⁶ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 297.

¹³⁷ HUSSERL, Edmund, *Psychologie phénoménologique*, p. 316.

¹³⁸ À ce stade, nous restons brefs sur le sujet de la concentration volontaire, le but étant de mettre en avant le procédé d'analogie employé par Husserl et ses apports qui devraient nous guider pour la suite. La thématique de la volonté étant fondamentale pour notre sujet, nous en proposerons l'étude au quatrième chapitre.

lien avec la passivité. Les vécus motivants en effet « se trouvent dans une connexion associative et sont soumis à des règles de dispositions associatives¹³⁹ ». Ainsi, on pourra parler d'une reprise en charge active de l'activité passive. La permanence active se fait par le biais des actes de la volonté et selon la façon dont est motivé le sujet (par exemple : je décide volontairement d'arrêter de fumer *parce que* cela impacte négativement ma santé, *parce que* cela nuit à l'environnement). L'analogie nous est ici utile puisqu'elle nous permet de remarquer que les deux éléments dont il est question ici, la volonté et la permanence de l'habitualité, se retrouvent à la fois dans la constitution de la personne individuelle et dans celle de la personnalité d'ordre supérieur. Il faudra cependant que nous nous demandions comment penser la permanence des actes dans le cadre d'une volonté qui est la volonté d'un sujet d'ordre supérieur, d'une personnalité commune, et non pas d'une personne individuelle.

Plus haut, nous avons écrit que contrairement à la personne individuelle, le principe unificateur de la vie de la personne, la motivation, était institutionnalisé par le biais de la constitution. Nous pouvons d'ores et déjà à ce stade émettre l'hypothèse que c'est cette nature institutionnelle qui pourrait venir délimiter les personnalités d'ordre supérieur des autres communautés — les premières étant des institutions et non pas les secondes, ce pourquoi nous nous sommes permis d'utiliser l'expression d'institution étatique ou d'institution religieuse pour désigner l'État et l'Église. Toutes les communautés sont constituées dans des actes sociaux, mais seules les personnalités d'ordre supérieur sont régies par une constitution. Ainsi, il nous faudra nous demander comment penser le lien entre la volonté et la constitution d'une part et l'habitualité permanente et le caractère durable d'autre part. C'est par la mise en évidence de ce caractère institué que l'analogie avec la personne individuelle prend vraiment son sens. C'est en effet grâce à la centration égoïque (que la personnalité d'ordre supérieur présente en tant qu'*analogon* de la personne individuelle) que sa nature institutionnelle — qui la démarque d'autres communautés — est rendue possible.

2.2.4. Questionnements et limites

Outre son utilité, il faut aussi souligner les limites de l'analogie dont il est question ici, ce que Husserl ne manque pas de rappeler à différentes reprises.

La personnalité commune, unifiée, est d'une part l'*analogon* d'un sujet individuel, mais, d'autre part, elle n'est pas simplement l'*analogon* :

¹³⁹ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 377.

elle est une pluralité liée de personnes, qui possède dans leur liaison une unité de la conscience¹⁴⁰.

La personnalité d'ordre supérieur si elle est un *analogon* du sujet individuel, ne peut être réduite à un *analogon*. Avec ce que nous avons étudié précédemment nous avons en effet pu mettre en évidence plusieurs points de divergence, notamment : la motivation qui est institutionnalisée et prend la forme d'une constitution juridique, la question d'un solipsisme possible et ainsi son rapport à d'hypothétiques autres personnalités d'ordre supérieur ou encore la question de savoir quelle est l'attitude d'une personnalité d'ordre supérieur. Un problème supplémentaire se pose à nous : celle de la fondation des personnalités d'ordre supérieur sur le monde de la nature. Les chairs font partie intégrante du monde spirituel puisqu'elles sont, en tant que « support de signification¹⁴¹ », la « condition de possibilité de la vie sociale et tant que vie de la communauté¹⁴² ». Rappelons aussi que la personne est le sujet avec un soubassement de nature puisqu'elle embrasse l'*ego* animal, que Husserl comprend comme l'unité formée par l'enchevêtrement de l'âme et du corps propre (*Leib*). Celui-ci, en tant qu'« organe de l'esprit¹⁴³ » et plus précisément en tant que « organe du vouloir et du libre mouvement¹⁴⁴ » est fondamental dans la constitution d'une personne puisqu'il vient en conditionner la vie. Ainsi, si la personnalité d'ordre supérieur fait partie du monde spirituel, est une unité sociale subjective sociale et est elle-même fondée dans des personnes individuelles, comment intégrer ce soubassement naturel dans sa constitution comme entité qui a un fonctionnement analogique à un sujet personnel ? On ne peut en effet pas parler en termes de *Leib* d'ordre supérieur par exemple. Comment donc penser le vouloir et l'action d'un tel sujet ?

Laurent Perreau, dans son article « "L'homme en grand" : L'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de "personnalité d'ordre supérieur"¹⁴⁵ », revient sur le caractère ambivalent de la portée de l'analogie¹⁴⁶ : d'un côté, elle est un « schème heuristique permettant

¹⁴⁰ *Ibid.*, 297

¹⁴¹ *Ibid.*, 194. Signification qui est conférée aux chairs au détour de l'usage commun qui en est fait par les sujets spirituels qui entrent ensemble en relation par les actes de la socialité.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁴⁵ PERREAU, Laurent, « "L'homme en grand" : l'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de "personnalité d'ordre supérieur" », *Études phénoménologiques*, 45-48, 2007-2008, pp. 123-149.

¹⁴⁶ Sur ce même sujet et chez le même auteur, Cf. PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*, p. 112-113.

« Pourtant, le rapport de la personne individuelle à la "personnalité d'ordre supérieur" dans son acception communautaire n'est pas une simple continuité. Si le lien que l'on peut établir entre les deux concepts, est bien celui d'une fondation ontologique comme le suggère l'expression *höherer Ordnung*, cela ne signifie pas pour autant que la "personnalité d'ordre supérieur" conserve l'ensemble de caractéristiques ontologiques de la personne individuelle ». Dans cet ouvrage, l'auteur s'y montre moins nuancé que dans l'article écrit quelques années plus

la découverte des traits phénoménologiques les plus essentiels de cet objet »¹⁴⁷ et qui « guide la description phénoménologique ». De l'autre, elle rendrait « aveugle à la pluralité interne des consciences personnelles ». Si nous convenons avec l'auteur que l'analogie reste un outil méthodologique et qu'il ne faut pas assimiler la personne individuelle et la personnalité d'ordre supérieur, au risque de manquer les particularités de cette dernière, nous voudrions nuancer sa critique. En effet, comme nous l'avons écrit plus haut, l'analogie permet de mettre en évidence une homologie de structure qui est celle d'une unité de multiplicité et de l'unité de fondation, ainsi on peut difficilement l'accuser de masquer ou de mettre un frein la compréhension de l'agencement de la pluralité des consciences personnelles, celle-ci pouvant être au contraire éclairée grâce à l'égalité de rapports. Rappelons également que comme nous l'écrivions au début de ce chapitre, une analogie n'est ni une relation de similitude ni une comparaison et que de ce fait elle ne prend son sens que dans l'hétérogénéité des termes qu'elle met en relation.

Une analogie de proportionnalité peut être reconnue comme une relation entre des éléments qui ont des fonctions similaires, mais différentes origines¹⁴⁸.

On pourra donc se servir de cette analogie comme d'un guide qui nous trace un chemin vers la délimitation du concept de personnalité d'ordre supérieur, tout en ne perdant pas de vue les réajustements nécessaires compte tenu de l'inégalité des termes de la relation qui permettront d'autant mieux de cerner les spécificités de la personnalité d'ordre supérieur.

Dans ce second chapitre, nous avons tenté de mettre à profit l'analogie proposée par Husserl en mettant en évidence les différents matériaux qui émergent de ce procédé heuristique utilisé ici pour mettre en rapport d'une part le rapport entre l'unité de la personne individuelle et la multiplicité des vécus et d'autre part l'unité de la personnalité d'ordre supérieur et la multiplicité des personnes individuelles. Le but était d'orienter la suite de notre travail en posant les différents matériaux qui émergent de ce procédé heuristique. Si cette analogie présente, en tant que procédé méthodologique, ses limites et laisse subsister certaines interrogations, elle permet de mettre en évidence non seulement une homologie du mode de constitution mais également et surtout une homologie de structure. La personnalité d'ordre supérieur semble être,

tôt. Il écrit en effet : « Il semble que l'on ait avant tout affaire à une simple manière de parler, qui permet de dire et de décrire au mieux, à défaut d'autre chose, l'être de ces personnalités d'ordre supérieur. »

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 136-137.

¹⁴⁸ JEFFNER, Allen, « Husserl's communal spirit. A phenomenological study of the fundamental structure of society », *Philosophy and social criticism*, Vol. 5, 1978, pp. 67-82, p. 79. "An analogy of proportionality might be recognized as a relation between elements which have similar functions but different origins".

comme l'est la personne individuelle, une unité de fondation, une unité de substrat et déterminations et une unité de multiplicité. Elle présente ainsi suffisamment d'analogie avec la personne individuelle pour que nous puissions supposer que la spécification de la personnalité d'ordre supérieur parmi les communautés — ou esprits communs — en général serait un fonctionnement analogique à une subjectivité, avec notamment une centration égoïque, une intentionnalité et une habitualité perdurante. Afin de savoir comment le flux de vécus de la multiplicité des personnes individuelles se polarise et peut être unifié dans un processus d'égoïcisation, il nous faut tout d'abord revenir au niveau inférieur des communautés en général et étudier comment se constitue un esprit commun.

Chapitre III :

La constitution d'un esprit commun (*Gemeingeist*)

3.1. Du collectif au commun : remarques terminologiques

Avant toute chose, il nous faut faire une remarque quant au terme *Gemeingeist* composé des deux termes *Gemein* (commun) et *Geist* (esprit). Celui-ci a majoritairement été traduit par « esprit commun » par les différents traducteurs et commentateurs. Seul René Toulemont, qui a été le premier à traduire en français le texte *Gemeingeist II* en 1959¹⁴⁹, le traduit par « esprit collectif » dans sa traduction puis dans ses autres textes sur le sujet¹⁵⁰. Cela peut paraître assez déroutant dans la mesure où Husserl insiste justement sur la distinction entre le collectif et les communautés, et plus particulièrement celles qui possèdent le grade de personnalités d'ordre supérieur :

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 elle¹⁵¹.

¹⁴⁹ HUSSERL, Edmund, *Hua XIV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil : 1921–1928*, édité I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Traduction française du texte n° 10 par R. Toulemont, « Esprit collectif : Extrait Des “Inédits” De Husserl Conservés Aux Archives-Husserl à L'Université De Louvain. », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 25, 1958, pp. 121-130.

¹⁵⁰ TOULEMONT, René, « La spécificité du social selon Husserl », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 25, 1958, pp. 135-151.

TOULEMONT, René, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

¹⁵¹ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 275.

Le concept de collection renvoie certes à une unité, mais une unité fragile fondée dans le partage de traits identiques ou, dit autrement, fondée dans le partage de traits communs. Prenons l'exemple de la philatélie. Cet art de collectionner les timbres est un rassemblement d'éléments hétérogènes qui présentent des traits communs : ils sont tous des petites vignettes vendues par l'administration des Postes que l'on colle sur une lettre pour l'affranchir en vue de l'envoyer à quelqu'un. Il y a certes une hétérogénéité (la couleur, la variété de papier, le caractère neuf ou oblitéré du timbre, le pays ou le groupe de pays d'origine, l'époque de production du timbre, etc.), mais il y a un rassemblement fondé dans un ou plusieurs traits communs. On peut par exemple faire une collection de l'ensemble des timbres à l'effigie de Napoléon ou de l'ensemble des timbres émis pendant la guerre 14-18. En revanche, le concept de commun, dont l'opposé est le propre, forme une unité solide et est ce dans quoi le divers fait un ou, dit autrement, ce qui est le fait de plusieurs ou qui appartient à plusieurs. Alors que ce qui est propre à un sujet lui appartient exclusivement, ce qui est commun appartient à plusieurs en tant qu'il est partagé par plusieurs. C'est au sein de cette réunion dans ce qui est commun que se constitue une communauté. C'est l'appartenance d'un élément à un plusieurs, et non pas la distribution identique d'un même élément, qui fonde la communauté. Un troupeau de moutons, par exemple, ne forme pas une communauté. Certes, ils partagent des traits identiques (ils sont de la même espèce et appartiennent au même éleveur, etc.), ces traits sont distribués identiquement dans chaque mouton, mais ils restent des individus isolés. Dans la communauté authentique, l'unité est fondée dans une multiplicité d'individus et ne peut exister que par cette multiplicité à laquelle appartient de manière identique un élément. C'est l'appartenance commune, une forme *d'être-avec*, qui fonde donc l'unité.

S'il nous a semblé important d'émettre quelques réserves quant à la traduction du terme « *gemeingeist* » par « esprit collectif », nous devons pour autant souligner que Toulemont ne semble pas comprendre ni la personnalité d'ordre supérieur ni l'esprit commun comme de simples collectivités¹⁵². Dans son article « La spécificité du social », il distingue en effet l'identique du commun :

¹⁵² En revanche, Y. Mayzaud dans son livre *Personne, communauté et monade chez Husserl*, semble définitivement ne pas prendre en compte de la distinction entre collectivité et communauté et plus particulièrement entre collectivité et personnalité d'ordre supérieur. Il écrit notamment (dans un passage dans lequel il reproche à Husserl d'avoir enfermé le concept de personnalité d'ordre supérieur dans une conception théologico-politique) que l'impulsion fichtéenne a conduit Husserl à occulter la « différence phénoménologique au profit d'une identification de la collectivité à la personne ». On observe donc que collectivité et personnalité d'ordre supérieur sont assimilées. De plus, comme nous l'avons vu, il n'est pas question d'une identification, mais d'une analogie. MAYZAUD, Yves, *Personne, Communauté et monade chez Husserl : Contribution à l'étude des fondements de la phénoménologie politique*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 158, 172.

La communication crée un état de choses bien différent : elle nous donne un monde qui n'est plus seulement « le même », « identique », pour tous les sujets qui se connaissent mutuellement, mais qui, tout en restant identique, est de plus véritablement « commun »¹⁵³.

On peut observer que c'est au moment où il aborde la communication que Toulemont opère cette distinction. Et pour cause, c'est par la communication que se constitue quelque chose de commun à non pas de simplement identique. Il poursuit en décrivant de la façon suivante l'expérience obtenue grâce à la communication :

En nous communiquant nos expériences respectives, nous obtenons d'un objet et du milieu une expérience totale qui unifie nos expériences particulières, partiellement différentes, en leur donnant le statut d'expériences complémentaires, de « moments » d'une seule et unique expérience collective¹⁵⁴.

Grâce à la communication se constitue une expérience commune et il ne s'agit pas d'une même expérience qui est serait partagée par les sujets en communication. Bien plutôt, il s'agit d'une expérience qui est d'emblée commune, qui est fondée dans une multiplicité de ce que Toulemont appelle les « expériences complémentaires¹⁵⁵ ». Souvenons-nous ici de l'extrait cité dans le chapitre précédent :

En tant que « sujet » de l'opération commune, la personnalité commune, unifiée, est d'une part l'*analogon* d'un sujet individuel, mais, d'autre part, elle n'est pas simplement l'*analogon* : elle est une pluralité liée de personnes, qui possède dans leur liaison une unité de la conscience (une unité en communication)¹⁵⁶.

Les deux unités, unité de conscience et unité de communication sont ainsi rapprochées. C'est en effet la communication qui permet de lier les personnes qui deviennent une pluralité liée et une unité de conscience. Comment penser le rôle de la communication dans cette unification des consciences ?

¹⁵³ TOULEMONT, René. « La spécificité du social selon Husserl », p. 138.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵⁵ Ici encore nous pouvons émettre une réserve quant au vocabulaire employé, Husserl parlant plutôt en termes « d'expériences primaires » et « d'expérience secondaires ». Voir infra.

¹⁵⁶ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 294.

3.2. Le rôle de la communication

Dans la communication, « nous » sommes tous en contact les uns avec les autres, nous formons une unité personnelle de degré supérieur¹⁵⁷.

Voici comment Husserl entame le § 2 de *Gemeingeist II* dédié à l'étude de la constitution des unités personnelles de degré supérieur. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est par la communication que l'on passe du non social au social. Nous avons pu également remarquer que cependant toute communauté de communication ne forme pas une association authentique entre personnes et donc encore moins une personnalité d'ordre supérieur. Il y a différents types de modalités de la communication¹⁵⁸. Il nous faut en effet étudier la distinction opérée par Husserl entre la communication unilatérale et la communication réciproque et entre communication de fait et la communication pratique de la volonté, dont nous avons besoin pour comprendre la constitution d'un esprit commun. Quel type de communication rend possible la constitution d'une unité de conscience ?

Dans un texte de 1932 intitulé *Science universelle de l'esprit en tant qu'anthropologie*, Husserl qualifie la dynamique communautaire de « dynamique de réciprocité¹⁵⁹ ». Pourtant, au § 5 de *Gemeingeist II* dédié à la constitution du monde personnel commun, il insiste sur le fait que non seulement la communication réciproque est constitutive d'opérations communautaires, mais que la communication unilatérale l'est aussi, de sorte que toutes les deux ont un « rôle à jouer¹⁶⁰ ». Ce rôle ne s'exerce cependant pas au même niveau : si la communication unilatérale peut être « partiellement opérante » dans la dynamique communautaire, elle intervient surtout dans le cadre de la constitution de « l'unité historique comme esprit historique¹⁶¹ », par exemple dans la poursuite et l'amélioration de la science. La communication réciproque, en revanche, intervient également dans l'action communautaire, mais surtout au niveau de « l'activité associative » qui, comme nous l'avons vu, est une activité issue d'un rassemblement de personnes en vue d'un but commun. Dans une telle situation de réciprocité, l'action de chacun présuppose l'action de l'autre alors que dans une situation d'unilatéralité seule l'action de l'un est déterminante et un seul est affecté par l'action de l'autre. Husserl prend l'exemple d'une

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 287.

¹⁵⁸ Pour plus de détails sur le concept de communication, voir dans le présent travail le point 1.2 ainsi que le chapitre 8 de notre précédent travail sur le concept de personne. BRUNET, Sara. *Le concept de personne chez Husserl*. 2019. DUMAS. Nous mettons pour l'instant de côté le rôle de la communication dans la conservation de l'unité, dans le caractère perdurant de l'esprit commun. Sur ce sujet, nous renvoyons au point 5.3.

¹⁵⁹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 384.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 292.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 291.

relation entre ma vie et celle de Platon. Celui-ci peut exercer une influence sur moi sans que je puisse de mon côté exercer une quelconque influence sur lui. Par exemple, il peut jouer un rôle dans la compréhension que j'ai de la cité, mais je ne pourrai jamais jouer un rôle dans sa pensée. C'est dans l'adresse que se situe la réciprocité de la communication et c'est uniquement par celle-ci, dans laquelle il y a une reprise en charge, que peut se constituer une unité. Comme nous l'avons rappelé dans le chapitre 1, toute communication comporte une adresse à l'autre, sur laquelle Husserl insiste dans le §51 des *Ideen II*.

Elles accomplissent des actes dans l'intention d'être comprises de celui qui leur fait face et de le déterminer au travers de la saisie compréhensive de tels actes (en tant qu'exprimés dans une telle intention) [...] Inversement, celui qui est ainsi déterminé peut souscrire de bon gré à une telle influence ou la repousser parce qu'elle va contre son gré ; et, de son côté, du fait qu'il n'agit pas seulement en conséquence, mais qu'il fait comprendre, en le faisant connaître, son bon gré et son mauvais gré, il détermine en retour des réactions chez celui qui le détermine. De cette manière, de forment *des rapports de consensus* : à la proposition de l'un succède la réponse de l'autre, à la demande [...] succède pour ainsi dire la réponse en retour, l'accord (le consentement) ou le refus (le dissentiment), éventuellement une contre-proposition, etc. Au sein de ces rapports de consensus, on voit se produire un *rapport de réciprocité* conscient entre les personnes et, en même temps, un rapport unitaire de celles-ci à un monde environnant commun.¹⁶²

Lorsque je m'adresse à l'autre, j'ai une intention spécifique (je veux déterminer l'autre à ouvrir la fenêtre pendant la durée de notre rendez-vous *parce que* je sais qu'en période d'épidémie cela est nécessaire pour diminuer les risques de contamination). Lorsque je m'exprime spécifiquement en direction de l'autre, celui-ci reçoit non seulement l'information transmise, mais plus précisément il la reçoit en tant qu'elle lui est adressée (à lui) et adressée selon cette intention (de le déterminer à effectuer une action, ici d'ouvrir la fenêtre). Répondre à cette adresse c'est donc être déterminé par elle non seulement en manifestant la réception de l'adresse (en tournant la tête par exemple), mais aussi en faisant un retour à la demande (s'il est d'accord, il s'active et ouvre la fenêtre, s'il ne l'est pas il explique par exemple qu'il considère qu'avoir un masque et utiliser une solution hydroalcoolique est suffisant et que leur présence simultanée dans pièce ne nécessite pas l'ouverture de la fenêtre). Par cette réponse, l'autre devient à son tour celui qui s'adresse tandis que l'autre devient à son tour celui à qui l'on s'adresse. De même,

¹⁶² HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 271.

ce dernier est à son tour déterminé spirituellement : il manifeste à son tour la réception de cette adresse et répond à l'objet de l'intention (s'il est d'accord, il abandonne son idée de départ d'ouvrir la fenêtre et s'il ne l'est pas il fait une contre-proposition en proposant de ne pas ouvrir pendant toute la durée du rendez-vous, mais seulement pendant les minutes qui le précèdent ou il exprime son dissentiment et se lève pour l'ouvrir de lui-même). Il y a réciprocité puisque dans un tel cas chaque action est dépendante de celle de l'autre : l'une dépend de l'autre et *vice versa*. Ce rapport de réciprocité est conscient, puisque chacun est conscient d'être celui à qui l'autre s'adresse et également celui qui s'adresse à l'autre. On peut donc ici parler de consensus dans la mesure où les deux actions interdépendantes forment ensemble une unité dans le rapport au monde et une unité d'action dans ce monde. J'ai mon propre monde environnant, l'autre a également son propre monde environnant et pourtant nous partageons ensemble, par la communication et par un rapport de consensus, un monde environnant commun.

La distinction entre la communication unilatérale et réciproque entraîne une autre distinction : celle entre *la communication de fait* et la *compréhension pratique de la volonté*, que Husserl opère dans le §3 de *Gemeingeist I* ayant pour titre « la communauté pratique de la volonté ». Dans les deux cas, il y a une communauté d'action, mais dans le second il y a plus que cela. Il y a déjà en un sens une certaine communauté de la volonté puisque par la détermination de [tu] à « effectuer une prise de connaissance » vient influencer sa volonté. Cependant, il s'agit d'un niveau inférieur, nous ne pouvons pas parler d'une communauté de la volonté au sens propre. Dans ce premier niveau, la volonté ne modifie pas le monde environnant, mais, la seule action qui en résulte est interne¹⁶³ et est une prise de connaissance. Dans la communauté pratique de la volonté, celle dont on peut parler en un sens propre, l'action est externe¹⁶⁴ dans la mesure où elle vient modifier le monde des personnes. Les communications unilatérale et réciproque n'interviennent pas soit dans l'une soit dans l'autre. Dans la communication de fait il s'agit effectivement d'une communication unilatérale, dans ce second cas, en revanche, la communication peut être unilatérale ou réciproque. Dans le cas où elle est unilatérale, elle peut être soit provisoire — avec ses différents modalités : par exemple dans le cas d'une demande (je te demande de me tenir la porte), d'un souhait (je souhaite que tu m'offres cela pour mon anniversaire) d'un espoir (j'ai l'espoir que tu allumes la lumière) — soit durable, dans le cas d'une relation de type maître/esclave par exemple. Elle

¹⁶³ Dans ce cas l'action est la communication elle-même.

¹⁶⁴ Dans ce cas plus précisément, il y a non seulement l'action interne de la prise de connaissance (qui réside donc dans la communication elle-même), mais aussi l'action qui intervient suite à cette transmission d'informations.

peut être aussi une réciproque. Il y a alors interpénétration, inter-influence et même unification des volontés.

C'est donc en tant qu'elle est en communication que la pluralité peut former une nouvelle unité de conscience, qui est plus précisément une « unité de conscience plus élevée¹⁶⁵ ». La communication offre en effet un accès à la vie de conscience personnelle d'un sujet, elle est l'acte donateur de l'expression personnelle dans laquelle le sujet extériorise son rapport au monde. Quand Husserl écrit que « la socialité se constitue par les actes spécifiquement sociaux, les actes de communications¹⁶⁶ » nous devons comprendre que la communication permet un élargissement continu de la sphère originaire à la sphère sociale par l'expérience communautaire. La sphère originaire fait partie de la subjectivité présociale dans laquelle les expériences du sujet lui appartiennent en propre. Dans la mesure où « lui seul en fait l'expérience dans son ipséité¹⁶⁷ », en tant que subjectivité individuelle, la visée intentionnelle est une saisie individuelle sans « co-saisie¹⁶⁸ » et sans « être-ensemble égoïque¹⁶⁹ » qui interviennent dans la subjectivité sociale. Dans celle-ci les vécus sont communs et non plus propres à un sujet. Ce que l'élargissement de la sphère originaire à la sphère sociale permet est un élargissement de l'horizon :

Il faut ici prendre conscience du fait que la dynamique communautaire crée de nouveaux horizons, que « le » monde est en constitution progressive par élargissement constant de son sens d'être¹⁷⁰.

La communication est donc à la fois la condition et le moyen de la constitution d'une unité (qui comme nous l'avons vu n'est pas le simple fait d'avoir quelque chose en commun). Cette unité est à la fois unité d'un esprit commun et unité de son corrélat : un monde commun. Pour approfondir notre compréhension de la communication comme moyen et comprendre comment se constitue une telle unité, il nous faut maintenant étudier comment des éléments hétérogènes (les différentes consciences individuelles, moi et l'autre étant deux sujets distincts) peuvent être réunis sans pour autant être absorbés dans la nouvelle unité constituée. Comment comprendre le moment où « la conscience personnelle ne fait qu'un avec une conscience différente, une conscience nécessairement séparée d'elle sur le plan individuel, l'unité d'une conscience

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 277.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 278.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 380.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 385.

suprapersonnelle¹⁷¹ » ? Pour rendre compte de la constitution de l'« unité d'une conscience suprapersonnelle¹⁷² », Husserl mobilise les concepts de présentification et de recouvrement dont il nous faut maintenant rendre compte. Comment penser leur rôle dans la constitution de l'esprit commun ?

3.3. Recouvrement et présentification

La compréhension cette autre forme fondamentale de présentification, est le recouvrement de ma conscience et de la conscience étrangère¹⁷³.

Commençons par une remarque quant aux contextes d'utilisation des concepts de *présentification* et de *recouvrement*. Ils sont régulièrement utilisés par Husserl pour répondre à différents problèmes et majoritairement pour rendre compte de l'unité de conscience entre ma conscience du présent et celle du passé dans le souvenir, de celle entre ma conscience et la conscience étrangère dans la compréhension ou encore de celle entre la conscience d'un présent, l'objet image, et d'un absent, du sujet image, dans l'imagination à caractère d'image physique. Toutes ces unités sont *rendues présentes* à la conscience grâce au processus de présentification et c'est en tant qu'elles sont toutes des unités issues de ce processus que Husserl peut les rapprocher les unes des autres. Husserl présente effet un parallèle qui peut être fait entre la communauté personnelle avec soi-même et la communauté personnelle avec d'autres. Je forme une communauté avec moi-même dans la mesure où il y a une unité entre le moi présent et le moi passé qui est présentifié. « Autrefois, j'étais à Paris, et maintenant je suis à Fribourg¹⁷⁴ », autrefois je mangeais de la viande et maintenant je suis végétarien par conviction, autrefois je ne triais pas mes déchets et maintenant je participe à des actions écologiques ; pourtant je suis le même homme, ma vie forme une unité.

Pour expliquer cela, cette unité constituée dans différents *moments*, Husserl mobilise la métaphore entre le chemin de ma vie et le chemin d'une randonnée :

Je puis « embrasser » ma vie « du regard », la parcourir dans ces étapes marquantes — de même que je peux après coup embrasser du regard, comme formant une unité, un chemin de randonnée que j'ai emprunté, et me le réapproprié à nouveau dans son individualité, par la présentification, dans ces

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 293.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 337.

étapes marquantes, puis le reparcourir éventuellement selon une suite ordonnée¹⁷⁵.

Une randonnée comporte des étapes (la préparation, la montée jusqu'au sommet où les randonneurs feront une halte, la descente, la visite d'une réserve naturelle, etc.), des tronçons de chemin (longs, courts, difficiles, boueux, en pente, avec une belle vue, dangereux, etc.) qui forment eux-mêmes des unités à l'intérieur de l'unité globale, des plages de repos, des progressions et des retours en arrière. Pourtant, tous ces *moments* de la randonnée constituent ensemble une randonnée unitaire et individuelle, qui s'ordonne selon le but de la randonnée (voir le sommet d'une montagne, relever un défi, etc.). De même, une vie comporte des étapes vie, des périodes de la vie (la jeunesse, la vieillesse, la vie étudiante, la vie professionnelle, la vie en tant que parent, etc.), des coupures (quelqu'un qui sombre un temps dans la folie et ne parvient plus à constituer un monde). Pourtant, de même, tous ces moments de la vie constituent ensemble une vie unitaire et individuelle, selon l'unité des motivations d'une vie¹⁷⁶. Dans les deux cas, c'est par la *présentification* qu'il est possible d'avoir une conscience unitaire d'éléments qui rentrent pourtant en conflit. Il y a en effet un recouvrement des différents moments de la vie (et des différents moments de la randonnée) et qui permet, à partir de ces différents moments, de constituer une unité (un chemin unitaire). La *présentification* est présentée de la façon suivante :

La *présentification* est une « modification », cette manière merveilleuse qu'a précisément la conscience de se refléter dans la conscience, de trouver de façon consciente en elle-même ce reflet, de « coïncider » avec l'image en miroir, et de trouver par là ce qui est objectivement identique¹⁷⁷.

Les leçons du semestre d'hiver 1904/1905, regroupées dans la traduction française *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, nous donnent de plus amples informations sur ce concept. Tout comme il y a une coïncidence des consciences et de ma conscience il y a coïncidence de l'objet image et du sujet image. La *présentification* doit être distinguée de la *présentation*. Dans cette dernière il y a une présence au sens fort dans laquelle l'objet est là. Dans la *présentification*, en revanche, il s'agit d'une présence au sens faible dans la mesure où il s'agit d'une présence d'un absent, qui passe par la modification de ce qui est *présentifié*. Dans celle-ci a lieu un *dédoublé* de la conscience :

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 339.

¹⁷⁶ La métaphore a ses limites, notamment celle qui réside dans le fait que le chemin d'une randonnée et son but peuvent être tracés par avance, ce qui n'est pas le cas pour le chemin de la vie humaine.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 293.

Les différents enchaînements intentionnels auxquels les choses sont ordonnées provoquent [...] un dédoublement de la conscience, ils empêchent que se constitue une simple, unique intention de l'objet et provoquent une dualité qui, dans le meilleur des cas, coïncide¹⁷⁸.

Il s'agit, dans ce cas, du dédoublement d'une conscience en conscience d'un objet image et conscience d'un sujet image, ou encore, du dédoublement d'une conscience en conscience du présent et conscience du passé. Dans le cas du recouvrement de ma conscience et des consciences étrangères, dans lequel les enchaînements intentionnels sont ceux de l'un et l'autre sujet¹⁷⁹, les consciences sont également distinctes et ne peuvent être ramenées à l'identité, mais seulement « coïncider ». Husserl insiste pourtant sur la coexistence de la coïncidence et du conflit, notamment dans le §3 du texte n° 30 des *Hua XV* :

Via la « présentification » [...] j'ai la conscience d'une modification modale de ma primordialité : un autre moi, le moi de cette chair corporelle « là-bas », régnant en elle, etc., et l'autre moi, le moi présentifié en tant que moi de sa primordialité présentifiante, en coïncidence intentionnelle relativement au monde qui a pour moi et pour lui sa validité, mais en général, seulement partiellement en concordance, éventuellement dans les différences de modalisation¹⁸⁰.

C'est grâce à la modification que la coïncidence (à distinguer de l'identité, de la similitude et de la fusion) est rendue possible. En même temps, c'est en raison de cette modification qu'il subsiste un conflit. Dans la dynamique communautaire, dans laquelle il y a un contenu identique suffisant, des moments de la vie de conscience de chacun sont « adaptés » tandis que d'autres sont « inadaptés¹⁸¹ ». Au sein de cette dynamique, chacun des sujets accomplit des validités d'être dont certaines sont également « adaptées » tandis que d'autres ne le sont pas. C'est au sein de cette dialectique, entre la coïncidence et le conflit, que se constitue une nouvelle unité de conscience, une nouvelle unité d'expérience. Précisons que cette unité constituée, qui est en fait co-constituée, dans la mesure où elle résulte d'un englobement des consciences, « n'est pas

¹⁷⁸ HUSSERL, Edmund, *Hua XXIII : Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, édité par E. Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980. Traduction française par R. Kassis, J. F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Paris, Millon, 2002, (Collection Krisis), p. 74.

¹⁷⁹ Chacun est en effet pour l'autre sa « répétition intentionnelle » (HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 384).

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 381.

¹⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, p. 70-71.

quelque chose qui s'adjoint de l'extérieur¹⁸² ». Pour reprendre la métaphore du reflet dans le miroir, chaque sujet est le « miroir » par lequel « passent tous les autres sujets¹⁸³ » qui sont eux-mêmes des miroirs par lesquels passent des sujets. Ainsi, l'unité d'expérience co-constituée (et son corrélat) est certes *pour* un sujet, mais est fondée dans la présentification qui réside dans le rapport de compréhension entretenu avec les autres.

Dans la mesure où la présentification permet la coïncidence d'éléments hétérogènes, on peut ici également mobiliser le concept d'association (*Verband*) au sens employé par Husserl quand il parle d'association sociale. En effet, un esprit commun, constitué dans la modification des consciences qui se reflètent les unes dans les autres et qui dans ce reflet coïncident les unes dans les autres, peut être compris comme relevant de ce que Husserl appelle une constitution associative. Celle-ci est décrite dans *Expérience et Jugement* de la façon suivante :

Se tourner vers elles et à les saisir comme objets (association homogène), de même que la possibilité d'une union en une seule présence (*Präsensz*) de différents champs sensibles (association hétérogène). Mais au-delà de cette fonction d'unification à l'intérieur d'une même présence (*Präsensr*), l'association a encore la fonction plus large d'unir ce qui est en extériorité réciproque, ce qui a été uniquement, d'une manière générale, constitué à l'intérieur d'un même flux de conscience ; le présent (*Présent*) et le non-présent (*Nicht-präsens*), le présentement perçu et les souvenirs éloignés qui en sont séparés¹⁸⁴.

On remarque ici le rapprochement qui peut être fait entre la description que fait Husserl de la présentification et de la constitution associative. Ce passage a l'avantage d'insister sur le fait que l'association (*Verband*), l'une des espèces de recouvrement qui lie ici des êtres personnels, unit ce qui entretient une relation de réciprocité (1) et ce qui est constitué à l'intérieur d'un même flux de conscience (2). C'est sur ce flux de conscience qu'il nous faut maintenant nous pencher. En effet, nous avons vu que l'unité constituée dans la compréhension par le processus de présentification au sein duquel a lieu un recouvrement de ma conscience et des consciences étrangères est une unité de conscience. Or une unité de conscience est une unité d'un flux de conscience. Dans la mesure où chaque conscience est elle-même un flux de conscience, il nous faut nous demander comment penser cette unification des flux de consciences personnelles en un flux de conscience personnelle. Ce n'est en effet qu'à cette condition qu'il est possible de

¹⁸² *Ibid.*, p. 72.

¹⁸³ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 291.

¹⁸⁴ HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement*, p. 211.

parler d'un « l'être-ensemble-égoïque¹⁸⁵ » dans lequel se constitue une validité d'être constituée dans la communauté.

3.4. Unification des flux de conscience en un flux de conscience

3.4.1. Constitution d'une conscience personnelle unitaire

Nous comprenons désormais mieux pourquoi il est important pour Husserl de distinguer la simple communauté d'action, la simple collectivité, par exemple la communauté linguistique, des communautés et des personnalités d'ordre supérieur. De plus, tout comme une simple collectivité et une communauté authentique sont à distinguer, de même il faut distinguer leur corrélat. Il faut en effet faire la distinction entre un simple monde collectif et un véritable monde commun qui ne se constitue que dans une reprise en charge. C'est dans la *coexistence égoïque* que se constitue le monde commun personnel, qui vaut pour tous. Il s'agit de deux types de mondes différents, car ils ne sont pas les mondes *pour* le même type d'unité personnelle. L'unité personnelle en question, qui advient de la coïncidence de consciences séparées sur le plan individuel, est plus précisément l'unité d'une *conscience suprapersonnelle*.

La conscience personnelle ne fait qu'un avec la conscience différente, une conscience nécessairement séparée d'elle sur le plan individuel, et ainsi advient l'unité d'une conscience suprapersonnelle¹⁸⁶.

Chaque conscience individuelle a son propre flux de conscience qui jaillit d'elle (en tant que pôle intentionnel) et pourtant, de par la liaison des consciences dans la communication, il se constitue une conscience suprapersonnelle qui a elle-même son flux de conscience. Appliquant également la métaphore du flux pour décrire ce flux de conscience, Husserl écrit donc :

Nous possédons une couche d'une conscience générale, suprapersonnelle, et à l'opérativité pourtant personnelle, vivant dans toutes les personnes qui y sont partie prenante, s'écoulant à travers elles, ou bien, plutôt, jaillissant à partir d'elles et s'écoulant pourtant à travers elles, comme s'il y avait là une unité de la personne¹⁸⁷.

C'est cette « opérativité commune dans l'expérience¹⁸⁸ », un *être-ensemble*, dans lequel les personnes font l'expérience du monde ensemble (en voulant, évaluant, agissant pratiquement,

¹⁸⁵ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 380.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 293.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 294.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 380.

théorisant), et le constituent ensemble. Pour comprendre cette coexistence des *ego* et de leur flux de consciences, il faut encore distinguer le quasi-recouvrement du recouvrement qui repose sur une *reprise en charge* qui ne peut avoir lieu que dans la communication réciproque. Le quasi-recouvrement n'est qu'un premier accord de niveau inférieur qui ne réside que dans un accueil de l'adresse. Dans le recouvrement, en revanche, il y a une reprise en charge du contenu de la communication (par exemple, je reprends en charge une volonté et dans cette volonté je coïncide avec l'autre). C'est cette reprise en charge qui permet à Husserl de parler d'opérativité personnelle commune au travers de laquelle « dans la conscience de chaque personne, la conscience étrangère est liée à son enchaînement de conscience constitué en tant que flux » ce qui permet à chaque flux d'être « unifié en un flux commun¹⁸⁹ ».

3.4.2. Constitution d'un monde personnel commun à titre de corrélat de la conscience commune

C'est donc à la condition d'une reprise en charge qui a lieu dans le recouvrement (et non dans le quasi-recouvrement) que peut se constituer un *monde personnel commun unitaire* comme corrélat d'une *unité de conscience personnelle unitaire* fondée dans la pluralité de personnes en communication (un esprit commun). Aussi, on doit insister sur le fait que les expressions employées par Husserl telles que « ne font qu'un », « sont englobées », « coïncident » ne signifient pas que les flux de consciences ont quelque chose d'identique mais bien qu'ils forment une unité.

Souvenons-nous que Husserl écrivait que la compréhension est l'une des formes fondamentales de présentification. Nous avons insisté sur le rôle de la communication et plus particulièrement sur la communication de type réciproque dans la constitution d'un esprit commun, et pour cause : c'est bien uniquement dans la compréhension que réside la possibilité d'un recouvrement et donc également de la possibilité de la constitution d'une nouvelle unité. Certes dans le cadre de cette unité de conscience formée dans la communication il y a la constitution d'un monde personnel commun, un monde qui est le corrélat d'une pluralité de personnes, mais il faut bien entendre par là que ce monde se constitue comme étant un. C'est dans sa constitution elle-même qu'il est une unité et non pas dans son appartenance à la pluralité. Autrement-dit, ce n'est pas parce qu'une pluralité se rapporte de manière séparée et distincte à un même monde qu'il devient commun mais c'est parce que la pluralité, dans la communication, fait unité et se rapporte au monde en tant qu'unité qu'il est constitué comme

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 297.

monde commun. R. Toulemont distingue ainsi le cas où les consciences sont une « pluralité numérique » du cas où elles sont « numériquement un ». Ce qui rejoint bien l'idée d'une unification des flux de consciences en un flux de conscience et ainsi des consciences en une conscience. On peut ici mobiliser la métaphore de la machine qui permet de rendre compte et d'insister sur ce caractère unitaire. Celle-ci est notamment utilisée par Husserl au §18 de la cinquième recherche des *Recherches logiques* pour rendre compte du caractère unitaire des objectités constituées dans les actes de représentation d'une conscience. Husserl revient dans le §18 sur le concept « d'acte complexe ». Ce dernier est à comprendre selon la métaphore d'une machine complexe :

Une machine complexe est une machine qui est, elle-même, composée de machines, et cette combinaison est telle que l'opération de la machine globale est précisément une opération globale, à laquelle concourent les opérations des machines partielles¹⁹⁰.

Cette métaphore permet de mieux comprendre « l'unité de l'objectivité », corrélat d'*un unique* acte unitaire qui englobe des actes partiels. De même, une personne individuelle constitue un monde qui est le corrélat de sa conscience unitaire qui englobe un flux d'actes de conscience. Et de même, *un* esprit commun *unitaire* constitue *un* monde commun *unitaire* qui est le corrélat d'une conscience unitaire commune qui englobe un flux d'actes d'une pluralité de conscience¹⁹¹.

Au travers de cette constitution d'un monde personnel commun dans le flux unitaire de la conscience suprapersonnelle se constitue une nouvelle *validité d'être*.

Le monde qui possède déjà pour moi une validité d'être reçoit une nouvelle détermination de sens¹⁹².

Un sujet individuel constitue le monde en se rapportant à lui. En effet, dans son expérience du monde le sujet effectue des prises de position par lesquelles il confère au monde une couche d'être. Chaque prise de position va ensuite jouer un rôle dans les prises de position ultérieures, de sorte que la validité d'être est issue d'une sédimentation de sens issue des diverses prises de

¹⁹⁰ HUSSERL, Edmund, *Hua XIX-I : Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster Teil : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, édité par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984. Traduction française par H. Élie, A. L. Kelkel, R. Schérier, *Recherches logiques*, tome 2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième partie : *Recherches III, IV et V*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, (Collection Épiméthée), p. 208.

¹⁹¹ Ce pourquoi Husserl peut écrire que la couche de conscience suprapersonnelle qui jaillit des personnes individuelles et s'écoule à travers elles est comme l'unité d'une personne.

¹⁹² HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 355.

position qui entre en connexion associative. En vertu de l'opérativité personnelle de la conscience suprapersonnelle, Husserl a écrit que l'unification des flux de consciences en un flux commun était comme l'unification des actes singuliers en un flux de conscience dans l'unité d'une personne. Ainsi, on peut se demander comment advient la validité d'être constituée par une conscience suprapersonnelle. Nous avons écrit plus haut que dans la présentification de la conscience étrangère, l'autre est donné (présentifié) dans sa primordialité. Ainsi, grâce à la communication, dans la pluralité en communication chaque sujet intègre la primordialité de l'autre et la validité d'être qui l'accompagne. Dans l'unification des consciences, les sujets se rapportent au monde avec leur « validité d'être primordiale en tant que validité originelle », mais aussi avec la « validité d'être modifiée par empathie, celle de l'autre ». Ils se rapportent donc au monde dans un « co-accomplissement¹⁹³ » et lui confèrent donc ensemble un sens, une validité d'être.

3.5. La personnalité d'ordre supérieur comme substrat des propriétés égoïques

Il importe ensuite de s'intéresser à l'esprit commun (et par là à la personnalité d'ordre supérieur) en tant que ce « support idéal, d'un caractère, d'une faculté », d'un type, une propriété, etc. qui sont cristallisés dans l'englobement des consciences.

Nous avons partout une pluralité de personnes dotées de nombreuses facultés, de nombreux flux de conscience, de nombreux actes de conscience pénétrant en eux et s'y inscrivant — et pourtant, « un esprit », une personnalité de « rang supérieur », à titre de support idéal, d'un caractère, d'une faculté (le type du peuple, le caractère du peuple, etc.) doté d'une conscience qui englobe toutes les consciences particulières dans un choix unique¹⁹⁴.

Dans l'englobement des consciences se constitue en effet une « couche de socialité¹⁹⁵ » dans laquelle vit « Une conviction », « une évaluation », « une volonté » unitaire, qui sont fondées dans les convictions, les évaluations, les volontés des personnes individuelles, elles-mêmes fondées dans les actes de conviction, les actes d'évaluation, les actes de volonté. Ainsi quand, dans le § 6 de *Gemeingeist II* sur la pluralité des personnes en communication en tant que substrat des actes ou des opérations communautaires, Husserl écrit que « nous pouvons aussi

¹⁹³ *Ibid.*, p. 382.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 292.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 287.

parler de la faculté, du caractère, de la réflexion en un sens étroit, mais d'un degré supérieur correspondant¹⁹⁶», on peut supposer qu'il s'appuie sur le couple conceptuel substrat et déterminations que nous avons pu mettre en avant à travers l'analogie entre la personne d'ordre supérieur et la personne individuelle. Dans le texte n° 30 sur l'anthropologie, Husserl écrit :

Quoi qu'il en soit, une pluralité est fondée en tant qu'unité d'expérience ; elle n'est pas un simple substrat, mais un substrat de degré supérieur [...] Dans l'expérience elle s'explicite dans ses déterminations spécifiques : voilà à présent les corps individuels eux-mêmes dotés de leurs propriétés [...]

Comme nous l'avons vu par le recouvrement des personnes individuelles (et de leurs actes) dans leur liaison par la communication, une nouvelle unité de flux de conscience est constituée. Cette nouvelle unité de conscience est une unité d'expérience dans l'être-ensemble. Or, dans la mesure où « chaque expérience en général est rapportée à des substrats¹⁹⁷ » et qu'il existe des substrats simples et des substrats complexes¹⁹⁸, on peut se demander si l'esprit commun doit être considéré comme un substrat simple ou complexe. Dans la mesure où l'esprit commun est une unité d'expérience fondée dans des expériences, elles-mêmes fondées dans des actes singuliers, on peut dire qu'un esprit commun est un substrat de déterminations complexes et que c'est en cela qu'il peut être considéré comme un « substrat d'ordre supérieur ».

Par suite, il y a une réciprocité entre la multiplicité d'actes et la propriété égoïque : chaque propriété égoïque s'actualise dans les actes, tandis que la multiplicité des actes actualise les propriétés égoïques. Nous devons faire remarquer que parler d'une propriété égoïque n'enlève pas la possibilité d'actes de nouvelle sorte. Ici, Husserl mobilise un concept dont il était déjà question dans les *Ideen II* pour la personne individuelle : le *style*. Pour rappel, on peut entendre par là l'unité cristallisée de comportements habituels et persistants dans le développement de la vie de la personne. Le style comme nous le voyons dépend des comportements répétés de manière habituelle, ce qui peut nous rappeler l'unité de fait caractéristique de la famille et du peuple dont la normation de la vie réside dans le comportement et non dans une norme préétablie. De plus, on doit remarquer que Husserl insiste particulièrement sur le caractère permanent des propriétés égoïques. On citera notamment : « propriété égoïque permanente » « possession permanente », « durable », « orientation

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 295.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 400.

¹⁹⁸ Sur cette distinction entre substrat simple et substrat complexe Cf. *Hua XV*, T. n° 30 et *Hua XV*, appendice XXXIX.

fixe »¹⁹⁹. Cependant, si l'étude de l'esprit commun permet de comprendre comment se constitue — par la liaison des subjectivités dans la communication et le processus de recouvrement qui permet l'unification des flux en un flux de conscience — des propriétés égoïques, cette étude ne nous permet pas encore de comprendre comment ces propriétés deviennent permanentes et par là comment le substrat qu'est l'esprit commun acquiert lui aussi un caractère permanent.

Le § 3 de *Gemeingeist II* nous donne davantage d'informations quant à la sédimentation, la substantification de l'esprit commun en tant que personnalité d'ordre supérieur. Le sujet de ce paragraphe est l'habituel propre au sujet individuel que l'on peut mobiliser pour comprendre l'habituel propre à la personnalité d'ordre supérieur. Comme nous l'avions vu dans le chapitre sur l'analogie, la personne se constitue notamment par la possession d'habitudes permanentes. Husserl le rappelle ici :

Je ne peux être une personne que dans la mesure où j'ai non seulement des aperceptions durables et, par elles un monde qui tient fermement [...] que dans la mesure où je possède des « convictions » durables, des convictions que j'ai acquises moi-même, que j'ai gagnées par une action personnelle, par des prises de position actives partant de moi-même, des évaluations durables, des volontés durables [...] une telle volonté durable, une telle orientation fixe de la volonté à laquelle je dois véritablement satisfaire²⁰⁰.

La possession d'habitudes permanentes acquiert ici le statut de condition au fait d'être une personne. Dans *Sur le nouveau*, Husserl délimite précisément le cas d'un esprit commun (qui unit spirituellement les personnes) qui n'est pas une personnalité d'ordre supérieur d'un esprit commun qui est une personnalité d'ordre supérieur :

La communauté est une subjectivité personnelle, pour ainsi dire à plusieurs têtes et pourtant liée. Ses personnes singulières sont ses « membres », entrelacés les uns aux autres fonctionnellement à travers des « actes sociaux » aux multiples figures, unissant spirituellement la personne à la personne (actes-je-tu ; ordres, conventions, activités amoureuses, etc.). Parfois, une communauté fonctionne à plusieurs têtes et pourtant, en un sens supérieur, « sans tête » : c'est-à-dire sans qu'elle ne soit concentrée en l'unité d'une subjectivité volontaire et qu'elle ait agi de manière analogue à un sujet singulier. Mais elle peut aussi recevoir cette forme de vie supérieure et devenir une « personnalité d'ordre supérieur » et, en tant que telle, accomplir des

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 289. (Traduction légèrement modifiée.)

opérations communautaires qui ne sont pas de simples compositions d'opérations accomplies par des personnes singulières, mais au vrai sens [du terme] des opérations personnelles de la communauté en tant que telle réalisées dans son effort et sa volonté²⁰¹.

S'il est déjà ici question de substrat d'*ordre supérieur*, un pas reste donc à faire pour pouvoir parler de la *personnalité* d'ordre supérieur qui réside dans la centration en une unité de subjectivité volontaire. Tout esprit commun n'est pas une personnalité d'ordre supérieur. Tout peuple n'est pas le peuple d'un État, autrement dit tout peuple n'est pas uni par un lien étatique. De même, toute communauté religieuse n'est pas une Église, n'est pas liée par un lien ecclésiastique. Il est donc maintenant important de nous demander comment se constitue ce lien. Qu'est-ce qui phénoménologiquement distingue un peuple sans État d'un peuple avec un État? Comment distingue-t-on un esprit commun qui n'est pas une personnalité d'ordre supérieur d'un esprit commun qui est une personnalité d'ordre supérieur? Grâce à l'explicitation de l'analogie proposée par Husserl, nous avons pu mettre en évidence l'importance de la volonté dans la centration égoïque et à l'habitualité permanente qui sont propres à la personnalité d'ordre supérieur. Il nous faut maintenant nous demander comment penser cet équilibre entre la permanence et la fluctuation, rendu possible par la volonté, dans le cas de la personnalité d'ordre supérieur. On peut émettre l'hypothèse que cette capacité que les personnes individuelles ont d'être dans une relation intersubjective qui prend la forme d'un esprit commun rend possible la réunion en une unité de volonté qui se réalise dans une unité pratique.

²⁰¹ HUSSERL, Edmund. *Sur le renouveau*, p. 43.

Chapitre IV :

De l'unité de volonté à la communauté institutionnalisée : la personnalité d'ordre supérieur comme institution

Le chapitre précédent a permis de montrer comment la personnalité d'ordre supérieur, en tant qu'esprit commun, peut être comprise comme un substrat de propriétés égoïques. Nous avons en effet vu qu'elle est une unité suprapersonnelle issue d'un recouvrement des consciences personnelles individuelles en liaison dans la communication et dans lequel a lieu une unification des flux de consciences en un flux de conscience unitaire. L'analogie, quant à elle, a permis de rapprocher l'unité de la personne individuelle, issue de l'équilibre entre la fluctuation et la permanence, avec celle de la personnalité d'ordre supérieur. Nous avons alors rappelé que la permanence pouvait être acquise de manière passive ou active, par le biais d'actes de volonté, sur lesquelles il importe de se pencher maintenant. Husserl opère en effet une distinction entre un simple esprit commun et un esprit commun qui est une personnalité d'ordre supérieur et qu'il qualifie de *subjectivité volontaire*.

4.1. Actes volitifs et affectifs et attitude pratique

Nous ne pouvons ici livrer une étude complète de la phénoménologie de la volonté qui se dresse dans les études husserliennes. On devra donc se contenter ici d'en livrer les grandes lignes. Nous nous appuyons ici sur la troisième section des *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur de 1908-1914*, dans laquelle nous trouvons une esquisse d'une phénoménologie de

la volonté qui s'inscrit dans le cadre d'une fondation de l'éthique. Husserl commence tout d'abord au §13²⁰² par rappeler que la volonté, en tant qu'elle appartient à la sphère de l'affectivité, suit les lois axiologiques (l'affectivité embrassant en effet les différentes sphères de valeurs). Cependant, s'il faut comprendre la volonté en ce sens large d'acte affectif, il ne faut pas omettre de la comprendre également selon son sens plus restreint, c'est-à-dire, en mettant en évidence les lois d'essence qui s'appliquent exclusivement à la volonté. On peut encore ensuite faire varier le concept selon des variations d'espèce, il existe en effet différents types de volonté. La volonté appartient tout d'abord à la sphère des *actes* affectifs. Husserl précise à ce sujet, dans *Phénoménologie de l'attention*, qu'il faut la distinguer des *états* affectifs (comme le plaisir et le déplaisir)²⁰³. Tandis que les actes possèdent un contenu intentionnel vers lequel ils se dirigent, les états ne sont pas référés à des objets. Dans ce second cas, il y a pourtant une référence à l'objet : le sujet se tourne *passivement* vers l'objet, sur le mode de la *réception*. Dans le premier cas, en revanche, le sujet se tourne *activement* vers l'objet, sur le mode de la *donation*. Ainsi, « la volonté [...] est un acte, il se dirige vers quelque chose qui est voulu et il est sans cela impensable²⁰⁴ ». La volonté au sens large est comprise comme un « acte pratique²⁰⁵ » et comporte de ce fait des modalités pratiques. Elle se distingue ainsi notamment du souhait, ce sur quoi Husserl insiste dans le §14. La différence réside en effet dans le fait que la volonté, contrairement au souhait, tend à la réalisation et comporte une *tension* vers la réalisation, de sorte qu'elle présume la modalité de l'être du « cela doit être » alors que le souhait présume la modalité d'être du « que cela soit²⁰⁶ ». Plus précisément, la volonté se dirige vers quelque chose de réel (*reale*) (comme dans la volonté d'un séjour à Paris par exemple) et non pas d'idéal (comme une relation mathématique par exemple). Ce quelque chose est un quelque chose futur et non pas passé, de sorte qu'une croyance en ce futur est *impliquée* et non pas *présupposée*. Dans la joie d'un futur séjour à Paris, la croyance en ce séjour est présupposée par l'état affectif de joie. Cette croyance fonctionne comme une condition nécessaire préalable à la joie. Si j'ai la volonté d'un futur séjour à Paris, la croyance en ce séjour est cette fois impliquée par l'acte de volonté. On doit comprendre l'implication du futur dans la volonté

²⁰² HUSSERL, Edmund, *Hua XXVIII : Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, édité par U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988. Traduction française par P. Ducat, P. Lang, C. Lobo, *Leçon sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 185.

²⁰³ On retrouve ici des similitudes avec la distinction faite au premier chapitre entre l'amour qui est un plaisir pris dans le rapport au monde et la communauté d'amour.

²⁰⁴ HUSSERL, Edmund, *Hua XXXVIII : Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, édité par T. Vongehr, R. Giuliani, Dordrecht, Springer, 2004. Traduction française par N. Depraz, *Phénoménologie de l'attention*, Paris, Vrin, 2009, p. 136.

²⁰⁵ HUSSERL, Edmund, *Leçon sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, p. 187.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 189.

comme une position créatrice²⁰⁷, la croyance étant entraînée logiquement par la volonté. Ici, il faut cependant encore opérer une distinction entre la décision volontaire, ou volonté de décision, et la volonté d'action. La volonté d'action, aussi appelée volonté réalisatrice, qui « fait suite, au niveau de la conscience²⁰⁸ » à la première, et qui se rapporte donc à quelque chose représenté comme voulu, comporte de plus un agir qui n'est pas encore présent dans la volonté de décision.

Il faut ensuite lier la volonté au concept fondamental d'*attitude (Einstellung)*²⁰⁹. Si ce concept a plusieurs usages²¹⁰ au sein même de la phénoménologie husserlienne, l'attitude renvoie chez Husserl aux « configurations les plus générales de la vie consciente rassemblées en unités de saillance²¹¹ » et permet de comprendre l'agencement du flux de conscience. Les sujets vivent dans des attitudes qui structurent les épisodes de la vie, qui structurent la vie de conscience en formant des unités de saillance dans lesquelles les actes sont liés de façon cohérente. Elles organisent de manière plus ou moins durable,²¹² mais aussi de manière dynamique des actes qui ont un « pouvoir » les uns sur les autres. Certains sont en effet dominants, s'exercent avec plus de force, tandis que d'autres sont subordonnés aux premiers. Parmi les attitudes que l'on retrouve dans la phénoménologie husserlienne, il faut mentionner les trois attitudes fondamentales, également appelées « sphères d'actes²¹³ », que sont les attitudes théorique, pratique et axiologique. La première regroupe des actes orientés vers la connaissance, la seconde des actes de volonté orientés vers la réalisation de buts selon certains moyens, la troisième regroupe des actes de sentiment qui évaluent affectivement le monde.

Lorsque les actes appartenant à la sphère de la volonté dominant, ce qui compte est la réalisation de buts, et l'on vit dans « l'attitude pratique »²¹⁴.

C'est donc au sein de la seconde sphère que les actes de volonté interviennent avec le plus de force de sorte que la vie de conscience du sujet, qui vit alors dans une attitude pratique, est

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 191. « Le “que cela soit” créateur, qui fait l'essence de la position de volonté ».

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁰⁹ Pour une étude approfondie du concept d'attitude, cf. l'article de C. Majolino à ce sujet :

MAJOLINO, Claudio, « Husserl on the reach of attitudes » in *Phenomenologische Forschungen 2020-1*, 2020, pp. 85-109. Il y dégage quatre cas d'attitude : trois attitudes artificielles (cf. *ibid.*, pp. 102-103) qui sont les attitudes particulières, les attitudes générales, les attitudes universelles et l'attitude naturelle qui est universelle et globale (cf., *ibid.*, pp. 104-106).

²¹⁰ *Ibid.*, p. 91 « manifold uses ».

²¹¹ *Ibid.*, p. 98. « The most general configurations of conscious life brought together into unities of saliency »

²¹² Il faut ici introduire le concept d'habitualité et distinguer les trois types d'attitudes, à savoir : les attitudes particulières, les attitudes générales et les attitudes universelles. *Ibid.*, 102-103.

²¹³ *Ibid.*, 98.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 99. Traduction de « When acts belonging to the sphere of the will dominate, what matters is the realization of goals, and one lives-in the 'practical attitude' ».

structurée selon le but voulu et sa réalisation. Quand, par exemple, je veux faire un modelage²¹⁵, l'ensemble des actes de ma vie de conscience, ainsi que les deux autres sphères, sont subordonnés à ce but. Je perçois et étudie la terre pour faire le modelage et j'évaluerai les étapes de sa réalisation. La personnalité d'ordre supérieur étant caractérisée comme une unité volitive et, comme nous allons le voir maintenant, étant fondée dans la volonté, comment penser l'attitude pratique de cette communauté spécifique ?

Dans une partie dédiée à la théorie des actes sociaux, et plus précisément avant d'aborder les personnalités d'ordre supérieur, L. Perreau écrit :

La constituante volitive de l'acte social est donc son trait le plus essentiel. Cette définition particulière de l'acte social fonctionne dès lors comme le critère d'une première distinction entre différentes formes de communautés sociales, ou plus exactement entre différents modes de socialisation, différentes façons d'instituer une « communauté sociale » sur le mode d'une réunification des volontés en une volonté commune.²¹⁶

C'est en effet en tant qu'elle est constituée comme une unité volitive, que la personnalité d'ordre supérieur se distingue des autres communautés. Pourtant, dans notre premier chapitre consacré à l'exemplification des typologies de communautés, nous avons pu voir que la volonté intervenait dans d'autres types d'esprits communs : dans la communauté d'amour dans laquelle il y a une interpénétration des volontés, dans la communauté de la jouissance dans laquelle les sujets sont réunis dans une unité de la volonté, dans le soin dans lequel l'un a la volonté de prendre soin d'un autre dont la volonté est soumise, dans l'association qui est fondée dans la volonté, dans la famille dans laquelle les membres, en tant que « fonctionnaires de l'économie familiale », ont une destination pratique et une volonté dirigée vers des buts particuliers et un but englobant ou encore dans le peuple, la communauté sociale fondée dans l'action, dans laquelle il y a une influence unilatérale des volontés dans l'action communautaire. Enfin, et surtout, dans l'État qualifié de communauté de la volonté et fondé dans la volonté et dans lequel il est possible de parler de « volonté de l'État ». On remarquera que si la volonté intervient dans ces diverses formes de configurations sociales, elle n'intervient pas dans les mêmes modalités. Dans un esprit commun, « la » volonté est une volonté qui est le substrat des volontés individuelles unies dans le recouvrement. Comment penser l'unité de volonté propre à la configuration sociale qu'est la personnalité d'ordre supérieur ?

²¹⁵ Il s'agit d'un exemple de Husserl extrait de *Leçons sur la philosophie première* de 1923-1924.

²¹⁶ PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*, 2013.

4.2. Le rassemblement des volontés individuelles en une unité de volonté

4.2.1. Recouvrement des volontés dans l'accord réciproque

À l'intérieur de la pluralité de la volonté distribuée dans les personnes individuelles, elle possède une volonté constituée identitairement pour toutes, qui n'a pas d'autre lieu, pas d'autre substrat que la pluralité des personnes en communication²¹⁷.

Il faut ici mobiliser la distinction vue précédemment entre d'une part la communication de fait et la communication pratique qui intervient dans le cadre d'une communauté pratique de la volonté et d'autre part entre la communication unilatérale et la communication réciproque. Si, comme nous l'avons écrit dans le chapitre précédent, les communications unilatérale et réciproque interviennent toutes les deux à la fois dans la communication de fait, mais aussi dans la communication pratique de la volonté, il faut cependant préciser que c'est la communication réciproque qui est constitutive de la communauté spécifique qu'est la personnalité d'ordre supérieur. Il faut distinguer deux choses : l'accord unilatéral et l'accord réciproque, sur lesquels Husserl revient dans le §3 de *Gemeingeist II*. Une demande, un souhait, un espoir dirigé vers une autre personne ou encore la relation durable entre le maître et l'esclave sont des cas d'accords unilatéraux dans lesquels la volonté de l'un est un point de départ, fonctionne comme un motif déterminant la volonté de l'autre qui, elle, n'influe pas la volonté du premier sujet. Il prend la forme du « je souhaite que tu fasses cela », « je te demande que tu fasses ceci », « je t'ordonne de faire cela ». En revanche, Husserl présente l'accord réciproque de la façon suivante :

La communauté de la volonté, la compréhension intime peut ensuite être également *réciproque*, et aboutir à un accord réciproque. J'exauce ton souhait si tu exautes le mien, je fais cela pour ton bien si toi-même tu fais cela pour mon bien. En outre, nous souhaitons tous deux que quelque chose se produise, nous prenons une décision « ensemble », j'en produis une partie, toi l'autre, etc. 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. Le fait que S1 produise la partie P1 et S2 la partie P2, cela se trouve compris dans la volonté des deux en tant que « moyen » (au sens large),

²¹⁷ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 294.

ou bien en tant que cela fait partie de la réalisation, et auparavant, de l'intention²¹⁸.

La forme de l'accord réciproque, qui a lieu dans une communauté de la volonté réciproque, prend donc la forme du : « je fais cela si tu fais cela donc nous voulons ensemble ». On doit observer que c'est bien parce que la communauté de volonté est réciproque que l'accord est réciproque, et non pas le contraire. C'est en effet au niveau de la volonté que se joue et se noue la réciprocité. Alors que dans le cas de la communauté de volonté unilatérale, la volonté de A a pour thème « le fait de “faire bouger” l'autre²¹⁹ », dans le cas de la communauté de volonté réciproque la volonté de A et la volonté de B sont les mêmes et l'objet est voulu identiquement.

En nous rappelant ce que nous avons vu dans le chapitre précédent, nous pouvons également ajouter qu'au sein de cette réciprocité, a lieu un recouvrement des volontés en une unité de volonté. Dans ce recouvrement, dans lequel a lieu une unification des flux de consciences en un flux de conscience, c'est une unité de conscience, volitive, qui est constituée. C'est au sein de celle-ci que l'on peut comprendre « l'être-ensemble-égoïque » spécifique à la personnalité d'ordre supérieur. Dans son article « Personalities of higher order », D. Carr écrit :

Essayons de considérer l'unité sociale non pas comme une unité qui se dresse contre moi, mais comme une unité dont je suis membre. Ainsi, nous envisagerions la possibilité d'une plus large subjectivité que nous rencontrons lorsque nous encourageons une autre personne²²⁰.

Dans une communauté institutionnalisée (une personnalité d'ordre supérieur) je suis à la fois sujet d'une volonté, une volonté qui entre en coïncidence avec les volontés des autres sujets et je suis également membre d'une unité sociale, une unité de conscience volitive issue du recouvrement des volontés individuelles. Avant de se pencher sur l'objet de cette volonté (ce vers quoi elle se dirige) et sa réalisation pratique, précisons cet agencement entre la multiplicité des volontés individuelles et l'unité de la volonté commune.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 270.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 271.

²²⁰ CARR, David, « Personalities of higher order », in *Interpreting Husserl. Critical and comparative studies*, Dordrecht/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 267-280, p. 269.

Traduction de « Let us try to consider the social unit, the, not as one which stands over against me but as one of which I am a member. Thus, one would be considering the possibility of a larger subjectivity that one encounters as one encounters another person ».

4.2.2. La volonté de la personnalité d'ordre supérieur comme volonté commune et consciente issue d'une attitude collective

Plus haut, après avoir brièvement présenté le concept d'attitude, nous avons posé la question de l'attitude de la personnalité d'ordre supérieur et de ses membres. Dans un appendice de 1932 intitulé *Vie personnelle. Lien social émanant de son instauration délibérée — de l'instinct — de la sympathie. La participation (« sympathie »)*, Husserl distingue l'attitude privée et l'attitude sociale. La vie d'une personne est faite de portions de vie sociale et de portions de vie asociale. Vivre dans une attitude privée ne signifie pas vivre dans un monde sans autres personnes (ce qui n'est pas possible). Il faut comprendre par là que le sujet vit et agit, mais pas en tant que membre d'une communauté. Dans une attitude sociale, en revanche, le sujet vit « dans l'horizon d'une humanité partagée²²¹ ».

Vivant socialement, l'homme entre avec les autres dans une relation actuelle, qu'il s'agisse d'un nouveau lien social, ou bien d'une activité, à titre de socius, de fonctionnaires dans une association déjà instituée²²².

Toute attitude sociale n'est pas l'attitude d'un sujet « fonctionnaire dans une association déjà instituée ». Comme nous l'avons vu jusqu'ici il existe différents types de communautés et donc de types d'être-ensemble. Après avoir rappelé la distinction entre les communautés instaurées de façon originelle, sans décision volontaire de s'associer, des communautés qui sont des associations nées de la liaison des volontés et délibérément instituées, Husserl distingue le modèle du travail au sein d'un groupement d'une liaison sociale active et authentique. Un « travail au service d'un groupement » possède déjà un sens social dans la mesure où je subis une influence (unilatérale) des autres membres du groupement et du chef du groupement. Cependant, je travaille uniquement « pour moi seul » et je ne suis pas lié aux autres actuellement, par exemple je n'ai pas « conscience d'être en discussion avec d'autres ». Dans une liaison sociale active, en revanche, je suis dans une relation actuelle dans laquelle je suis « lié aux autres en acte » dans une dynamique communautaire. Je vis dans un être-avec réciproque puisque je travaille à partir du travail des autres et eux travaillent à partir du mien, de sorte que nous nous co-influencions.

Si Husserl mentionne ici le concept d'attitude, il nous faut remarquer qu'il serait possible de le mobiliser davantage. Ajoutons donc le point suivant : si une attitude peut organiser des épisodes de la vie individuelle, elle peut également organiser des épisodes de la

²²¹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 406.

²²² *Ibid.*, p. 408.

vie collective. Dans le premier cas, elle structure de façon cohérente le flux de conscience individuel en unités de saillance. Dans le second, celui d'une attitude collective, elle structure de façon cohérente, en unités de saillance, un flux de conscience commun issu des flux de consciences individuelles. Nous avons donc une attitude pratique collective, dans laquelle les actes de volonté de l'esprit commun, ou, dit autrement, dans laquelle les actes de l'esprit commun sont subordonnés aux actes de volonté et dans laquelle ce qui compte le plus est la réalisation des buts. Ainsi, c'est l'ensemble de la vie de la communauté et de celle de ses membres qui est structurée par une attitude.

Dans la mesure où la volonté en question ici est issue d'un sujet vivant dans une attitude pratique et sociale (avec les modalités spécifiques à la personnalité d'ordre supérieur), ce qui est voulu est en fait co-voulu, voulu ensemble. Ainsi, si la volonté est la volonté des membres — qui veulent chacun dans leur partie, mais qui, vivant dans une attitude sociale, incluent les autres — elle est aussi et en même temps la volonté de la personnalité d'ordre supérieur et qui doit donc être entendue comme le substrat des volontés individuelles.

L'objet voulu, visé par les actes de volonté, est non seulement le même et de plus il est voulu identiquement par tous :

À l'intérieur de la pluralité de la volonté distribuée dans les personnes individuelles, elle possède une volonté constituée identiquement pour toutes, qui n'a pas d'autre lieu, pas d'autre substrat que la pluralité des personnes en communication²²³

Il est en effet important de souligner que le caractère commun de la volonté va de pair avec le caractère identique de la volonté dont la particularité est d'être non seulement la volonté de la communauté institutionnalisée, mais aussi de s'écouler dans les personnes individuelles, les membres de cette communauté. Il importe maintenant de se pencher sur ce vers quoi se dirige la volonté. Pour cela, il faut la caractériser comme étant une double volonté : une volonté centrifuge et centripète.

4.2.3. Une double volonté centrifuge et centripète

Nous avons écrit plus haut que l'acte de volonté portait toujours sur quelque chose, sur un objet voulu. Il faut noter ici que la volonté est double. Elle est en effet une volonté centripète, dirigée vers le centre, et une volonté centrifuge, procédant du centre :

²²³ *Ibid.*, p. 294.

L'association devient une sorte de sujet volontaire, et le membre de l'association est chargé d'une tâche, ou bien agit sans être chargé de rien, de lui-même, mais pas en tant que simple personne privée, bien plutôt en tant que membre de l'association. La volonté orientée de façon correspondante est la volonté en tant que membre. La volonté originelle est une «volonté associative» qui se dirige vers le centre, et ce, avec l'entrée dans l'association; elle est ensuite, en même temps, une volonté individuelle, et une volonté qui procède du centre, ce qui ne signifie pas une volonté simplement privée, mais la volonté d'un membre²²⁴.

Dans le premier cas, elle est une volonté d'association autrement dit une volonté dirigée vers le fait de s'associer, de former ensemble une unité d'association. La volonté centripète est donc une volonté instituante, à l'origine de l'institution d'une personnalité d'ordre supérieur. Le rassemblement en unité de volonté recoupe la distinction opérée entre les sociétés symbiotiques et les sociétés fonctionnelles. Dans le §9 de *Gemeingeist I*, après un passage sur les *fonctions*, que Husserl lie dans un premier temps à la configuration sociale de la famille, il finit par distinguer celle-ci des «communautés instituées artificiellement». Dans la mesure où la personnalité d'ordre supérieur est issue d'une volonté d'association, nous pouvons dire qu'elle fait partie des «communautés instituées artificiellement» ou des «communautés nées naturellement transformées via la métamorphose en une communauté de la volonté»²²⁵. Elle prend alors la forme d'une communauté dont le vivre-ensemble est institué et dont il faut se poser la question de la normativité. C'est au sein de ce vivre-ensemble institué que les personnes individuelles agissent en tant que membres. Il s'agit de l'autre face de la volonté, celle qui «procède du centre», dirigée vers un but pratique et issue de la réunion des volontés individuelles dans la communauté instituée. C'est en ce sens qu'il n'est pas possible de parler de volonté privée ou d'attitude privée. La volonté du membre se trouve en effet circonscrite par celle de la *communauté instituée* qui est en même temps une *communauté instituante* qui structure les volontés individuelles.

Nous avons majoritairement insisté sur la constitution de l'unité de volonté, que nous avons comprise au double sens de volonté centrifuge et centripète. Il nous faut maintenant préciser comment une telle unité volitive se cristallise en l'unité d'une communauté instituée et instituante. Il nous faut pour cela insérer le thème de la normativité ce qui nous permettra d'étudier également comment elle configure, à *la manière* d'une loi de motivation, la vie des

²²⁴ *Ibid.*, p. 216.

²²⁵ *Ibid.*, p. 282.

personnes individuelles. C'est en effet ce dont rend compte notamment l'expression d'« objectités agissantes²²⁶ » que Husserl emploie pour qualifier les objectités sociales, dont le gouvernement est un exemple, qui fonctionnent comme des « puissances déterminantes²²⁷ ». La personnalité d'ordre supérieur doit en effet être comprise comme une unité juridique, dont il convient maintenant de préciser le sens.

4.3. Institution et normativité : cristallisation de la personnalité d'ordre supérieur comme unité juridique

4.3.1. La personnalité d'ordre supérieur unifiée par la constitution : distinction entre unité juridique et formation culturelle

L'étude de la personnalité d'ordre supérieur nous permet en définitive d'apporter des éléments supplémentaires de compréhension de la personne individuelle elle-même. La personnalité d'ordre supérieur intervient en effet dans sa vie en la normant. Nous dirons qu'elle est une *unité normative* dont il faudrait à présent déterminer plus précisément le sens. Il convient ici d'aborder la distinction entre les deux types de normation de la vie personnelle. Dans le texte *Communauté et norme*, datant de 1910, Husserl distingue en effet les formations culturelles, dont les normes sont comportementales, des communautés juridiques, dont les normes sont juridiques. Ce sont ces dernières qui viennent décrire la normation spécifique du vivre-ensemble configuré par une institution. Husserl caractérise en effet l'État et l'Église (nos deux exemples paradigmatiques) comme des unités juridiques :

L'unité étatique, et cette unité est précisément une unité juridique [...] État et Église sont très proches. L'Église est un règlement juridique du comportement de l'homme envers Dieu et ses représentants sur Terre ; l'État est un règlement juridique du rapport des hommes entre eux²²⁸.

Un autre texte important, datant de 1930, et intitulé *La normalité dans le domaine du monde personnel*, vient corroborer cette distinction entre les deux formes de normalité communautaire qui façonnent le « style normal²²⁹ » d'une communauté et en elle le style normal des personnes individuelles qui en sont les membres. En effet, on observera que Husserl sépare, au sein de la normalité communautaire, les mœurs, la tradition ou encore la coutume, de l'ordre politique.

²²⁶ *Ibid.*, p. 199.

²²⁷ *Ibid.*, p. 199.

²²⁸ *Ibid.*, p. 213-214.

²²⁹ *Ibid.*, p. 312.

S'il ne sera pas possible ici de livrer une véritable étude de la normalité communautaire dans son ensemble, nous voudrions dresser les principaux traits de cette distinction fondamentale afin de saisir la spécificité de l'unité normative des personnalités d'ordre supérieur et ainsi comprendre comment elle peut ensuite se réaliser en tant qu'unité pratique *au travers* de ses membres.

Tout d'abord, la forme normale correspondant aux formations culturelles est décrite par Husserl comme un ensemble de « normes comportementales²³⁰ » qui naissent en tant qu'« œuvres communautaires, comme un simple résultat de l'action concertée des hommes en commerce les uns avec les autres²³¹ ». La source de telles normes est donc le comportement lui-même et celles-ci se cristallisent en des unités impersonnelles comme le sens commun ou encore le bon goût, qui exercent une force spirituelle et configurent la vie des personnes. La cohésion qui émerge de telles normes est donc d'un ordre factuel : il s'agit d'un façonnement factuel et non coercitif de la vie. Les exemples donnés par Husserl sont la langue, l'art, la science, la littérature, la coutume et sont plus précisément des formations de la culture sociale. Si je ne respecte pas les codes de la langue telle qu'elle est parlée actuellement il n'y a pas de sanction juridique à proprement parler. Les conséquences du non-respect de la langue, des coutumes, de l'art, etc., relèvent du blâme, du mépris, du rejet, etc.

On devra reconnaître que la *formation culturelle* n'est pas incompatible avec l'idée de norme. Les objets produits par la culture sont décrits de la façon suivante :

Ces objectivations forment le champ d'objectivité de la culture. Les objets culturels sont des formations de l'esprit social ou du moins dans l'esprit social ; pour autant qu'ils sont des produits individuels, ils exercent assurément leur effet à l'intérieur de la spiritualité communautaire²³².

La culture, qui comprend les opérations personnelles et les objets qui y sont constitués, n'est certes pas un lien personnel mais elle est, en tant que produit d'opérations personnelles, porteuse de valeurs communautaires qui exercent une force dans la vie des personnes. Il y a bien une normativité à l'œuvre dans la culture et c'est en ce sens que la coutume peut être elle aussi caractérisée comme une « puissance agissante²³³ ».

²³⁰ *Ibid.*, p. 214.

²³¹ *Ibid.*, p. 213.

²³² HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 133.

²³³ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 198.

L'ensemble des productions culturelles constitue alors ce que Husserl appelle un « premier degré d'unité juridique²³⁴ ». L'unité juridique correspond pourtant à un ensemble de règles qui s'exercent sous la forme d'un devoir-être. Comme nous l'avons vu, il y a déjà dans la culture une certaine force de réglementation de la vie, au point que Husserl mobilise dans le texte de 1930 sur la normalité le concept stoïcien du *kathekon* développé par Zénon et Citium auquel il confère le « caractère du devoir-être²³⁵ ». Il s'agit en effet seulement d'un premier degré, d'un niveau inférieur de devoir-être (étant non coercitif) le niveau supérieur se trouvant dans la réglementation ayant le caractère de devoir-être au sens propre.

A contrario, la normation juridique de la vie est un façonnement en tant que devoir-être compris au sens fort comme une exigence subjective qui circonscrit les volontés. L'unité juridique est décrite de la façon suivante :

Une unité contraignante de devoirs, lesquels circonscrivent de façon normative la volonté de l'individu particulier et de son action, opèrent la distinction entre le permis et le défendu. Il s'agit donc d'une régulation volontaire unifiée, qui est reconnue par les individus et est d'ordre supra-individuel²³⁶.

Si cette seconde forme de normation non seulement « procède²³⁷ », de la volonté, il faut en outre ajouter qu'elle s'applique sur la volonté. Son origine est d'un « ordre supra-individuel » : il s'agit en effet de la volonté de la personnalité d'ordre supérieur qui régit la volonté des membres et leurs actions, en les contraignant par des sanctions.

Le moyen d'une telle régulation est le *droit*. Celui-ci est décrit ainsi par Husserl :

Le droit n'est pas une formation culturelle qui naît en tant qu'œuvre communautaire [...] il s'agit d'un lien communautaire fixe, qui crée une unité en produisant l'unité d'une conscience volontaire, l'unité des droits et des devoirs²³⁸

Quand, dans le chapitre précédent, nous écrivions que la personnalité d'ordre supérieur était une communauté instituée dans la volonté, il subsistait la question de la normation des vies individuelles et supra-individuelles. Le système juridique, dont le droit est l'exemple dans le cas de l'État, vient ainsi répondre à cette problématique : l'unité de volonté est cristallisée par

²³⁴ *Ibid.*, p. 213.

²³⁵ *Ibid.*, p. 315.

²³⁶ *Ibid.*, p. 213.

²³⁷ *Ibid.*, p. 312.

²³⁸ *Ibid.*, p. 213.

une unité juridique. Il peut être compris comme le règlement à caractère coercitif qui non seulement institue la communauté, la vie de cette communauté, mais aussi, en elle, qui institue la vie de ses membres qui peuvent alors être compris comme des *sujets juridiques*. Je ne peux pas avoir d'autre choix que celui d'être visé par l'ordre juridique de la personnalité d'ordre supérieur à laquelle j'appartiens. J'enfreins la règle de la priorité à droite et je tombe sous le coup de l'article R415-5 du Code de la route. J'ai bénéficié d'un don d'organe et je souhaite connaître l'identité du donneur, l'article 16-8 du Code civil m'en empêche. Si je commets volontairement un meurtre, je tombe sous le coup de l'article 221-1 du Code pénal. C'est donc en ce sens que Husserl écrit qu'il appartient à l'essence des personnalités d'ordre supérieur d'avoir une constitution²³⁹. Celle-ci, en tant que loi fondamentale et suprême, est en effet la loi instituée et instituante qui non seulement régit la vie de la personnalité d'ordre supérieur en déterminant et réglant son fonctionnement, son rôle et ses droits et devoirs vis-à-vis de ses membres, mais également, qui institue la vie des personnes individuelles en leur prescrivant des droits, des devoirs et des fonctions à l'intérieur de leur vie communautaire. C'est pourquoi notamment Husserl écrit que « la langue ne naît pas comme une constitution étatique²⁴⁰ ». La première naît de la répétition habituelle de comportements langagiers alors que la seconde est instituée juridiquement. Les personnes qui appartiennent à une communauté juridique sont soumises à l'unité juridique de façon consciente et se reconnaissent comme tels. Cette réglementation des conduites s'exprime dans le devoir dans lequel les membres se reconnaissent comme détenteurs de *fonctions*, concept sur lequel il nous faudra revenir dans la mesure où il permet de comprendre la réalisation pratique de la personnalité d'ordre supérieur.

4.3.2. Comment penser la normativité d'une pluralité de personnalités d'ordre supérieur ?

Nous venons ici d'aborder le caractère institué de la personnalité d'ordre supérieur, que nous avons lié à l'unité juridique constituée en elle. Il serait également intéressant de poursuivre et alimenter le questionnement énoncé au second chapitre au sujet de la relation intersubjective entre plusieurs personnalités d'ordre supérieur, donc également au sujet de l'agencement entre plusieurs unités juridiques. Le problème ici est notamment celui de l'extension et de l'applicabilité du concept. Des individus autres que des personnes individuelles peuvent-ils

²³⁹ *Ibid.*, p. 207-208.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 295.

constituer une personnalité d'ordre supérieur ? Autrement dit, des personnalités d'ordre supérieur peuvent-elles constituer d'autres personnalités d'ordre supérieur ?²⁴¹

Si le présent travail permet de saisir la structure d'une personnalité d'ordre supérieur composée de personnes individuelles, ou, dit autrement, de personnes d'ordre inférieur, il serait donc également intéressant, dans une perspective d'interrogation de l'extension et de l'applicabilité du concept, d'étudier la forme structurelle d'une supra-personnalité d'ordre supérieur composée elle-même de personnalités d'ordre supérieur. Passerait-on alors à un niveau supérieur de stratification ? L'un des enjeux serait notamment le problème de l'agencement des différentes unités juridiques dont relèveraient, en tant que membres, les personnes individuelles²⁴².

Le troisième chapitre nous avait permis de clarifier le mode de constitution d'un esprit commun comme un certain substrat de propriétés égoïques et ainsi montré comment d'une multiplicité de flux individuels pouvait émerger un flux commun. Au terme de ce troisième chapitre, il subsistait pourtant la question de savoir comment, parmi les esprits communs, il pouvait émerger une personnalité d'ordre supérieur, autrement dit, comment une telle communauté pouvait se spécifier parmi les esprits communs en général, la structure d'un esprit commun ne permettant pas d'épuiser celle d'une personnalité d'ordre supérieur, notamment eu égard aux traits analogiques mis en évidence dans le second chapitre. Ce quatrième chapitre a ainsi permis de montrer que la personnalité d'ordre supérieur se spécifie par rapport aux esprits communs en général en tant qu'elle est non seulement un flux commun sédimenté en une unité

²⁴¹ La multiplicité des États qui composent l'unité de l'Union européenne ou encore la multiplicité des États qui composent l'Organisation des Nations Unies sont deux types d'agencement en unité de multiplicité et qui pourraient correspondre à la structure du vivre-ensemble que nous décrivons ici. On peut en effet émettre l'hypothèse qu'une telle unité politico-économique et qu'une telle unité intergouvernementale, composées elles-mêmes d'institutions, pourraient être également comprises à l'aune du concept de personnalité d'ordre supérieur et pourraient être qualifiée pour ainsi dire de supra-personnalités d'ordre supérieur. Elles sont en effet des unités instituées à partir de la réunion des volontés dans un texte juridique et dont la vie de ses membres (d'un côté les vingt-sept États membres et de l'autre les cent quatre-vingt-treize États membres) est juridiquement réglémentée de sorte qu'elles agissent en englobant leur volonté et leur action. Une différence réside pourtant : le règlement juridique de telles institutions et de leurs membres est notamment constitué par droit international et celui-ci a la particularité d'insister sur la préservation de la souveraineté des États. On lira en effet notamment au §1 du second article de la charte de l'ONU : « L'Organisation est fondée sur le principe de l'égalité souveraine de tous ses membres²⁴¹ ». Cette idée de souveraineté des États pourrait aller à l'encontre de l'idée du devoir-être contraignant caractéristique de l'unité juridique de la personnalité d'ordre supérieur. Pourtant, on peut émettre l'hypothèse que cette souveraineté des États membres serait le parallèle de la part de liberté que conservent les personnes individuelles membres d'un État. La forme de la configuration sociale est encore différente dans le cas des États-Unis où le règlement juridique passe par une constitution caractérisée dans son article VI comme « la loi suprême du pays » et qui pose la question de la souveraineté des États fédérés. On sent ici la possible nécessité d'une variation conceptuelle du concept de personnalité d'ordre supérieur (qui reste le même concept mais avec des variations) qui présente des spécificités dans sa forme générale.

²⁴² Comment penser la superposition de plusieurs droits ? De telles problématiques requièrent des recherches à part entière, ce pourquoi nous nous sommes limités à leur indication.

de volonté — issue d'un accord réciproque duquel émerge une volonté constituée identiquement dont la particularité est d'être centrifuge et centripète —, mais aussi que cette unité de volonté se cristallise en une unité juridique. La personnalité d'ordre supérieur est la communauté spécifique institutionnalisée, régie par un règlement juridique — à distinguer de la production culturelle même si celle-ci joue un rôle dans la normation de la vie de la communauté —, qui exerce une contrainte sur la volonté de la personnalité d'ordre supérieur et sur celles de ses membres. Caractériser la personnalité d'ordre supérieur comme une unité de volonté qui englobe et régit les volontés individuelles nous amène à nous interroger sur la réalisation de cette unité de volonté spécifique qui est à la fois celle des membres mais aussi celle de l'institution elle-même. Comment penser l'unité pratique dans laquelle s'incarne une personnalité d'ordre supérieur ?

Chapitre V :

Incarnation pratique de la personnalité d'ordre supérieur et normation persistante de la vie des personnes individuelles

5.1. La personnalité d'ordre supérieur une unité constituée et instituée, mais aussi constituante et institutive : clarifications conceptuelles

5.1.1. De la volonté à l'intentionnalité commune : l'institution comme sujet

Dans le texte n° 21 des *Hua XIV* datant de 1927 intitulé *La réduction phénoménologique à l'alter ego et à l'intersubjectivité < Le lien social et instinctif en tant qu'unité purement subjective dans l'expérience psychologique >*, Husserl écrit :

Nous voyons bien qu'il n'est pas impropre de parler de « liaisons » personnelles, d'appréhender par conséquent une multiplicité de personnes comme un ensemble de personnes. Là où domine un tel usage, le regard [...] se pose en particulier sur les sujets psychiques et sur ce qui les relie au plan psychique dans tel ou tel acte social, jusqu'à former un ensemble dont la liaison et la fondation internes résident exclusivement dans la pure subjectivité. La vie en tant que praxis n'exige aucune réduction phénoménologique. Si elle entre en action, elle nous met en position de voir les purs sujets individuels et les ensembles subjectifs formés en vertu des relations sociales qu'entretiennent le Je et le Tu à partir des purs sujets

individuels, les subjectivités de rang supérieur, les subjectivités complexes qui sont composées à partir des sujets individuels²⁴³.

Husserl insiste ici sur le fait que le lieu de la fondation des personnalités d'ordre supérieur (par la liaison dans les actes intersubjectifs) réside dans la subjectivité. Dans ce passage, il légitime ainsi l'expression de « liaisons personnelles » et critique par là même la dépréciation faite par la psychologie et la philosophie moderne de l'idée d'esprit commun²⁴⁴. L'approche matérialiste, en réduisant l'esprit à la nature, manque en effet la dimension subjective de l'esprit et ne peut dégager l'essence de la subjectivité ni celle des liens sociaux²⁴⁵. On voit ici la force de la phénoménologie : en prenant la subjectivité comme objet d'étude, elle permet d'étudier les actes qui ont lieu entre les subjectivités ainsi que les liens qui s'y constituent. Quand, par suite, il se constitue un « ensemble de personnes²⁴⁶ » qui forme une totalité unifiée, durable, qui a la structure d'une personne et a une opérativité personnelle, il est possible — et même nécessaire — de parler de « *subjectivités* de rang supérieur²⁴⁷ ». En effet, après avoir montré que c'est au niveau de la subjectivité qu'il faut penser les liaisons personnelles dans lesquelles se constituent les unités intersubjectives, Husserl délimite lesquelles d'entre elles sont et ne sont pas des personnalités d'ordre supérieur. D'une part, elles sont toutes « d'une certaine manière une subjectivité composée de sujets individuels²⁴⁸ », mais d'autre part « toute intersubjectivité n'est pas une personnalité composée de personnes individuelles²⁴⁹ », une « personnalité sociale²⁵⁰ ».

²⁴³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴⁴ « La nouvelle science de l'esprit fondée il y a plus d'un siècle sous l'influence de l'idéalisme allemand parlait volontiers d'esprit commun. Rien n'est plus habituel de déprécier ce discours comme mystique ou bien comme entièrement fictif. Mais c'est fondamentalement erroné et ne se trouve surpassé par l'erreur matérialiste qui en est si proche ». *Ibid.*, p. 126.

²⁴⁵ À ce sujet, notons bien que Husserl ne nie pas la part naturelle qui joue un rôle dans les actes sociaux. Il y a d'ailleurs là un enjeu important car, comme nous l'avons souligné dans le second chapitre, l'analogie avec la personne individuelle (qui a un soubassement de nature) pose la question d'un tel soubassement pour le cas de la personnalité d'ordre supérieur. On pourra notamment citer ces quelques lignes extraites du §56 des *Idées directrices II*, dans lesquelles Husserl qualifie les institutions « d'unités de chair et de sens » en tant qu'unités d'une multiplicité de corps propres englobés dans l'esprit de la communauté : « Il s'agit là d'une analyse fondamentale qui embrasse tous les objets de type spirituel, toutes les unités de chair et de sens, donc non seulement les hommes singuliers, mais aussi les communautés humaines, ainsi que toutes les formations de la culture, toutes les œuvres individuelles et sociales, les institutions, etc. [...] L'unité somato-spirituelle que nous nommons homme, que nous nommons État, Église, recèle en elle deux sortes d'unité, à savoir des unités somatiques en tant qu'unités corporelles matérielles. [...] dans l'État, le peuple, dans une association, etc. nous trouvons une pluralité de corps propres qui ont entre eux les rapports physiques qu'exige la relation d'échange réciproque, directe ou indirecte. Tout ce qui en relève a du sens. Tout corps propre a son esprit, mais dans leur imbrication, ils sont liés par l'esprit de la communauté qui n'est rien qui soit à côté d'eux, mais qui est au contraire un "sens" ou un "esprit" qui les englobe. Il s'agit là d'une objectivité d'un niveau plus élevé » (HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 333).

²⁴⁶ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 125.

²⁴⁷ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

On peut remarquer que dans un cas on parle uniquement de subjectivité tandis que dans l'autre on parle de personnalité sociale, qui elle seule présente une structure analogue à celle de la personne individuelle. La différence réside dans la centration égoïque de laquelle émerge un « moi individuel », liée à une « orientation sociale permanente de la volonté » que Husserl explicite ensuite comme étant une « orientation de l'acte se déployant effectivement sur le mode d'un habitus²⁵¹ ».

Pour établir l'analogie avec la personne individuelle il nous a fallu reconstruire les traits d'analogie que la personnalité d'ordre supérieur partage avec cette dernière. Dans le second chapitre, nous avons mis en évidence les homologues de mode de constitution et de structure (unité de fondation, unité de substrat et déterminations et enfin unité de multiplicité) qui laissaient ouverte la possibilité d'une centration égoïque non plus seulement propre à une personne individuelle mais aussi propre à une personne d'ordre supérieur. Nous avons alors laissé volontairement de côté la question de l'intentionnalité, fondamentale pour notre délimitation conceptuelle de la personnalité d'ordre supérieur, la personne étant un *pôle intentionnel* de vécus spirituels. Il nous est maintenant possible de l'aborder grâce aux acquis du chapitre consacré à la constitution d'un esprit commun et à celui consacré à la cristallisation de celui-ci en unité de volonté dans laquelle se constitue une personnalité d'ordre supérieur comme institution. Pour vérifier et asseoir définitivement l'idée d'une analogie entre la personne individuelle et la personne d'ordre supérieur, il faudrait donc pouvoir parler de la personnalité d'ordre supérieur comme d'un pôle intentionnel et donc pouvoir parler en un sens d'une *intentionnalité de la personnalité d'ordre supérieur*²⁵².

C'est ce qui est rendu possible grâce à la définition de celle-ci comme institution issue d'une unité de volonté. La volonté unitaire est en effet présentée par Husserl de la façon suivante :

« La » conviction, « la » volonté est une unité, une unité donnée et directrice, et les opérations personnelles, les actions, les œuvres, ne peuvent être établies que par sa seule médiation²⁵³.

Il nous faut ici remarquer la caractérisation de « la » volonté comme une « *unité directrice* » et la mettre en lien avec le concept d'intentionnalité. Nous pouvons en effet observer que cette

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Sur le sujet de l'intentionnalité collective, voir notamment PERREAU, Laurent, « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. 6, n° 8, 2010.

²⁵³ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p 290.

idée d'« orientation sociale » et d'« orientation de l'acte²⁵⁴ », qui qualifie la volonté d'une personnalité d'ordre supérieur²⁵⁵, fait écho au concept d'intentionnalité. Celle-ci est qualifiée au §86 des *Idées directrices I* de « thème capital de la phénoménologie²⁵⁶ », puisqu'en effet, comme Husserl l'explique plus haut, au §84, « c'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort²⁵⁷ ». La conscience est toujours une conscience de quelque chose, qui vise quelque chose et qui, dans cette visée, constitue les objets et leur donne un sens. C'est en ce sens qu'il est possible de dire que les communautés institutionnalisées fonctionnent comme des sujets à part entière. Alors que dans un esprit commun en général, il y a certes un englobement des flux individuels en un flux commun, dans une personnalité d'ordre supérieur non seulement il y a un englobement des flux individuels en un flux commun, mais également, ce flux commun se sédimente au sein d'une unité volitive institutionnalisée qui fonctionne comme un centre égoïque avec une direction commune à l'image d'une intentionnalité commune²⁵⁸ qui englobe l'ensemble des visées individuelles en leur donnant une direction. Pour rappel, en effet l'intentionnalité est par définition « cette propriété qu'on les vécus “d'être conscience *de* quelque chose”²⁵⁹ », autrement dit la propriété d'être dirigé vers quelque chose. Il s'agit maintenant d'effectuer une double clarification. Tout d'abord quant à ce qui semble être la double face de la personnalité d'ordre supérieur : d'une part comme communauté instituée par les volontés individuelles et de l'autre comme communauté avec une intentionnalité et instituant les volontés individuelles. Cela devrait permettre ensuite d'effectuer une seconde clarification quant à l'agencement entre les personnes individuelles et la personnalité d'ordre supérieur et par là entre leurs volontés respectives pour ensuite nous pencher sur la réalisation pratique dans laquelle s'incarne la personnalité d'ordre supérieur.

5.1.2. Relativisation de la séparation entre objectivité et subjectivité

D'une part, la personnalité d'ordre supérieur est une objectivité constituée et instituée dans un accord réciproque des volontés individuelles. D'autre part, elle fonctionne comme une spiritualité communautaire permanente qui englobe dans sa volonté l'ensemble des volontés

²⁵⁴ *Ibid.* p. 127

²⁵⁵ Dans le texte, il s'agit plus précisément de la volonté étatique (l'État étant un exemple de personnalité d'ordre supérieur).

²⁵⁶ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices I*, p. 282.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 283.

²⁵⁸ Nous préférons ici l'expression d'intentionnalité commune à celui d'intentionnalité collective. Afin d'éviter de tomber dans l'idée de collection ou de somme des intentionnalités individuelles. Cf. les remarques terminologiques au début du troisième chapitre.

²⁵⁹ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices I*, p. 283.

individuelles, au point que Husserl en vient à lui attribuer le statut de « sujet de l'opération communautaire²⁶⁰ », un sujet dont la structure est analogue à celle d'une personne individuelle. Ainsi, la personnalité d'ordre supérieur en agissant englobe l'action des personnes individuelles, de la même façon qu'elle englobe les volontés individuelles. Nous devons remarquer qu'il subsiste ici une ambiguïté : en effet, d'une part la personnalité d'ordre supérieur peut être comprise comme objet et de l'autre elle peut être comprise comme sujet. Une autre ambiguïté persiste : d'une part, elle a un caractère institué (étant une communauté dont l'établissement réside dans les volontés individuelles) et de l'autre, elle présente un caractère instituant (étant une communauté qui régit les volontés individuelles).

Husserl opère, au début du texte *Gemeingeist II*²⁶¹, une distinction entre les « objets spirituels » et les « sujets eux-mêmes » qu'il délimite ensuite en deux catégories, à savoir les « sujets eux-mêmes » et les « unités sociales subjectives de rang supérieur ». À la fin du même texte, il relativise pourtant cette séparation en écrivant :

Mais les personnes deviennent nécessairement, pour les personnes, des objets appartenant à leur monde environnant, que ce soit des personnes particulières ou des personnalités constituées de degré supérieur. Les sujets de toutes les opérations sont nécessairement aussi à leur tour des thèmes possibles d'opérations, de conformations possibles, par quoi la séparation en soi radicale entre la personne et l'objectivité en tant qu'objet se relativise. Au sens le plus large, les objets d'opérations personnelles sont aussi et deviennent des personnes²⁶².

En effet, tandis qu'un objet est compris comme le produit d'opérations personnelles et constitué par elles, un sujet est compris comme le sujet de ces opérations personnelles par lesquelles il constitue l'objet. Il y a en effet une corrélation entre ces deux termes. Le monde environnant (*Umwelt*) d'une personne contient à la fois des objets, mais aussi des autres sujets²⁶³. En tant que composantes de ce monde environnant, d'une part les objets déterminent la personne et

²⁶⁰ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 294.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 285.

²⁶² *Ibid.*, p. 298. "[...] womit die an sich radikale Scheidung zwischen Person und Gegenständlichkeit als Objekt sich relativiert." (*Hua IV*, texte n° 10, p. 204)

²⁶³ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 257. « Ce monde environnant ne contient pas de simples choses, mais des objets d'usage [...] des fournitures pour des actes religieux et juridiques [...] et il ne contient pas seulement des personnes individuelles : les personnes sont bien plutôt des membres de communautés, d'unité d'un ordre plus élevé ». Cf. également p. 267, « le sujet rencontre de façon consciente, dans son monde environnant, non seulement des choses, mais aussi des sujets ; il les voit en tant que personnes qui agissent dans leur monde environnant, qui sont déterminées par leurs objets et peuvent toujours m'être de nouveau ».

fonctionnent alors comme sujets et d'autre part les autres sujets peuvent être pris pour thèmes possibles par la personne et fonctionnent alors comme objets.

Une fois cette séparation relativisée, il est possible d'attribuer un double sens au caractère institutionnel de l'institution, qui fait partie intégrante du monde environnant d'un sujet personnel : elle est en effet, en tant qu'objet constitué, une communauté *instituée* mais également, en tant qu'elle fonctionne comme un sujet constituant les personnes et le monde, elle est une communauté *instituant*. Elle est d'une part constituée dans les volontés individuelles des personnes, dont son institution, son établissement durable, est dépendante. De l'autre, elle constitue en retour ces personnes individuelles en instituant, comme nous l'avons vu précédemment, des règles juridiques qui contraignent les volontés des personnes individuelles qui agissent donc en tant que membres, au nom de la volonté de l'institution elle-même. Le concept husserlien de personnalité d'ordre supérieur présente ainsi l'avantage de nous permettre de comprendre l'institution dans ce double sens.

5.1.3. Agencement entre personnes individuelles et personnalité d'ordre supérieur

De tels sujets d'ordre supérieur sont décrits par Husserl comme des « subjectivités complexes qui sont composées à partir des sujets individuels²⁶⁴ ». Husserl finit même par employer l'expression « sujets individuels composés réunis en totalités subjectives²⁶⁵ ». Nous pouvons remarquer que les différents termes de « totalités », « ensembles » ou encore « complexes » font écho aux structures analogiques — de la personne individuelle et de la personnalité d'ordre supérieur — que nous avons mises en évidence dans le second chapitre : à savoir, l'unité de fondation, l'unité de substrat et déterminations et l'unité de multiplicité. Cette dernière est particulièrement fondamentale pour comprendre l'agencement entre les personnes individuelles et les institutions qui structurent leur vie. Dans le §6 de *Gemeingeist II*, lorsque Husserl mobilise l'analogie entre le sujet individuel et la personnalité d'ordre supérieur pour esquisser le thème de la constitution de la subjectivité, il la pense en effet comme un rapport d'unité et de multiplicités²⁶⁶.

Dès lors que l'on apprend à identifier le lien profond entre *Konstitution* et *Mannigfaltigkeit*, il est possible de dégager un modèle plus général qui s'étend

²⁶⁴ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 125.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 296. « Même les subjectivités se constituent en tant qu'unités de différents degrés, là aussi, nous possédons, quoique dans un sens tout à fait différent, des multiplicités et des unités. » (« *Mannigfaltigkeiten und Einheiten* », *Hua IV*, texte n° 10, p. 202).

à toute analyse constitutive sans exception, un principe universel selon lequel
*ce qui est constitué comme tel est constitué comme une multiplicité [manifold],
c'est-à-dire comme l'unité d'une multitude [unity of a multiplicity]*²⁶⁷.

Ce rapport, une fois qu'il est mis en évidence, permet, mais aussi requiert, d'étudier la loi structurelle de constitution, le principe unificateur de l'unité en question, ici des institutions sociales. L'analogie a permis de mettre en évidence des homologues de structure entre les vies de la personne individuelle et de la personnalité d'ordre supérieur. La vie d'une personne, d'un sujet spirituel, est régie par une loi de motivation dont l'*analogon* serait la constitution. Cependant, nous devons reconnaître qu'une différence réside dans le fait que ce que l'on appelle la motivation chez le sujet individuel prend la forme d'une loi institutionnalisée chez la personnalité d'ordre supérieur. Mais dans les deux cas, motivation ou constitution fonctionnent comme des *lois* de l'esprit qui régissent la vie des personnes (d'un côté d'ordre inférieur et de l'autre d'ordre supérieur) en leur donnant une personnalité, un type, un caractère qui se manifestent dans un style unitaire et desquels découle une habitude permanente²⁶⁸. La structure de l'institution peut donc être pensée, grâce au concept de personnalité d'ordre supérieur, comme une unité de multiplicité analogue à celle de la personne individuelle, à ceci près que le principe unificateur de l'unité de multiplicité propre à l'institution réside dans la réunion des volontés de laquelle émerge une constitution, qu'il nous faut comprendre comme la loi juridique instituée et instituante, qui régit la vie de l'institution elle-même et en elle de celles de ses membres.

L'avantage de l'approche husserlienne, en mettant en évidence et en mobilisant cette structure d'unité de multiplicité, est double. Elle permet tout d'abord d'éviter définitivement l'idée de collection, qui comme nous l'avons vu, reste problématique et insuffisante pour comprendre l'institution comme unité dans la mesure où elle ne permet pas de dépasser l'hétérogénéité qui est à l'origine de sa constitution. De plus, elle permet de penser l'institution non pas comme étant une entité qui se trouverait à côté des personnes individuelles et s'appliquerait de l'extérieur à ses membres. Bien plutôt, le concept que nous étudions ici permet de la penser comme ayant les personnes individuelles pour point de départ, sans pour autant la réduire à leur hétérogénéité. C'est en ce sens que Husserl peut parler des institutions comme de

²⁶⁷ MAJOLINO, Claudio. "Phénomènes, multiplicité et constitution," in *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, 26, 2017, pp. 233-279, p. 252.

²⁶⁸ Sur le sujet de la constitution de la personnalité, du type, du caractère et du style unitaire, Cf. Edmund, *Idées directrices II*, p. 365-371. Nous renvoyons également aux sections 2.6.2 et 2.6.3 de notre premier travail consacrées à ces sujets : Cf. BRUNET, Sara. *Le concept de personne chez Husserl*. Sur l'unification des vécus par la loi de motivation, Cf. p. 52-54, sur la constitution de la personnalité, Cf. p. 54-56, sur l'habitude, Cf., p. 56.

« sujets individuels ». En tant qu'unités spirituelles, elles ont en effet une individualité, plus précisément une « individualité communautaire ». Des expressions comme « l'État prend des mesures pour enrayer l'épidémie », « l'État reprend la dette d'un hôpital », « l'État est condamné à payer une amende car il n'a pas pris les mesures nécessaires pour ramener les niveaux de pollution aux normes sanitaires exigées », etc., sont ainsi légitimées. L'institution doit donc être comprise comme le sujet de l'action, une action qui englobe les actions de ses membres²⁶⁹.

Nous savons maintenant que l'institution, dans la mesure où elle présente une double face objet/sujet et instituée/instituante doit également être considérée comme fonctionnant comme un sujet. Pour cela, la personnalité d'ordre supérieur, la communauté juridique, instituée dans les volontés individuelles, quand elle s'incarne dans la réalisation pratique du but commun, agit de manière spécifique. Elle agit en effet en englobant les sujets individuels, qui doivent être compris comme des fonctionnaires, dont elle contraint les volontés par les règles juridiques. Il convient d'étudier cette réalisation pratique spécifique de l'unité volitive, qu'il est indispensable de comprendre pour saisir l'essence de la personnalité d'ordre supérieur dans sa globalité.

5.2. Réalisation pratique de l'unité volitive et incarnation de la personnalité d'ordre supérieur dans une unité pratique

5.2.1. La personnalité d'ordre supérieur comme unité fondée dans l'action

Souvenons-nous des lignes suivantes extraites du troisième article publié dans *Kaizō* :

Mais elle peut aussi recevoir cette forme de vie supérieure et devenir une « personnalité d'ordre supérieur » et, en tant que telle, accomplir des opérations communautaires qui ne sont pas de simples compositions d'opérations accomplies par des personnes singulières, mais au vrai sens [du

²⁶⁹ Dans *Temps et récit*, Ricœur, après un renvoi au concept husserlien de personnalité d'ordre supérieur, insiste sur le fait qu'une telle compréhension de la France comme sujet et comprise à partir du transfert analogique n'implique pas un réductionnisme de celle-ci à ses individus. « Dire que la France fait ceci ou subit cela n'implique aucunement que l'entité collective en question doive se réduire aux individus qui la composent et que ses actions puissent être assignées distributivement à ses membres un par un. Il faut dire que le transfert de l'individu aux entités de premier ordre de l'historiographie, à la fois qu'il est seulement analogique (et donc n'implique aucun réductionnisme), et qu'il est bien fondé dans le phénomène d'appartenance participative ». RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, Tome 1 : *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Édition du Seuil, 1983, p. 350.

terme] des opérations personnelles de la communauté en tant que telle réalisées dans son effort et sa volonté²⁷⁰.

Après avoir décrit la communauté en général comme une subjectivité personnelle, ou comme esprit commun, Husserl distingue parmi elles des communautés qui fonctionnent « sans tête », de celles qui sont concentrées en l'unité d'une subjectivité volontaire et qui fonctionnent donc ainsi dire avec. C'est donc en tant qu'elle réalise les actions qui sont les siennes et qui sont réalisées corrélativement à l'unité d'une volonté d'ordre supérieur qu'une communauté devient une personnalité d'ordre supérieur. Nous avons écrit qu'elle devait être comprise non seulement relativement à l'unité de la volonté, mais aussi relativement à l'unité d'action. Ces deux unités semblent être en effet indissociables. On retrouve une distinction fondamentale dans le §2 de *Gemeingeist II* entre le « lien personnel dans l'unité d'une volonté communautaire » et les « communautés personnelles d'action sans l'unité d'une volonté et d'une action communautaires englobantes ». Dans le premier cas, il y a une corrélation entre une « couche de socialité [dans laquelle] vit “une” conviction, “une” évaluation, “une” volonté (un esprit) » et « l'unité d'“une” opération, d'“une” œuvre »²⁷¹. Dans l'autre cas, celui de la simple communauté d'action, il s'agit surtout d'une *influence* spirituelle dans laquelle l'unité réside dans le fait que les actions fonctionnent comme des « points de départ » pour d'autres actions. On peut ainsi relever le champ lexical de la propagation unilatérale : « se diffuse », « se poursuit », « s'améliore », « se répand »²⁷². Le « système » d'actions dont parle Husserl est donc assuré par une relation de continuité qui lie les actions individuelles des fonctionnaires. Ainsi, la « forme de vie supérieure » qui caractérise la personnalité d'ordre supérieur doit être comprise non seulement comme une unité d'esprit et plus précisément une unité de volonté, mais également comme une unité de volonté qui s'incarne dans une unité d'action, celle-ci devant se penser sur le même modèle de réciprocité et de fondation. C'est ce que nous confirment ces lignes du texte n° 29 des *Hua XV* sur la phénoménologie de la communication. À la fin du texte, dans un passage dédié à la praxis, Husserl finit par décrire la personnalité d'ordre supérieur en termes de « nous agissant ». Il écrit :

L'action du nous, l'action liée par un accord unanime qui repose sur l'unité d'un sens final, lequel est un sens final « convenu », auquel « à part » chaque

²⁷⁰ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 42-43.

²⁷¹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 287.

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 288.

moi individuel agissant. Constitution d'un nous agissant à titre de personnalité de rang supérieur²⁷³.

Cette citation a un premier intérêt, celui d'insister sur l'action du nous sans négliger le « sens final » qui englobe l'action de la personnalité d'ordre supérieur et des personnes individuelles, des membres qui contribuent, par leurs actions secondaires, à l'action primaire, globale. C'est ce sur quoi insiste notamment Laurent Perreau en montrant que l'unité volitive est nécessaire, mais pas suffisante et en caractérisant la personnalité d'ordre supérieur comme « unité synthétique du vouloir et de l'agir ». Il écrit en effet :

Unité synthétique du vouloir et de l'agir, la personnalité d'ordre supérieure œuvre dans le monde. Ce qui distingue au premier chef une « personnalité d'ordre supérieur », c'est ainsi la cohérence unitaire de ses actions et de ses prises de position. L'institution communautaire se remarque à l'unité de son œuvre et de son agir. La convergence des volontés individuelles (convictions, intérêts, croyances) est présupposée, voire requise par l'institution communautaire, mais elle ne suffit pas pour que l'institution communautaire existe en tant qu'institution. S'en contenter reviendrait à la réduire à une simple juxtaposition d'horizons de validité singuliers. La personnalité d'ordre supérieur est une interpénétration des buts, mais aussi des actes²⁷⁴.

Dans le premier chapitre de notre travail, nous nous étions demandés quel type de configuration était la personnalité d'ordre supérieur. L'unité de la communauté qu'est la personnalité d'ordre supérieur doit donc être pensée non seulement relativement à l'unité volitive, mais également relativement à l'unité de l'action. Nous observons donc ici qu'elle est une configuration finalisée, un vivre-ensemble cimenté²⁷⁵ dans un but commun dont la réalisation doit être pensée selon un certain agencement, notamment selon le concept de *fonctionnaire*.

²⁷³ *Ibid.*, p. 372.

²⁷⁴ PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*, p. 120.

²⁷⁵ Nous reprenons ici le terme de D. Carr qui a consacré un chapitre à la personnalité d'ordre supérieur dans son livre *Interpreting Husserl. Critical and comparative studies*. Il écrit : « Mais un intérêt commun, c'est-à-dire un objet particulier dans cet environnement, peut également concentrer une relation-du-nous. [...] la relation-du-nous est encore plus cimentée si le centre d'intérêt commun n'est pas un objet ou un événement perçu, mais un objectif commun à atteindre. Dans ce cas, l'objet commun n'est pas constitué comme étant donné passivement, mais il est activement constitué comme étant situé dans un futur à réaliser. » (Traduction de : « But a common focus, that is, a particular object within that environment, can focus the we-relationship as well. [...] the we-relationship is cemented even further if the common focus is not a perceived object or event but a common objective to be attained. Here the common object is not constituted as passively given, but is actively constituted as lying in a future to be realized »).

CARR, David. « Personalities of higher order », p. 272.

5.2.2. Du but commun à l'œuvre communautaire : l'unité constitutive de degré supérieur

« La » conviction, la « volonté » est une unité, une unité donnée et directrice, et les opérations personnelles, les actions, les œuvres, ne peuvent être établies que par sa seule médiation²⁷⁶.

Dans cette phrase, qui constitue la fin du §3 de *Gemeingeist II* et qui précède les §4 et §5, consacrés à la constitution du monde sensible commun et du monde personnel commun, Husserl indique clairement que l'agir ne peut être pensé sans l'unité directrice des actions que constitue l'unité de la volonté. Si dans cette phrase Husserl renvoie au sujet individuel, en vertu de son fonctionnement analogique à une personne individuelle, nous pouvons transposer cette assertion pour comprendre l'agir d'une personnalité d'ordre supérieur et de ses membres. Comment penser la réalisation pratique d'un but commun, un but voulu par une personnalité d'ordre supérieur dans laquelle est unifiée une multiplicité de volontés ? Comment penser l'action, entendue comme « action ayant un but, une visée, une réalisation délibérée²⁷⁷ » des membres d'une communauté instituée ? Nous devons tout d'abord être attentifs au fait que cet agencement spécifique des volontés que nous venons de décrire se retrouve dans la réalisation pratique et donc dans le résultat de celle-ci. Comme l'écrit très justement R. Toulemont dans son livre, il y a en effet une transposition de cet agencement dans le résultat de l'action :

L'unification qui s'effectue dans les volontés et dans l'action se traduit dans le résultat de l'action²⁷⁸.

En effet, de même que dans l'unité de la volonté, chaque volonté englobe celle des autres sujets pour former une unité de la volonté, chaque action englobe celle des autres pour venir former ce que Husserl nomme « l'unité de l'action opérante » :

Partout où, liés par une compréhension intime, qu'elle soit unilatérale ou réciproque, nous savons que l'unité de l'action opérante apparaît référée au monde commun (dans lequel s'inscrit aussitôt chaque produit de l'opération, créant par là même des mondes environnants dont les degrés sont toujours supérieurs,) la personne individuelle agit à vrai dire, mais elle englobe consciemment l'action tout autant que le résultat de l'autre personne²⁷⁹.

²⁷⁶ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 290.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 363.

²⁷⁸ TOULEMONT, René. *L'essence de la société selon Husserl*, p. 113.

²⁷⁹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 291.

Chaque personne, en tant que sujet qui agit dans le monde, a un champ de la volonté et un champ d'action avant la communication et après la communication. Dans le premier cas, avant la communication, il s'agit alors de « l'agir originaire et immédiat²⁸⁰ » corrélatif de la personnalité, des dispositions, des aptitudes d'un sujet et de son monde environnant propre. Dans le second cas, après la communication, l'agir est un « agir médiatisé²⁸¹ » dont les possibilités pratiques²⁸² du sujet englobent les personnalités étrangères, leurs dispositions, leurs aptitudes et le monde environnant commun. Le résultat de l'action doit alors être pensé comme une *œuvre communautaire*.

Dans le §1 de *Gemeingeist II*, Husserl distingue deux types d'opérations au sein du contexte communautaire dans lequel agissent les « sujets communautaires²⁸³ » : d'une part les « œuvres communautaires²⁸⁴ » (*Gemeinschaftswerken*) et d'autre part les « autres opérations communautaires²⁸⁵ » (*Gemeinschaftleistungen*). Ce sont les premières qui nous intéressent particulièrement et qu'il nous importe de distinguer des secondes. Dans les opérations de la communauté sociale qui ne sont pas des œuvres communautaires certes l'action de l'autre joue un rôle de médiation²⁸⁶ dans la réalisation de l'action, mais seulement comme « point de départ²⁸⁷ ». Dans ce type d'opération, dont Husserl donne de nouveau pour exemple la langue et la science, il manque une « volonté commune consciente » ainsi qu'une « explicitation du sens constitutif commun ». L'œuvre communautaire est en revanche caractérisée de la façon suivante :

Mon action, mon activité sont pour moi simultanément une action complexe, qui n'a été réalisée et qui n'est à réaliser immédiatement qu'en partie par moi-même et en partie par lui. L'ensemble de l'action, de l'opération correspond à mon action, et est également son action en un sens supérieur, fondé, alors que chacun de son côté contribue immédiatement à la chose depuis « sa partie », et accomplit une action primaire qui est exclusivement la sienne, mais correspond à une partie de l'action secondaire fondée, laquelle est l'action complète de chacun d'entre nous²⁸⁸.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 287.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Sur le thème de ce que Husserl appelle les « possibilités pratiques », voir *Ibid.*, p. 363 ainsi que HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 350-359.

²⁸³ *Ibid.*, p. 285.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 286.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.* « Son action est de façon médiate également la mienne ».

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 287.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 286.

On remarque en effet la présence d'une réciprocité, absente dans les autres types d'opérations, dans lesquelles on parlera donc plutôt d'unilatéralité. La réciprocité, sur laquelle nous avons insisté dans le cadre de la communauté réciproque, de la communication réciproque et de l'accord réciproque des volontés, joue donc encore une fois ici un rôle fondamental. Dans les deux cas, il y a une fondation d'une action sur une autre, mais une fondation réciproque seulement dans le cas des œuvres communautaires que Husserl qualifie de « complexe » (*Komplexe*). On peut entendre cette action complexe comme une action constituée dans une multiplicité d'actions hétérogènes qui concourent à un but commun et entretiennent une relation d'interdépendance de sorte qu'elles forment un tout homogène. Une telle action peut donc être décomposée en plusieurs « actions primaires » et en une « action secondaire ». Chaque action primaire appartient de manière exclusive à un sujet qui y contribue de manière immédiate. Elle est alors considérée comme « sa partie ». Une partie devant être pensée en corrélation avec un tout, l'action doit être comprise comme une « action partielle ». Ce pourquoi il nous faut faire intervenir ce que Husserl nomme « l'action secondaire », caractérisée comme une « action complète ». Alors que les actions primaires sont exclusives, les actions secondaires appartiennent à chacun des membres de la communauté. Husserl ajoute également que l'ensemble de l'action « correspond à mon action ». Comment peut-elle correspondre à mon action alors que je n'y contribue qu'en partie ? La réponse se trouve dans le sens constitutif commun qui réside dans la volonté commune englobant l'ensemble des actions primaires dans lesquelles les personnes, les membres de la communauté instituées agissent en tant que *fonctionnaires*.

5.2.3. Les membres de la personnalité d'ordre supérieur comme fonctionnaires

Afin de mieux comprendre la participation des membres à l'action secondaire, l'action globale qui est l'œuvre de la personnalité d'ordre supérieur, il nous faut mobiliser les concepts de « fonctionnaire » et de « fonction ». La réalisation pratique commune de la volonté commune passe en effet par l'instauration de fonctions. Au sein des personnalités d'ordre supérieur comme l'institution étatique et l'institution ecclésiastique, il y a en effet des « fonctionnaires de l'économie » de l'État et l'Église, qui sont respectivement les citoyens et les fidèles. Ces derniers ont chacun des fonctions et des devoirs.

Dans le §9 de *Gemeingeist I*, Husserl se livre à une réflexion sur le concept de *fonction*. Celle-ci est décrite comme suit :

Destination pratique du sujet, l'ordonnement à un but, et, à vrai dire, du point de vue d'un but particulier qui sert un but englobant concernant l'ensemble de l'association sociale²⁸⁹.

Chaque membre a pour but le but final de la communauté et d'autre part chacun a son but particulier qui est compris dans la totalité du but englobant. La fonction renvoie donc à un but particulier, exclusif, délimité auquel un membre est affecté et qui ne peut être compris que dans une participation à un but englobant. Ceci peut être explicité par le fonctionnement de l'organisme dans lequel chaque organe a sa fonction. Quand nous disons par exemple que les reins ont pour fonction d'éliminer les déchets toxiques produits par le fonctionnement de l'organisme tout en maintenant son équilibre hydrique et les minéraux qui lui sont nécessaires. Une telle fonction a un but bien délimité qui ne se confond pas par exemple avec celui des poumons dont la fonction est d'alimenter l'organisme en oxygène tout en rejetant le dioxyde de carbone. Chaque organe en tant qu'il a sa fonction a un but particulier (filtre les toxines, assurer un échange gazeux, propulser et faire circuler le sang, transformer des aliments en nutriments, etc). Ce but particulier est compris et participe au but global de l'organisme qui englobe la totalité de ces buts particuliers. Les concepts de fonction et de fonctionnaire ont ainsi l'avantage de mettre en évidence et d'expliciter l'articulation entre l'action (secondaire et globale) de l'institution et celles (primaires et partielles) de ses membres. Les fonctions sont régies par le règlement juridique de l'institution et en cela le concept de fonction doit être lié à celui de devoir. La fonction à laquelle est assignée un sujet est en effet ressentie subjectivement par lui comme une exigence sous la forme d'un devoir à accomplir sous peine d'une sanction. Une interrogation quant à la liberté et à l'individualité des membres peut alors advenir. On peut en effet se poser la question suivante : le sujet est-il réduit à sa fonction ? C'est ce que laisse penser Yves Mayzaud lorsqu'il écrit que cette conception du membre de la personnalité d'ordre supérieur comme fonctionnaire fait de la personne « un automate personnel »²⁹⁰. On peut cependant se permettre d'émettre quelques réserves à l'égard de cette critique selon laquelle la personne perdrait sa liberté et serait réduite à un automate. Un automate peut en effet être compris comme fonctionnant de façon mécanique sous une impulsion extérieure. Or, dans les

²⁸⁹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 281.

²⁹⁰ MAYZAUD, Yves. *Personne, Communauté et monade chez Husserl*, p. 169. Celui-ci va même jusqu'à écrire également que « Husserl, en court-circuitant l'*Ineinandersein* authentique l'enferme [ndlr : le sujet] dans une conception théologico-politique qui occulte les relations essentielles de participation de la personne à la formation d'une véritable personnalité d'ordre supérieur. » (*Ibid.*, p. 173) et va même jusqu'à écrire que le sujet d'une telle configuration sociale deviendrait « le sujet de l'État totalitaire » (*Ibid.*, p. 169).

articles de *Kaizō*, par exemple, ou encore dans certains passages des *Ideen II*²⁹¹, Husserl ne cesse justement d'insister sur la liberté du sujet personnel²⁹², notamment car celui-ci est motivé spirituellement et non déterminé causalement.

Comme nous l'avons souligné, c'est notamment et surtout dans des passages sur la famille que l'on pourra trouver un contenu textuel sur la fonction et les fonctionnaires. La famille et la personnalité d'ordre supérieur sont pourtant deux configurations sociales distinctes, deux types différents de vivre-ensemble. La communauté familiale est une communauté naturelle routinière qui s'est métamorphosée en institution sociale réglée avec des fonctions et des devoirs et dont la persistance réside dans la répétition habituelle de routines (comme le repas en commun) et de règles de vie, ce pourquoi Husserl la classe parmi les communautés provisoires. En revanche, comme nous l'avons vu, la personnalité d'ordre supérieur est qualifiée de persistante, et elle est une communauté juridique constituée et instituée au sein de la volonté, de sorte que les fonctions sont comprises dans sa constitution même et son présentes de manière *a priori*. Dans la communauté familiale en revanche les fonctions émergent des routines, de manière *a posteriori*. De plus, à la différence de la communauté familiale, la communauté institutionnelle est qualifiée de *persistante*. Si la famille a certes une certaine persistance, celle-ci ne réside que dans la répétition. Husserl écrit au sujet de la subsistance de l'État la chose suivante :

La subsistance de l'État est assurée par l'exercice des fonctions étatiques²⁹³.

Il faut ici remarquer que Husserl accorde aux fonctions un rôle privilégié dans la persistance d'une personnalité d'ordre supérieur. Plus précisément, c'est dans la reconnaissance du devoir, l'exercice des fonctions et surtout dans le sens qui englobe la fonction s'exprimant dans le devoir que se joue le caractère durable de l'institution.

Nous avons montré que l'unité volitive dans laquelle est instituée la personnalité d'ordre supérieur ne suffit pas à décrire celle-ci. Il a ainsi été nécessaire de montrer qu'elle s'incarne dans une réalisation pratique dont l'unité repose sur un sens final commun. Si la conservation

²⁹¹ HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 399-371. Cf. le §60 dans lequel la personne est qualifiée « d'ego libre » et de sujet « responsable de soi » en vertu de la « force de résistance » dont il dispose à l'égard de la loi de motivation et des influences étrangères.

²⁹² Afin de donner une interprétation différente de l'idée de fonctionnaire, nous pouvons ici citer celle de Housset, plus nuancée que celle de Mayzaud et avec laquelle nous serions plus en accord. En effet, s'il inscrit bien le développement individuel du sujet au sein de la communauté à laquelle il appartient et dans laquelle il tient « un rôle social » l'individualité n'est pourtant pas réduite au social HOUSSET, Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, (Collection Épiméthée), p. 161-164. Voir également p. 168 sur la liberté dans l'exercice du devoir.

²⁹³ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 218.

du lien personnel repose sur la reconnaissance et l'accomplissement par les fonctionnaires de leur devoir, celui-ci reposant lui-même sur le sens final qui englobe l'action, nous devons soulever le problème de la persistance de ce sens final et avec lui le problème de la persistance de la personnalité d'ordre supérieur elle-même. Dès le début de notre travail, nous avons insisté sur le fait que le caractère durable faisait partie de l'essence d'une personnalité d'ordre supérieur. L'étude de l'analogie avec la personne individuelle avait permis de mettre en évidence le fait que toutes deux étaient des unités durables qui émergeaient d'une multiplicité fluctuante. Nous avons alors soulevé le problème suivant : tandis que la cohérence et la persistance du flux d'actes en une personne individuelle sont assurées par une loi de motivation qui structure sa vie (de manière active et passive), la cohérence du flux de la communauté en une personnalité d'ordre supérieur est assurée par la constitution établie sur la base de la réunion des volontés. Cependant, celle-ci étant établie artificiellement, sur la base d'une institution volontaire, il serait également nécessaire de s'interroger sur la persistance de la personnalité d'ordre supérieur. Une telle reprise en charge volontaire passe par l'*histoire*²⁹⁴.

5.3. De la volonté à l'histoire : persistance de la personnalité d'ordre supérieur

5.3.1. L'histoire comme second moment de l'institution de la personnalité d'ordre supérieur

S'il y a bien une certaine continuité dans l'unité du peuple, celle-ci réside dans une habitude passive alors que la continuité des institutions est certes appuyée par une habitude passive, mais qui a la particularité d'être ressaisie activement par l'histoire. C'est notamment ce dont rend compte la nécessité de transposer à l'écrit les systèmes juridiques qui instituent et régissent les vies des personnalités d'ordre supérieur, l'écriture ayant une temporalité qui s'inscrit dans la durée. Des personnalités d'ordre supérieur comme un État ou une Église non seulement instituent leurs membres, mais également disposent d'un système juridique écrit qui dénote de la volonté de préserver et faire perdurer le sens originaire. La conscience de l'appartenance à cette communauté spécifique passe ainsi une conscience de ces valeurs communes. Dans une personnalité d'ordre supérieur comme l'État, le lien étatique unit une communauté populaire qui « possède une mémoire communautaire, un savoir d'œuvres

²⁹⁴ Cette thématique de la robustesse historique de la personnalité d'ordre supérieur et de la tradition faisant intervenir à l'intérieur de notre réflexion structurelle-statique la réflexion relevant de la phénoménologie génétique de Husserl, nous devons nous contenter de l'introduire et de dresser les lignes fondamentales d'une possible réflexion historico-génétique.

communautaires, d'exigences communautaires, de valeurs communautaires²⁹⁵ » qui sont « stimulés délibérément²⁹⁶ ». Plus précisément, cette stimulation du système de valeurs (et donc en lui des objets culturels) est institutionnalisée et celui-ci devient non seulement « sa possession et son bien familier²⁹⁷ », mais aussi, et surtout sa « propriété communautaire²⁹⁸ ».

La personnalité d'ordre supérieur doit donc être comprise comme la communauté institutionnalisée et stabilisée dont le vivre-ensemble est un « être-ensemble-perdurant²⁹⁹ ». Comme nous le disions plus haut la volonté est à la fois volonté d'un but, mais aussi volonté d'association elle-même. Aussi, non seulement l'institution de la personnalité d'ordre supérieur réside dans la volonté, mais également son caractère persistant réside lui aussi dans la volonté. On pourra en effet parler de l'histoire comme d'une institution de la continuité de la personnalité d'ordre supérieur. Il s'agit en fait du second moment de l'institution de la personnalité d'ordre supérieur :

L'inscription historique [...] rend possible la formation d'une communauté supra-temporelle [...] celle-ci, à travers tous les changements qu'elle connaît, persiste.³⁰⁰

Il faut en effet comprendre la vie d'une personnalité d'ordre supérieur comme une unité en développement.

5.3.2. La vie de la personnalité d'ordre supérieur comme unité en développement

Dans un texte de 1931 intitulé « *Le mode d'être historique de l'intersubjectivité transcendantale. Son annonce voilée de l'histoire humaine et dans l'histoire naturelle* », le présent est défini de la façon suivante :

Présent en tant qu'historicisation [...] en tant que série spirituelle compréhensible de prémisses qui ne sont rien d'autre que les présents génératifs qui résultent continûment les uns des autres³⁰¹.

Dans la mesure où « le passé agit toujours sur le présent³⁰², Husserl qualifie le présent comme étant toujours un « présent en tant que présent d'un passé historique³⁰³ ». Précisons cette idée

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 217.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 301.

³⁰⁰ HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, 491.

³⁰¹ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 326.

³⁰² *Ibid.*, p. 293.

³⁰³ *Ibid.*, p. 415.

de *présent d'un passé historique*. Tous les « objets spirituels³⁰⁴ » dont il est question au début de *Gemeingeist I*, qui se constituent parallèlement aux sujets d'ordre inférieur et aux sujets d'ordre supérieur, proviennent d'une activité spirituelle qui peut être de deux sortes. Premièrement, elle peut être « originairement opérante³⁰⁵ ». Dans ce cas, elle est une activité spirituelle qui émane de l'unité de volonté et cela de manière directe, originaire et authentique. Dans le second cas, il s'agit en revanche d'une « activité secondaire³⁰⁶ » qui dénote du caractère historique-génératif de la personnalité d'ordre supérieur. Cette activité secondaire relève d'une « dérivation traditionnelle³⁰⁷ ». Le monde environnant n'est pas uniquement constitué des objets dits présents, mais aussi des objets passés et ceux-ci ont un retentissement présent. Husserl parle en effet d'un « principe de Huygens spirituel³⁰⁸ ». Pour rappel, le principe de Huygens-Fresnel, développé en 1690 par Christian Huygens dans son *Traité de la lumière*, puis réinterprété au début du XIXe siècle par Augustin Fresnel qui en fera une théorie quantitative, est le principe physique qui rend compte de la propagation de la lumière sous forme d'ondelettes transmises et retransmises et selon lequel « Tout point P atteint par la lumière issue d'une source primaire, peut être considéré comme une source secondaire émettant une onde sphérique. [...] ». Lorsque nous jetons un caillou sur l'eau, nous pouvons observer une production de vaguelettes qui se propagent de proche en proche de sorte que chaque point touché par une de ces vaguelettes devient à son tour une source secondaire de nouvelles vaguelettes. Il est possible et intéressant d'appliquer ce phénomène d'éparpillement d'ondes à l'existence générative de la vie d'une personnalité d'ordre supérieur³⁰⁹ dans laquelle il y a également une propagation, une diffusion, qui est cependant d'un ordre spirituel et qui a pour origine la constitution du sens originaire. L'avantage de la mobilisation de ce principe physique est également, et surtout, qu'il permet d'illustrer le fait que la propagation spirituelle peut avoir lieu sans passer par les sources primaires, en passant notamment par des objets spirituels encore actifs, c'est-à-dire qui déterminent, ou plutôt motivent, encore les membres de la communauté. Il y a donc un développement de la vie en cela que chaque transmission est un nouveau dépôt de sens, lui-

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 285.

³⁰⁵ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 133.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 71.

³⁰⁹ Nous prenons bien garde de ne pas tomber dans un naturalisme. Notons bien que si nous appliquons en un sens ce principe (respectivement à son évocation par Husserl), le monde social reste toujours le monde social relevant de la couche ontologique de l'esprit et régi par la motivation et en aucun cas il n'est ici régi par la causalité du monde de la nature.

même transmis. Outre cette sédimentation de sens, la vie d'une personnalité d'ordre supérieur peut également connaître des ruptures, qui sont alors comprises dans le développement spirituel.

Tout comme la vie d'une personne comprend des périodes de la vie, des ruptures (un mariage, la perte d'un enfant, etc.) et donc des modifications du système de valeurs et du style, la vie d'une personnalité d'ordre supérieur, d'une institution, comprend des époques, des ruptures (une guerre, une crise sanitaire et ses confinements successifs, etc.). Nous avons cité plus haut le cas de l'effondrement du lien personnel qui survient lors d'un oubli total du sens originaire, Husserl parle également de « rupture³¹⁰ » du lien personnel. Dans le cas d'une rupture, le lien personnel peut être « rétabli comme une nouvelle relation qui perpétue l'ancienne³¹¹ ». Le rétablissement renvoie au fait de remettre quelque chose dans son état initial, son état authentique. En même temps, il s'agit d'une « nouvelle relation ». Or, ce qui est nouveau est ce qui n'existait pas auparavant, qui est autre, qui diffère de ce qui précédait. Comment le lien personnel nouvellement formé peut-il être le même et en même temps être autre ? Tout comme la vie de conscience d'une personne individuelle peut subir une rupture sans pour autant en faire véritablement une autre personne, de même une personnalité d'ordre supérieur peut être la même ou non. Dans le cas où il n'y a pas de décision de préservation le lien finit par être anéanti et celui-ci étant constitutif de l'unité de la personnalité d'ordre supérieur on pourra alors parler de la mort de cette dernière. Tout comme la naissance et la mort sont les bornes d'une personne individuelle, la naissance et la mort sont les bornes d'une personnalité d'ordre supérieur, sa naissance correspondant au moment de son institution volontaire et sa mort au moment de l'abolition de l'accord ou de l'effondrement du sens constitutif présent dans le geste juridique d'institution.

« Le monde change continûment et pourtant il est unique³¹² », écrit Husserl. Nous avons « à travers tous ces changements, l'unité d'un monde existant³¹³ ». Il importe pour cela de comprendre le monde dans son « existence générative³¹⁴ », c'est-à-dire comme un monde issu d'une sédimentation progressive et indirecte du sens. Dans le texte précité de 1931, Husserl écrit que le présent est un présent historique « aussi loin qu'il s'étend dans la vivacité de la conscience compréhensive³¹⁵ », c'est-à-dire aussi loin que le sens originaire est vivant. En

³¹⁰ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 282.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, p. 329.

³¹³ *Ibid.*, p. 307.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 307.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 328.

même temps, cette vivacité « sombre graduellement³¹⁶ » et laisse derrière elle des « indices³¹⁷ » qui fonctionnent comme des objets d'interrogation. Tout comme les cernes sont l'indice d'une fatigue importante, une augmentation de cas lors d'une épidémie est l'indice de sa recrudescence, des traces ADN sur une scène de crime sont les indices de la culpabilité de la personne portant cet ADN et poussent au questionnement, les « reliquats³¹⁸ » que sont les vestiges d'un temple, un parchemin, un fossile, sont les indices d'une certaine activité spirituelle et poussent, ou doivent pousser au questionnement. C'est au sein de la tradition que sont saisis de tels indices. Avant de préciser que celle-ci peut être authentique ou inauthentique, il convient de distinguer les différents sens pris par l'histoire au sein de la phénoménologie husserlienne.

5.3.3. Les sens de l'historicité : histoire factuelle et histoire intentionnelle

Dans le texte *L'origine de la géométrie*, Husserl distingue deux types d'histoire³¹⁹. D'une part une « histoire-des-faits³²⁰ » qui conduit à un mode d'historicisation inauthentique et qui consiste en une association de facticités. Il s'agit d'une *histoire factuelle* qui est un condensé de faits historiques reçus sous la forme d'un « héritage³²¹ », dont la succession s'occupe peu du sens, le travestit et peut à terme amener à « l'effondrement³²² » de celui-ci. Il s'agit en effet d'une réception passive, sur le modèle de l'association et de l'habitude, qui trouve un succès pratique important. Le second type d'histoire, décrit comme une « explicitation historique authentique³²³ », consiste en revanche en un dévoilement de ce que Husserl nomme le « passé génératif ». Ce dévoilement prend la forme d'une « reconstruction des présents antérieurs (passés)³²⁴ » passant par la réception active des actes intentionnels originaires. Il s'agit donc d'une *histoire intentionnelle* dédiée à la re-compréhension et ré-expérimentation de la formation du sens sédimenté, devant permettre la réactivation et le maintien du sens originare.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 328.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 66.

³¹⁹ Sur les sens de l'historicité, nous renvoyons également aux appendices XXVI et XXVII du § 73 de *La crise*. Cf. HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, pp. 556-557 et 558-552.

³²⁰ HUSSERL, Edmund, *Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935–1937)*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954. Traduction française de l'annexe 3 par J. Derrida, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 205.

³²¹ *Ibid.*, p. 196.

³²² HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 306.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*, p. 326.

La communication joue de nouveau un rôle fondamental dans l'unification du flux de la vie de la communauté. Dans le troisième chapitre, quand nous avons étudié le rôle de la communication dans la constitution d'un esprit commun, après avoir distingué les deux types de communication, nous avons insisté sur la communication réciproque et précisé que la communication était tout de même partiellement opérante dans la mesure où elle jouait un rôle, notamment dans la constitution d'un esprit historique. Dans *Gemeingeist II*, Husserl écrit en effet :

Toute l'unité de l'esprit historique comme esprit historique est une relation unilatérale³²⁵.

La communication dans laquelle se constitue un esprit historique, un esprit issu d'une sédimentation de sens, est en effet une communication unilatérale dans la mesure où elle est ce que Husserl nomme dans *Gemeingeist I* : « la communication de souvenirs rétrospectifs et de choses non présentes³²⁶ ». Il s'agit d'une communication à distance dans le temps, avec des absents et dont la transmission d'un contenu de sens passe par l'expression, par la médiation de la corporéité et donc par les objets investis d'esprits³²⁷ dans lesquels s'incarne l'esprit de la communauté. On trouvera quelques précisions dans l'appendice XXIV du §73 de *La Crise*. La *génération* doit être entendue de la façon suivante :

Celle-ci n'est pas [...] un enchaînement de personnes présentes et de personnes mortes depuis longtemps, puisque celles-ci bien que mortes, existent encore actuellement maintenant (avec leurs idées et leurs œuvres que le retour de la compréhension peut reproduire, répéter autant qu'on veut) fécondant les idées des contemporains toujours à nouveau.³²⁸

Ainsi, on ne parlera pas d'enchaînement factuel de personnes, mais d'une sédimentation du sens dans laquelle les personnes qui se succèdent forment progressivement le dépôt du sens. Celui-ci exerce une influence spirituelle dans la mesure où l'œuvre communautaire féconde peut-être reproduite, répétée. Une telle fécondation passe par la tradition comme réception du sens sédimenté sous forme de reliquat, la tradition peut cependant être authentique ou inauthentique.

³²⁵ *Ibid.*, p. 291.

³²⁶ *Ibid.*, p. 267.

³²⁷ Sur le thème de l'expression, Cf. le § 56-h intitulé « corps propre et esprit en tant qu'unité de compréhension : objets "investis d'esprit" ». HUSSERL, Edmund, *Idées directrices II*, p. 324-338. Nous renvoyons également sur ce sujet au huitième chapitre de notre premier travail Cf. BRUNET, Sara. *Le concept de personne chez Husserl*, p. 73-75.

³²⁸ HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, p. 541.

5.3.4. Tradition authentique et inauthentique

Une tradition authentique est une tradition dans laquelle les œuvres spirituelles sont appréhendées « pour les re-vivre » activement³²⁹ ». Il s'agit alors de « re-vivre » les objets du passé en tant qu'objets de valeur, objets juridiques, arme de guerre, édifice religieux, lieu de culte, œuvre d'art, livre écrit durant la guerre et qui sert de témoignage, en vue d'un « éveil spirituel pour une opération spirituelle supérieure³³⁰ » afin de les « les poursuivre en pratique ». Comme nous l'avons écrit plus haut le passé a en effet une influence spirituelle sur le présent et cette influence peut être authentique (elle perpétue alors le sens originaire de la communauté) ou inauthentique (elle rompt alors avec la spiritualité communautaire originairement créatrice)³³¹.

Il y a en effet un risque « aliénation traditionaliste³³² » et c'est en ce sens que Husserl parle d'une tradition inauthentique qui travestit le sens originaire et le rend étranger à la communauté présente. Celle-ci reproduit alors aveuglément un système de croyances sans les réinterroger et reproduit un système d'actions sans en comprendre le sens. La transmission d'objets spirituels ne constitue pas à elle seule une garantie de tradition authentique qui permettrait d'éviter un risque de « culture dégénérée³³³ », c'est-à-dire d'un système de valeurs étranger aux valeurs contenues dans le mode de constitution de la communauté. Husserl prend l'exemple de l'« érudition historique³³⁴ » qui est une exploration du passé sans compréhension du sens³³⁵. Les exemples d'objets spirituels donnés par Husserl³³⁶ tels que les « souvenirs

³²⁹ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 135.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Sur le thème de la tradition authentique ou inauthentique, nous renvoyons à l'appendice IX de *Sur le renouveau* intitulé « Culture et civilisation originaire. Les sciences modernes peuvent-elles rendre "heureux" ? ». HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 132-137.

³³² *Ibid.*, p. 84.

³³³ *Ibid.*, p. 114.

³³⁴ *Ibid.*, p. 135.

³³⁵ On retrouve cette même idée chez Éric Weil notamment dans le chapitre 16 de *Philosophie et réalité* intitulé « L'éducation en tant que problème de notre temps » dans lequel celui-ci distingue l'éducation véritable de l'instruction et met en exergue les insuffisances de la simple instruction. WEIL, Éric, *Philosophie et réalité*, tome 1, Paris : 2003, Beauchesne.

On pourra retrouver la même idée dans le neuvième chapitre des *Cahiers d'Éric Weil, Essai sur la philosophie, la démocratie et l'éducation* intitulé « Plaidoyer pour les humanités » dans lequel après avoir exposé les difficultés des humanités Weil insiste sur le rôle des institutions dans la bonne pratique des humanités et dans l'accomplissement de leur tâche, à savoir permettre une vie sensée qui rend possible la discussion et l'action politique. La saisie du sens constitutif d'une communauté politique est en effet fondamentale pour l'exercice du rôle de fonctionnaire (compris au sens de participation à la réalisation du but commun) sans quoi le travestissement ou la perte du sens aboutit à la dislocation de la communauté par anéantissement du lien social fondateur. « L'éducation n'est pas une question de bachotage, mais de capacité à découvrir et à indiquer les lignes de recherche, des problèmes, une orientation ; l'homme cultivé n'est pas celui qui peut citer la table des matières d'une encyclopédie, mais celui qui sait quoi chercher et où le chercher. » (p. 162).

³³⁶ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 196.

familiaux », les « décorations » une « croix du mérite », un « témoignage d'honneur », des « armes de jadis et héritées », une « croix en tant que symbole religieux », des « reliques », des « édifices religieux », doivent être compris comme des objets de valeur, comme ayant un sens. Savoir ici, de manière simplement factuelle, que ces décorations sont l'œuvre de Charles Le Brun ou que cette arme héritée relève de l'époque médiévale ou que la cathédrale Notre-Dame-de-Paris a été construite en 1345, etc. sans saisir ces objets comme des formations de l'esprit et donc comme des objets de valeur, sans les re-comprendre, correspond à une érudition historique et donc à une tradition inauthentique.

Le quatrième chapitre avait permis de montrer qu'une personnalité d'ordre supérieur se distingue des autres communautés en tant qu'elle est la communauté dont le vivre-ensemble est institutionnalisé à partir d'une unité de volonté, ou autrement dit, dont le vivre-ensemble est établi dans et par une unité juridique qui régit les vies des personnes individuelles et de l'institution elle-même. Le présent chapitre a permis de soulever des ambiguïtés quant à l'agencement entre les personnes individuelles et la personnalité d'ordre supérieur et montré que celle-ci peut être comprise comme un sujet supra-individuel qui englobe les sujets individuels. Cela clarifié, nous avons pu nous pencher sur la réalisation pratique du but commun. Celle-ci étant structurée par l'unité juridique passe par l'instauration d'un système de fonctions et de devoirs qui suit le modèle organique. La personnalité d'ordre supérieur doit ainsi non seulement être comprise à l'aune de l'unité de volonté dans laquelle elle est instituée, mais également à partir de l'unité pratique de son œuvre communautaire dans laquelle elle s'incarne. L'enjeu est double, l'unité pratique permet de comprendre et de faire le lien entre les deux moments de l'institution de la personnalité d'ordre supérieur. Le premier moment est en effet celui de l'institution de la communauté et de la vie de la communauté et le second celui de l'institution de la continuité, de la persistance supra-temporelle de la communauté *dans* son développement. Comme nous l'avons vu, une telle persistance peut être pensée grâce aux thématiques de l'historicité et de la traditionalité que nous avons esquissées.

Conclusion

Si l'on ne sait pas ce qu'est une vie commune, si l'on ignore son origine, ses conditions et ses fins, la vie de la cité reste celle des conflits et de la lutte pour le pouvoir, et la politique n'est que le nom des moyens mis à son service : elle est une technique de domination³³⁷.

Étudier la structure a priori de la vie commune au sein des institutions sociales, tel était l'objet de ce travail qui prenait pour point de départ le concept de personne développé dans le second tome des *Idées directrices* et qui avait pour objectif une contribution à la fondation d'une phénoménologie husserlienne des institutions sociales à partir des écrits sur l'intersubjectivité. Dès lors que l'on s'intéresse aux communautés et aux esprits communs en général et que l'on étudie leur rencontre avec le concept de personne, on observe que parmi ces communautés, l'une d'elles, la communauté institutionnalisée, revêt une forme spécifique. Celle-ci est décrite par Husserl à partir du concept de personnalité d'ordre supérieur, qui surgit dans l'urgence d'un retour au sens originaire des institutions ainsi que dans celle de recomprendre ces dernières comme des formations unitaires. Dans l'introduction, nous nous étions posés la question du mode d'apparition d'une telle configuration sociale. La mise en évidence puis la reconstruction des traits analogiques à une personne individuelle a permis de

³³⁷ PRADEAU, Jean-François, *Platon et la cité*, p. 9.

montrer qu'elle est une communauté instituée à partir d'un recouvrement des volontés individuelles dans une volonté supra personnelle, qui agit en englobant les actions des membres individuels, de telle sorte qu'elle présente la spécificité d'un fonctionnement analogue à un sujet, avec une personnalité et une intentionnalité qui englobent les intentionnalités des personnes individuelles dans laquelle la personnalité d'ordre supérieur est fondée.

Une telle approche de l'institution comme unité fondée dans les personnes individuelles peut cependant recevoir la critique selon laquelle une telle conception des institutions entraîne inévitablement la disparition des individualités des membres ou, dit autrement, la réduction de celles-ci à l'individualité de l'institution. C'est notamment le reproche fait par Vincent Descombes dans son ouvrage *Les institutions du sens*³³⁸ dans lequel il critique toute forme d'holisme collectiviste et relègue toute idée d'individu d'ordre supérieur au rang de « mirage ». C'est notamment en prenant le contre-pied d'une telle critique que nous voulions redonner à la conception husserlienne toute sa légitimité pour aborder l'institution comme unité qui ne phagocyte pas ses membres. C'est ce que suggère Laurent Perreau en présentant la démarche husserlienne de la façon suivante :

Une tentative originale, qui a ses vertus et ses limites, pour penser l'être unitaire de l'institution sociale sans recourir aux modèles de la simple collection d'entités individuelles, mais aussi à ceux de la fusion d'éléments singuliers ou encore un modèle plus classique hérité de la philosophie juridico-politique de la représentation de tous par un sens³³⁹.

Le rapport entre les personnes individuelles et la personnalité d'ordre supérieur est comme nous l'avons vu un rapport de fondation : la personnalité d'ordre supérieur est fondée sur une multiplicité de personnes individuelles de façon analogue à la fondation de la personne individuelle dans la multiplicité d'actes singuliers. Ainsi, d'une manière analogue, de même que la personne individuelle est le substrat unitaire d'actes singuliers auxquels il est subordonné, la personnalité d'ordre supérieur est le substrat unitaire de ses membres. Ces structures que sont l'unité de fondation et l'unité de substrat et qui viennent décrire la constitution unitaire de la personnalité d'ordre supérieur recourent comme nous l'avons vu la structure de l'unité de multiplicité. La personnalité d'ordre supérieur étant le concept phénoménologique permettant de saisir la structure essentielle du vivre-ensemble-

³³⁸ On citera ici notamment la critique de Vincent Descombes dans son ouvrage *Les institutions du sens* DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Les éditions de minuit, 1996, pp. 122-153 et plus précisément pp. 123 — 127. Voir également pp. 112-121 et 159-184.

³³⁹ PERREAU, Laurent, *Le monde social selon Husserl*, p. 112.

institutionnalisé à partir des catégories de l'individu et qui présente un plus haut degré de fondation par rapport à celui de la personne individuelle, il y réside certes une certaine complexité. C'est pourtant au sein de cette complexité même que la possibilité de penser les catégories de cette forme particulière du social à partir des catégories de l'individu peut être légitimée. La structure de l'unité de multiplicité qui caractérise ici la réunion des volontés individuelles en une unité volitive perdurante et qui s'incarne dans le monde en tant que subjectivité communautaire, a en effet l'avantage de ne pas réduire les membres à l'institution à laquelle ils appartiennent et réciproquement de ne pas réduire celle-ci à ses membres. Sans une multiplicité de personnes individuelles il n'y aurait pas d'institutions et sans institutions on ne pourrait penser un regroupement de personnes individuelles qui prend la forme d'une unité robuste. C'est en ce sens que nous pouvons penser la personnalité d'ordre supérieur comme unité pluricéphale et non unicéphale comme l'est l'unité de l'État hobbesien du Léviathan.

Pensées comme cela les institutions ne sont plus des entités séparées, qui s'appliquent de l'extérieur sur le corps social. Le concept de personnalité d'ordre supérieur, en décrivant la forme a priori des institutions et donc leur mode de constitution et la donation de sens par les actes sociaux dans lesquels elles se constituent, rend ainsi possible un retour au sens originaire. Pour résumer le double avantage du concept de personnalité d'ordre supérieur est donc *non seulement de rendre possible une saisie des institutions non plus comme hétérogénéité chaotique, mais comme unité homogène préservant l'individualité de ses membres, mais également, en comprenant les institutions comme des unités de sens constituées de l'intérieur, de donner les moyens d'un retour au sens constitutif de la communauté institutionnelle*. Dans la mesure où l'État a été notre exemple privilégié de personnalité d'ordre supérieur, nous pouvons expliciter ces enjeux dans le cadre de la vie politique. Penser l'État à partir de ce concept permet alors de penser les citoyens non plus comme extérieurs à la vie politique, mais comme étant aux fondements mêmes de celle-ci³⁴⁰.

³⁴⁰ Au sujet des enjeux du concept de personnalité d'ordre supérieur dans le champ politique, on pourra notamment renvoyer à l'article de John. J Drummond dans lequel il met en évidence les enjeux que peut avoir la réflexion husserlienne de l'intersubjectivité pour les questions attenantes à la citoyenneté et l'immigration. Après une réflexion sur les modèles du partenariat (« partnership ») et de l'adhésion (« membership ») dans laquelle il s'appuie sur les travaux de Aron Gurwitsch, il s'éloigne de ce dernier en refusant la séparation entre ces deux modèles. Il explique en effet que dans le cadre d'une activité communautaire instituée, les deux modèles du partenariat et de l'appartenance peuvent être au contraire combinés, auquel cas ils peuvent jouer un rôle dans la compréhension de la citoyenneté. « Je suggère que ce modèle spécifique de reconnaissance s'applique quand l'adhésion est unie avec le partenariat dans ces activités communautaires qui sont entourées par des structures institutionnelles. En outre, je suggère que ce modèle de l'identification dans la différenciation est révélateur de certaines caractéristiques de la citoyenneté » (traduction de : « I suggest that this special pattern of recognition applies whenever membership is united with partnership in those communal activities that are surrounded by institutional structures. I suggest further that this pattern of identification in differentiation is revelatory of certain

Le concept de personnalité d'ordre supérieur pouvant être considéré comme la clé ouvrant les portes d'une phénoménologie des institutions sociales, il convient d'en souligner la fécondité au sein de la philosophie politique. Une fois la structure essentielle des institutions dégagée, il est en effet également possible d'étudier dans une pure vue les phénomènes attenants à la vie politique et donc de procéder à une philosophie politique dans laquelle il serait possible d'aborder phénoménologiquement les questions, comme — pour n'en citer que quelques-unes — celles du droit, de l'histoire ou encore de l'éthique.

L'approche husserlienne des institutions sociales peut tout d'abord ouvrir sur une phénoménologie husserlienne du droit. Si le passage du § 51 des *Ideen II* sur la communauté juridique et le sujet de droit, puis les quelques passages des textes issus des volumes XIII, XIV et XV des *Husserliana* sur les règles juridiques et leur caractère coercitif, attestent de l'intérêt de Husserl pour les questions du droit, nous devons remarquer le caractère épisodique de ces occurrences. Reste-t-il que l'on peut voir dans ses travaux sur le monde de l'esprit, sur le sujet personnel, sur l'intersubjectivité personnelle et plus précisément sur le concept de personnalité d'ordre supérieur, une base féconde et solide pour l'élaboration d'une phénoménologie du droit. À partir de Husserl, outre les travaux d'Adolf Reinach et de Gerhart Husserl que nous avons mentionnés dans l'introduction, on pourra également citer ceux de Paul Amselek qui concilie des recherches en droit public et en philosophie du droit auxquelles il consacre son ouvrage *Méthode phénoménologique et théorie du droit*. En prenant appui sur ces travaux existants³⁴¹ et en les revisitant à la lumière du concept de personnalité d'ordre supérieur, ce travail pourrait alors être le point de départ d'un nouveau parcours, d'une nouvelle réflexion, sur la structure a priori du droit.

Comme nous l'avons souligné au terme du cinquième chapitre, une telle saisie du sens originaire passe par l'histoire que nous n'avons pu qu'esquisser dans l'économie de ce travail

features of citizenship »), p. 150. On pourra cependant être étonnés de ne pas trouver de référence au concept de personnalité d'ordre supérieur, alors qu'il est justement question d'activités communautaires unies par une structure institutionnelle. DRUMMOND, John J, « Forms of Social Unity: partnership, Membership, and Citizenship », in *Husserl Studies*, n° 18, 2020, pp. 141-156.

³⁴¹ Nous pouvons également mentionner un autre type de phénoménologie du droit, celle proposée par Alexandre Kojève dans son ouvrage *Esquisse d'une phénoménologie du droit : exposé provisoire* rédigé en 1943, quatre ans après ses leçons de 1933 à 1939 sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et également peu après l'écriture de son livre sur la notion d'autorité en 1942, qu'il cite dans le cet ouvrage. Dans celui-ci, Kojève se livre à une description du phénomène juridique. Il se distingue de la phénoménologie husserlienne du droit pour deux raisons. Tout d'abord, son exposé s'appuie sur la doctrine de Hegel, avec notamment une partie dans laquelle il mobilise son analyse de la dialectique du maître et de l'esclave et de là sa conception du droit se fait notamment comme une analyse de l'évolution dialectique du droit. La deuxième raison repose sur le fait que la phénoménologie husserlienne et hégélienne ne peuvent être assimilées. KOJÈVE, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.

dont le but était l'étude de la structure a priori des institutions sociales. Il aurait été nécessaire d'étudier la dimension génétique de la personnalité d'ordre supérieur, celle-ci relevant non seulement d'une constitution originaire, mais également d'une constitution sédimentée à travers l'histoire des générations. Cependant, préférant poser les bases fondamentales d'une phénoménologie des institutions sociales, nous avons fait le choix de ne pas aborder une telle dimension. Nous nous sommes ainsi restreints à donner dans le cinquième chapitre les indications de pistes de recherche plutôt qu'en livrer une vue exhaustive, qui demanderait une recherche à part entière. Une recherche spécifique sur l'histoire pourrait puiser dans cette première étude et développer l'idée de la personnalité d'ordre supérieur comprise comme *communauté historique*³⁴². L'enjeu étant à terme la fondation de l'anthropologie comprise comme « anthropologie scientifique pure sur le plan des sciences humaines³⁴³ ».

En écartant la dimension génétique de la personnalité d'ordre supérieur comme communauté historique, nous avons également dû mettre de côté les interrogations qui se rattachent à l'Europe. Si le concept de personnalité d'ordre supérieur multiplie les possibilités les prolongements de réflexion, nous pouvons observer qu'au sein des textes de Husserl, les soucis de l'idée d'Europe et de la crise de l'humanité (que nous ne devons pas séparer), semblent être l'usage privilégié du concept, dont les textes *Gemeingeist I et II* témoignaient de l'urgence de sa conceptualisation. Husserl qualifie notamment les philosophes de « fonctionnaires », concept qui ne peut être compris qu'à partir du concept de personnalité d'ordre supérieur comme communauté qui organise les tâches des fonctionnaires et dans laquelle est fondé le devoir lié au sentiment d'appartenance à la communauté et au sens originaire de celle-ci. L'Europe connaît un drame historique compris comme oubli de son sens originaire constitutif et donc de son sens spirituel commun qui conduit à un naturalisme et objectivisme touchant les sciences positives et la philosophie. L'étude de la personnalité d'ordre supérieur permet de rebrousser chemin pour saisir le sens constitutif dont elle donne l'itinéraire.

Nous voudrions enfin mentionner un dernier prolongement possible, liés aux précédents : celui de l'éthique.

³⁴² RICŒUR, Paul, *Temps et récit I*, p. 347.

³⁴³HUSSERL, Edmund, *Hua Dok III-7 : Edmund Husserl : Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*, édité par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994. Traduction française par P. Soulez de la Lettre de Husserl adressée à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935, *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 4, 1988, pp. 63-72, p. 67. Cette lettre écrite par Husserl à Lévy-Bruhl au sujet de son livre *La mythologie primitive* que lui avait envoyé ce dernier, témoigne de l'intérêt de Husserl pour les questions de l'historicité et de ce qu'il nomme « l'« anhistoricité » des primitifs » (p. 67). C'est dans cette lettre que Husserl insiste sur le rôle de l'histoire dans la fondation de l'anthropologie.

Lorsque l'on s'intéresse aux textes dans lesquels le concept de personnalité d'ordre supérieur apparaît, nous pouvons remarquer qu'à plusieurs reprises les passages dans lesquels il est mobilisé s'achèvent sur, ou au moins mentionnent, le thème de l'humanité. Le texte *Gemeingeist II*, qui, rappelons-le, est consacré aux unités personnelles de degré supérieur, s'achève ainsi de la façon suivante :

Dans la pure activité des sujets participants se constituent des groupements, ainsi que d'autres personnalités d'ordre supérieur, conscientes d'elles-mêmes et posées par elles-mêmes, tout en haut il y a l'idée d'une humanité « éthique », par opposition à la simple communauté d'action³⁴⁴.

Si dans les articles de *Kaizō* Husserl distingue l'éthique individuelle et l'éthique sociale, supra-individuelle³⁴⁵, celles-ci ne doivent pour autant pas être déliées mais doivent au contraire être pensées ensemble. Penser une éthique sociale requiert alors de connaître la structure essentielle des communautés supra individuelles et c'est justement ce que permet d'apporter le concept de personnalité d'ordre supérieur. L'éthique et l'humanité éthique se pensent en termes d'*idéal*. Ce pourquoi on soulignera tout au long des articles de *Kaizō* le lexique du combat et de l'effort, l'éthique étant pensée comme un « combat éthique³⁴⁶ » passant par un renouveau éthico-social. Celui-ci requiert une science a priori de l'éthique dans laquelle l'éthique empirique pourra puiser ses normes.

Dans une lettre du 14 juillet 1923, Heidegger écrit à Jaspers les lignes suivantes :

Husserl tombe complètement en morceaux — si tant est que les morceaux aient jamais été unis, ce qui me paraît de plus en plus douteux ces derniers temps. Il oscille de part et d'autre et parle de trivialités, de telle sorte qu'on en viendrait à avoir pitié. Il vit avec la mission d'être le fondateur de la phénoménologie. Personne ne sait ce que c'est. Quiconque est ici pour un semestre sait ce qui ne va pas. Il commence à saisir que les gens ne le suivent plus. Il croit, naturellement, que c'est trop difficile ; naturellement, personne ne comprend les mathématiques de l'éthique (les dernières !) [...] C'est maintenant censé sauver le monde à Berlin³⁴⁷.

³⁴⁴ HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 298.

³⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 42.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin, JASPER, *The Heidegger-Jaspers correspondence (1920–1963)*, ed. W. Biemel, traduction anglaise par G. E. Aylesworth, New York, Humanity book, 2003, pp. 107-113

Traduction de « Husserl is completely falling to pieces-if the pieces were ever together in the first place, which has lately become more and more questionable to me. He swings back and forth and talks trivialities, so that it would move one to pity. He lives with the mission of being the founder of phenomenology. No one knows what

Nous pouvons terminer en disant que Husserl ne se voyait peut-être pas « sauver le monde », mais avait certainement à cœur, avait la volonté, au vu du tournant engagé par son époque et au vu des crises en tout genre et de la crise qui les rassemble, la crise de l'humanité, d'impulser l'idée d'un renouveau et surtout *la nécessité* d'un renouveau entendu comme « le mot d'ordre général pour notre douloureux présent³⁴⁸ » pour une refondation de l'éthique. Un siècle plus tard, un regard furtif jeté sur notre présent, ne pourra que témoigner de l'actualité de ces thèmes et de la nécessité d'une fondation robuste de l'éthique.

that is. Whoever is here for a semester knows what is wrong. He begins to perceive that people are no longer going along with him. He believes, naturally, that it is too difficult; naturally, no one understands the mathematics of the ethical (the latest!), [...] This is now supposed to redeem the world in Berlin. »

³⁴⁸ HUSSERL, Edmund, *Sur le renouveau*, p. 23.

Bibliographie

1. Sources primaires

1.1. Œuvres de Husserl

— Textes issus des *Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke*

HUSSERL, Edmund, *Hua I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929)*, édité par S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par G. Peiffer, E. Levinas *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1953.

HUSSERL, Edmund, *Hua II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par A. Lowitt, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, (Collection Épiméthée).

HUSSERL, Edmund, *Hua III-I : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage*, édité par K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Traduction française par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1 : Introduction générale à la philosophie pure, Paris, Gallimard, 1950, (Collection Tel).

HUSSERL, Edmund, *Hua IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, édité par M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952. Traduction française par E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie*

phénoménologique pures, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1996, (Collection Épiméthée).

HUSSERL, Edmund, *Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935–1937)*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954. Traduction française par G. Granel, *La crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989. Traduction française de l'annexe 3 par J. Derrida, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

HUSSERL, Edmund, *Hua IX : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, édité par W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962. Traduction française par P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001.

Hua XIII : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, édité par I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Traduction française par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, tome 2, Paris, Presses universitaires de France, 2001, (Collection Épiméthée).

HUSSERL, Edmund, *Hua XIV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil : 1921–1928*, édité I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Traduction française du texte n° 10 par R. Toulemont, « Esprit collectif : Extrait Des “Inédits » De Husserl Conservés Aux Archives-Husserl à L'Université De Louvain, *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 25, 1958, pp. 121-130.

HUSSERL, Edmund, *Hua XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, édité par I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Traduction française par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, tome 2, Paris, Presses universitaires de France, 2001, (Collection Épiméthée).

HUSSERL, Edmund, *Hua XIX-I : Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, édité par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984. Traduction française par H. Élie, A. L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, tome 2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième partie : *Recherches III, IV et V*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, (Collection Épiméthée).

HUSSERL, Edmund, *Hua XXIII : Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, édité par E. Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980. Traduction française par R. Kassis, J. F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Paris, Millon, 2002, (Collection Krisis).

HUSSERL, Edmund, *Hua XXVII : Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, édité par T. Nenon, H. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989. Traduction française pp. 184-221. par Marc B. de Launay, «La tâche actuelle de la philosophie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n° 3, 1993, pp. 291-329. Traduction française L. Joumier, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005, (Collection Bibliothèque des textes philosophiques).

HUSSERL, Edmund, *Hua XXVIII : Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, édité par U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988. Traduction française par P. Ducat, P. Lang, C. Lobo, *Leçon sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

HUSSERL, Edmund, *Hua XXXVIII : Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, édité par T. Vongehr, R. Giuliani, Dordrecht, Springer, 2004. Traduction française par N. Depraz, *Phénoménologie de l'attention*, Paris, Vrin, 2009.

— Textes issus des *Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente*

HUSSERL, Edmund, *Hua Dok III-7 : Edmund Husserl : Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*, édité par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994. Traduction française par P. Soulez de la Lettre de Husserl adressée à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935, *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 4, 1988, pp. 63-72.

— Textes issus d'éditions séparées

HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, édité L. Landgrebe, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1948. Traduction

française par D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

2. Sources secondaires

2.1. Études sur Husserl

BRUNET, Sara, *Le concept de personne chez Husserl* [mémoire de master sous la direction de Claudio Majolino, Université de Lille], DUMAS (02374348), 2019. Disponible sur <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02374348>.

CARR, David, « Personalities of higher order », in *Interpreting Husserl. Critical and comparative studies*, Dordrecht/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 267-280.

DRUMMOND, John J, « Forms of Social Unity: partnership, Membership, and Citizenship », in *Husserl Studies*, n° 18, 2020, pp. 141-156.

JEFFNER, Allen, « Husserl's communal spirit. A phenomenological study of the fundamental structure of society », *Philosophy and social criticism*, Vol. 5, 1978, pp. 67-82.

HOUSSET, Emmanuel, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, (Collection Épiméthée).

LAVIGNE, J. F, *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.

MAJOLINO, Claudio, « Husserl on the reach of attitudes » in *Phenomenologische Forschungen 2020-1*, 2020, pp. 85-109.

MAJOLINO, Claudio, « Phénomènes, multiplicité et constitution », in *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, 26, 2017, pp. 233-279.

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

PERREAU, Laurent, « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. 6, n° 8, 2010.

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

PERREAU, Laurent, « “L’homme en grand” : l’idée husserlienne d’une éthique sociale et le concept de “personnalité d’ordre supérieur” », *Études phénoménologiques*, 45-48, 2007-2008, pp. 123-149.

TOULEMONT, René, « La spécificité du social selon Husserl », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 25, 1958, pp. 135-151.

TOULEMONT, René, *L’essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

2.2. Études de philosophie politique

DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Les éditions de minuit, 1996.

PRADEAU, Jean-François, *Platon et la cité*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.

MARCUCCI, Nicola, « La souveraineté en personne. Pour une histoire conceptuelle de la personnification du collectif » in KAUFMANN, Laurence, TROM, Danny (dir.), *Qu’est-ce qu’un collectif? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2010, pp. 75-102.

2.3. Œuvres philosophiques d’autres auteurs

KOJÈVE, Alexandre. *Esquisse d’une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.

PLATON, *La République*, Traduction française par G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004.

REINACH, Adolph, *Les fondements a priori du droit civil*, Traduction française par R. de Calan, Paris : Vrin, 2004.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, Tome 1 : *L’intrigue et le récit historique*, Paris, Édition du Seuil, 1983.

WEIL, Éric, *Cahiers Éric Weil IV : Essais sur la philosophie, la démocratie et l’éducation*, Traduction française P. Belaval, J.M. Buée, S. Pralat, L. Testart, V. d’Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1993.

WEIL, Éric, *Philosophie et réalité*, tome 1, Paris, Beauchesne, 2003.

3. Autres ressources

3.1. Œuvres audiovisuelles

Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un acte de création ? », conférence donnée le 17 mai 1987 dans le cadre des mardis de la fondation FEMIS.

3.2. Correspondances

HEIDEGGER, Martin, JASPER, *The Heidegger-Jaspers correspondence (1920-1963)*, éd. W. Biemel, traduction anglaise par G. E. Aylesworth, New York, Humanity book, 2003.

3.3. Lexiques

CNRTL, Centre national de ressources textuelles et lexicales [en ligne], consulté le 6 mars 2021 sur <https://www.cnrtl.fr>.

Encyclopædia Universalis [En ligne], consulté le 1er mars 2021 sur <http://www.universalis-edu.com>.