



HAL
open science

L'ipséité et la personne selon Husserl

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. L'ipséité et la personne selon Husserl. Cahiers parisiens - Parisian Notebooks, 2007, 3, pp.184-210. hal-02138227

HAL Id: hal-02138227

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02138227>

Submitted on 23 May 2019

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution| 4.0 International License

L'ipséité et la personne selon Husserl

Emmanuel Housset

Summary

In this paper, the author considers Husserl's contributions to the theme of selfhood by examining the way in which Husserl overcomes a purely formal philosophical approach to personal identity. The phenomenology of Husserl renders visible the transcendental genesis of an individual in his or her unique individuating temporality. But it remains to be seen how Husserl, whose philosophy overcomes both a forgetting of the flesh and a forgetting of historicity, relates the transcendental "I" to history, and to the specificity of time and place. The author examines the themes of habit and historicity spanning from Husserl's early to his later works, and ultimately highlights the importance of the notion of vocation for thinking through the autoconstitution of transcendental egohood as indissociable from concrete situations.

Le terme de personne possède une longue histoire, qui n'est nullement linéaire, et qui se trouve traversée par des tensions très fortes entre *prosopon* et *persona*, ou encore entre le masque et le visage, ou enfin entre le concept juridique et le concept biblique de personne, et cette équivocité de la personne demeure dans l'usage contemporain du terme. De fait, le terme de personne n'est pas un terme technique de la philosophie et quand il entre en philosophie cela semble être faute de mieux, comme pour saint Augustin et pour Husserl.¹ En effet, on a recours au terme de personne quand on veut éviter de dire l'âme, le sujet ou l'esprit, c'est-à-dire une partie de la réalité humaine, pour signifier l'homme dans la totalité de son existence, âme et corps. Ce terme permet alors de dire ce qu'il y a de spécifique dans l'existence humaine par opposition aux simples réalités naturelles. La signification du terme de personne est donc d'abord négative : elle est ce qui n'est pas une simple chose naturelle, elle n'est pas une partie. Cependant, il ne suffit pas d'affirmer que la personne n'est pas une chose, il ne suffit pas de refuser pour elle le concept de substance, pour s'arracher à une détermination négative de la personne dans laquelle elle demeure encore dépendante de ce dont elle se détache. L'indétermination de la personne quant à son sens d'être se manifeste clairement dans l'usage très vague qui en est fait aujourd'hui, dans lequel elle est comprise ou d'une façon purement formelle et vide comme un sujet juridique, ou comme un pur nœud de relations contingentes infinies comme dans les sciences humaines. Or, entre cette approche purement formelle et cette approche purement empirique, c'est toujours l'ipséité de la personne qui se trouve manquée. Plus encore, ces deux approches sont dépersonnalisantes, car elles enferment la personne dans la séparation entre l'abstraction d'une

¹ Saint Augustin, *La Trinité*, livre V, Bibliothèque augustinienne n°15, Etudes Augustiniennes, Paris, 1991, p. 448 : « *Dictum est tamen : Tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur* » ; Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana tome XV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 353 : « *Das ist die Konstitution des Ich als Person, als verstandenes Subjekts für ein Universum von Seienden, für ein*

constance formelle d'un sujet conscient de lui-même, capable de répondre de lui, et cette autre abstraction d'un individu dépourvu de toute constance propre, qui ne serait que le croisement d'une infinité de déterminations contingentes.

Au-delà de ces abstractions, qui rendent l'être de la personne incompréhensible, la phénoménologie contemporaine, dont Paul Ricoeur est l'une des grandes figures, s'est attachée à élucider cette mienneté ou cette ipséité de la personne en ce qu'elle est radicalement différente de la mêmeté de la chose, et cela en dépassant l'opposition simple entre un je pur vide et un moi empirique contingent, de façon à comprendre l'être-soi de la personne sur l'horizon du temps. En effet, au-delà de l'idée d'un noyau non changeant de la personne, qui se maintiendrait comme la même à travers le changement continu des caractères empiriques, la phénoménologie rend visible une genèse transcendantale de la personne, qui se temporalise elle-même et qui ainsi s'individue par elle-même.² Or, cela demande de prendre ses distances vis-à-vis des pensées de l'identité personnelle qui, depuis Locke, se sont attachées à la question de l'inséparabilité de la conscience de soi et du temps. Dans cette histoire particulière du concept de personne, la plus souvent décrite, le fil conducteur de l'interrogation demeure la permanence, la capacité du sujet à demeurer le même, et c'est pourquoi c'est au souvenir qu'appartient la tâche d'unifier la vie personnelle. Cependant, il faut reconnaître que dans cette simple temporalisation du souvenir, qui peut être plus ou moins active, ne peut que se constituer une identité personnelle *passée* : il s'agit toujours de s'assurer d'être aujourd'hui le même que celui que je fus autrefois, et cela de par la force de cette totalisation continue du souvenir. Il ne s'agit pas de nier la nécessité de la mémoire pour assurer l'unité et la possibilité de la vie personnelle, mais de souligner néanmoins que cette temporalisation ne donne pas accès à mon ipséité présente, à mon être propre aujourd'hui qui doit contenir aussi l'horizon de mon avenir : avant d'être ce que je fus, je suis ce que je fais et ce que j'ai à faire, et c'est cette temporalisation qu'il s'agit de mettre en évidence. Autrement dit, contre la formalisation de la personne, il s'agit de mettre en évidence une ipséité qui s'éprouve elle-même, un soi qui s'assure de lui-même, et qui n'est donc pas une simple construction de l'esprit. La personne est une totalité, et pour avoir accès à cette totalité il est nécessaire de se libérer de toutes les abstractions qui barrent l'accès au sens d'être de la personne, et c'est cela qui est rendu possible par l'analyse intentionnelle de Husserl : il s'agit de libérer l'authentique *Selbstständigkeit* de la personne. Husserl fonde le soi dans l'ego, mais un ego qui se temporalise et

seiendes Universum, eine Welt, die als Korrelat der Person ist – „Person“ in einem exagiert erweigerten Sinne, aber ich finde kein Wort“.

² Paul Ricoeur a présenté d'une façon particulièrement claire la distinction entre l'identité comme *idem* et l'identité comme *ipse*, héritée de Heidegger, dans *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

s'historicise, et c'est pourquoi il libère de la formalisation de la personne et rend l'ipséité à nouveau compréhensible comme vocation.

I. Se vouloir soi-même

Husserl ne s'en tient pas à l'identité ontologico-formelle de la permanence et élucide une identité spécifique à la personne transcendante, qui tient d'abord à la temporalisation originaire du flux de conscience, à l'autoconstitution de la chair et au je substrat des *habitus*. La personne n'est pas un objet, sensible ou d'entendement, constitué dans le temps, mais elle se comprend comme le processus d'une temporalisation continue, d'une totalisation continue dans le présent vivant, et la prise en compte de cette temporalisation permet de remettre en cause la formalisation toujours plus poussée de la personne depuis Descartes, qui conduit à la vider de toute vie. En effet, le présent est à la fois ce qui surgit toujours à nouveau et ce que le sujet ne cesse de constituer et, de ce fait, la vie n'est ni l'acte pur d'un je, ni un pâtir pur, mais cet entrelacement de l'agir et du pâtir. Dans sa méditation augustinienne sur le temps, Husserl cherche à sauver la « réalité » du temps de toute approche purement formelle en ne séparant pas d'emblée le présent du passé et du futur, mais en montrant au contraire la présence du passé par la rétention : le son dans son extension est une vie en ce qu'il est retenu, même si cette rétention a lieu dans la pure passivité. Ainsi, la rétention, en ce qu'elle permet le maintien d'un lien intuitif avec le passé, sans lui retirer sa réalité de passé, rend possible une première temporalisation de soi, qui définit une première mienneté transcendante. Le flux absolu de la conscience dans son unité constituante est donc l'origine de toute constitution des vécus comme les miens dans laquelle se fonde la capacité à objectiver ce qui touche la subjectivité. Husserl comprend cette autoconstitution du flux de conscience comme ce qui établit la possibilité d'une *Selbstbesinnung* et donc la possibilité de l'autonomie et de la personnalité. En effet, à partir de ce flux hylétique le je transcendantal est une vie, celle même du présent vivant comme capacité à rendre sans cesse à nouveau vivant le passé par le souvenir et le futur par l'anticipation : le je est un acte continu de possession de soi dans la remémoration³ et ainsi le sujet s'assure de son propre maintien afin de pouvoir répondre du monde.

Le terme de personne permet aussi de s'arracher à la pseudo évidence d'un sujet désincarné pour retrouver la totalité de notre être et c'est pourquoi l'ipséité de la personne doit être comprise à partir de la mienneté originaire de la chair.⁴ L'auto-affection de la chair fonde une

³ Cette autoconstitution ne doit pas pourtant recevoir un sens productif dans la mesure où il s'agit de saisir son ipséité comme maintien de soi dans le flux du temps et non de s'inventer soi-même ou de se créer soi-même.

⁴ « La donnée originelle d'une chair ne peut être que la donnée originelle mienne et d'aucune autre chair. L'aperception "ma chair" est de façon originairement essentielle la première, et elle est la seule à être

mienneté absolue qui annonce l'*ego* transcendantal : à l'extérieur de moi signifie à l'extérieur de ma chair. En effet, l'ipséité est ce que le sujet se donne à partir des capacités *a priori* de l'*ego* qui se manifestent dans la chair : la chair est notamment le moyen de toute perception, et en cela elle est le premier objet mien, qui est la condition de tous les autres objets. Ainsi, le sujet s'assure de sa chair avant de s'assurer de tout objet de son monde environnant. En cela, cette chair peut être dite la mienne au sens où ma chair est ce qui est constamment disponible dans ma sphère propre, c'est-à-dire dans la sphère de tout ce qui m'est immédiatement présent : comme support des sensations elle fait l'objet d'une perception immanente et est inséparable de moi. Ainsi, la mienneté de la chair n'est pas une simple présence constante, parce qu'elle est l'organe du vouloir, et en cela manifeste la liberté absolue de l'*ego*. Avec la chair il en va bien de moi « en personne », parce qu'en elle je pâtis et j'agis et que dans ses kinesthèses les objets se constituent : la chair est donc le lieu de l'individuation, parce qu'en elle il en va de la constitution du monde. La mienneté transcendantale de la chair tient au fait qu'elle est ce qui rend visible le monde, même si elle n'est pas elle-même visible au sens où les objets sont visibles. Une chose peut être dite plus ou moins proche uniquement en fonction de cette proximité absolue de la chair, qui est toujours là à titre de centre de mon espace. Dans cette perspective, le je pur n'est en rien un esprit antérieur à la chair, en arrière de la chair, mais il est bien cette ipséité absolue qui s'annonce dans la chair et qui la rend immédiatement mienne. L'ipséité de la personne n'est pas en cela ce qui serait toujours déjà là comme une présence constante, mais elle est cet acte de s'approprier le monde : il est impossible de séparer le se sentir de la chair et la constitution du monde et donc de séparer la genèse transcendantale du sujet et la genèse du monde. En conséquence, l'individuation de la chair ne peut pas être comprise comme l'expression corporelle d'un esprit déjà individué, puisqu'elle se révèle comme une puissance singulière de manifestation du monde. De ce point de vue, la personne transcendantale retrouve un des sens anciens de la personne qui est d'être un visage éclairant, même si dans la philosophie médiévale l'épreuve de sa chair résultait de l'épreuve du monde au lieu de la précéder⁵.

L'autoconstitution du flux absolu de la conscience et l'autoconstitution de la chair ne suffisent pas à élucider l'identité présente de la personne et l'ipséité absolue du je pur doit aussi se manifester dans la vie de la volonté. La personne est l'être qui se définit par la capacité de se vouloir lui-même et de se donner ainsi son identité personnelle, et c'est ce que Husserl décrit

entièrement originale », Husserliana tome XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, zweiter Teil : 1921-1928, Nijhoff, 1973, The Hague, p. 7 ; trad. franç. *Sur l'intersubjectivité I*, N. Depraz, PUF, Paris, 2001, p. 67.

⁵ La conception médiévale de la chair est transitive : parce que la chair touche ce qui n'est pas elle, elle peut se toucher. Une attention plus grande, par exemple au concept thomiste de chair peut permettre de se libérer d'une conception purement réflexive de la chair qui l'enferme dans l'immanence. Cela demande cependant de

dans le §32 des *Méditations cartésiennes* consacré au je substrat des *habitus*. En effet, l'*habitus* est une propriété que le je se donne et qui demeure, et c'est pourquoi l'analyse de cette constitution active du sujet est ce qui permet de dépasser l'opposition entre un je transcendantal idéalisé et abstrait et un moi empirique individuel et concret, pour montrer que le je transcendantal, au sens husserlien, est ce qui s'individue lui-même sans perdre son caractère transcendantal. Husserl propose donc ici la forme la plus achevée d'une mienneté transcendantale dans le cadre d'un idéalisme égologique absolu, et pour cela il distingue l'habitude comme disposition réelle du moi empirique de l'*habitus* comme propriété du je pur.⁶ En outre, l'ipséité ne tient pas ici à la capacité de remémoration d'une décision, au fait que, même abandonnée, elle demeure celle qui fut la mienne, mais au fait de se maintenir soi-même à travers sa décision. L'*habitus* est dans cette analyse le maintien de la validité d'un acte, et d'une façon générale je suis d'abord l'ensemble des décisions dont je maintiens la validité présente. Dans cette auto-temporalisation volontaire qui fait que je dure à travers mes décisions le sujet se constitue vraiment comme une personne, et cela d'autant plus que ce maintien de la validité d'une décision ne tient pas au fait d'y penser en permanence et peut se poursuivre au-delà du but poursuivi. Certes, je peux aussi oublier complètement mon intention et en faire quelque chose de mort, mais, quoi qu'il en soit, il y a là la constitution d'une singularité noétique qui est très différente de la simple singularité du souvenir : mes *habitus*, comme force de maintien du soi, disent ce que je suis et non pas ce que je fus. Être soi signifie se maintenir dans ses validations, en dépit de ses périodes de passivité, et cette persévérance est bien une détermination ontologique de la personne par l'autonomie qui n'est pas formelle.⁷

Cette habitualité noétique est ce qui rend pensable la vie par vocation absolue du philosophe, qui répond du sens du monde et qui est alors pleinement une personne. Réagissant sans doute à la critique de Heidegger de n'avoir eu accès qu'à un *ego* vide et sans monde, Husserl dénonce toute formalisation de la personne conduisant à la vider de tout contenu : il est donc possible de ne pas la penser comme une chose sans en faire pour autant une forme vide. C'est pourquoi l'*ego* devient une personne dans cette historicisation de soi, dans ce présent historique

comprendre que je ne suis pas d'abord là où je m'éprouve, mais là où je suis exposé à ce qui n'est pas moi. En dehors d'une telle transiitivité y a-t-il vraiment une place pour un soi distinct du moi ?

⁶ Sur toutes ces questions voir notre ouvrage *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, collection Epiméthée, Paris, 1997.

⁷ Cela dit, ce rapport à soi ne contient pour le moment pas de détermination éthique, et cette structure de la subjectivité qu'est l'*habitus* permet d'élucider aussi bien l'inconstance que l'obstination comme modes possibles de la mienneté transcendantale. Certes, pour Husserl, la personne demeurera, de façon très kantienne, le je qui se tient dans les convictions de la raison, mais il n'en demeure pas moins qu'un endurcissement dans le mal peut aussi appartenir au je pur. Le je substrat des *habitus* n'est donc pas autre que le je pur, mais il est ce je pur qui se temporalise par son style qui dure ou par son caractère personnel.

qui transforme l'héritage en mission : la personnalité transcendante est cette capacité à assumer librement cette historicité dans un vouloir infini, qui fonde une habitude ferme. La philosophie moderne, elle, aurait toujours manqué le sens d'être de la personne, parce qu'elle s'en est toujours tenue à cette *cogitatio* psychologique d'un moi mondain et n'a donc jamais eu accès à cette ipsité transcendante de la personne dans laquelle elle n'est elle-même qu'à manifester la rationalité du monde historique avec la téléologie qui lui appartient.

II. L'ipsité historique de la personne transcendante

Le présent comme présence à soi, comme présence à sa vie, prend sa signification ultime dans l'œuvre de Husserl avec la considération du présent historique, dans la mesure où avec lui il devient un présent véritablement concret. Dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Husserl élucide cette auto-méditation historique, qui transforme la communauté idéale des savants et des philosophes en un présent vraiment vivant, parce qu'en lui le sens historique caché de cette communauté est non seulement présentifié, mais est en outre porté dans la conscience de sa responsabilité. Ainsi, en comprenant idéalement le présent accompli, à partir du présent philosophique, comme le concept englobant de la coexistence humaine, Husserl peut inverser la téléologie de la réflexion sur la personne, qui conduisait à en faire une pure enveloppe vide, un masque. La personne n'est elle-même que dans la reprise infinie de son histoire, à partir de laquelle lui est donnée la possibilité de porter une idée dont elle hérite et qui continuera, tel est au moins l'acte de foi rationnelle, à être portée après elle : la personne n'est elle-même qu'à répondre d'un monde qui n'est le sien qu'en étant aussi celui de tous les hommes. Dans cette méditation historique, il s'agit bien pour Husserl de remonter à l'institution du sens de la personne, dans la mesure où ce retour à la conscience instituante peut seul la transformer en conscience responsable, mais cela marque aussi qu'il est impossible de s'installer d'emblée dans la description de la personne. Husserl lui-même n'a d'abord donné au terme de personne qu'une signification mondaine, celle d'un moi dans le monde, qui dure son temps, d'un moi qui est une transcendance et qui comme tel est gnoséologiquement nul. C'est tout le long travail de la réduction, phénoménologique puis transcendante, mettant entre parenthèses le moi empirique, qui a été nécessaire pour laisser apparaître l'homme comme sujet de sa vie en le comprenant à partir d'un je comme donnée absolue, qui n'a plus rien d'une transcendance constituée. L'*ego* devient alors une personne dans cette historicisation de soi dans laquelle le présent historique peut avoir le sens faible d'être celui d'une vie constituée (certes déjà selon des degrés) dans l'unité d'une histoire ou le sens fort, mesure des autres, d'un présent dans lequel une unité téléologique se constitue. Ainsi, le véritable présent historique est celui qui transforme l'héritage en mission et

qui fait donc de la totalisation du passé le lieu où la volonté peut se vouloir fermement et absolument en voulant le *telos* de l'humanité.⁸ Le *telos* étant le mouvement intrinsèque de l'histoire, la personne est unique dans sa participation historique à l'accomplissement du *telos*, et elle est donc, dans son sens fort, l'identité toujours singulière du je et du *telos*. De ce point de vue, sans rompre pour autant avec l'idée d'un sujet auto-législateur, Husserl peut ébranler cette détermination de la personne en montrant que la personne libre et responsable du sens du monde naît certes de la découverte, au moins une fois dans sa vie, de son je transcendantal, mais que cette intelligence de soi ne s'interprète plus comme une simple rupture avec sa vie historique, puisque la personne est au contraire la capacité à porter volontairement l'historicité d'où elle provient. Husserl avait déjà libéré de la pseudo évidence d'une subjectivité désincarnée et il peut maintenant libérer de la pseudo évidence d'un sujet vide, solitaire et sans histoire, mais sans remettre pour autant en cause la compréhension de la liberté comme autonomie, qui rend certes difficile la possibilité de comprendre en quoi le sujet puisse être débordé par son histoire : pour Husserl un tel débordement ne peut finalement être compris que comme l'occasion de se ressaisir dans l'impératif de dominer son histoire personnelle et intersubjective. L'historicité n'est donc pas ce qui ouvre une autre compréhension du sujet dans le dernier Husserl, mais elle est l'ultime couche de l'autoconstitution de l'*ego* transcendantal, qui peut ainsi s'assurer de lui-même dans toutes les dimensions de sa vie intentionnelle.

L'expression de « personne transcendantale » n'est pas rare dans les textes des années trente et atteste du souci de réinterpréter phénoménologiquement la personne transcendantale chez Kant, en décrivant cette fois la personne comme capacité et comme processus. En effet, elle permet de signifier, au minimum, deux choses : d'une part le je comme pôle avec toute sa vie et toutes ses capacités et, d'autre part, le sujet autonome qui se comprend dans l'intersubjectivité transcendantale.

« La constitution du je, en tant qu'il constitue une certitude d'être durable, en tant qu'il se maintient par là lui-même dans la totalité de ses résolutions (...) C'est la constitution du je comme personne, comme sujet perdurant pour un univers d'étants, pour un univers qui existe, pour un monde qui est le corrélat de la personne – "personne" entendu en un sens exagérément élargi – mais je ne trouve aucun autre mot ».⁹

Le travail phénoménologique et transcendantal est un renversement de son être tout entier qui conduit à ne plus se comprendre d'une façon naïvement objective pour se découvrir comme possédant un je transcendantal, une vie transcendantale et des habitudes

⁸ Or, à partir de l'apparition du thème du monde de la vie, Husserl peut bien reprendre le terme de personne à Dilthey et à Scheler avec le projet de lui restituer sa signification proprement transcendantale, de façon à en faire un concept important pour la description de l'unicité du monde comme monde historique.

⁹ Husserliana XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, dritter Teil, Nijhoff, La Haye, 1973, appendice XX, 1932, p. 353; trad. franç. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité* I, PUF, 2001, p. 192.

transcendantales, et cela en recouvrement avec le moi constitué dans le temps du monde.¹⁰ C'est donc bien la vie absolue de validation du je qui doit être comprise comme personne transcendante, puisque ce qu'il y a de transcendantal dans cette personne ce sont les actes qui donnent naissance à des habitudes personnelles. De ce point de vue,

« le je transcendantal n'est rien d'autre que la personne humaine absolue qui comme telle apparaît objective, mais dans cette manière objectivée cache en elle la possibilité d'essence de l'auto-dévoilement transcendantal par la réduction phénoménologique. »¹¹

Ainsi, ma personne, ce sont bien mes propriétés de caractère, mes habitudes, mes connaissances, etc., ainsi que ma vie de conscience, mon expérience du monde, ma « vie dans le monde »,¹² c'est-à-dire ce que je suis comme sujet de ma validation du monde qui est une présupposition pour ce monde :

« le je transcendantal comme pôle et comme substrat de la totalité des capacités est pour ainsi dire la personne transcendante qui, par la réduction phénoménologique, vient à la fondation originaire ». ¹³

La personne transcendante est bien ce pôle identique constitué, cet être personnel qui est toujours déjà pour moi, qui est indissociable de l'intuition de moi-même comme de mon être conscient en général.¹⁴ Ce qui était déjà vrai de la chair doit l'être *a fortiori* de la personne transcendante : elle a le statut exceptionnel de ce qui étant constituant pour le monde demeure cependant un noème relatif à un *ego* libre. Dès lors, et c'est la seconde signification de la personne, la réduction libère un vouloir infini, qui fonde une habitude ferme dans la personne. Or, faire du présent vivant le lieu d'un vouloir, c'est aussi le transformer en un présent historique dans lequel ma personne est indissociable des autres personnes, c'est-à-dire de l'intersubjectivité transcendante, qui n'est pas autre chose que la communauté des hommes dans son infinité ouverte, mais comprise dans son sens transcendantal comme la communauté absolue des personnes. Il faut bien alors reconnaître que l'historicité est le lieu véritable de l'identité personnelle et que toutes les doctrines de l'identité personnelle qui n'ont pas tenu compte de cette historicité d'essence de la subjectivité n'ont pu que manquer la personne comme capacité et

¹⁰ Voir Husserliana XXXIV, *Zur phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2002, p. 314.

¹¹ Husserliana XXXIV, p. 246.

¹² Husserliana XXXIV, p. 240.

¹³ Husserliana XXXIV, p. 200.

¹⁴ Certes, la dimension élogique de la subjectivité transcendante est reconnue par Husserl depuis les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, mais la réflexion sur le présent historique est ce qui lui permet de déterminer clairement l'identité dans la différence du je pur, comme identité d'un pouvoir être antérieur à toute constance comme à toute inconstance, et de l'*ego* personnel, comme pôle identique constitué dans le changement de sa vie qui trouve sa figure exemplaire dans la vocation du philosophe.

comme processus, c'est-à-dire manquer le sens transcendantal de la persistance de la personne, qui n'a rien de commun avec la simple permanence d'un étant intramondain.¹⁵

La personne transcendantale n'est donc ni un simple je vide de tout contenu, ni un simple moi constitué dans le temps du monde, mais le sujet qui revient sur lui-même dans le cadre d'une méditation historique, qui se comprend lui-même dans un présent historique, tel Husserl lui-même réfléchissant sur la vocation historique du philosophe après les lois de Nuremberg.¹⁶ La crise des sciences et la crise de l'humanité européenne conduisent le philosophe à opérer une réduction, à mettre entre parenthèses toute causalité extérieure de façon à ce que l'historicité propre, l'essence téléologique de la subjectivité transcendantale se donne à voir : la subjectivité qui donne sens au monde est de part en part historique, et c'est pourquoi la responsabilité ne peut s'exercer que dans un présent historique. En effet, le « je » abstrait de la « pure nature » des sciences modernes de la nature ne peut exercer qu'une responsabilité finie dans un domaine particulier et non la responsabilité infinie du sujet libre, car l'oubli du monde de la vie est un oubli de l'*ego* personnel et un oubli de l'historicité. Plus radicalement que Dilthey, et contre l'idée relativiste d'une typologie des visions du monde, Husserl veut montrer que la réduction transcendantale donne à voir l'idée qui doit pouvoir gouverner l'humanité et qui rend possible un présent historique dans lequel le sens de toute l'histoire est porté. Dès lors, la personne concrète n'est pas seulement celle qui a une histoire, ni celle qui raconte les histoires de l'étant ; elle est celle qui accède par intuition aux *a priori* de l'histoire qui ne sont pas de simples *a priori* formels, mais qui sont des *a priori* matériels déterminant le contenu même de l'histoire. Il est possible de reprocher à une telle conception de faire de la personne un Hercule de l'histoire devant porter sur ses épaules le sens de l'histoire, néanmoins elle permet de montrer que le sujet n'échappe à une existence somnambulique qu'à se comprendre à partir de son historicité essentielle, c'est-à-dire à partir de l'intentionnalité, qui est l'histoire elle-même comme mouvement de génération du sens par le sens.

Tout homme se sait d'une façon plus ou moins claire dans l'unité d'une historicité, dans un chez soi qui est non seulement un passé commun, mais également un projet commun, une

¹⁵ Pour Husserl l'intersubjectivité transcendantale est alors la seule authentique anthropologie, c'est-à-dire celle qui justifie selon une méthode rigoureusement scientifique la proposition augustinienne « *in interiore homine habitat veritas* », Husserliana XXXIV, p.246. Sur la personne chez Husserl on peut voir également Valérie Kokoszka, *Le devenir commun. Corrélation, habitabilité et typique chez Husserl*, Olms, coll. Europaea Memoriae, 2004 et Ulrich Melle, « Husserls personalistische Ethik » dans *Fenomenologia della region pratica, L'Ética di Edmund Husserl*, B. Centi et G. Gighotti édés., Bibliopolis, Quaderni di filosofia 2, Napoli, 2004, p. 327-356.

¹⁶ Avant la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl a déjà médité sur la première guerre mondiale et il semble bien que pour lui la réflexion sur les drames de l'histoire n'enferme pas dans l'empiricité, mais possède une fonction de réduction qui libère d'une part la téléologie et, d'autre part, le caractère primordial du présent historique dans lequel l'homme peut assumer sa tâche historique.

idée commune : ce chez soi est bien constitutif de son identité et de ce point de vue toutes les traditions n'ont pas le même style historique. Cela dit, l'Europe n'est pas un style historique comme les autres en ce que l'idée qui la gouverne n'est pas un intérêt pratique fini, mais une idée infinie qui pour Husserl est constitutive de la personne transcendante dans son sens fort. En un sens, il n'y a de personne qu'européenne même si la radicalité de cette proposition a pu être lue comme une brutalité ethnocentrique, parce qu'on confondait l'Europe idéale et l'Europe empirique : la personne peut être dite européenne, en effet, s'il est possible de libérer l'idéal de l'Europe de toute empiricité. Autrement dit, l'Europe, quand elle est fidèle à elle-même, est fidèle à une idée qui ne lui appartient pas et que tout homme peut se réapproprier, du fait qu'il s'agit d'une idée infinie. Ce thème bien connu permet de comprendre en quoi l'homme s'accomplit comme personne dans ce présent historique dans lequel, en se réappropriant la tradition européenne, il reçoit ce devoir de rationalisation et d'universalisation du monde, qui justement a été oublié par l'Europe empirique. Dire que la personne est européenne, ce n'est pas, dans l'esprit de Husserl, l'enfermer dans la contingence d'un passé particulier, ce n'est pas non plus exclure des humanités du processus de personnalisation, mais c'est saisir dans un voir apodictique que la personne n'est elle-même qu'à porter l'idée transnationale d'une unification de tous les hommes dans un même projet de paix fondé sur le partage de la raison. Autrement dit, la personne transcendante n'est européenne qu'en considérant la terre entière comme son chez soi et qu'en se souciant d'atteindre ou de réactiver des vérités répétables à l'infini, supports pour une recherche infinie, inconditionnée et valable pour une infinité de sujets possibles. En dehors de cette universalisation, qui n'est pas nécessairement destructrice de la singularité des traditions, il ne peut y avoir, selon Husserl, qu'une chute dans un relativisme qui est un nihilisme destructeur de la personne et de toute humanité. C'est dans la *Crise de l'humanité européenne* que Husserl décrit ce nouveau style d'existence, cette « révolution de l'historicité »¹⁷ qui conduit à rechercher l'infini dans tous les domaines de la culture et qui introduit la possibilité d'une nouvelle façon de se vouloir et de se comprendre.¹⁸ La personne naissant avec l'attitude théorétique, elle résulte bien d'une conversion du mode d'être historique fondamental de l'existence humaine qu'est l'attitude naturelle, et cela par une « résolution volontaire inconditionnée »¹⁹ de mettre entre

¹⁷ „Revolutionierung der Geschichtlichkeit“, Husserliana VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye, 1954 p. 325; trad. franç. par G. Granel, Gallimard, Paris, 1976, p. 359.

¹⁸ On ne peut pas nier ici que Husserl, lisant Platon en néokantien, considère que le sens de la personne a été instauré en Grèce et que la définition de la personne qui permet cette compréhension de l'histoire est la définition kantienne d'un sujet auto-législateur. Il n'en demeure pas moins que la considération de l'historicité fait que Husserl ne s'en tient pas à une détermination formelle de la personne et cherche à décrire cette nouvelle forme de communauté des hommes qui vivent selon des tâches infinies, cette communauté transcendante qui traverse les générations et qui tout en étant une communauté de volonté est inséparable de l'histoire.

¹⁹ „Eine unbedingte Willensentschliessung“, Husserliana VI, p. 327; trad. franç. p. 361.

parenthèses toute praxis naturelle pour se tenir devant la pure énigme du monde. Dans cette capacité à s'étonner du monde lui-même, qui n'est pas une simple curiosité, se loge la personne transcendante, qui n'est pas ici appelée par une transcendance, mais qui s'assume absolument elle-même en décidant dans une « mutation culturelle violente »²⁰ de soumettre l'ensemble de l'empirie à des normes idéales.

Ainsi, dans son présent historique, la personne transcendante se comprend comme appartenant à une communauté fondée sur le partage d'un bien infini, qui ne divise pas les hommes, sur un *telos* commun, qui ne vient pas s'ajouter aux buts finis de l'existence singulière, mais qui vient les transformer en profondeur. Cette communauté nouvelle, parce qu'intérieure, fondée sur la communauté d'intérêts purement idéaux, est l'idée d'une vie volontaire selon des fins qui dans chaque intérêt affirme l'intérêt des autres, idée d'un agir qui a toujours égard à l'agir des autres et cela non pas selon une règle extérieure, mais par une détermination de la volonté.²¹ Sans anticiper sur la vocation du philosophe et sa fonction archontique, il est clair maintenant que pour Husserl la méditation historique est le lieu où le sujet peut prendre conscience de lui-même comme personne et se vouloir comme personne, en pouvant voir l'idée infinie qui doit gouverner l'humanité, qui n'est pas elle-même une donnée adéquate et qui pourtant se donne comme ce qui doit commander apodictiquement le vouloir. De même qu'il y a dans le ressouvenir l'idée d'une donation achevée de sa vie passée, il y a dans la méditation historique l'idée d'un accomplissement parfait de l'intersubjectivité transcendante comme fin de toute personne.

Pour Husserl, cette communauté demeure une communauté d'essence fondée sur la liberté et la raison, et quel que soit l'achèvement de l'interpersonnalité, il ne peut jamais y avoir d'intuition commune : le rassemblement des subjectivités ne fera jamais une unique subjectivité et la communauté des personnes demeure une communauté d'intention dans la visée d'un même pôle.²² Dès lors, pour Husserl, la personne, libérée de tout objectivisme, n'est pas vide de contenu, mais se définit par une historicisation et une spatialisation purement spirituelle. Certes, la critique heideggérienne selon laquelle le mode d'accès à la personne demeurerait ici l'*inspectio sui* garde toute sa force, mais Husserl, en montrant que la présence à soi est indissociable de son présent historique, ne réduit pas la personne à un simple étant ayant conscience de lui-même et s'affranchit de toute détermination anthropologique, c'est-à-dire naturelle. En effet, avec la

²⁰ Husserliana VI, p.333; trad. franç. p. 367.

²¹ Voir Husserliana XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass. (1934-1937)*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1993, p. 270-271.

²² Ainsi, cette communauté de fin, intérieure, fondée sur l'*ego* et ouverte à l'infini dans le don aux idées, est, par exemple, radicalement différente de la communion de la cité de Dieu augustinienne fondée sur un acte de désappropriation beaucoup plus radicale que la simple désappropriation de tous les intérêts finis pour rendre possible une appropriation des intérêts infinis.

dimension de l'historicité la personne peut mieux se comprendre comme l'unité d'un acte de réappropriation de son héritage : autonomie et héritage ne sont pas incompatibles dans la mesure où dans cette méditation historique le sujet ne fait que redécouvrir des directions de sens qu'il doit vouloir absolument. Toute cette réflexion sur le soi historique demeure déterminée par un idéal de connaissance de soi et un idéal de maîtrise de soi : le soi demeure ce que peut l'*ego* transcendantal.

III. L'ipséité comme vocation

Il ne peut y avoir, selon Husserl, de véritable présence à soi sans la conscience d'un héritage : certes la praxis idéale de la personne transcendantale dans son présent historique a son origine dans une praxis naturelle et sa recherche de perfectionnement dans des buts finis, mais elle ne s'en détache qu'à la condition de se comprendre comme l'héritière d'une tâche infinie dans une histoire transcendantale. En effet, une tradition dans son sens transcendantal n'a rien d'une accumulation sans ordre de résultats, mais elle se dévoile comme une stratification continue dans laquelle tout nouvel acquis renvoie aux acquis antérieurs : l'histoire de la géométrie est bien de façon exemplaire une synthèse continue, une suite de totalisations successives qui porte constamment en elle aussi un horizon de futur, et c'est pourquoi le présent historique du géomètre est constitué de cette totalisation du passé et de l'anticipation du futur qui lui est liée, et cela dans une chaîne ouverte de générations de géomètres. Husserl refuse donc la séparation entre l'explication épistémologique et l'explication historique, en montrant que l'historicité transcendantale appartient à l'essence des actes de connaissance. Le présent historique n'est pas alors un présent vide et mort, mais un présent qui porte toute une vie de conscience : le passé n'est pas dans le présent comme quelque chose de mort, puisqu'il est une chaîne continue de différents passés qui furent aussi des présents. L'historicité étant finalement l'intersubjectivité transcendantale dans sa dimension génétique, il ne s'agit plus pour la personne transcendantale de simplement appartenir à une histoire, ni même d'avoir seulement conscience d'une connexion générative, mais d'avoir la conscience d'être une étape de toute l'histoire dans la conscience d'un *telos*. Un tel présent historique est l'origine du temps historique et de l'histoire comme histoire du sens, et Husserl peut dire « Le primordial en soi est notre présent (*Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart*) »²³ : le passé est un horizon infini, qui se détermine à partir du présent en remontant de renvoi en renvoi et le futur est bien aussi un horizon de détermination du présent et non ce qui vient s'ajouter au présent. Ainsi, contre l'idée d'un je vide, Husserl effectue bien une

²³ Husserliana VI, appendice III, *L'origine de la géométrie*, p.383, trad. franç. p. 422.

réinterprétation phénoménologique de la personne transcendantale kantienne en décrivant un *ego* transcendantal qui s'apparaît à lui-même dans son historicité, c'est-à-dire à la fois comme héritier et comme origine. La réduction transcendantale est en cela ce qui libère la personne de sa praxis naturelle pour qu'elle puisse se saisir librement comme une vocation historique liée de façon essentielle aux autres vies historiques dans une téléologie de la raison.

L'évidence de la vocation ne peut donc pas être séparée de l'expérience réelle du monde de la vie, qui est un royaume d'évidences originaires. Toute conscience de son devoir est pour Husserl intersubjective, dans la mesure où elle porte en elle l'Idée d'une communauté intérieure fondée justement dans cette communauté d'intérêts idéaux et donc dans l'appropriation d'un même *telos*. Or, l'accomplissement de son devoir absolu ne consiste pas à se porter vers la même fin les uns à côté des autres, mais à se porter ensemble vers cette fin les uns par les autres et les uns pour les autres. Certes, la responsabilité demeure solitaire et Husserl récuse toute omni-subjectivité englobante, mais la solitude de cette responsabilité ne peut pas s'exercer d'une façon isolée : ce devoir suppose d'être reçu et transmis. Il n'est pas possible de vivre dans la certitude de sa vocation, dans la certitude d'être appelé à la tâche qui est la sienne, sans cette générativité qui poursuit son cours d'appelés en appelés (*von Berufenen zu Berufenen*), sans que « la vocation éveille la vocation (*Berufung Berufung weckt*) »²⁴. Cet être-avec-autrui comme structure d'essence de l'*ego* transcendantal porte alors en lui l'Idée d'une communauté d'essence pouvant réunir tous les hommes et cette Idée est la mesure de l'historicité de l'existence humaine et donc aussi de chaque vocation particulière.

Toute tâche est une tâche historique et dans cette perspective le caractère propre de la tâche philosophique est seulement d'être nécessairement, et non accidentellement, consciente de son historicité. Comme archonte le philosophe porte le sens de l'histoire, il porte l'intention qui doit gouverner l'histoire : le philosophe est celui qui dans son existence historique porte l'Idée, c'est-à-dire cherche à donner à voir cette Idée aux autres hommes. Il ne s'agit pas d'introduire ici une forme de supériorité, mais de caractériser la modalité propre de la responsabilité philosophique : comme consciemment responsable du sens du monde, il doit se comprendre comme responsable, et donc coupable, de la crise actuelle. Le propre de la *Selbstbesinnung* du philosophe est donc d'être, par essence, historique, et c'est pourquoi il y a une inquiétude structurelle du philosophe, qui ne peut pas vivre, tel le médecin ou l'employé, dans la sécurité d'une activité bien connue, mais dont la tâche est de sans cesse s'interroger sur la signification historique de son acte. La réflexion sur l'histoire n'est donc pas une annexe, car elle est le lieu où l'homme peut saisir avec certitude le sens de sa tâche propre, le lieu où il peut donc devenir une

²⁴ Husserliana VI, p.489, trad. franç. p. 543.

personne au sens fort du terme, celui d'un être qui va au-delà de sa vie pratique finie pour prendre souci du monde. La philosophie montre précisément qu'il n'y a pas de conscience authentique de sa vocation qui ne soit une conscience historique, puisque la philosophie n'est pas seulement un devoir absolu que je pourrais me donner dans une décision solitaire, mais elle est aussi la tâche qui m'est confiée en tant qu'héritier.²⁵ Le monde social et historique est le lieu de la vocation, et cette nécessaire historicité renforce le paradoxe du mode de donnée de la vocation : elle est à la fois donnée comme une certitude et donnée comme une énigme.

Ainsi, la phénoménologie transcendantale, en amenant la connaissance scientifique à la conscience de son essentielle historicité, peut-elle dévoiler que le sens est historique de part en part, et qu'en cela l'intentionnalité, c'est l'histoire elle-même, l'histoire de la donation de sens. Dès lors, l'auto-explicitation de l'*ego* transcendantal conduit le sujet à comprendre sa vie comme prise dans une tradition du sens, c'est-à-dire comme traversée par une intentionnalité universelle, dans la conscience de participer à une entéléchie innée de la raison. En effet, si l'historicité, c'est l'intersubjectivité transcendantale dans sa dimension génétique comme condition de l'objectivité, alors la conscience de sa tâche historique suppose bien à la fois que l'infinité ne puisse pas être donnée et que l'idée de cette infinité soit donnée. Or, cela n'introduit pas seulement une intelligibilité supérieure de sa situation historique propre, mais cela rend aussi possible une nouvelle historicité, une nouvelle façon de porter cette historicité. Autrement dit, la saisie de l'*a priori* de l'historicité en général fonde véritablement cette vie par vocation absolue à laquelle tout homme est appelé. En conséquence, une histoire de la philosophie comme simple histoire des faits non seulement ne peut pas donner à voir l'intelligibilité ultime de l'histoire, mais en outre elle ne peut rien prescrire, elle ne peut pas donner un avenir. Seule une histoire transcendantale peut dire ce qu'il en est vraiment de la vocation philosophique, et donc de sa vocation à être homme, et elle seule, en donnant à voir l'Idée, permet à la philosophie de ne pas dégénérer en formalisme et à l'humanité de ne pas chuter en barbarie. Ainsi, toute conscience véritable de son historicité est une conscience d'horizon, et la vocation est bien une structure universelle d'horizon. En cela, le troisième degré d'historicité, celui de la philosophie, montre que la personne ne devient elle-même qu'en consentant à son éternelle vocation, et qu'elle fait alors de sa vie un drame unique dans cette histoire qu'est le monde. Husserl dévoile ainsi qu'un individu ou un peuple ne sont pas l'histoire de ce qu'ils furent, mais qu'ils sont l'histoire de ce qu'ils ont à être dans l'accomplissement du monde comme *ethos* commun. En effet, la réduction transcendantale, par sa

²⁵ Il y a certes là un cercle auquel l'idéalisme transcendantal ne peut guère échapper : il faut avoir déjà saisi son devoir absolu dans une auto-explicitation radicale de soi-même pour pouvoir comprendre en quoi il est aussi ce dont on hérite, mais il est nécessaire aussi d'hériter d'un tel devoir pour pouvoir se décider absolument dans la conscience de sa responsabilité absolue. Il semble bien y avoir une antériorité réciproque de l'*a priori* du devoir être et de l'*a priori* historique.

radicale désubstantialisation du sujet, permet au « je » de se saisir comme l'unité d'une vie historique liée d'une façon essentielle aux autres vies historiques dans la téléologie de la Raison, et c'est pourquoi l'évidence de sa vocation n'est ni l'évidence adéquate de ce que l'on fut, ni la simple évidence formelle des devoirs de l'humanité en général, mais bien l'évidence de ce que j'ai à être dans mon présent historique.²⁶ « Ma » vocation n'est donc pas celle de mon moi naturel, mondain, mais elle est ce qui se dévoile à partir de la conscience de mon essentielle historicité :

« Grâce à une constante critique, qui prend toujours en vue l'ensemble du contexte historique en tant seulement qu'il forme notre contexte personnel, nous nous efforçons finalement de discerner la tâche historique que nous pourrions reconnaître comme la seule qui nous soit personnellement propre. »²⁷

Si la simple causalité extérieure, qui manifeste mon appartenance au monde, ne me donne aucune évidence de mon devoir propre, cette évidence de ma vocation ne peut avoir lieu qu'à partir d'une causalité transcendantale, qui me fait héritier de l'histoire de l'esprit. Il n'est possible de prendre conscience de sa tâche propre qu'à partir de la conscience d'être issu de tout un processus de générativité spirituelle : tout philosophe actuel doit se comprendre comme l'héritier des philosophes du passé qui ont porté l'Idée de philosophie, chacun selon sa façon propre, pour que d'autres puissent la porter et l'accomplir encore davantage. La fidélité à soi, la fidélité au soi, dans la méditation historique du philosophe, est donc une fidélité à l'Idée. Ce n'est donc pas seulement d'un savoir dont le philosophe actuel hérite, mais aussi d'une tâche commune, intersubjective, de porter la téléologie de la raison, et en reprenant cette tâche universelle, c'est-à-dire aussi en la transmettant, il reçoit une individuation absolue : sa participation à l'accomplissement de cette téléologie est unique et insubstituable. Seule l'historicité transcendantale donne l'évidence de l'unicité de sa tâche propre, de l'unicité de sa participation au dévoilement de l'universel.

La vocation scientifique demeure chez Husserl la vérité et la mesure de toute vocation, car elle suppose une décision et est consciemment intersubjective et historique. Elle est ainsi le modèle de la vocation libre, comme réappropriation de son héritage et projet d'accomplir un peu plus le *telos* : c'est une vocation pleinement consciente d'elle-même. En cela, l'évidence de la vocation philosophique rend possible l'évidence des autres vocations : c'est en saisissant à partir de sa propre histoire l'Idée qui doit gouverner sa vie que le philosophe peut vouloir se donner pour tâche de pénétrer de l'intérieur une humanité étrangère en la respectant dans son étrangeté. Certes, cette vocation à être homme peut se donner d'abord dans l'obscurité de la puissance

²⁶ Une telle évidence de sa vocation historique demeurerait inaccessible pour une pensée qui, en s'en tenant à la *cogitatio* psychologique et en manquant la *cogitatio* pure, manquait l'historicité.

²⁷ *Krisis*, §15, Hua VI p. 71-72, trad. franç. p. 81-82.

instinctive d'une tâche, mais elle doit devenir ensuite plus claire en devenant consciente et elle ne deviendra parfaitement claire dans sa forme générale qu'à partir de la décision de répondre du sens universel de l'histoire, qui ne dépend d'aucune subjectivité et d'aucune époque. Cela signifie que si le philosophe est un héritier qui reçoit des possibilités qu'il n'a pas lui-même projetées, elles ne deviennent vraiment les siennes que dans leur réappropriation active à partir de la saisie présente du sens de l'histoire. Dès lors, s'il y a une obscurité de la vocation, liée au fait qu'il est impossible de se reposer sur une définition figée de la philosophie, cette obscurité se dissipe peu à peu au fur et à mesure de la *Selbstbesinnung* historique.²⁸

Le fonctionnaire de l'humanité est alors le philosophe qui s'identifie à sa tâche propre, il est celui pour lequel le je est idéalement identique à sa mission, et dans ce don de soi aux idées éternelles se trouve résorbé l'écart tragique entre personne et rôle propre à l'attitude naturelle. Ainsi, la connaissance de soi du philosophe coïncide avec la connaissance de sa mission, même si le sens de cette mission s'éclaire au fur et à mesure qu'elle s'accomplit. Or, cette mission, qui à la fois universalise et singularise, ne peut se donner ni dans la simple intériorité d'un sujet solitaire, ni extérieurement, puisque l'historicité a bien montré que le monde historique envoie, même si c'est ultimement le sujet constituant qui se projette lui-même. La vie éthique n'est donc pas séparable de la vie historique, et c'est pourquoi seule la conscience de son historicité permet de formuler un véritable devoir être. En cela, l'idée de fonctionnaire de l'humanité, comme accomplissement de l'humanité en l'homme, souligne bien qu'il s'agit de comprendre la personne à partir de sa vocation et non l'inverse : c'est la personne qui appartient à la mission et qui dans l'accueil de cette mission entre dans une nouvelle temporalité, qui est une insertion d'un devoir éternel dans le temps. La description devenant prescription, il y a bien une conversion éthique de la phénoménologie : « L'intention "philosophie" recèle un impératif catégorique. »²⁹ L'intention originariaire qu'est la philosophie, qui reçoit des remplissements dans l'histoire, comme évidence d'une Idée, est aussi l'évidence d'un « tu dois », d'un « tu dois répondre absolument du sens du monde ». Mais, dans l'évidence de ce « tu dois », le sujet se sait indissociable de ses pères en esprit comme de ses fils en esprit, il sait que ce « tu dois » se dit dans le présent vivant de la chaîne des penseurs. La vocation se donne donc comme intersubjective au sens fort du terme, puisqu'elle est éveillée par d'autres, qu'elle s'adresse aux autres et qu'elle est portée en commun.

²⁸ Autrement dit, Husserl ne reconnaît pas que le clair-obscur de la vocation puisse tenir au fait qu'elle soit pré-tracée et ne soit pas uniquement ce que le sujet se donne dans un acte de réflexion. Pour une égologie transcendante, la vocation ne peut pas faire être là où l'on ne pensait pas pouvoir être ; elle n'est pas inimaginable. Cette évidence de la vocation, le fait qu'elle soit donnée à voir pour être donnée à être, confirme qu'il n'y a pas de place pour une passivité radicale dans la pensée de Husserl. En effet, si l'Idée est déjà présente à la conscience comme quelque chose qui la constitue, elle n'est sienne que dans le se vouloir soi-même absolument, et c'est pourquoi, en dépit de la qualité d'héritier, le pouvoir être ne dépend que de la *Selbstbesinnung* : la vocation demeure un appel du sujet par lui-même.

En montrant que les *a priori* de l'histoire déterminent son contenu et donc sont matériels et pas seulement formels, Husserl peut donner à voir une vocation qui n'est pas elle-même purement formelle, mais qui tente de dire ce que l'on a à être sans retomber dans l'empiricité. Ainsi, dans ce clair-obscur de la vocation, le sujet n'est plus le simple spectateur impartial de lui-même, mais il s'apparaît lui-même dans son devoir-être propre. La force des descriptions husserliennes, même dans ce qu'elles ont de programmatique, est alors de tenter d'élucider l'origine de l'expérience éthique, cette conversion originaire du voir en devoir, sans utiliser d'emblée le langage de la valeur. C'est pourquoi il n'y a ni totale obscurité de la vocation, qui serait l'absence de tout impératif, ni une totale transparence, qui supprimerait tout avenir, mais bien un clair-obscur qui permet d'agir. Husserl n'en reste donc pas à un pur décisionnisme, mais cherche à montrer en quoi toute décision éthique naît sur l'horizon du monde de la vie.

En effet, rendre son épaisseur et sa vie au présent, c'est aussi ne pas réduire la personne à un nom, à une intention symbolique vide, pour lui garder son caractère d'acte. Il faut reconnaître que c'est en transposant aux sciences de l'esprit la formalisation toujours plus poussée à l'œuvre dans les sciences de la nature que l'on a fini par perdre l'*eidōs* de la personne, puisque le formalisme s'en tient à une simple visée de la personne, qui donne lieu à ce que Husserl nomme dans *L'idée de la phénoménologie* une « évidence sentimentale »³⁰ et qui, en conduisant à nier la donnée en personne de la personne, conduit à nier toute norme ultime de la connaissance et de l'éthique. Contre cette orientation nihiliste qui conduit à faire du soi une construction arbitraire, la force de Husserl est de retrouver cette essence relationnelle et responsive de la personne qui était déjà au cœur de la pensée médiévale. On ne devient pas une personne dans l'isolement d'un sujet vide, mais en réveillant le sens historique caché et sédimenté en soi par lequel on est indissociable des hommes du passé et des hommes du futur : notre présent n'est un présent vivant que par le réveil de cette téléologie, qui en étant librement voulue devient ma vraie vie, une vie dans la coexistence des personnes.

Il n'est pas question de nier les apories d'une compréhension de la personne à la fois héritière et origine, mais de souligner en quoi Husserl libère des contradictions des philosophies de l'identité personnelle en élucidant ce qui fait la vie concrète de la subjectivité et donc en élucidant l'*a priori* concret et pas uniquement formel de la personne. En libérant de l'oubli de la chair et de l'oubli de l'historicité, Husserl rend la personne à sa facticité originaire sans laquelle elle ne peut pas accéder à la vérité de son être : l'autoconstitution de l'*ego* transcendantal est indissociable des situations concrètes, et c'est pourquoi la personne transcendantale n'est elle-

²⁹ Husserliana VI, Appendice V, p. 393, trad. franc. p. 434.

même qu'à manifester la rationalité du monde historique avec la téléologie qui lui appartient. L'acquis historique, définitif et incontournable, de la réduction transcendantale et égologique, est d'avoir libéré d'une compréhension purement formelle de la personne, pour montrer que la personne dans sa chair et dans son présent n'est pas un étant intramondain, mais un processus au sens d'une capacité singulière et historique de dire et d'accomplir l'universel, et c'est à partir de cette intelligence de la personne comme tâche de constitution du monde, c'est-à-dire comme tâche d'incarnation, de temporalisation et d'historicisation, qu'il deviendra possible après Husserl de comprendre autrement la transcendance de la personne et la concrétude des situations dans lesquelles elle est engagée. En décrivant dans la dernière partie de sa vie le mode de donnée téléologique du soi, Husserl donne à comprendre que la personne n'est pas là où elle fut, mais là où elle s'appelle elle-même, et que le soi n'est pas une propriété de la chose homme, mais une capacité de notre liberté. Je ne suis jamais autant moi-même que dans ce moment où méditant sur l'historicité j'y découvre une téléologie absolue par laquelle je me porte librement vers l'horizon infini de l'humanité : l'homme est un être d'horizon, car c'est lui, comme structure de la subjectivité, qui donne à l'homme sa verticalité, sa capacité à se tenir debout à travers le monde et à travers l'histoire. Chaque homme est tel qu'il se tient sous cet horizon.

³⁰ Husserliana II, *Die Idee der Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye, 1973, p.60.