

Phaenomenologica 209

Laurent Perreau

Le monde social selon Husserl



Springer

Le monde social selon Husserl

PHAENOMENOLOGICA
SERIES FOUNDED BY H.L. VAN BRED A AND PUBLISHED
UNDER THE AUSPICES OF THE HUSSERL-ARCHIVES

209

LAURENT PERREAU
LE MONDE SOCIAL SELON HUSSERL

Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breeur (Husserl-Archief, Leuven), S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University of Leuven, Leuven)

Advisory Board:

R. Bernasconi (The Pennsylvania State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Paris XX), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

Laurent Perreau

Le monde social selon Husserl

Laurent Perreau
Maître de conférences en philosophie contemporaine
Université de Picardie Jules Verne
Chemin du Thil
80000 Amiens
France

ISSN 0079-1350

ISBN 978-94-007-5400-3

ISBN 978-94-007-5401-0 (eBook)

DOI 10.1007/978-94-007-5401-0

Springer Dordrecht Heidelberg New York London

Library of Congress Control Number: 2012954275

© Springer Science+Business Media Dordrecht 2013

This work is subject to copyright. All rights are reserved by the Publisher, whether the whole or part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, reuse of illustrations, recitation, broadcasting, reproduction on microfilms or in any other physical way, and transmission or information storage and retrieval, electronic adaptation, computer software, or by similar or dissimilar methodology now known or hereafter developed. Exempted from this legal reservation are brief excerpts in connection with reviews or scholarly analysis or material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work. Duplication of this publication or parts thereof is permitted only under the provisions of the Copyright Law of the Publisher's location, in its current version, and permission for use must always be obtained from Springer. Permissions for use may be obtained through RightsLink at the Copyright Clearance Center. Violations are liable to prosecution under the respective Copyright Law.

The use of general descriptive names, registered names, trademarks, service marks, etc. in this publication does not imply, even in the absence of a specific statement, that such names are exempt from the relevant protective laws and regulations and therefore free for general use.

While the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication, neither the authors nor the editors nor the publisher can accept any legal responsibility for any errors or omissions that may be made. The publisher makes no warranty, express or implied, with respect to the material contained herein.

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media (www.springer.com)

*À Lili, Oscar et Marie-Lou,
pour toutes les joies*

Remerciements

J'exprime toute ma gratitude à Jean-François Kervégan, qui a accompagné et soutenu le développement de ces recherches. Lorsque je les ai conduites, j'ai trouvé à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, et plus particulièrement au sein de l'équipe *Normes, Sociétés, Philosophies (NoSoPhi)*, d'excellentes conditions de travail, de remarquables partenaires de recherche et une activité académique de très haut niveau. Je remercie tous ceux qui ont contribué, à des degrés divers, à cette recherche : Jocelyn Benoist, Bruce Bégout, Rudolf Bernet, Etienne Bimbenet, Philippe Cabestan, Catherine Colliot-Thélène, Jean-François Courtine, Natalie Depraz, Julien Farges, Stéphane Haber, Alain Pernet, Pierre Rodrigo, Rochus Sowa. Je n'oublie pas mes amis, mes parents et mes proches dont l'affection et le soutien m'auront été si précieux. J'ai enfin une pensée toute particulière pour celui qui, le premier, me donna le goût de la philosophie, Marc Kusznel.

Table des matières

1 Introduction générale : comment dire les phénomènes sociaux ?	1
1.1 L'idée d'une phénoménologie du monde social	1
1.2 Vers une « sociologie transcendantale »	6
1.3 Les préventions à l'égard de la phénoménologie husserlienne du monde social	10
1.3.1 <i>Les limites d'une philosophie du sujet</i>	10
1.3.2 <i>Les prestiges de l'alter ego</i>	13
1.3.3 <i>La supposée inconstance du propos husserlien sur le monde social</i>	14
1.4 La phénoménologie du monde social dans les études husserliennes	17
1.5 Les difficultés de la voie cartésienne, les ressources de la voie par l'ontologie	22
1.6 Le monde social comme problème transcendantal	27
1.7 La phénoménologie devant le paradoxe ontologique du « social »	30
1.8 Développements	32

Première partie : la région « monde social »

2 De l'esprit au monde social	49
2.1 Le <i>Geist</i> comme limite de la nature	51
2.2 Les spécificités ontologiques du « monde de l'esprit »	54
2.2.1 <i>Les caractères axiologiques, affectifs et pratiques des objets du monde de l'esprit</i>	55
2.2.2 <i>La question de la motivation</i>	58
2.2.3 <i>La socialité de l'esprit</i>	62
2.3 Le <i>Geist</i> comme métaphysique du monde social	63

3 La communication comme forme élémentaire de la vie sociale	69
3.1 La phénoménologie de la communication dans l'œuvre de Husserl.....	70
3.1.1 <i>Les remarques précoces des Recherches Logiques</i>	70
3.1.2 <i>La phénoménologie de la communication après 1910</i>	72
3.1.3 <i>La phénoménologie de la communication chez le dernier Husserl</i>	74
3.2 Les conditions de possibilités de la communication.....	74
3.2.1 <i>Du monde pour tous au monde pour nous : le monde environnant commun au fondement de la communication</i>	75
3.2.2 <i>Le rapport à la personne autre comme foyer expressif</i>	77
3.3 La communication effective.....	83
3.3.1 <i>La prise de « contact » (Berührung)</i>	83
3.3.2 <i>L'échange réciproque</i>	85
3.3.3 <i>Le rapport Je-Tu et la synthèse de recouvrement</i>	87
3.3.4 <i>La formation du « consensus » (Einverständnis)</i>	88
4 La région ontologique «monde social»	93
4.1 La pulsion sociale	95
4.1.1 <i>La pulsion sociale comme pulsion socialisée (pulsion sexuelle et pulsion maternelle)</i>	96
4.1.2 <i>La pulsion sociale comme puissance de socialisation</i>	98
4.1.3 <i>La pulsion sociale comme tendance primaire à la communautisation</i>	99
4.2 La théorie des « actes sociaux » : du monde de la communication (<i>kommunikative Welt</i>) à la communauté de volonté (<i>Willensgemeinschaft</i>)	100
4.3 Les « personnalités d'ordre supérieur »	107
4.3.1 <i>Sur le sens de l'expression « d'ordre supérieur » (höhere Ordnung)</i>	108
4.3.2 <i>La dimension « personnelle » de la communauté sociale</i>	112
4.3.3 <i>L'unité normative des « personnalités d'ordre supérieur »</i>	121
4.3.4 <i>La distinction phénoménologique des « personnalités d'ordre supérieur »</i>	122

Deuxième partie : les formes essentielles du monde social

5 Vers une morpho-typique eidétique du monde social	127
5.1 Du projet général d'une élucidation des particularités conceptuelles des sciences sociales à l'idée d'une morphologie eidétique du monde social.....	128

5.2	La morphologie du monde social comme eidétique du monde social	134
5.3	Husserl et Simmel : morphologie eidétique du monde social et sociologie formelle	137
5.4	Les leçons sur la <i>Psychologie Phénoménologique</i> de 1925–1928 et l'idée diltheyenne d'une morpho-typique des formes de communautés sociales	145
6	De quelques formes essentielles du monde social	153
6.1	Fécondité et limites du propos husserlien	153
6.2	La famille	159
6.3	Le peuple	162
6.4	L'État	166

Troisième partie : sujet personnel et monde social. Problèmes et difficultés d'une définition transcendantale de la personne

7	Problèmes et difficultés d'une théorie de la personne dans les <i>Ideen II</i>	179
7.1	Le sujet personnel défini par son rapport au monde social (la définition de la personne dans les <i>Ideen II</i>)	179
7.1.1	<i>La personne n'est pas une chose</i>	180
7.1.2	<i>La personne comme instance de référence de l'attitude personaliste</i>	182
7.1.3	<i>La personne comme centre du monde environnant (Umwelt)</i>	184
7.1.4	<i>La personne comme membre du monde social</i>	188
7.2	Perspectives et prolongements de la théorie de la personne : l'alternative entre la problématique de la prédonation (<i>Vorgegebenheit</i>) de l'expérience sociale et la problématique de l'auto-objectivation de la personne	190
7.2.1	<i>L'ego personnel comme ego constitué</i>	190
7.2.2	<i>Le problème de l'auto-objectivation de l'ego</i>	192
7.2.3	<i>Le problème de la prédonation de l'ego personnel</i>	196
7.2.4	<i>Prolongements de cette problématique : la scission du concept de personne</i>	198
7.2.5	<i>Une alternative mise en suspens : la prédonation de l'expérience sociale</i>	200
8	La genèse passive de la personne : l'appropriation habituelle, typique et familière du monde environnant	205
8.1	Les ressources d'une phénoménologie génétique	206
8.1.1	<i>Le sujet en son « histoire »</i>	206
8.1.2	<i>Genèse passive, genèse active</i>	210
8.2	Ego, Monade, Personne : les titres du sujet	212
8.2.1	<i>L'ego comme centre fonctionnel des vécus</i>	213
8.2.2	<i>La monade ou le « moi concret »</i>	214

8.2.3	<i>La personne comme unité des propriétés permanentes du sujet.....</i>	219
8.3	La genèse du familier.....	224
8.3.1	<i>L'habitualité comme principe de la genèse passive : vers une théorie transcendantale de la personne.....</i>	224
8.3.2	<i>Habitualité et style constitutif.....</i>	229
8.3.3	<i>Habitualité et typicité.....</i>	231
8.3.4	<i>Le monde familier comme monde du « chez soi » (Heimwelt).....</i>	233
9	La genèse active de la personne	237
9.1	La dimension pratique de la vie personnelle.....	238
9.2	Liberté transcendantale de l' <i>ego</i> et propriétés habituelles de la personne : décisions, convictions, caractère.....	241
9.2.1	<i>La liberté de l'ego transcendantal</i>	242
9.2.2	<i>L'ordre des convictions</i>	244
9.2.3	<i>Le caractère personnel.....</i>	247
9.3	La dimension éthique de la vie personnelle.....	248
9.4	La téléologie de la vie intentionnelle, contrepartie de la phénoménologie génétique	252
9.5	De l'éthique individuelle à l'éthique sociale (I) : les obligations de la fonction (<i>Funktion</i>)	254
9.6	De l'éthique individuelle à l'éthique sociale (II) : la vie éthique des « personnalités d'ordre supérieur ».....	257
9.7	De l'éthique individuelle à l'éthique sociale (III) : la « communauté d'amour » (<i>Liebesgemeinschaft</i>)	263

Quatrième partie : du monde de la vie au monde social

10	De la théorie du monde de la vie à la théorie du monde social	279
10.1	La redécouverte du monde de la vie par la <i>Rückfrage</i> : étapes de la progression, redéfinitions successives du concept de monde de la vie.....	279
10.1.1	<i>Le monde de la vie comme monde préscientifique.....</i>	282
10.1.2	<i>Le monde de la vie comme monde intuitif.....</i>	283
10.1.3	<i>Le monde de la vie comme monde environnant</i>	284
10.1.4	<i>Le monde de la vie comme monde subjectif-relatif.....</i>	285
10.2	Les deux modes de « thématization » du monde de la vie.....	287
10.3	L'Idée d'une ontologie du monde de la vie : le monde de la vie comme totalité des étants	289
10.4	L'investigation transcendantale du monde de la vie : le monde de la vie comme structure de l'expérience prédonnée	292
10.5	Vers une théorie transcendantale de la socio-genèse du monde social	298

11 Le fondement anthropologique de la sociologie transcendantale. Nature et cultures	303
11.1 Le monde commun comme « monde pour tous »	305
11.2 Le monde commun comme nature concrète infinie	309
11.3 Humanité et humanités	314
12 La théorie de la générativité comme théorie de la relativisation socio-historique de l'expérience communautaire	319
12.1 Éléments d'une théorie de la générativité	320
12.1.1 <i>Le thème de la générativité chez le dernier</i> <i>Husserl : figures, portée et limites</i>	320
12.1.2 <i>La générativité comme successivité</i>	326
12.1.3 <i>La générativité comme traditionalité</i>	327
12.1.4 <i>La générativité, principe d'une dynamique communautaire</i>	328
12.2 Critique des conceptions d'A. J. Steinbock	331
12.3 La genèse socio-historique du monde social	334
12.3.1 <i>La normalité de l'expérience sociale (I) :</i> <i>le legs de la générativité</i>	335
12.3.2 <i>La normalité de l'expérience sociale (II) :</i> <i>l'épreuve de l'étranger</i>	342
12.3.3 <i>Générativité et monde pratique :</i> <i>l'œuvre de la culture</i>	345
12.3.4 <i>La communauté de communication</i>	346
13 Conclusion	351
13.1 De l'ontologie sociale à la sociologie transcendantale : défense et illustration du « chemin par l'ontologie » donnant accès à la réduction transcendantale	351
13.2 L'expérience du monde social : l'implication intentionnelle	355
13.3 La phénoménologie du monde social comme archétype des conceptions intersubjectivistes du monde social	361
Erratum	E1
Bibliographie	365
Index	381

Abréviations

Remarques générales

Les références aux textes de Husserl renvoient aux *Husserliana*, édition en cours des œuvres complètes de Husserl chez Martinus Nijhoff (Den Haag) depuis 1950, chez Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston/London) depuis 1980 et enfin chez Springer (Dordrecht) depuis 2005. *Husserliana* est abrégé *Hua*. Les collections annexes des *Husserliana Dokumente* et des *Husserliana Materialien* sont respectivement désignées par les abréviations *Hua Dok* et *Hua Mat*. Les numéros de volume sont indiqués en capitales romaines. Enfin, pour ce qui concerne la désignation des textes regroupés au sein d'un même volume autour d'un ou de plusieurs textes principaux, *Beilage* est toujours traduit par *appendice*, *Abhandlung* par *annexe*.

Les références aux traductions disponibles en langue française suivent généralement les références aux volumes des *Husserliana*. Elles sont alors indiquées entre parenthèses. Nous avons eu recours aux abréviations présentées ci-après pour désigner plus commodément un certain nombre de ces références. Les références complètes des ouvrages mentionnés sont recueillies dans la bibliographie qui figure à la fin de l'ouvrage.

Nous citons les manuscrits de Husserl selon la cote qui leur est attribuée dans le catalogue des œuvres de Husserl établi par les Archives Husserl de Louvain. Conformément à l'usage, la mention de cette cote est précédée de l'indication *Ms*. Nous citons la pagination originale lorsque celle-ci est disponible. Le cas échéant, le numéro de page est suivi des lettres *a* et *b* (indication du *recto* et du *verso* du feuillet concerné). Lorsque la pagination originale n'est pas disponible, nous suivons la pagination de la transcription.

Lorsque nous citons certains passages des textes de Husserl, nous reprenons en général les traductions disponibles en langue française en apportant éventuellement des corrections. Le cas échéant, nous signalons ces modifications. Pour alléger la présentation des notes de bas de page, nous avons renoncé à donner systématiquement l'intégralité du texte allemand. Cependant nous restituons aussi souvent que nécessaire les termes qui nous paraissent les plus problématiques. Pour les écrits qui

n'ont pas encore fait l'objet d'une traduction en langue française, nous proposons nos propres traductions. Lorsque nous citons les *Recherches Logiques*, nous soulignons d'un trait les adjonctions et les modifications de la réécriture de 1913.

Abréviations retenues pour les références aux œuvres de Husserl

- AL :** *Articles sur la logique (1890–1913)*, tr. fr. par J. English, Paris, PUF, 1975.
- AMC :** *Autour des Méditations Cartésiennes (1929–1932). Sur l'intersubjectivité*, tr. fr. par N. Depraz et P. Vandavelde, Grenoble, Millon, 1998.
- CE :** *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. fr. par J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989.
- EJ :** *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, tr. fr. par D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1971.
- ID I :** *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- ID II :** *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. par É. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- ID III :** *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième. La phénoménologie et les fondements des sciences*, tr. fr. par D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1992.
- IP :** *L'idée de la phénoménologie*, tr. fr. et intro. par A. Lowit, Paris, PUF, 1970.
- MC :** *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, tr. fr. par M. B. de Launay, Paris, PUF, 1994.
- C :** *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. par G. Granel et J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976.
- LETV :** *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, tr. fr. par P. Ducat, P. Lang, C. Lobo, Paris, PUF, 2009.
- LFLT :** *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1965.
- LPT :** *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964.
- OG :** *L'origine de la géométrie*, tr. fr. par J. Derrida, Paris, PUF, 1970.
- PA :** *Philosophie de l'arithmétique*, tr. fr. par J. English, Paris, PUF, 1972.
- PPF :** *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. par J. English, PUF, Paris, 1991.

- Psy Ph* : *Psychologie Phénoménologique (1925–1928)*, tr. fr. par P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù et F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.
- PP I* : *Philosophie première. Tome I. Histoire critique des idées*, tr. fr. par A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1970.
- PP II* : *Philosophie première. Tome II. Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. fr. par A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1972.
- PSR* : *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. fr. par M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989.
- Renouveau* : *Sur le Renouveau. Cinq articles*, tr. fr. par L. Joumier, Paris, Vrin, 2005.
- RL I* : *Recherches Logiques. Tome I. Prolégomènes à la logique pure*, tr. fr. par H. Elie et al., Paris, PUF, 1959.
- RL II-1* : *Recherches Logiques. Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, première partie (Recherches I et II)*, tr. fr. par H. Elie et al., Paris, PUF, 1961.
- RL II-2* : *Recherches Logiques. Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie (Recherches III, IV, et V)*, tr. fr. par H. Elie et al., Paris, PUF, 1961.
- RL III* : *Recherches Logiques. Tome III. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, tr. fr. par H. Elie et al., Paris, PUF, 1962.
- SI-1* : *Sur l'intersubjectivité. I*, tr. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001.
- SI-2* : *Sur l'intersubjectivité. II*, tr. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001.
- SP* : *De la synthèse passive*, tr. fr. de B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998.

Chapitre 1

Introduction générale : comment dire les phénomènes sociaux ?

1.1 L'idée d'une phénoménologie du monde social

Husserl a dit à maintes reprises et avec une insistance remarquable toute l'importance qu'il accordait à cette tâche : élaborer une authentique *phénoménologie du monde social*. Dans certains textes, il a même souligné avec quelque emphase l'urgence qu'il y avait, selon lui, à mener à bien une telle entreprise. Aussi insistante qu'urgente, la question du monde social se signale donc d'emblée par la portée réelle ou supposée de ses enjeux. Suivons donc Husserl et considérons d'un peu plus près ces déclarations d'intention où s'expose l'idée programmatique d'une phénoménologie du monde social.

Quatre enjeux principaux peuvent être distingués, qui se complètent et se renforcent les uns les autres.

1. L'enjeu premier de la question du monde social concerne selon Husserl l'achèvement même de la phénoménologie et sa portée réelle, c'est-à-dire sa capacité à rendre compte de l'ensemble des phénomènes divers et variés qui font la richesse et la complexité de notre expérience. Le monde social, ou plutôt l'ensemble des phénomènes que l'on peut ranger sous cette rubrique, serait donc l'une de ces « choses » (*Sachen*) auxquelles la phénoménologie entend revenir, en toute conformité avec l'impératif qu'elle s'est fixée¹. À cet égard, exemplairement, le paragraphe conclusif des *Méditations Cartésiennes* semble bien définir le programme intégral des analyses constitutives de la phénoménologie transcendantale et décider de la place qui, en son sein, doit revenir à la théorie du monde social :

Ainsi les recherches que nous avons plus haut esquissées de manière indicative, et qui ont pour objectif la constitution transcendantale d'un monde, ne sont rien d'autre que le *com-mencement d'une clarification radicale du sens et de l'origine* (ou du sens à partir de l'origine) *des concepts de monde, nature, espace, temps, être animal, homme, âme, corps, communauté sociale, culture, etc.*²

¹ *Hua III-I*, § 19, p. 41 [*ID I*, p. 63–64].

² *Hua I*, § 64, p. 180 [*MC*, p. 206, tr. modifiée].

Prenons au sérieux cette présentation et restituons l'intelligence de cette distribution. À bien lire Husserl, l'exploration phénoménologique du monde trouve son point de départ dans une phénoménologie de la nature. Le concept de nature ici mobilisé n'est pas seulement celui des sciences de la nature qui prennent la nature pour objet de leur investigation scientifique. Il s'agit aussi et surtout, à ce point des *Méditations Cartésiennes*, de la « nature intersubjective » que la pluralité des sujets tient en partage d'expérience. On concevra aisément que cette phénoménologie de la nature « objective » instruisse d'abord une phénoménologie de l'espace et du temps. La série des objets ou régions thématiques ensuite mentionnés par Husserl reprend une distribution conceptuelle somme toute classique, d'ailleurs déjà présente dans le second livre des *Ideen*. On retrouve tout d'abord la proximité et la différence du rapport animalité/humanité, l'homme pouvant se définir comme simple unité psycho-physique du corps et de l'âme, mais aussi dépasser cette « animalité » (au sens ici de ce qui est pourvu d'une *anima*, d'une *Seele*) vers un ordre de réalité qui sera celui de l'« esprit » (*Geist*), un « esprit » bien présent sans toutefois être nommé, sous les deux aspects fondamentaux de la « communauté sociale » et de la culture, ultime mention qui répond, dans cette énumération non close, à la mention initiale de la nature.

Nous disposons ainsi d'un repérage intrasystémique de la place qui revient à l'analyse constitutive de la phénoménologie du monde social, désignée par Husserl sous l'expression passablement ambiguë de « communauté sociale », sur laquelle nous reviendrons. Retenons simplement que la tâche d'une phénoménologie du monde social est étroitement liée à différents programmes phénoménologiques adjacents (théorisation de la relation nature-esprit, réforme de la psychologie, visée anthropologique de la phénoménologie, élaboration d'une théorie de la culture). Elle dérive directement de l'ambition de mener une investigation phénoménologique exhaustive du monde qui nous entoure, de résoudre « l'énigme du monde » qu'évoque la *Krisis*³.

2. Un second enjeu concerne l'apport possible de la phénoménologie aux « sciences sociales », que la langue allemande nomme pour sa part « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*). Car Husserl s'est trouvé confronté à une problématique épistémologique à l'époque déterminante et qui ne pouvait que solliciter l'attention du phénoménologue : celle de l'autonomie des sciences de l'esprit, que l'on veut affranchir définitivement de la tutelle des sciences de la nature au moyen d'une ambitieuse refonte de leur appareil conceptuel et méthodologique. C'est évidemment à Dilthey que Husserl doit le plus, même si les apports de Windelband, Rickert, Simmel, ou encore de Münsterberg ne doivent pas être négligés⁴.

À la fin du XIX^e siècle, la question d'une fondation philosophique des sciences de l'esprit porte implicitement en elle les refus conjoints de la métaphysique spéculative et du positivisme naturaliste. Pour reprendre le propos inaugural de Dilthey, les sciences de l'esprit apparues au XIX^e siècle manifestent la tendance naturelle par

³ *Hua VI*, § 5, p. 12 [C, p. 19]. Voir également *La philosophie comme science rigoureuse*, qui évoquait déjà « l'énigme du monde et de la vie » que la « compréhension d'ordre philosophique » prenait pour objet (*Hua XXV*, p. 56 [PSR, p. 79]).

⁴ Ce que rappellent fort à propos les *Ideen II* : *Hua IV*, § 48, p. 173 [ID II, p. 246].

laquelle la conscience humaine cherche à atteindre une certaine autonomie⁵ : les sciences de l'esprit envisagent l'homme et les pratiques humaines dans leur totalité, selon leurs aspects sociaux, historiques, politiques, esthétiques et littéraires, etc., en déployant une multitude de sciences particulières correspondantes, distinctes en leurs démarches et cependant proches en leur centre d'intérêt. Cette formation immanente de la rationalité, riche de l'expérience dont elle est issue et forte des distances théoriques qu'elle institue progressivement, ne doit plus, selon Dilthey, être référée à un ordre qui la dépasse (pour le cas de la spéculation métaphysique) ou à un modèle qui réduit ses puissances (pour le cas du positivisme, celui de Comte ou de Mill notamment), mais seulement être pensée dans sa *spécificité*⁶. Cette intention définit une triple tâche. Il faut d'une part défendre la différence des sciences de l'esprit, d'autre part assurer en droit une scientificité dont on repère l'originalité, et enfin mesurer les implications des choix gnoséologiques et épistémologiques opérés et assumer leurs significations pour des questions philosophiques connexes⁷.

Se concevant comme philosophie première, la phénoménologie s'est donnée pour mission d'assurer les fondements de l'ensemble de notre connaissance afin de justifier les domaines d'objets de chacune des disciplines de notre savoir. La distinction *Natur-Geist* est le titre d'une multitude de recherches épistémologiques qui débordent bien souvent le cadre d'une classification générale des sciences pour explorer son bien-fondé ontologique. En complétant les *Ideen II*, la publication des cours de 1919 et 1927, tous deux intitulés *Natur und Geist*⁸, est venue rappeler l'importance de cette problématique, qui doit être considérée comme une des déterminations en mode mineur des évolutions de la phénoménologie husserlienne, notamment dans sa dernière période.

Au § 18 du livre III des *Ideen* – entre autres lieux de théorisation – Husserl a précisé cette fonction épistémologique que la phénoménologie transcendantale se devait d'exercer à l'endroit des sciences empiriques :

Il s'agit de reconduire les sciences à leur origine, requérant vision évidente et validité rigoureuse et de les transformer en systèmes de connaissances évidentes, grâce à un travail

⁵ C'est là la thèse de l'«*Erhebung des Geistes*» (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Band VIII* (abrégé *GS VIII*). *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Stuttgart, Teubner, 1977, p. 179). Ce travail sur soi par lequel la conscience élargit ses perspectives et trouve l'autonomie de son agir est encore désigné par le terme de *Selbstbesinnung*, qui sera repris par Husserl dans la *Krisis*.

⁶ Nous renvoyons ici aux deux ouvrages majeurs de Dilthey : *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), publié par Bernard Groethuyssen en 1922, Stuttgart, Teubner, réimpression 1973 [tr. fr. et présentation de Sylvie Mesure, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1992] ; et *Gesammelte Schriften VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1911), publié par Bernard Groethuyssen en 1927, Stuttgart, Teubner, 1979 [traduction et présentation de Sylvie Mesure, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988].

⁷ L. Perreau, « Phénoménologie et "sciences de l'esprit" : la distinction *Natur-Geist* dans la phénoménologie husserlienne », *Alter. Revue de Phénoménologie*, n°11, 2003, p. 355–394.

⁸ *Hua XXXII* et *Hua Mat IV*.

de clarification, de distinction, de fondation ultime. Il s'agit de reconduire les concepts et les propositions aux essences conceptuelles elles-mêmes, saisissables dans l'intuition et aux donations elles-mêmes relatives aux choses, auxquelles ils confèrent une expression appropriée, dans la mesure où ils sont effectivement vrais.⁹

En l'occurrence, avec la promotion d'une phénoménologie du monde social, c'est ici tout particulièrement la sociologie qui devrait bénéficier d'une clarification phénoménologique de l'usage de ses principaux concepts et trouver des réponses aux questions qui animent sa problématique fondamentale. Mais l'analyse des phénomènes sociaux importe également pour penser la consistance ontologique de ce *Geist* que les sciences de l'esprit abordent diversement.

3. Mais il revient encore au programme d'une phénoménologie du monde social d'ouvrir des possibles au sein même des pratiques sociales. Ainsi la phénoménologie pourrait-elle nous prémunir contre toute forme de scepticisme et permettre plus positivement un « renouveau » de la *praxis* individuelle et collective. Sur ce point, les articles rédigés pour la revue *Kaizo* sont des plus explicites :

Ce pessimisme sceptique et l'impudence de la sophistique politique dominant de façon si funeste notre époque, qui se sert de l'argumentation socio-éthique (*soziale-ethische Argumentation*) seulement comme couverture pour les buts égoïstes d'un nationalisme complètement dégénéré, ne seraient pas même possibles si les concepts de communauté qui se sont formés naturellement n'étaient pas affublés, en dépit de leur caractère naturel, d'horizons obscurs, de médiations embrouillées et dissimulées dont l'explicitation clarificatrice dépasse totalement les forces du penseur non formé. Seule la science rigoureuse peut procurer ici des méthodes sûres et des résultats fixes ; elle seule peut donc fournir le travail théorique préalable dont dépend une réforme rationnelle de la culture.¹⁰

Dans cet extrait, où résonnent fortement les échos du drame collectif vécu par l'Europe au sortir de la première guerre mondiale, la théorie « scientifique » du monde social apparaît comme la condition d'une « vie en communauté » entendue comme partage de la raison. Husserl a estimé que la phénoménologie avait ici son mot à dire pour œuvrer à une « réforme rationnelle de la culture ».

Mais une science rationnelle de l'homme et de la communauté humaine, qui fonderait une rationalité dans l'activité sociale, politique et une technique (*Technik*) politique rationnelle, cela manque totalement.¹¹

À quoi la phénoménologie, selon Husserl, pourrait donc remédier. Contre l'« argumentation » oiseuse, dévoyée et mise au service de fins égoïstes, Husserl entend restaurer la portée éthique de la phénoménologie comme science rigoureuse, la seule qui soit apte selon lui à clarifier l'usage que l'on fait de concepts « naturellement développés », c'est-à-dire des concepts formés dans l'attitude naturelle.

⁹ Hua V, § 18, p. 96–97 [ID III, p. 116].

¹⁰ Hua XXVII, p. 6. [Renouveau, p. 25].

¹¹ Hua XXVII, p. 6. [Renouveau, p. 26].

La phénoménologie du monde social se voit donc chargée d'un nouvel enjeu, celui de la constitution d'une éthique sociale qui soit à la hauteur des périls de son époque.

Pour Husserl, l'autonomie du monde social repose sur la reconnaissance interpersonnelle et sur le jeu des volontés qui en dérive nécessairement, sur leur accord possible vers une fin partagée, sur l'engagement alors impliqué¹². Dans la perspective téléologique qui est celle de Husserl sur ces questions, l'accomplissement de la vie en société est animé par un idéal de dépassement des relativités sociales vers une sorte de communauté absolue, celle de l'humanité dans son universalité. La pratique sociale ne se conçoit pas sans une visée éthique, dont les réflexions de Husserl sur l'idéal d'une « communauté d'amour » (*Liebesgemeinschaft*) fusionnelle portent les marques. La subjectivité sociale implique ainsi une détermination particulière de la volonté individuelle et collective qui n'est pas une pure relation de cause à effet, mais qui passe plutôt par la reconnaissance de la responsabilité d'un devenir commun imparti au sujet, ou plutôt à la *personne*, par quoi Husserl désigne la vie subjective en tant qu'elle se rapporte au monde social.

Cet enjeu s'inscrit dans la perspective plus large d'une vocation pratique du rationalisme phénoménologique, selon une perspective d'allure fichtéenne qui ne cesse de s'affirmer avec plus de netteté à partir des années 1920 et jusqu'à la *Krisis*.

4. Enfin, la réussite ou l'échec qui viendra sanctionner l'élaboration de la phénoménologie du monde social met en jeu, aux yeux de Husserl, la dignité même de la phénoménologie à valoir comme *philosophie*. Ainsi Husserl remarque-t-il exemplairement, au terme de la quatrième des *Méditations Cartésiennes* :

Nous n'avons évidemment pas pu éviter de mentionner les autres et leur constitution, ne serait-ce que dans le survol de ce qui, en nous, à chaque fois en moi, *ego* méditant, est constitué en général comme monde, comme univers d'être. Par le biais des constitutions étrangères constituées dans mon propre moi, se constitue pour moi (nous l'avons déjà dit) le monde qui nous est commun à *nous tous*. À ce monde appartient également bien entendu la constitution d'une philosophie qui nous soit commune à *nous tous* qui méditons ensemble – selon l'idéal d'une *philosophia perennis*.¹³

La phénoménologie semble donc ne pouvoir conquérir son titre de *philosophie* que sur la question du monde « commun à nous tous ». Il faudra bien sûr revenir sur le statut de ce « nous tous » – à distinguer sans doute du monde social – comme sur l'extension que Husserl reconnaît à cette totalisation. Mais on peut déjà relever que la scientificité à laquelle prétend une phénoménologie se rêvant « science rigoureuse » se joue sur la question de l'universalité qu'elle peut gagner dans la considération de ce « nous tous », mais aussi et surtout sur la responsabilité personnelle et collective qui s'y découvre. L'idée de philosophie y trouve sans doute un sens renouvelé, caractéristique de l'idéalisme transcendantal husserlien. Pour Husserl, le travail du phénoménologue-philosophe, ce « fonctionnaire de l'humanité » comme le caractérisa la

¹² cf. de manière tout à fait significative, le § 9 du manuscrit intitulé *Gemeingeist I* (*Hua XIV*, p. 180 [*SI-II*, p. 280]).

¹³ *Hua I*, § 41, p. 120 [*MC*, p. 135–136].

*Krisis*¹⁴, trouve sa destination et son sens véritable dans la mise en valeur de l'exemplarité de sa démarche et dans la communication sociale des résultats de ses investigations. Mais par là se découvre aussi une exigence qui impose que l'on se confronte à la dimension strictement « sociale » du monde en y reposant sans cesse la question d'une communauté de phénoménologues « fonctionnaires de l'humanité », c'est-à-dire en somme celle de la possibilité d'une communauté philosophico-scientifique œuvrant à destination d'une communauté humaine universelle. Voilà qui décide déjà du style de certaines analyses husserliennes, qui par souci d'universalité ne cesse de penser le monde social sur fond de communauté, pour en relativiser les différences intrinsèques et en révéler la commune unité foncière.

Tels sont donc les différents enjeux d'une phénoménologie du monde social : achèvement du programme de l'analyse constitutive et de la clarification de notre appareil conceptuel, résolution des problèmes fondamentaux des sciences sociales et de ceux qui affectent la sociologie en particulier, refondation d'une éthique sociale, transformation de la phénoménologie en authentique « philosophie ». La présente recherche se propose de prendre Husserl au sérieux de ses déclarations pour dresser le bilan critique de la phénoménologie du monde social qu'il a tant appelée de ses vœux.

1.2 Vers une « sociologie transcendante »

Husserl s'est efforcé de promouvoir une « sociologie *transcendantale* » (*transzendente Soziologie*), c'est-à-dire une théorie qui pense le monde social depuis cette instance constitutive qu'est la subjectivité transcendante :

Passons à présent de l'égologie transcendante à la sociologie transcendante, c'est-à-dire de l'*ego* pensé abstraitement d'une manière solipsiste à la communauté des hommes (*Menschengemeinschaft*) et à son monde : < ainsi > s'élargit pour moi en tant qu'*ego* (et ensuite pour tout Je) d'une nouvelle manière le monde existant (*die seiende Welt*), qui assume désormais un sens d'être intersubjectif.¹⁵

À ce point et ainsi pourvus, on pourra se demander si une phénoménologie tombée sous la coupe d'un certain *idéisme transcendantal* est bien à même de rendre

¹⁴ *Hua VI*, § 7, p. 15 [C, p. 23]. Voir aussi *Hua VI*, annexe III, p. 336 [C, p. 371].

¹⁵ Ce texte est extrait du texte n° 43 du *Hua Mat VIII*, qui présente le manuscrit C 8 consacré à « la finitude de l'*ego* primordial » (*Hua Mat VIII*, n° 43 (X. 1929), p. 165). L'expression « sociologie transcendante » n'est pas un hapax, elle est employée à plusieurs reprises par Husserl. Nous renvoyons par exemple à la « considération finale » des cours de 1918–1926 *De la synthèse passive* qui évoquent « une science transcendante des personnes, celles qui sont singulières et celles qui relèvent d'un degré supérieur », ainsi qu'une « sociologie transcendante liée en général à des communautés personnelles possibles » (*Hua XI*, § 48, p. 220 [SP, p. 276]). K. Schuhmann (*Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, K. Alber, 1988, p. 56) cite également le *Syllabus* des cours de 1922, p. 18, où Husserl évoque une « phénoménologie sociologique transcendante ».

compte de la complexité concrète du monde social. Car sous ces dénominations complémentaires, « idéalisme » et « transcendantal », c'est bien une seule et même mise à distance de l'expérience concrète du monde social qui semble à l'œuvre, mise à distance doublée, justifiée et sanctionnée tout à la fois par l'adoption d'un « subjectivisme » marqué. Quels peuvent donc être l'intérêt et la portée véritable d'une telle entreprise ? Avant que de répondre à cette question, il convient de restituer brièvement la détermination particulière de l'idéalisme transcendantal phénoménologique¹⁶.

Dans un premier temps, on rappellera qu'à partir de 1907 au moins, date à laquelle Husserl expose publiquement sa théorie de la réduction dans les leçons sur *L'idée de la phénoménologie*, la phénoménologie husserlienne a maintenu ferme le cap d'un idéalisme du « sens de l'être »¹⁷. De ce « sens de l'être », seule la conscience décide en dernière instance : l'être y est réductible au « sens » de sa phénoménalité¹⁸. Assumant cette thèse avec conséquence, Husserl a ainsi pu inscrire le développement historique de sa propre philosophie dans le sillage d'un certain idéalisme allemand, en reprenant notamment l'étiquette explicitement kantienne d'« idéalisme transcendantal », comme en témoigne le § 41 des *Méditations Cartésiennes* qui en redéfinit l'entente tout en revendiquant expressément cet héritage historique¹⁹.

Quel est donc cet héritage que Husserl consent alors à reconnaître pour sien ? De manière générale, depuis Kant et Fichte, on entend par « idéalisme » la thèse selon laquelle les objets de notre connaissance n'existent effectivement qu'en vertu des opérations de la pensée ou relativement à la conscience : la subjectivité y est considérée comme dépositaire de l'idéalité requise pour la formation de l'objectivité.

¹⁶ Une approche sérieuse de la phénoménologie husserlienne du monde social ne peut selon nous faire l'économie d'un tel détour et doit assumer toutes les conséquences, bonnes ou mauvaises, d'un abord idéaliste-transcendantal du monde social. Sur ce point, notre abord de la phénoménologie du monde social dans ce qu'elle peut avoir de singulier comme de problématique s'oppose à celui de R. Toulemont, qui déclarait dans la « Préface » à sa thèse sur *L'essence de la société selon Husserl* : « Le problème de l'idéalisme et du réalisme est délibérément "mis entre parenthèse" dans cette recherche. Il se peut que des interprétations y soient proposées qui impliquent véritablement l'idéalisme et que d'autres acheminent au réalisme, malgré les formules mêmes de Husserl. Mais l'examen systématique de ce problème entraînerait de longues digressions en des domaines qui n'ont aucun rapport avec la sociologie. » R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 2, n. 1. Cette tentative d'évitement avorte dans les faits assez vite dans la suite de l'ouvrage en question (*op. cit.*, p. 22).

¹⁷ Sur la genèse particulière de l'idéalisme transcendantal husserlien, des *Recherches Logiques* de 1901 aux *Idées directrices* de 1913, on dispose désormais de l'exhaustive et imposante étude historico-critique livrée par J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie* (1900–1913), Paris, PUF, 2005. Sur la distinction entre un « idéalisme de l'être » et un « idéalisme du sens », voir les remarques de J. Benoist, « Réfutation de l'idéalisme phénoménologique », in *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005, p. 269–283.

¹⁸ C'est là le postulat fondamental de l'idéalisme transcendantal husserlien, que J.-F. Lavigne désigne comme « idéalisme ontologique » (J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 75–76).

¹⁹ Avant ce texte, il semble que Husserl n'ait pas eu recours à la dénomination « idéalisme transcendantal » pour préciser la nature et la destination de la phénoménologie.

L'idéalisme implique donc un anti-réalisme qui dénie toute réalité autonome aux objets du monde (aux étants) et invite à les penser toujours en référence à la subjectivité à laquelle ils apparaissent. L'idéalisme conséquent considère alors, dans un second temps, qu'en dehors de l'expérience vécue par laquelle on peut se rapporter à ces objets du monde ou étants, il ne nous est pas permis d'en dire plus à propos du statut de leur effectivité. Leur statut ne peut donc être que celui d'une simple idéalité.

Chez Husserl, qui conteste ouvertement la théorie kantienne de la chose en soi²⁰, cette position idéaliste prend la tournure d'une reconduction systématique de l'être à son « sens » (*Sinn*), en conférant à ce dernier concept une extension passablement problématique. Le « sens » ultime de l'objectivité ne réside donc pas dans la réalité en soi de l'objet, il trouve sa validité (*Geltung*) dans l'idéalité dont le sujet est le dépositaire. Comme le soulignait déjà P. Ricœur, cet idéalisme est d'abord et avant tout d'ordre méthodologique et, dans un second temps seulement, d'ordre doctrinal, lorsqu'il assume la thèse métaphysique selon laquelle le sens de tout étant ne se constitue qu'*au sein de* la conscience absolue (et non seulement *par elle*)²¹.

Mais ce n'est pas là ce qui définit en propre l'idéalisme phénoménologique comme idéalisme *transcendental*. La détermination transcendante de la phénoménologie – et c'est là que se rejoue une certaine parenté avec le projet kantien – réside ici dans l'effort de détermination des structures primaires essentielles de l'expérience, effort qui oblige à revenir à l'instance subjective qui est leur origine, le lieu de validation unique et absolu de ce qui est « donné ». On sait quel est le tour pris par cette régression et la nécessité qu'il y a selon Husserl à abandonner l'attitude naturelle, toujours aveugle à cette « vie du sujet » qu'elle n'a de cesse de dissimuler. L'attitude « transcendante », qui oriente de manière principielle toutes les démarches de la phénoménologie, doit être gagnée contre la naïveté de l'attitude naturelle, au sein de laquelle l'*ego* demeure comme aveugle quant à son opérativité véritable, celle de l'intentionnalité comme corrélation sujet-objet.

Enfin, comme on le constate, il faut dire que l'idéalisme transcendental, tel que le conçoit Husserl, ne va pas sans un « subjectivisme » radical, qui en scelle le sens spécifique. Relisons ce que disent sur ce point les *Méditations cartésiennes* :

[...] c'est, premièrement, une auto-explicitation au sens précis du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme étant à la fois et pour soi selon une essence qui lui est propre ; deuxièmement, c'est une auto-explicitation au sens large du terme qui, à partir de là, montre comment l'*ego*, en vertu de cette essence propre, constitue en lui-même aussi quelque chose d'*autre*, d'*objectif*, et de même, en général, tous ce qui, dans le Je, aura jamais, en tant que non-Je, valeur d'être pour lui. Réalisée dans cette concrétion systématique, la phénoménologie est *ipso facto* idéalisme transcendental bien qu'en un sens essentiellement nouveau.²²

²⁰ *Hua I*, § 41, p. 118 [MC, p. 133].

²¹ P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 1952, p. 25, article repris dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986. Les travaux de J.-F. Lavigne concluent à la thèse opposée, en identifiant un « idéalisme de principe » qui serait à l'œuvre dès les *Recherches Logiques* (*op. cit.*, p. 720).

²² *Hua I*, § 41, p. 118 [MC, p. 134].

Ce « retour au sujet » n'en fait toutefois pas, comme c'était le cas chez Kant, un pôle fonctionnel absolu qui recèlerait en lui l'ensemble des conditions de possibilités *a priori* de l'expérience (formes *a priori* de l'espace et du temps, catégories). L'*ego* n'est pas pour Husserl une pure structure formelle, mais bien une individualité concrète. La singularité et la tension propre de la phénoménologie tiennent à ce qu'elle prétend avoir étendu le champ d'expérience du sujet en incluant *en lui* un monde phénoménal. Husserl s'est même risqué à parler à ce propos d'une « expérience transcendante », sans craindre d'y voir un quelconque oxymore²³. Mais la conséquence de cette détermination de l'idéalisme transcendantal phénoménologique ne doit pas être ignorée : toute investigation ontologique – qui ne doit pas être confondue avec l'exploration strictement transcendante – ne trouve sa validation ultime qu'à travers l'auto-explicitation de l'*ego* lui-même. Le sujet n'est pas hors du monde, il est plutôt l'instance de fondation de tout objet du monde : toute ontologie se résorbe en lui et ne peut être explicitée qu'en référence constante à celui-ci.

Telles sont donc les trois déterminations principales de l'idéalisme transcendantal husserlien : il s'agit d'un idéalisme du sens, d'une théorie transcendante à vocation antinaturaliste et d'une philosophie radicale du sujet. Ces garde-fous destinés à prévenir le retour subreptice d'une forme quelconque de relativisme (psychologisme, naturalisme, etc.) ne semblent guère nous disposer à entreprendre une phénoménologie du monde social. Il suffira à cet égard de relire le début des *Ideen* pour douter de la possibilité d'une telle entreprise. En effet, dans l'introduction au premier tome des *Ideen*, Husserl définit la phénoménologie comme « science portant sur des essences »²⁴, distincte à la fois d'une science de « faits » (*Tatsachen*) comme d'une science des « réalités naturelles » (*Realitäten*)²⁵. Les « essences » sont les structures *a priori* ou des invariances idéelles du « sens d'être » des phénomènes. Manifestement la phénoménologie a déjà renoncé à considérer la « facticité contingente »²⁶ de la *réalité* du monde social, tâche dévolue à la sociologie empirique. En se distinguant fermement de toute science des « réalités naturelles », la phénoménologie, fidèle en cela à sa posture antinaturaliste, a non seulement renoncé à appréhender les phénomènes sociaux sur le mode de l'explication causale, (c'est-à-dire à les traiter, à l'instar de Durkheim, comme des « choses »), mais elle semble aussi se priver de la « naturalité » même selon laquelle nous vivons en société, de cette évidence spontanée avec laquelle le monde social s'impose à nous comme détermination concrète de notre

²³ *Hua I*, Conférences de Paris, p. 11 [MC, p. 10]. Cf. L. Perreau, « Expérience naturelle et expérience transcendante chez Husserl », in L. Perreau (dir.), *L'expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 177–200.

²⁴ Sur l'ensemble de ce propos : *Hua III-I*, Introduction, p. 6 [ID I, p. 7].

²⁵ On rappellera que *real* désigne toujours chez Husserl ce qui est posé comme réel dans l'attitude naturelle (*Hua III-I*, §§ 1 et 33, p. 10–11 et 66–69 [ID I, p. 13–16 et 105–109]). Il doit être distingué de ce qui est effectivement (*wirklich*), c'est-à-dire la relation du noème à l'objet (*Hua III-I*, § 90, p. 206–209 [ID I, p. 310–315]), comme de ce qui est *reell*, qui renvoie à la composition matérielle de l'acte et au non-intentionnel de la visée intentionnelle (*Hua III-I*, § 38, p. 79 [Ideen I, p. 123]).

²⁶ *Hua I*, p. 38 [MC, p. 40].

existence. En somme, la phénoménologie husserlienne semble ici opérer à bonne distance de l'expérience concrète du monde social, ou plus précisément, elle ne lui accorde aucune autre réalité que celle que la conscience veut bien lui reconnaître. Ainsi, dans la perspective de l'idéalisme transcendantal, la phénoménologie semble plus disposée à dire les caractéristiques générales de l'expérience subjective du monde social qu'à penser la réalité objective de son institution.

C'est précisément cette tension entre la subjectivité transcendantale et le monde social que l'on a voulu assumer et voir à l'œuvre dans les textes husserliens.

1.3 Les préventions à l'égard de la phénoménologie husserlienne du monde social

L'intérêt de la phénoménologie husserlienne du monde social tient à ce que celle-ci, à sa manière et avec ses moyens, permet de penser l'idée d'une *subjectivité sociale* qui ne soit pas seulement une certaine constitution présociale du sujet, mais bien plutôt une forme de co-originarité du subjectif et du social. Cependant, avant de définir plus précisément cette orientation, nous devons immédiatement faire droit aux préventions que ne peut manquer de susciter pareille entreprise. En effet, le propos « sociologique » d'un genre inédit que Husserl entend tenir paraît d'emblée hautement litigieux. La phénoménologie, sur la question du monde social précisément, se trouve en butte à toute une tradition de critiques qui ont beau jeu de lui reprocher la démesure de ses ambitions et partant, son incapacité présumée à les satisfaire. Ce sont ici certaines décisions préjudicielles qui seraient notamment en cause, qui paraissent condamner par avance le développement d'une phénoménologie du monde social. Les graves difficultés rencontrées par Husserl, voire les apories dans lesquelles il serait tombé, voueraient ainsi à l'échec toute entreprise authentiquement phénoménologique en direction du monde social. Avant que d'opérer certaines réorientations interprétatives nécessaires afin de redonner à l'analyse phénoménologique du monde social toute sa portée, on voudrait examiner pour elle-même cette réception critique de la pensée husserlienne. L'abord phénoménologique des objets sociaux a, d'une manière générale, mauvaise réputation. À cette situation, il est au moins trois raisons que l'on pourra avancer.

1.3.1 Les limites d'une philosophie du sujet

Sur la question du monde social, la part émergée de l'œuvre husserlienne prête de prime abord le flanc à la critique : les inlassables efforts husserliens se nourrissent d'une ambition de refondation souvent démesurée, qui n'hésite pas à prôner témérairement une réforme intégrale des sciences de l'esprit et s'adosse aux présupposés métaphysiques discutables de la vieille distinction Nature-Esprit. Dans le cadre toujours maintenu d'un régime d'analyse qui se voudrait rigoureusement et exclusivement

transcendental, on pourra à cet égard interpréter les réorientations de la philosophie husserlienne comme autant de tentatives plus ou moins fructueuses pour définir l'assise théorique et « empirique » d'une telle réforme. Le bilan peut, à première vue, paraître décevant et il peut être alors tentant d'incriminer l'*hybris* philosophique du phénoménologue qui croit pouvoir tout « fonder » depuis l'*ego* transcendantal. Ce seraient donc tout à la fois les prétentions et les moyens qui sont à critiquer : les unes sont démesurées, les autres sont insuffisants.

La philosophie de Husserl est alors souvent tenue pour le dernier avatar d'une philosophie du sujet, ultime figure historique d'achèvement et d'épuisement, manifestant à la fois des prétentions exorbitantes et une radicalité méthodologique frisant la crispation. Dans cette perspective, symptomatiquement, la phénoménologie a pu heurter à la fois la tradition de « philosophie sociale » issue de Hegel et de Marx, comme la « pensée sociologique » induite par la réflexion que les sciences sociales conduisent sur leur domaine d'objets.

Les critiques qu'Adorno adresse à la phénoménologie de Husserl illustrent les difficultés du premier rapport. Depuis le point de vue de la « dialectique critique », la *Metakritik* qu'Adorno a dirigé contre la phénoménologie permet, selon lui, de mesurer tout ce qu'elle manque, nécessairement, dans son rapport aux phénomènes sociaux²⁷. En réitérant le geste « métacritique » qu'un Herder avait pu adopter à l'endroit de la philosophie critique kantienne, Adorno entendait dénoncer la caducité d'un modèle philosophique qui ne pouvait plus produire, selon lui, qu'une connaissance vide et abstraite. Tandis que la dialectique critique s'approprie les contradictions sociales en vue de les transformer et pense la connaissance à partir du moment productif et déterminant de la subjectivité, la phénoménologie ne penserait, avec l'*ego*, qu'un sujet « improductif », totalement distinct de la socialisation des rapports de production²⁸. Et par cette incapacité à produire une connaissance véritable des rapports sociaux, la phénoménologie se ferait la caution de l'idéologie bourgeoise²⁹.

²⁷ T. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956 [tr. fr. par C. David et A. Richter, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance : études sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie*, Paris, Payot, 2011]. Adorno prolonge une critique de la phénoménologie déjà à l'œuvre dans la thèse de 1924 « Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie », où il dénonçait l'inconsistance de l'évidence primordiale. Sur le rapport d'Adorno à la phénoménologie, cf. F. R. Dallmayr, « Phenomenology and critical theory : Adorno », *Cultural hermeneutics*, 3, 1976, p. 367–405.

²⁸ « La pensée requiert un sujet et, du concept de sujet, nous ne pouvons pas expulser (*austreiben*) un substrat factuel (*faktisches Substrat*) », *ibid.*, p. 97.

²⁹ Nous n'entendons pas réduire aux seules thèses adorniennes le rapport de la tradition marxiste à la phénoménologie. Signalons notamment, en guise de contrepoints marxistes plus favorable à la phénoménologie, les travaux de T. D. Thao (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Londres, New York, Gordon & Breach, 1971), d'E. Paci (*Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, il Saggiatore, 1963), ainsi que ceux naturellement de J. Habermas (cf. « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984 [tr. fr. par R. Rochlitz, *Sociologie et théorie du langage (Christian Gauss lectures, 1970/1971)*, Paris, Armand Colin, 1995]).

Semblablement, la théorie phénoménologique du monde social, par ses imposants présupposés philosophiques, a pu heurter une sociologie soucieuse de s'émanciper de la philosophie par l'affirmation de la spécificité de ses méthodes et l'objectivation de son domaine de recherche. S'il est des motifs qui incitent à créer des liens entre phénoménologie et sciences sociales, il en est d'autres qui engagent à respecter strictement les différences principielles qui les séparent. Et l'opposition la plus tranchée se manifeste, là encore, dans l'écart institué entre une phénoménologie soucieuse de préserver la préséance ontologique du sujet et une sociologie qui radicalisait son geste d'objectivation pour mieux assurer la spécificité de son propos. On reprendra ici les constats formulés par B. Karsenti à propos du rapport de la tradition sociologique française à la phénoménologie :

L'œuvre de Durkheim est bien souvent présentée comme un paradigme stable, voire rigide, sur la base duquel les sciences sociales, dans leur version française, ont pu s'ériger, se libérant ainsi d'un ancrage philosophique qui entravait leur développement comme savoir positif. Dans ce cas de figure, l'intention d'une reprise phénoménologique de la sociologie ne pouvait apparaître que comme un rejet de ce paradigme, et comme un geste toujours soupçonnable, dans l'optique dominante, de régression infrascientifique.³⁰

À tenir la réalité sociale pour une somme de visées intentionnelles, de constructions intersubjectives, on négligerait le caractère contraignant et l'extériorité de cette réalité, on ne donnerait qu'une version dégradée de l'objectivité dégagée par la sociologie des faits sociaux. À l'extrême, la phénoménologie devient l'illustration parfaite d'une persistance subjectiviste qui ne peut qu'encombrer le bon déroulement du travail sociologique. La référence à Husserl n'est dès lors évoquée qu'à la seule fin de conjurer les périls des approches existentialistes, compréhensives, subjectivistes, qui chacune à leur manière menaceraient l'effort d'émancipation et d'objectivation de la sociologie.

Plus largement, il faut reconnaître que la référence à la philosophie husserlienne joue souvent le rôle d'une figure de repoussoir, à travers laquelle on cherche à régler ses comptes avec toute philosophie du sujet qui prétendrait déduire le social du subjectif. Il est alors de bon ton de donner congé à une philosophie du sujet désormais dépassée, inapte à rendre compte du social comme totalité relationnelle. On songera par exemple au procès que lui intente N. Luhmann du point de vue qui est celui de la *Systemtheorie*³¹. Dans un registre différent, on rappellera la critique des limites de l'abord intentionnaliste du social formulée du point de vue du « holisme du mental » ou d'une « conception intentionnaliste de l'esprit » conduite par V. Descombes³². Dans un cas comme

³⁰ B. Karsenti, « Le décalage du sens : de la sociologie à la phénoménologie », in J. Benoist et B. Karsenti (dirs.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001.

³¹ N. Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Vienne, Picus, 1996 et « Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen », *Archiven für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72, 1986, p. 176–194. Pour une réponse défendue d'un point de vue husserlien, H. B. Schmid, *Subjekt, System, Diskurs. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000.

³² On songera notamment, entre autres, de V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 267–308 notamment, ainsi que « Relation intersubjective et relation sociale », in J. Benoist et B. Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, p. 127–156.

dans l'autre, le point de vue gnoséologique et épistémologique de la phénoménologie ne paraît pas à la hauteur d'une conception « systémique » ou « holiste » de l'institution sociale.

1.3.2 Les prestiges de l'*alter ego*

Un deuxième point d'achoppement apparaît avec la question de l'exacte portée de la théorie de l'altérité, telle que la phénoménologie n'a cessé de la magnifier, de Husserl à J.-L. Marion en passant par Levinas, Theunissen ou Sartre. En effet, l'abord de la question des rapports entre intersubjectivité et socialité est surdéterminé par le privilège phénoménologique à première vue démesuré accordé par Husserl à la constitution de l'*alter ego*. Et de cet *alter ego* aux « autres » du monde social, il peut en effet y avoir loin. Cette mise à distance du monde social au profit de la seule considération de la figure d'autrui peut s'exprimer de deux manières.

On a pu tout d'abord estimer que la phénoménologie ne disposait pas des ressources suffisantes pour mener à bien l'analyse transcendantale de l'*alter ego*. Sous cet angle, la problématisation husserlienne de l'intersubjectivité et de la théorie du monde social peut être tenue pour aporétique. L'interrogation d'autrui ne serait que la contrepartie limitée d'une égologie qui tourne au solipsisme et ne parvient pas à s'en défaire³³. La phénoménologie du monde social apparaîtra alors naturellement comme une extrapolation philosophique peu rigoureuse. Mais inversement, on peut aussi reconnaître à la phénoménologie certain succès dans la thématization de l'intersubjectivité. Il faut alors s'entendre sur la portée de cette théorie : car on peut bien reconnaître la valeur d'une théorie de l'intersubjectivité fondée sur l'analyse de l'*alter ego* (ce qui lève l'obstacle précédent), sans pour autant lui reconnaître une quelconque valeur pour la théorisation du monde social ou de la connaissance sociologique qui s'y rapporte. Pour certains phénoménologues, il a pu être tentant de trouver dans l'*alter ego* un objet d'élection qui signait une certaine réussite analytique de la phénoménologie. À l'extrême, la théorie de l'altérité a aussi pu se constituer en rempart érigé contre la sociologie, qui ne connaîtrait que des formes dérivées et amoindries de ces expériences de rencontre et de dialogue, tenues pour seul accès authentique à Autrui³⁴.

³³ Sur ce point, les lectures de D. Franck (*Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981) et J.-L. Petit (*Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Cerf, Paris, 1996) sont des plus instructives.

³⁴ Cf. les remarques de Michael D. Barber dans un chapitre intitulé « The Limits of Social Science : The Horizontality of Consciousness and the Otherness of the Other » dans *Social Typifications and the Elusive Other. The place of Sociology of Knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1988, p. 70–74.

Tout le problème, on le voit, est alors une question de passage et de médiations. L'intersubjectivité déployée à partir de l'analyse constitutive de l'*alter ego* doit certes être explorée pour elle-même, mais sans que l'on s'arrête sur ce seul terrain. Il importe alors de montrer sa fécondité véritable pour une théorie de la socialité, puis de la société en général, ce qui oblige alors à poser la question du tiers pour échapper à la dualité de la relation *ego-alter ego*³⁵, celle de la communication sociale à la genèse de toute pratique sociale, comme celle, corrélative, de l'institution sociale et de l'« objectivité » qu'il faut bien lui reconnaître.

1.3.3 *La supposée inconsistance du propos husserlien sur le monde social*

Il est enfin un troisième motif qui pourra alimenter une certaine méfiance à l'endroit de la phénoménologie du monde social. Du côté de la phénoménologie elle-même, il convient de relever en effet les difficultés propres que celle-ci a pu rencontrer en cherchant à se constituer en une véritable « philosophie sociale », pour réaliser le vœu explicite de son fondateur. Sur ce point, force est tout d'abord de reconnaître qu'il pèse sur la phénoménologie du monde social un net soupçon d'*inconsistance*.

En effet, Husserl semble avoir souvent laissé à d'autres le soin de conduire cette phénoménologie du monde social, en misant tout particulièrement sur les travaux de ses élèves et collaborateurs (ses élèves A. Reinach ou G. Walther, son assistante E. Stein, ou encore son fils G. Husserl, juriste de formation)³⁶ ou sur ceux d'un cercle

³⁵ Nous devons cette suggestion à J. Benoist, « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in J. Benoist et B. Karsenti (dirs.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 19–41.

³⁶ C'est surtout par l'intermédiaire des élèves de Husserl qu'une première phénoménologie du monde social a pu se faire jour. On rappellera les regrets de Schütz : « Le premier groupe d'étudiants proches de Husserl pensait malheureusement que les problèmes concrets des sciences sociales pouvaient être résolus par application directe de la méthode de réduction eidétique aux notions troubles de la pensée de sens commun ou aux concepts tout aussi troubles des sciences empiriques. Bien que je respecte profondément Edith Stein en tant que personne et en tant que penseur, je considère que son usage naïf, ainsi que celui de Gerda Walther, de la méthode eidétique dans l'analyse des problèmes de relations sociales, de la communauté, de l'État, l'a conduit à formuler certaines assertions d'une in-apodicticité certaine, et des allégations aprioriques qui contribuèrent au discrédit de la phénoménologie auprès des chercheurs en sciences sociales. Max Scheler utilisa la même approche malheureuse dans les chapitres conclusifs de son *Formalismus*, lorsqu'il tenta d'analyser la nature de la société et de la communauté dans ses différentes formes. » (*Collected Papers, I : The problem of social reality*, op. cit., p. 140–141 [tr. fr., p. 90]). Les textes visés par les critiques de Schütz sont les essais « Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaft » (*De l'ontologie de la communauté sociale*, 1922) de G. Walther et les « Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften » (*Contributions à la fondation philosophique de la psychologie et des sciences humaines*, 1922) d'E. Stein.

de chercheurs plus au fait des problèmes concrets des sciences sociales, plus ou moins liés à sa personne mais tous certains de la fécondité d'une application de la phénoménologie aux sciences sociales : A. Vierkandt, H. Freyer, I. Altaraz, S. Kracauer, jusqu'à T. Otaka et A. Schütz³⁷.

À l'évidence, le traitement husserlien de la phénoménologie du monde social peut d'emblée être suspecté d'inachèvement : le terrain est certes préparé par de nombreuses déclarations d'intention au cours desquelles Husserl exprime tout l'importance qu'il accorde à cette question, mais dans les faits, la phénoménologie du monde social ne semble pas à première vue figurer parmi les centres d'intérêts les plus manifestes de sa réflexion. La phénoménologie de Husserl ne brille pas d'emblée par ses investigations relatives au monde social. Et si l'on s'en tient à la part la mieux connue de l'œuvre de Husserl, la phénoménologie semble manifestement assez loin d'avoir honoré ses propres prétentions, à tel point qu'on a même pu croire possible de résumer en quelques phrases ce qu'elle avait à dire aux sciences sociales³⁸. En effet, il peut sembler difficile, même pour un lecteur averti, de situer d'emblée et avec précision les ressources que Husserl mettrait à notre disposition. Les ambitieuses déclarations d'intention de Husserl, répétées à l'envi, ne suffisent pas à elles seules à compenser la relative « latéralité » qui caractérise les textes où s'élabore effectivement la phénoménologie du monde social.

À la différence des thèmes les plus explicites de l'œuvre husserlienne, celle-ci n'a pas fait l'objet d'un traitement exhaustif et synthétique, dont un ouvrage publié ou même un cours viendrait exposer avec éclat les résultats. L'investigation phénoménologique du monde social n'a jamais trouvé telle sanction. De surcroît, si l'on considère l'ensemble des textes publiés par Husserl ou directement destinés à un examen public, on constate que Husserl ne s'est que rarement ouvert de ces questions, tout du moins si l'on en juge à l'aune du traitement dont ont pu bénéficier d'autres questions, telles celles des fondements de la logique, de la temporalité de la conscience ou de la nature des structures *a priori* de la perception et de l'imagination, qui constituent bien des axes de réflexions permanents et structurants de la pensée de Husserl. Il reste que l'on pourra tout de même recenser à première vue quelques occurrences remarquables d'une phénoménologie du monde social en devenir dans l'ensemble de l'œuvre : le livre II des *Ideen*, au moins en sa troisième section dédiée à la « constitution du monde de l'esprit », les articles de 1923–1924 pour la revue germano-japonaise *Kaizo*, quelques paragraphes de la cinquième des *Méditations Cartésiennes*, certains passages significatifs de la *Krisis* enfin. Et encore

³⁷ L. Perreau, « Phénoménologie et sociologie. Esquisse d'une typologie des rapports interdisciplinaires. », *Alter. Revue de phénoménologie*, n°17, 2009, p. 65–82.

³⁸ « Dans ses propres écrits, Husserl se contente d'exposer les principes de l'approche phénoménologique et de les utiliser pour clarifier des problèmes logiques et épistémologiques. Au sein même de son école, leur application aux sciences sociales est si rare que je pourrais en réduire le contenu à trois propositions [...] » H. Neisser, « The Phenomenological Approach in Social Science », *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, 1959–1960, p. 199.

faut-il reconnaître que la phénoménologie du monde social n'y est parfois évoquée que de manière relativement latérale, au voisinage de problématiques tenues pour plus déterminantes et qui ne la concernent et ne l'abordent qu'indirectement. De surcroît, on ne trouvera pas chez Husserl de présentation systématique entièrement dédiée à la phénoménologie du monde social, à l'exception précieuse de deux manuscrits remarquables datés du début des années 1920 qui font effort en ce sens, manuscrits traditionnellement désignés sous les titres de *Gemeingeist I* et *Gemeingeist II*³⁹.

Pour autant, si secondaire que soit cette thématique en apparence, elle est pourtant loin d'être sous-déterminée. En effet, le fait qu'elle ne soit pas toujours directement abordée pour elle-même n'exclut pas une présence diffuse ou sous-jacente de sa problématique fondamentale au sein ou au voisinage d'autres formes d'investigation. En outre, le considérable effort éditorial concrétisé par la publication des *Husserliana XIII, XIV, XV, XXIX* et *XXXIX* et, en France, par la floraison de traductions et de retraductions aura permis de porter à la connaissance d'un cercle plus élargi que celui, très confidentiel, des visiteurs réguliers des différentes *Archives Husserl*, une somme de textes non négligeable et que l'on peut tenir pour fiables⁴⁰. À la lecture de ce corpus élargi, il apparaît que le caractère inchoatif et répétitif de la pensée de Husserl autorise des rapprochements entre des textes dont la rédaction est parfois distante de nombreuses années. La profonde continuité de la pensée de Husserl sur la question du monde social, par-delà les variations et les évolutions de son traitement, s'atteste alors et les lignes faîtières de la réflexion husserlienne sur le monde social se laissent reconstituer pour peu que l'on s'adonne à un travail patient de comparaison et de recoupement. À bien des égards, l'ouvrage de R. Toulemont consacré à *L'essence de la société selon Husserl* nous aura ici ouvert la voie. En dépit de ses faiblesses manifestes, le travail de Toulemont demeure un parcours exemplaire dans l'immense production textuelle de Husserl, toujours soucieux de dégager avec clarté les lignes directrices de ses analyses.

Nous aurons donc à dissiper ce soupçon d'inconsistance en montrant que le propos de Husserl mérite ici considération, même s'il pose des difficultés interprétatives particulières, notamment pour ce qui regarde la constitution du corpus retenu.

³⁹ Il s'agit là des textes 9 (1921) et 10 (1918 ou 1921) du *Hua XIV*, pp. 165–204 [*SI-2*, pp. 264–298].

⁴⁰ Les textes husserliens commodément regroupés sous la thématique générale de l'intersubjectivité n'ont été publiés que tardivement. On sait quelle fut la curieuse fortune éditoriale des *Méditations Cartésiennes*, d'abord traduites en français dès 1931 par les soins de G. Peiffer et E. Levinas, quand l'édition du texte allemand dut attendre 1949 (*Hua I*). L'édition des textes du *Nachlaß* directement dédiés à la théorie de l'intersubjectivité ne fut quant à elle établie qu'en 1973 par I. Kern (*Hua XIII, XIV* et *XV*).

1.4 La phénoménologie du monde social dans les études husserliennes

Ce qui frappe d'emblée est aussi que le caractère douteux ou litigieux de la pensée de Husserl s'atteste, la chose est assez rare pour être signalée, au sein même de la tradition d'exégèse de la *Husserl-Forschung*⁴¹. Tout d'abord, on constatera que si de nombreuses lumières ont été jetées sur la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, la question d'une phénoménologie du monde social et partant, celle de la possible portée sociologique de la méthode phénoménologique n'ont que dans une moindre mesure attiré l'attention des commentateurs. Dans le même temps, ces questions sont sans doute de celles qui ont attirées à la phénoménologie husserlienne ses plus vives critiques, critiques qui ont notamment portées sur le rapport institué entre intersubjectivité et monde social et sur le risque obvie de réduction de l'un à l'autre.

Reprenons l'histoire de la réception critique de la phénoménologie du monde social au sein même de la *Husserl-Forschung*. On pourrait tout d'abord mentionner ces ouvrages pionniers qui eurent le mérite de mettre au jour des objets d'investigation alors nouveaux et qui sont encore ceux de la présente recherche. Ces ouvrages inauguraux sont tous les produits d'une exploration patiente du vaste fond posthume des inédits husserlien et d'un effort conjoint de présentation synthétique et systématique des vues qui s'y développent. En tout premier lieu, il faut citer ici l'ouvrage classique mais désormais daté de A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*⁴², qui a offert l'une des toutes premières vues d'ensemble de la philosophie husserlienne. Cette présentation relativement exhaustive de la philosophie de Husserl s'est vite imposée comme l'ouvrage de référence de toute une génération de chercheurs et constitue de ce point de vue une étape marquante de l'histoire de l'interprétation de l'œuvre de Husserl. Elle se distingue par l'importance qu'elle accorde à la phénoménologie du monde social, dans ses divers aspects. Diemer n'y voit pas une problématique déterminante et il subordonne son examen aux problématiques de la constitution du monde et du rapport entre primordialité et

⁴¹ Dans notre exploration de la littérature secondaire consacrée aux « objets sociaux » de la phénoménologie husserlienne, trois textes nous ont plus particulièrement guidé. On a notamment tiré grand profit de la présentation critique (sous forme de *Wirkungsgeschichte*) qu'en donne R. Kozłowski dans *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, p. 12–58). S'est également révélée très éclairante une « mise en perspective » des débats interprétatifs relatifs à la question de l'intersubjectivité présentée par N. Depraz à l'occasion d'une recension de deux ouvrages (« Antony J. Steinbock : *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, 1995 ; D. Zahavi : *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, 1996 », *Alter*, 5, 1997, p. 403–415). Enfin, K. Schuhmann développe brièvement quelques considérations fort intéressantes dans un paragraphe intitulé « Zum Stand der Forschung » de son *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, Alber, 1988, p. 40–43.

⁴² A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1965.

intersubjectivité⁴³. Outre les premières explorations livrées dans les articles de H. Zeltner sur la « philosophie sociale » de Husserl parus dans le *Zeitschrift für philosophische Forschung* de 1959⁴⁴ et de N. Uygur sur l'idée de communauté chez Husserl dans les *Kant Studien* de 1959⁴⁵, il revient à R. Toulemont d'avoir livré, dès 1962, la première présentation synthétique de la phénoménologie husserlienne du monde social, *L'essence de la société selon Husserl*⁴⁶, en développant une interprétation qui privilégie notablement l'approche statique et eidétique du monde social, au détriment des autres approches possibles. Concernant l'aspect proprement éthique de la pensée de Husserl, dont le lien avec la phénoménologie du monde social au sens strict ne doit jamais être oublié, l'ouvrage *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*⁴⁷ d'A. Roth en 1960 a le mérite d'avoir établi un premier repérage des manuscrits dédiés à cette question et d'avoir rétabli la distribution systématique du propos husserlien. Ces expositions thématiques furent complétées plus tardivement en 1988 par K. Schuhmann qui a consacré à la question de la théorie husserlienne de l'État cette fois son remarquable *Husserls Staatsphilosophie*⁴⁸.

Mais l'honnête restitution du propos husserlien, au-delà des divergences interprétatives ponctuelles qui pouvaient s'y faire jour, a vite eu maille à partir avec une certaine tradition de critique de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité qui s'est affirmée peu à peu. Dans les années 1960–1970, sous des dehors effectivement ouvertement critiques, deux interprétations marquantes se sont imposées. Il s'agit tout d'abord de celle développée en 1965 par M. Theunissen dans sa réflexion sur l'ontologie sociale phénoménologique, *Der Andere*⁴⁹. M. Theunissen a tenté de mettre au jour ce qu'il considérait comme des « présupposés » de la théorie de l'intersubjectivité transcendante afin de leur opposer une « philosophie du dialogue » (*Dialogik*)

⁴³ Il s'agit là des parties D (« Welt als phänomenologisches Problem ») et E (« Von der Primordialität zur Intersubjektivität ») de l'ouvrage en question.

⁴⁴ H. Zeltner, « Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, p. 288–315.

⁴⁵ N. Uygur, « Die Phänomenologie Husserls und die "Gemeinschaft" », *Kant Studien*, 50, 1959, p. 439–460.

⁴⁶ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.

⁴⁷ A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, M. Nijhoff, 1960.

⁴⁸ K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, Alber, 1988. K. Schuhmann produit sa propre interprétation de la philosophie husserlienne du monde social, mais reprend à S. Strasser l'essentiel de la présentation de la phénoménologie de l'intersubjectivité monadologique qu'il avait donné dans un article de 1975 (S. Strasser, « Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, p. 3–33). Le choix privilégié et quasi-exclusif de cette référence contraste fortement avec les lourds reproches que Schuhmann adresse à Toulemont, à quelques nuances près (*op. cit.*, p. 42).

⁴⁹ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, Walter de Gruyter & C°, 1965. C'est tout particulièrement la première section de l'ouvrage, consacrée à Husserl, qui mérite attention.

inspirée de M. Buber. Par ailleurs, B. Waldenfels, dans son *Zwischenreich des Dialogs*⁵⁰ de 1971, a conduit un examen critique des résultats de la « philosophie sociale » husserlienne, projet qui s'autorise alors largement de la philosophie de Merleau-Ponty et qui rassemble un bon nombre des critiques que l'on a pu adresser à la théorie husserlienne du monde social, ou à tout le moins, à ce que l'on en connaissait alors. Car ces deux critiques fondent l'essentiel de leurs propos sur une lecture attentive des *Méditations Cartésiennes* et tout particulièrement de la dernière de celles-ci : les volumes XIII, XIV et XV des *Husserliana* étaient alors inédits. Ces deux lectures, qui ont en commun de reprocher à la phénoménologie transcendantale son incapacité foncière à prendre toute la mesure de la complexité de l'expérience sociale, concentrent leurs critiques sur le paradoxe, voire l'aporie, d'une égologie transcendantale qui présente tous les dehors du solipsisme et qui n'en prétend pas moins constituer un *alter ego* doté d'un pouvoir constitutif analogue à celui de l'*ego*. À certains égards, on peut considérer que les lectures de D. Franck dans *Chair et corps*⁵¹ (1981) et de J.-L. Petit dans *Solipsisme et intersubjectivité*⁵² (1996) en prolonge le geste critique. Plus récemment encore, J. Benoist, B. Karsenti et V. Descombes ont repris le flambeau de cette critique avec des accentuations diverses, mais en interrogeant pour l'essentiel la transition de l'intersubjectivité au monde social⁵³.

Sur ces bases, l'exégèse husserlienne aura mis à son profit la grande richesse des *Husserliana* XIII, XIV et XV édités par I. Kern en 1973 pour relever le gant de deux manières. Tout d'abord, on se sera attaché à rétablir certains mérites de l'égologie transcendantale en relisant à nouveaux frais la cinquième des *Méditations Cartésiennes*. Avec des réussites contrastées, plusieurs études ont ainsi décliné une même posture défensive. On songe ici aux travaux de G. Römpf sur la constitution intersubjective de l'objectivité⁵⁴ ou à ceux de K. M. Haney sur l'analyse constitutive de l'*alter ego*⁵⁵. On mentionnera aussi la remarquable étude de N. Depraz sur la question de l'altérité à soi, l'égologie se comprenant alors immédiatement aussi comme altérologie⁵⁶.

⁵⁰ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag, 1971. On trouvera une réponse d'inspiration husserlienne à cet ouvrage chez A. F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1982.

⁵¹ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

⁵² J.-L. Petit, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze Leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1996.

⁵³ Voir les articles de ces derniers dans J. Benoist et B. Karsenti (dirs.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, ainsi que B. Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris PUF, 1997, p. 278–302 et enfin V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 267–308.

⁵⁴ G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992.

⁵⁵ K. M. Haney, *Intersubjectivity revisited : Phenomenology of the Other*, Athens, Ohio University Press, 1994.

⁵⁶ N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

Parallèlement, les commentateurs avertis de l'œuvre de Husserl ont recherché des alternatives permettant de dépasser les limites de l'égologie transcendante. R. Kozłowski a notamment réexaminé le rapport *ego*/homme et la possible ouverture d'une égologie aporétique à une « anthropologie transcendante » élargie⁵⁷. Parallèlement, on a exploré les remarquables ressources des *Husserliana XI, XIII, XIV et XV* en développant une phénoménologie génétique qui a considérablement renouvelé l'abord de la question de l'intersubjectivité. I. Yamaguchi a ainsi situé les origines de la genèse de l'intersubjectivité dans la sphère de la passivité. N.-I. Lee, dans sa *Phänomenologie der Instinkte*, a exhibé le rôle de la pulsionalité « transcendante » dans la genèse de l'*ego* et posé le problème de son rapport à l'intersubjectivité⁵⁸. V. Kokoszka a mis en lumière le « devenir commun » des monades, là encore dans une perspective génétique résolument affirmée⁵⁹. Néanmoins, si ces approches pouvaient occasionnellement concerner le monde social, elle n'en faisait jamais le cœur de leurs analyses. Elles ont plutôt contribué à modifier la donne et à renouveler les conditions de lecture de l'œuvre husserlienne.

Il faut de ce point de vue faire un sort particulier à l'ouvrage de A. J. Steinbock qui a eu le grand mérite de faire émerger le problème de la générativité (*Generativität*) chez le dernier Husserl, entendue thématiquement comme solidarité intergénérationnelle et devenir historique, social et culturel. Simultanément, l'ouvrage entendait opérer une percée méthodologique en défendant et en illustrant l'idée d'une phénoménologie « générative », qu'il faudrait désormais compter aux côtés des phénoménologies statiques et génétiques. Quelles que soient les réserves que l'on puisse avoir par ailleurs sur ce dernier point, il s'agit là, dans la considérable littérature consacrée à l'œuvre de Husserl, de l'un des ouvrages les plus novateurs de ces dernières années. Néanmoins, s'il redéfinit l'entente que l'on peut avoir de la phénoménologie sur la question du monde social chez le dernier Husserl en particulier, l'exploration thématique de celle-ci reste une tâche à entreprendre pour elle-même.

Enfin, on mentionnera encore le *Subjekt, System, Diskurs*⁶⁰ de H. B. Schmid paru en 2000, qui a tenté de réévaluer la phénoménologie husserlienne du monde social en la confrontant aux philosophies de la communication sociale développées par N. Luhmann dans sa théorie des systèmes auto-poïétiques et par J. Habermas dans sa théorie de l'agir communicationnel. H. B. Schmid entendait montrer que la phénoménologie de Husserl permettait de concevoir une théorie de la communication

⁵⁷ R. Kozłowski, *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, p. 18.

⁵⁸ N.-I. Lee, *Edmunds Husserl Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993. Voir également B. Bégout, « Pulsion et socialisation. L'origine instinctive de la société selon Fichte et Husserl. », *Alter*, 9, 2001, p. 27–63.

⁵⁹ V. Kokoszka, *Le devenir commun : corrélation, habituel et typique chez Husserl*, Hildesheim, G. Olms, 2004.

⁶⁰ H. B. Schmid, *Subjekt, System, Diskurs. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000. On consultera également la stimulante recension critique qu'en donne S. Haber dans la revue *Alter*, 9, 2001, p. 403–413.

corrigée dans son naturalisme et son asubjectivisme plus ou moins déclarés⁶¹. Cette confrontation, si elle montre bien la persistante pertinence relative d'une contribution phénoménologique à la théorie de la communication, laisse néanmoins sur le bord du chemin l'examen du programme concret de la phénoménologie du monde social dans l'intégralité de ses aspects.

La considération rétrospective de la littérature secondaire décide donc d'emblée de notre abord de la phénoménologie husserlienne du monde social, en doublant les enjeux que lui assigne Husserl d'enjeux interprétatifs déterminants. La question du monde social n'est plus seulement le problème philosophique dont Husserl dessine les contours, mais aussi un problème interprétatif qui engage le sens même d'une partie de la phénoménologie, sinon de la phénoménologie elle-même.

Précisons donc la teneur de ce problème interprétatif. On constate que la phénoménologie du monde social n'est que rarement discutée pour elle-même et au vu de l'ensemble des aspects sous lesquels elle s'exprime. On pourrait arguer qu'il s'agit là de l'une des questions terminales de la phénoménologie, dont les matériaux n'ont été livrés que tardivement. Mais on est plutôt porté à croire qu'il y a là une lacune relative de la tradition de commentaire de la philosophie de Husserl. Si les études de R. Toulemont et de K. Schuhmann sont, historiquement parlant, celles qui ont considéré avec le plus de sérieux cette question, il nous semble possible d'en reconduire l'examen sur nouveaux frais, en tirant profit des investigations thématiques et méthodologiques récentes. L'effort de recherche considérable dont a profité l'œuvre de Husserl ces dernières décennies est tel que l'on a désormais largement remédié aux insuffisances que R. Toulemont identifiait pour sa part au sein de la recherche de son temps, au début des années 1960, alors que le vaste travail collectif nécessaire requis par l'édition scientifique des *Husserliana* venait seulement de s'engager : nombre important de manuscrits supposés décisifs mais non encore transcrits, interprétation critique déficiente ou incohérente des concepts fondamentaux et de la méthodologie de la phénoménologie, méconnaissance des sources véritables de la pensée de Husserl, etc⁶². Les progrès de l'édition critique de l'œuvre de Husserl, comme ceux de l'interprétation générale de son sens définissent de nouvelles conditions herméneutiques.

Pour autant, on ne saurait se contenter d'une simple mise à jour des connaissances disponibles sur cet aspect bien particulier de l'œuvre husserlienne. En effet, on ne peut que tenir compte des critiques parfois acerbes que l'on a pu adresser à la phénoménologie du monde social, au sein même de la tradition d'interprétation et de commentaire de la phénoménologie husserlienne. Or le plus frappant, à la lecture de cette littérature secondaire, est que la plupart des critiques formulées à l'encontre de Husserl instruisent le plus souvent un seul et même procès, celui de l'incapacité foncière de la

⁶¹ Dans cette intention, Schmid prolonge le geste de D. Zahavi, dans son *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996, qui partait déjà d'une confrontation entre la phénoménologie husserlienne et les philosophies de J. Habermas et de K. O. Apel.

⁶² R. Toulemont, *op. cit.*, p. 2–3.

phénoménologie à honorer les prétentions qu'elle élève elle-même, prétentions dont on a livré plus haut le recensement. Ce qui apparaît hautement critiquable est cette *genèse intersubjectiviste du monde social* qui entendrait procéder du seul *ego*, emprunter le détour de l'*alter ego* et d'une pluralisation intersubjective, avant de reconnaître un véritable « sens d'être » au monde social. Cette genèse serait affectée d'une déficience insurmontable : ce que l'on reproche le plus souvent à la phénoménologie, c'est en somme de s'arrêter en chemin, au niveau de l'*ego*, au mieux à celui de la pluralité intersubjective, mais sans jamais atteindre véritablement le monde social lui-même. Or ce reproche est sans doute fondé *dans une certaine mesure*, mais dans une certaine mesure *seulement*. Car il n'est pas tout à fait sûr que la phénoménologie du monde social puisse se réduire au schéma sommaire auquel on la réduit souvent. Il se pourrait au contraire que la phénoménologie recèle de singulières ressources analytiques, problématiques voire méthodologiques qui débordent largement ce seul schéma.

1.5 Les difficultés de la voie cartésienne, les ressources de la voie par l'ontologie

En réalité, le reproche que l'on vient d'identifier ne met en cause que les conséquences ultimes d'une certaine présentation de la phénoménologie, celle qui est exclusivement ordonnée à la voie cartésienne d'accès à la réduction⁶³, telle que celle-ci se déploie, sur cette question, dans l'exposé fameux, trop fameux peut-être, de la cinquième des *Méditations Cartésiennes*. En effet, un grand nombre des critiques adressées à la phénoménologie husserlienne du monde social ne sont concevables et recevables qu'au sein de la voie cartésienne d'accès à la réduction et ne concernent de plus que la présentation de la théorie de l'intersubjectivité développée dans les *Méditations Cartésiennes*. Pour gagner une autre intelligence de la phénoménologie du monde social et pour mieux lui rendre justice, il est donc nécessaire de relativiser certaines des implications de la voie cartésienne. De manière complémentaire, il importe de redécouvrir dans la voie d'accès à la réduction dite par l'ontologie le cœur des ressources méthodologiques dont dispose la phénoménologie dans son investigation du monde social.

La voie cartésienne d'accès à la réduction se caractérise par la conjugaison de différents motifs, qui sont aussi les étapes de son développement méthodologique : la recherche d'un commencement absolu, la mise hors-validité de la croyance au

⁶³ Pour la distinction des différentes voies d'accès à la réduction, on renverra à l'article classique de I. Kern, « Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls », *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962, p. 303–349 [tr. fr. par P. Cabestan et N. Depraz, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », *Alter*, 11, 2003, p. 285–323 (nous citons cette traduction)]. C'est le lieu de rappeler que dans le vif des analyses, les motifs caractéristiques des différentes « voies » se mêlent souvent étroitement les uns aux autres.

monde par l'*épokhè*, puis le retour à l'*ego* des *cogitationes* et enfin la découverte de la sphère de la subjectivité transcendante. Cette « voie » est à l'œuvre dès les cinq leçons de 1907 sur l'*Idée de la phénoménologie* mais elle se développe essentiellement dans les *Ideen I*, dans le cours de 1923/1924 sur la *Philosophie Première*, dans les *Méditations Cartésiennes* enfin. Cette présentation, on le perçoit à la lecture des *Méditations Cartésiennes*, est peut-être celle qui sert le mieux la spécificité de la phénoménologie, entendons : celle qui expose avec le plus de netteté l'originalité de sa méthode et de son domaine d'objets. En effet, la voie cartésienne permet au phénoménologue débutant de penser la méthode phénoménologique en parenté et différence de celle, supposée historiquement mieux connue, qui gouverne le développement de la quête cartésienne d'une certitude dûment fondée⁶⁴. En outre, elle évite les ambiguïtés risquées de la voie de la psychologie et les laborieuses distinctions qu'il faudra rétablir pour éviter que l'on ne confonde phénoménologie et psychologie, comme enfin la complexité méthodologique peut-être trop coûteuse de prime abord de la « question en retour » (*Rückfrage*) sur le monde de la vie. La fonction propédeutique ou à tout le moins introductrice de la voie cartésienne d'accès à la réduction offre donc des avantages remarquables.

Mais elle impose aussi à la phénoménologie une série de réquisits méthodologiques si rigoureux qu'ils en restreignent d'emblée la portée véritable. Husserl lui-même n'était d'ailleurs pas sans réserve à l'endroit de la voie cartésienne, dont les défauts lui sont apparus, au plus tard, dès les années 1920. On laissera de côté le risque encouru d'une « retombée » dans l'attitude naturelle qu'identifie le § 43 de la *Krisis*⁶⁵, comme l'insuffisance de la prise en compte de la question de la temporalité de la conscience⁶⁶, pour examiner plus particulièrement les problèmes que pose la détermination exclusive de la phénoménologie comme égologie transcendante d'une part et les apories de la théorie de la constitution de l'*alter ego* d'autre part. En effet, ce sont ces deux difficultés qui obèrent, dans la voie cartésienne, le projet d'une phénoménologie du monde social.

La phénoménologie, dans son inauguration méthodique et historique, telle que Husserl la promeut selon la voie cartésienne, s'énonce dans le cadre étroitement défini d'une égologie. Or l'*ego* ainsi atteint n'est pas la subjectivité complète qui trouve son assise dans la corrélation sujet-monde. Il apparaît plutôt comme un simple reste, une existence résiduelle soustraite au monde⁶⁷. Dans la voie cartésienne, pour atteindre l'*ego*, il nous faut « mettre entre parenthèse » le monde et les sciences qui s'y rapportent. Avec une telle radicalité, le prix à payer semble alors bien

⁶⁴ *Hua I*, §§ 1 et 2, p. 43–48 [MC, p. 43–48]. Voir aussi *Hua VI*, § 43, p. 157–158 [C, p. 175–176].

⁶⁵ Husserl prend alors explicitement ses distances avec la voie cartésienne, cf. *Hua VI*, p. 157–158 [C, p. 175–176].

⁶⁶ Ce point est bien examiné par I. Kern, *op. cit.*, p. 296–298.

⁶⁷ Sur ce point, les présentations de Husserl varient quelque peu. Dans les *Ideen I*, au § 49, la conscience « absolue » est bien donnée pour « résidu de l'anéantissement (*Vernichtung*) du monde », mais les *Méditations Cartésiennes* s'efforcent d'emblée de dissiper les malentendus éventuels que pouvait susciter telle formulation (*Hua I*, § 8, p. 59 [MC, p. 62]).

élevé : les *Ideen I* de 1913 ne vont-elle pas jusqu'à faire passer la suspension de la thèse d'existence du monde pour son anéantissement (*Vernichtung*), dans une formulation sujette à bien des équivoques⁶⁸ ?

Les conséquences de cet accès à la subjectivité transcendantale, qui détermine la phénoménologie comme stricte égologie transcendantale, sont extrêmement dommageables au projet d'une phénoménologie du monde social. Le retour à l'*ego cogito* nous interdit tout recours immédiat au « nous » et toute mention faite aux différentes formes de communication et de communautés sociales qui peuvent lui être associées⁶⁹. L'affaire semble donc entendue : la phénoménologie s'énonce d'abord et avant toute chose en son pronom propre, celui du Je qui effectue l'*épokhè*, celui du Je de la réduction. Le « nous » est chose secondaire. Néanmoins, la phénoménologie n'était pas tenue d'en rester là et il se pourrait que cette mise entre parenthèse inaugurale du *nous* soit aussi paradoxalement ce qui le donne à voir. Car il y a là en un certain sens, dans l'affirmation si déterminée du subjectivisme phénoménologique, une radicalité qui accuse l'irréductibilité du sujet individuel à toute forme de totalisation collective, et cette radicalité ne peut qu'intriguer le philosophe qui s'interroge sur les relations singulières qu'il noue sans cesse avec ses « semblables ». Mais il reste tout de même qu'il faut tenir compte des rigoureux réquisits que l'on s'est impartis et qu'il faut alors définir les conditions proprement *phénoménologiques* sous lesquelles la reconquête théorique du monde commun, puis du monde social, bref les retrouvailles de l'*ego* avec le « nous » peuvent devenir possibles. Or dans cette attente, la voie cartésienne demeure foncièrement insuffisante et insatisfaisante.

Ce sont les implications de la voie cartésienne pour la théorie de l'intersubjectivité qui sont ici les plus à regretter. Il y a tout d'abord l'écueil supposé du solipsisme, « objection » légitimement adressée à la phénoménologie et directement impliquée par la radicalité du retour à l'*ego*, même si Husserl n'y a jamais vraiment vu un reproche vraiment sérieux, mais plutôt un risque d'incompréhension dont il a d'ailleurs parfois joué pour dramatiser les enjeux de la théorie de l'intersubjectivité⁷⁰.

⁶⁸ La voie cartésienne nous conduit ainsi à faire de la conscience un absolu qui pourrait se dispenser du monde. Il faut comprendre que dans cet « anéantissement du monde des choses », l'*ego* met hors circuit toutes les transcendances mondaines pour en faire de simples corrélats intentionnels (cf. le célèbre § 49 des *Ideen I*, *Hua III-1*, p. 103–106 [*ID I*, p. 160–164]).

⁶⁹ Au § 8 des *Méditations Cartésiennes*, Husserl formule cette exigence avec une grande fermeté : « Les autres hommes et les animaux ne sont, en effet, pour moi que des données de l'expérience, en vertu de l'expérience sensible que j'ai de leur corps physique ; or, puisqu'elle est mise en question, je ne suis pas fondé à utiliser la validité de cette expérience. En perdant les autres, je perds aussi, bien entendu, toutes les configurations de la socialité et de la culture. Bref, non seulement la nature corporelle, mais aussi, dans son entier, le monde environnant concret de la vie, au lieu d'être pour moi existant, ne sont plus désormais que des phénomènes d'être. » (*Hua I*, § 8, p. 58–59 [*MC*, p. 61–62]. Voir aussi *Hua III-1*, § 56, p. 122 [*ID I*, p. 188]).

⁷⁰ Cf. par exemple le paragraphe inaugural de la cinquième des *Méditations*, (*Hua I*, § 42, p. 121–122 [*MC*, p. 137–139]). Sur les raisons de ce malentendu, qui réside dans une confusion entre l'immanence psychologique et l'immanence phénoménologique, voir le cours sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (*Hua XIII*, n° 6 (1910–1911), p. 154 [*FPF*, p. 152]).

Il y a surtout cet autre écueil, celui de la constitution paradoxale d'une subjectivité autre, dont la constitution ne relève que du seul *ego* et qui doit à terme disposer d'un pouvoir de constitution équivalent. La *Sinnstiftung* qui entend passer de l'*ego* à l'*alter ego* par saisie analogisante, puis de l'*alter ego* au social par la démultiplication proliférante des autres, préserve certes les prestiges de l'*ego*, mais conduirait sinon à des apories dans la constitution de l'*alter ego*, au moins à une négligence foncière de la spécificité de l'expérience du monde social.

Mais à bien y regarder, ces difficultés ne sont que les conséquences les plus ultimes du choix préjudiciel de l'abord cartésien. La voie cartésienne ne nous permet de parvenir, au mieux, qu'à une *intersubjectivité transcendante* qui n'est en définitive que le prolongement monadologique de l'égologie transcendante, et non une véritable phénoménologie du monde social. De ce point de vue, les difficultés de la théorie de l'intersubjectivité telles que les présente la cinquième des *Méditations Cartésiennes* ne sont que les résultantes du choix initial de la voie cartésienne. Les critiques adressées à cette présentation ne sont donc pas dénuées de fondement et ce n'est d'ailleurs pas sans raison que Husserl, conscient de ses faiblesses et de ses difficultés a longtemps hésité à en livrer le texte au public, soucieux qu'il était de pouvoir présenter un jour une introduction systématique à l'œuvre de sa vie⁷¹.

Mais la phénoménologie du monde social est loin de se résumer aux esquisses de la cinquième des *Méditations Cartésiennes* qui, pour les raisons de fond que l'on vient d'évoquer, ne pouvait en donner qu'une présentation tronquée, difforme et sujette à mésinterprétation. Pour rétablir la possibilité d'une phénoménologie du monde social chez Husserl, il faut avant toute chose *relativiser* le régime cartésien de la phénoménologie.

Pour y parvenir positivement, il faut mobiliser d'autres ressources méthodologiques qui demeurent encore disponibles en vue d'une analyse constitutive du monde social. Compte tenu des réserves que l'on vient de formuler à l'encontre de la voie cartésienne, il conviendrait ici de repartir de la «subjectivité complète», celle qui fait fond sur la corrélation immédiate sujet-monde et qui tient pour acquise la constitution de l'*alter ego*. De ce point de vue, c'est bien le «chemin» d'accès à la réduction qui prend son point de départ dans la reconnaissance d'un monde prédonné, chemin qu'I. Kern désignait peut-être un peu vite comme celui de «l'ontologie», qui semble le plus prometteur.

En effet, l'autre ressource méthodologique qui nous est encore disponible, celle du chemin d'accès à la réduction par la psychologie intentionnelle, s'engage sur le terrain de la conscience psychique et thématise de manière privilégiée la dimension «psycho-physique» de notre expérience de sujet. La considération du monde social ne peut y être que très indirecte, même si Husserl, dans les années 1920, a repris à Dilthey l'idée d'une psychologie faite «science de l'esprit» et pourvoyeuse d'une théorie des formes essentielles du monde social. Tel n'est pas le cas en revanche dans ce chemin qui passe par «l'ontologie». La réflexion radicale qui s'y joue porte sur un *a priori* ontologique qui détermine la constitution de l'objectivité mondaine,

⁷¹ Sur cet épisode, voir les remarques d'introduction d'I. Kern au *Hua* XV (p. XXXIV sq.).

mais qui ne se révèle véritablement que dans sa corrélation avec la subjectivité. C'est en affrontant le problème de la structure ontologique du monde comme monde que la phénoménologie parvient à la réduction transcendantale.

On a souvent insisté sur le fait que les différentes voies d'accès à la réduction sont par nature *méthodologiquement* distinctes. Mais il faut voir aussi que la diversité des approches phénoménologiques présente chez Husserl n'est pas seulement méthodologique. Les différentes voies d'accès à la réduction impliquent des modes de thématization différents des divers domaines d'objets possibles de la phénoménologie. Il n'y a là aucune exclusive de principe, simplement le constat d'un abord plus ou moins aisé de certaines thématiques et problématiques particulières selon la voie méthodologique adoptée. Chacune des voies de la réduction engage un certain style de phénoménologie et décide de la faveur accordée à certains objets thématiques plutôt qu'à d'autres. Il est juste de dire que ces différentes voies se complètent, il est erroné de considérer qu'elles s'équivalent.

La singularité de la voie par l'ontologie tient à ce qu'elle nous installe d'emblée dans le monde de ce qui est positivement ontologique, c'est-à-dire dans la sphère d'une objectivité mondaine prédonnée. Or ce qui s'indique dans le monde, c'est aussi l'existence immédiate de sujets autres. À ce propos, I. Kern, commentant un résumé écrit en 1924 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1911, rappelle ceci :

Le monde n'indique pas seulement le système de mes propres vécus mais également des vécus *étrangers*. Selon ces exposés de Husserl, le monde dans sa structure fondamentale (ou dans sa structure ontologique) est donc le fil conducteur pour étudier le système des vécus intersubjectifs dans lesquels le monde se constitue.⁷²

C'est donc à ce que N. Depraz a pu identifier comme la troisième « figure » majeure de la théorie de l'intersubjectivité, figure qui ressortit bien à une phénoménologie prenant son essor dans la voie dite par l'ontologie⁷³, que l'on entend travailler en examinant en elle le statut phénoménal particulier du monde social. De ce

⁷² I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », *Alter*, 11, 2003, p. 311.

⁷³ Sur la distinction de ces trois « figures », cf. N. Depraz, « Les figures de l'intersubjectivité. Étude des *Husserliana* XIII, XIV et XV. *Zur Intersubjektivität* », *Archives de philosophie*, 55, 3, juil.-sept. 1992. Cet article a été partiellement repris dans l'introduction à *SI-I* et *SI-II*. Il faut souligner la profonde complémentarité des différents modes d'investigation de la question de l'intersubjectivité déterminée par la pluralité des voies d'accès à la réduction transcendantale. Leur hétérogénéité relative ne va jamais jusqu'à remettre en cause l'unité foncière de ce programme phénoménologique. La première figure de l'intersubjectivité se concentre sur le problème de l'appréhension de l'*alter ego*, en discutant le concept de l'*Einfühlung* et en élaborant la théorie de la saisie analogisante. Une seconde figure se trouve déterminée par l'idée d'une réduction intersubjective qui va jusqu'à promouvoir l'idée d'une coprésence originaire de l'*ego* et de l'*alter ego*. Voici enfin la caractérisation donnée de la troisième figure de l'intersubjectivité : « Il est enfin une troisième figure de l'intersubjectivité qui accompagne les deux premières, révélant à son tour une dimension nouvelle du sens de la question. Il s'agit de l'intersubjectivité comprise comme donnée, structurée par le monde commun, et ultimement ressaisie sous l'idée d'un monde de l'esprit ». (*SI-I*, p. 32).

nouveau domaine ouvert à la pratique phénoménologique, le livre II des *Ideen* et la *Krisis* constituent les terres émergées les plus repérables et c'est dans ces textes ou dans leurs environs immédiats que l'on trouve la majeure partie des développements qui relèvent d'une authentique phénoménologie du monde social.

On le constate aisément : la voie dite par l'ontologie est bien celle qui permet la thématization la plus immédiate de la question du monde social. En effet, la complexe constitution de l'*alter ego* n'y apparaît plus comme un passage obligé, comme c'était encore le cas dans le cadre de la voie cartésienne. L'intersubjectivité ne s'y entend plus comme une collection infinie d'une pluralité de sujets, mais bien comme ce cadre de référence en vertu duquel le monde est d'emblée un *monde commun*, objectif parce qu'objet d'une reconnaissance intersubjective et sans cesse repris et réinvesti sous la forme d'un *monde de l'esprit*. Dans cet entre-deux, le monde social est ici pleinement et directement à notre portée. C'est dire aussi, sans préjuger des résultats à venir, que l'enquête phénoménologique alors conduite s'effectuera pour l'essentiel comme enquête ontologique ou encore qu'elle se réalisera comme investigation portant sur le mode d'être des phénomènes sociaux (celle-ci, proprement phénoménologique étant à distinguer d'une ontologie des *objets* sociaux au sens strict, celle en discussion dans les travaux de J. Searle ou de B. Smith, par exemple). La phénoménologie du monde social sera, pour l'essentiel, une ontologie du monde social et c'est à partir de cette assise que l'on pensera le rapport de la phénoménologie aux sciences sociales positives.

1.6 Le monde social comme problème transcendantal

Toute la question est donc de savoir en quelle mesure le cap d'une ontologie du monde social est *tenable* dans le cadre de la théorie de la subjectivité transcendantale ainsi définie, et ce qui se découvre si l'on s'en détourne.

Avec la question du monde social, nous retrouvons ici, porté au comble de ses difficultés, un problème sur lequel E. Fink avait en un certain sens déjà attiré l'attention dans son célèbre article de 1933 sur «La phénoménologie d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine», article que Husserl avait approuvé et même contre-signé⁷⁴. Au sein de la problématique fondamentale de la phénoménologie, qui est pour lui celle de «l'origine du monde»⁷⁵ ou du «problème transcendantal du monde en tant que problème fondamental de la phénoménologie»⁷⁶, Fink identifiait un triple paradoxe qui «obscurcit continuellement la problématique

⁷⁴ E. Fink, «La philosophie phénoménologique de Husserl face à la critique contemporaine» (1933), in *De la phénoménologie*, tr. fr. par D. Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 95–176.

⁷⁵ E. Fink, *op. cit.*, p. 119.

⁷⁶ E. Fink, *op. cit.*, p. 139.

phénoménologique»⁷⁷. La première facette de ce triple paradoxe était désignée comme «paradoxe de la situation d'énonciation» et Fink en livrait la caractérisation suivante :

Un problème spécifique ne surgit que quand, se tournant en tant que philosophe vers les autres, [l'*ego* théorisant] tente de leur communiquer (*mitteilen*) sa connaissance. [...] Une telle communication est-elle en général possible ? En communiquant, le phénoménologue ne sort-il pas de l'attitude transcendantale ?⁷⁸

Or ce problème, celui de la communicabilité du discours phénoménologique dans sa dimension d'adresse au non-phénoménologue, s'il manifeste à nouveau la nécessaire solitude de l'*ego* phénoménologique, suppose non seulement la reconnaissance d'un cadre intersubjectif, mais bien encore celle de l'existence d'un monde social au sein duquel la phénoménologie se présente comme une pratique parmi d'autres et où le phénoménologue doit parvenir à expliquer aux autres le sens de cette pratique.

Il ne s'agit pas là d'une simple difficulté de communication à laquelle il s'agirait de remédier à l'aide d'une technique argumentative appropriée, mais bien d'un paradoxe qui est en son fond, celui du monde social lui-même, tel qu'on l'envisage du point de vue phénoménologique. Le monde social visé par l'effort de communication et de partage de la pratique phénoménologique, semble bien se situer, théoriquement et pratiquement, comme à la limite de l'attitude transcendantale, à moins qu'il ne l'excède véritablement. Ce qui fait difficulté ici n'est pas seulement la constitution de l'*alter ego*, du rapport à l'altérité, mais bien plus sérieusement le mode de participation de la conscience subjective au monde social.

D'une manière plus générale, au-delà de ce problème particulier mais tout à fait significatif, et plus largement sur la question de la visée du monde social en général, on voudrait montrer ici que c'est bien la phénoménologie elle-même, telle que la définit Husserl dans les fins qu'il lui assigne et dans les moyens qu'il lui donne, qui se trouve mise à l'épreuve dans son «transcendentalisme» même. La question du monde social, telle qu'elle se pose à Husserl, a le mérite d'accuser certaines des difficultés de l'idéalisme transcendantal husserlien, ce qui fait d'elle un *problème transcendantal*. Ce qui fait difficulté est bien le dépassement des limites de l'égologie transcendantale vers une pluralité intersubjective, dans la conception

⁷⁷ E. Fink, *op. cit.*, p. 172–173.

⁷⁸ *Ibid.* Ce problème trouve son prolongement dans celui de la communauté phénoménologique, ce dont traite l'appendice XV à la VI. *Méditation Cartésienne*, intitulé «Le devenir de la science phénoménologique et le développement de la communauté phénoménologisante» (Fink E., VI. *Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 216 [tr. fr. par N. Depraz, *Sixième Méditation Cartésienne. Première partie. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, J. Millon, 1994, p. 262]. Les deux autres aspects du triple paradoxe repéré par Fink sont le «paradoxe de la proposition phénoménologique», qui concerne le fait que le phénoménologue ne peut qu'avoir recours à la langue de l'attitude naturelle et le «paradoxe logique des déterminations transcendantales», qui renvoie à la non-validité de la logique au sein d'une sphère transcendantale qui semble bien sujette à certaines apories de nature pourtant logique (celle de l'identité de l'*ego* transcendantal et de l'*ego* humain par exemple).

d'une intersubjectivité qui serait la structure *a priori* la plus générale de tout monde social. C'est là un point sur lequel J. Habermas avait déjà attiré l'attention en comparant les théories kantiennes et husserliennes du sujet transcendantal :

Pour Kant, qui (du moins dans la philosophie théorique) distingue rigoureusement entre le pluriel des différents moi empiriques et le singulier de l'unique conscience transcendantale en général, il est, d'une façon générale, exclu que se pose le problème d'une mise en communauté transcendantale possible de sujets qui génèrent leur monde d'abord de façon monadique.⁷⁹

La compréhension de l'intersubjectivité transcendantale demeure ici marquée par la présentation qu'en livre la voie cartésienne, mais la comparaison des thèses de Kant et de Husserl sur la détermination de la conscience transcendantale n'en demeure pas moins suggestive. Husserl a étendu les droits de l'enquête transcendantale à l'intersubjectivité, invitant du même coup à une reconsidération de la subjectivité dans son insertion relationnelle, dans l'ensemble des relations effectives et possibles aux autres sujets. Le problème transcendantal que pose le monde social à une telle conception est précisément de savoir comment l'intersubjectif devient proprement social, comme il en vient à se lester de cette « étrangeté médiate » qui est pour Husserl le critère de la socialité, si ce critère suffit.

Si la phénoménologie transcendantale est celle qui décrit les structures de la corrélation intentionnelle sujet-monde, il est au moins deux points de départs possibles pour conduire telle investigation, selon que l'on partira du sujet ou du monde. La phénoménologie du monde social impose que l'on tranche d'emblée cette alternative, pour penser d'abord le monde social comme monde et découvrir ensuite l'activité intentionnelle de la subjectivité qui lui donne sens. Le problème de la *Fremderfahrung* n'a pas tout à fait la même signification selon qu'on le considère depuis l'*ego* ou depuis le monde en général.

Ainsi, la phénoménologie, loin de se contenter de déduire le monde social de l'intersubjectivité, serait donc à même d'en dire l'être pour produire une authentique ontologie du monde social, ontologie dont les *Ideen II* seraient la matrice et la *Krisis* et ses textes complémentaires, une forme d'aboutissement. Mais il n'est pas pour autant question de dire l'être du monde social comme s'il s'agissait de recenser et de décrire les différents objets ou types d'objet d'un *cosmos* préorganisé. Si le monde social est monde, c'est qu'il est monde pour un sujet, c'est qu'il se fait monde dans une corrélation sujet-monde. Ainsi, le « problème transcendantal » que constitue le monde social n'est pas entièrement résolu par l'entreprise ontologique et il nous faudra voir en quels termes il se repose, et avec quels moyens Husserl compte le résoudre. Aux côtés d'un premier axe de lecture, celui d'une « ontologie sociale », se dessine ainsi une seconde orientation, celle d'une théorie transcendantale transmuant la phénoménologie eidétique du monde social en une « sociologie transcendantale ».

⁷⁹ J. Habermas, « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 38 [tr. fr. par R. Rochlitz, *Sociologie et théorie du langage (Christian Gauss lectures, 1970/1971)*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 32–33].

1.7 La phénoménologie devant le paradoxe ontologique du « social »

Mais il se pourrait aussi que, sur cette question, la phénoménologie ne soit pas seulement aux prises avec les illusions transcendantales qui sont peut-être les siennes. En effet, la phénoménologie husserlienne, dans la singulière disposition méthodologique et doctrinale qui est la sienne, a aussi conjointement le mérite de révéler sous un jour particulier ce qu'il faut bien nommer le *paradoxe ontologique* du monde social. Toute la difficulté est ici d'abord de parvenir à dire ce qu'est le « social » en tant que dimension essentielle et spécifique de l'existence humaine, aux côtés de celles du « vital » et du « mental »⁸⁰. Ensuite, il faut parvenir à penser le social en dépassant la dichotomie traditionnelle du sujet et de l'objet, en pensant l'être d'une relation interpersonnelle qui comprend le moment d'une reconnaissance et d'une réappropriation *personnelle*, mais qui est aussi susceptible de s'imposer et d'exister de manière *impersonnelle*. Ou, pour le dire différemment, le social ne peut se réduire au moment de sa subjectivation, mais il n'est rien, ne « signifie » rien sans ce moment. Le monde social n'est ni pure entité psychique, une société « dans la tête », ni simplement une « forme de vie », il n'est pas non plus une simple collection de « choses » dotés d'une qualité distinctive.

Or ce paradoxe n'est pas l'affaire de la seule philosophie : il est aussi celui auquel les sciences sociales, dans l'effort de détermination de leurs domaines d'objets fondamentaux, ne cessent de se confronter, à leur manière et avec des moyens différents, un paradoxe qu'elles connaissent plus souvent comme « problème de la nature de la réalité sociale ». Et l'on peut même considérer que ce paradoxe est constitutif de l'histoire de la sociologie comme discipline scientifique : depuis sa fondation par Durkheim, la sociologie n'a eu de cesse de revenir sur les positions « réalistes », « objectivistes », « holistes » de ce dernier, pour en infléchir la supposée rigueur. Tout se passe donc comme si la sociologie devait perpétuellement revenir sur l'acte théorique qui aura présidé à sa naissance – ou au moins, à l'une de ses naissances, en reprenant sans cesse à nouveaux frais le problème de la nature d'une « réalité sociale »⁸¹.

L'approche phénoménologique d'une telle question privilégie un abord subjectif. On voudrait à cet égard souligner l'intérêt que l'on pourrait trouver à la relecture de la phénoménologie husserlienne du monde social en vue d'une confrontation raisonnée avec les sciences sociales empiriques. Dans ce cadre, il n'y a pas à attendre l'avènement d'une quelconque « phénoménologie sociologique ». Ce programme n'est pas celui de Husserl. Le projet phénoménologique est tout autre et il s'institue,

⁸⁰ Sur ce problème, qui est celui des sciences humaines dans leur ensemble, voir les réflexions de G. Leblanc, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.

⁸¹ Nous rejoignons ici les remarques de P. Livet et R. Ogien à propos de la querelle « métaphysique » du réalisme dans les sciences sociales, « Présentation », in P. Livet et R. Ogien (dirs.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000.

originellement, dans une différence principielle par rapport à la sociologie, différence qui concerne tant la méthode que les objets d'investigation. À l'évidence, la fécondité épistémologique directe de la phénoménologie husserlienne pourra sembler douteuse, mais ce n'est pas là que se situe pour nous l'essentiel. Ce qui nous importe avant tout, ce sont les questions que pose la phénoménologie à l'endroit des sciences empiriques dans leur effort de conceptualisation de leurs objets *fondamentaux*. La phénoménologie, dans son infatigable investigation du «donné», a le mérite de pouvoir reposer certaines questions pour les redéfinir, les coordonner entre elles, en repréciser les enjeux, bref pour en faire des problèmes *ouverts*. Le système de la phénoménologie, s'il existe, réside dans cette coordination d'une multitude de programmes de recherche et l'intérêt de la phénoménologie tient précisément à ceci qu'elle ne fige pas d'emblée la détermination de ce qu'il faut entendre par «social» pour en faire un programme univoque de recherche. La phénoménologie, ainsi conçue, est donc fondamentalement ouverte aux divers aspects de l'expérience sociale. C'est en ce sens particulier qu'il nous semble possible de relire la phénoménologie husserlienne du monde social en direction ou à partir des sciences positives, en la suivant dans l'exploration originale de leurs domaines d'objets.

Là encore, il est nécessaire de prendre certaines distances avec le motif bien cartésien du recommencement absolu et de l'attitude fondationnelle qu'il impose à la phénoménologie dans son rapport aux sciences positives. On le sait, pour la phénoménologie, la méthode des sciences positives souffre de ce que celles-ci présupposent des domaines d'objets qui ne sont pas eux-mêmes soumis à examen. Les sciences positives tiennent leur domaine d'objets pour un «donné» préalable qui est la condition de leur opérativité, mais qui risque bien de demeurer non-élucidé. Contre cette méthode, qui procède essentiellement par vérification et confirmation, la méthode phénoménologique entend *fonder* l'ensemble de notre connaissance⁸². Dans cette entente, à partir des *Ideen I*, Husserl assigne à la phénoménologie la tâche d'une fondation universelle de l'ensemble de notre connaissance. Cette fondation, pour être radicale et définitive doit elle-même être exempte de toute présupposition. La fondation dans l'évidence (la *Fundierung*, telle que la redéfinissent les *Ideen I*) assume alors une fonction de fondation épistémologique (au sens classique de la *Begründung* cette fois)⁸³.

⁸² «La philosophie est science de la fondation dernière ou ce qui est équivalent, elle est à elle-même sa justification dernière; aucune évidence allant de soi ne pourra donc y figurer comme base de connaissance admise sans examen.» *Hua V*, Postface aux *Ideen I*, p. 139 [ID III, p. 180].

⁸³ La difficulté vient de ce que la phénoménologie en est ainsi venue à assumer la charge d'une fondation *épistémologique* (*Begründung*) universelle en renouant avec l'idée d'une philosophie première au sens cartésien. Le concept de fondation (au sens initial de la *Fundierung*) trouve son origine dans la troisième des *Recherches Logiques*. Le rapport de fondation (*Fundierungsverhältnis*) y désigne la relation logique de dépendance relative qui caractérise le rapport d'une partie à une autre, d'une partie au tout (*Hua XIX-I*, p. 267–270 [RL II-2, p. 45–51]). Or à partir des *Ideen*, le concept de *Fundierung* est désormais lié à la théorie de l'évidence comme mouvement de l'intentionnalité dans son fonctionnement objectivant spontané, comme remplissement de la visée intentionnelle (*Hua III-I*, § 143, p. 326–331 [ID I, p. 474–481]), et peut dès lors aussi se comprendre comme *Grund*, comme assise fondationnelle, pour se conjuguer à l'idée cartésienne d'une fondation (*Begründung*) rationnelle intégrale.

Or une telle conception de la phénoménologie a pour inconvénient manifeste d'instaurer la phénoménologie dans une position de surplomb qui lui dispense de confronter son propos aux acquis des sciences positives. Mais si Husserl a sans nul doute toujours maintenu l'ambition refondatrice de la phénoménologie, il convient de noter que celle-ci a pu prendre différentes formes. D'un côté en effet, l'idée de fondation scientifique (au sens de *la science*) s'entend comme celle d'un recommencement philosophique absolu, en un geste encore bien cartésien. Il s'agit alors de dégager « l'idée téléologique générale de science » qu'évoquent les *Méditations Cartésiennes*⁸⁴, exigence proprement philosophique en somme d'une philosophie s'achevant comme science rigoureuse. Mais d'un autre côté, l'idée d'une refondation *des sciences* cette fois peut se comprendre comme un effort de clarification (*Klärung*) de leurs concepts fondamentaux. En ce dernier cas, la phénoménologie opère bien en direction des sciences et à leur intention. Là encore, la voie vers la phénoménologie transcendantale qui passe par l'ontologie mérite considération en ce qu'elle institue un autre rapport aux sciences empiriques que celui établi par la voie cartésienne. La phénoménologie s'exerce dans un contexte de confrontation qui la met aux prises avec les énoncés positifs. Certes, on n'attendra pas de la phénoménologie qu'elle instruisse la critique directe de l'épistémologie particulière de chaque discipline. De même, il faudra mesurer la pertinence parfois toute relative du propos husserlien, qui semble pâtir d'une certaine méconnaissance des tenants et des aboutissants de la démarche sociologique. Mais on pourra y gagner certains éclairages et la formulation de certains des problèmes cruciaux de la sociologie. « Fonder » les sciences peut dès lors s'entendre en un autre sens : au sens d'une contribution philosophique à la question de la « constitution » ou de la « construction » de la réalité sociale qui n'entend nullement se substituer à la réflexion que les sciences sociales produisent sur son compte.

1.8 Développements

En vue de garantir une intelligibilité du propos husserlien fidèle à sa complexité et sa richesse, comme à ses ambiguïtés, une reconstruction systématisante de la phénoménologie husserlienne du monde social paraissait nécessaire. Cependant cette intention appelle une remarque. L'investigation phénoménologique obéit à deux exigences fondamentales. D'une part, elle se confronte à la donnée des phénomènes dans leur diversité et leur richesse profuse, c'est-à-dire à des problèmes qui doivent demeurer *ouverts* : l'analyse phénoménologique est, en droit, toujours perfectible et elle ne connaît pas de terme définitif – ce qui n'exclut pas, évidemment, que l'on obtienne des résultats décisifs. D'autre part, l'investigation phénoménologique obéit à des réquisits méthodologiques précis : la méthode est ce cheminement particulier de l'analyse qui procède du choix initial d'un certain mode d'accès aux

⁸⁴ *Hua I*, § 3, p. 49 [MC, p. 50].

phénomènes. L'unité fondamentale du *Denkweg* husserlien, comme son étonnante variété interne, se situent sans nul doute à la conjonction de ces deux exigences fondamentales, dans le double geste d'une interrogation radicale de la phénoménalité et d'une réflexion méthodologique rigoureuse conduite sur les modalités de la recherche.

Au sein de la phénoménologie du monde social elle-même, il fallait distinguer les différents modes de l'analyse constitutive, qui sont autant de manières pour Husserl de se confronter, sous différents biais, à une phénoménalité problématique. On ne saurait prétendre conférer à l'ensemble du propos husserlien une cohérence absolue, notamment pour ce qui regarde ces essais au vif de la recherche qui se développent dans certains manuscrits. Le plus souvent, Husserl procède alors par esquisses, par des coups d'essai qui ne parviennent pas toujours à des analyses synthétiques et clairement ordonnées. Néanmoins il nous a semblé possible de dégager des axes d'investigations thématiques et surtout des orientations méthodologiques suffisamment récurrentes ou consistantes pour conférer au propos de Husserl une certaine unité.

C'est la considération de l'abord méthodologique des phénomènes sociaux que l'on a voulu privilégier afin de mettre en évidence quelle pouvait être sa problématique pour la phénoménologie husserlienne du monde social, voire la phénoménologie husserlienne tout court. Ainsi n'y a-t-il pas une théorie sociale husserlienne unitaire, mais bien plutôt une pluralité de modes d'investigation qui tantôt entrent en concurrence, tantôt se complètent, tantôt enfin se substituent les uns aux autres. Notre lecture de la phénoménologie husserlienne du monde social se présente en conséquence comme une enquête travaillant à la distinction des différents modes d'accès possibles aux phénomènes sociaux ou encore, distinguant les différentes modes de rapports possibles du sujet transcendantal aux phénomènes sociaux.

En d'autres termes, le développement des différents moments de cette étude n'épouse pas nécessairement le cours du développement de la question du monde social dans la phénoménologie husserlienne. Certes, la périodisation de l'œuvre husserlienne n'est pas dénuée d'intérêt, car la pensée de Husserl a évolué substantiellement et il est possible d'identifier des « tournants » et des réorientations de l'analyse. Cependant ces évolutions de la réflexion ne sont jamais des coupures nettes et il arrive bien souvent que des modes d'investigation fort distincts coexistent durablement. L'intelligibilité du propos husserlien ne pouvait donc être gagnée qu'en exhibant la méthodologie parfois implicite qui régit l'abord des phénomènes sociaux.

Deux modes fondamentaux d'investigation du « monde social » méritaient d'être distingués : l'*investigation ontologique des structures essentielles du monde social* d'une part, la « *sociologie transcendantale* » ou *théorie transcendantale du monde social*, spécifiant le rapport de l'*ego* au prédonné de l'expérience sociale, d'autre part. Chacun de ces modes d'investigation se fonde sur un rapport particulier du sujet au monde social. Dans le premier cas, le rapport est celui du sujet aux « objets » de sa vie intentionnelle, l'objet en question étant ici le monde social lui-même (*Partie I et II*). Dans le second cas, sous la rubrique de la « personne » ou de la « personnalité », puis sous celle du « monde de la vie », c'est le rapport du sujet au prédonné de sa propre expérience et de l'expérience sociale qui se trouve pensé (*Parties III et IV*).

C'est une phénoménologie opérant en régime statique et sur le mode de l'ontologie que l'on mobilisera tout d'abord, en distinguant en elle deux types d'analyses constitutives, deux formes d'ontologie sociale : celle qui relève d'une ontologie régionale du monde social en général (*Partie I*) et celle d'une ontologie des « particularisations matérielles » de cette région, ontologie qui entend justifier les concepts fondamentaux des sciences sociales et qui se développe comme morpho-typique eidétique (*Partie II*).

L'ontologie régionale du monde social sera progressivement dégagée d'une ontologie régionale de l'esprit (*Geist*) et d'une phénoménologie de la communication avec lesquelles elle se confond parfois. La phénoménologie du monde social peut ici se concevoir comme une enquête ontologique conduite sur le statut ce que l'on nomme couramment la « réalité sociale ». Pour le dire différemment, on peut aussi considérer qu'il s'agit là d'une investigation sur le mode d'existence des objets sociaux en général (*Partie I*).

La phénoménologie du monde social présuppose une ontologie du *Geist*, monde de l'« esprit » conçu tout d'abord comme l'ensemble des réalités matérielles et symboliques dont nous faisons usage, auxquels nous attachons significations et valeurs, puis comme le domaine d'objets des différentes « sciences de l'esprit », massivement distinguées des « sciences de la nature ». Il apparaîtra que ce monde de l'esprit est celui que compose l'ensemble de nos relations interpersonnelles, un *Gemeingeist* où se joue à la fois notre appartenance à différentes formes de communautés relatives et à l'humanité dans toute son universalité (*Partie I, Chapitre 2*). Par ailleurs, la phénoménologie du monde social présuppose une phénoménologie de la communication qui la détermine de part en part, parfois de manière explicite, le plus souvent de manière sous-jacente. La communication sociale ne se réduit pas à la seule relation intersubjective, d'*ego* à *alter ego*, même si elle la présuppose (non sans quelques ambiguïtés). Elle ne se réduit pas non plus à l'échange (au sens du *Verkehr*), encore moins au seul échange langagier, même si celui-ci est à l'évidence une de ses formes les plus remarquables. La communication s'entend ici surtout comme une participation à une forme de totalité, un « nous », qui excède le sujet et les sujets (*Partie I, Chapitre 3*). Pour Husserl, le monde social doit sa genèse aux « actes sociaux », c'est-à-dire aux actes de communication par lesquels nous nous lions les uns aux autres dans des rapports volontaires. On examinera plus particulièrement comment Husserl, avec le concept de « personnalités d'ordre supérieur », s'efforce d'étendre l'idée de subjectivité sociale aux institutions du monde social. (*Partie I, Chapitre 4*).

Nous verrons ensuite comment Husserl a pu mobiliser les ressources de l'ontologie phénoménologique pour conduire une eidétique du monde social, ou pour le dire en ses termes, une « morpho-typique des communautés sociales » (*Partie II, Chapitre 5*). Ce qu'il s'agira alors de décrire *formellement*, ce sont les rapports qui peuvent être établis entre les différentes formes de « communautés sociales », qui sont comme autant de façon de faire « nous » : ainsi la famille, le peuple ou l'État (*Partie II, Chapitre 6*).

La suite de cette étude envisage le second mode majeur d'investigation de la question du monde social, celui d'une « sociologie transcendante ». La problématique de

celle-ci sera considérée à partir des développements de la théorie de la personne et de l'interpersonnalité (*Partie III*), puis sous la perspective de la théorie du monde de la vie (*Partie IV*).

En effet, c'est à partir des difficultés qui se font jour dans les *Ideen II* que l'on peut ressaisir le caractère problématique de la « sociologie transcendante », dans l'écart qui s'y creuse entre l'*ego* transcendantal compris comme instance constitutive de l'ensemble de la vie intentionnelle et l'*ego* personnel en tant que membre du monde social, comme dimension constituée de cette même vie (*Partie III, Chapitre 7*). Nous examinerons deux prolongements de cette problématique. Le premier, dû aux développements de la phénoménologie génétique précise la « mienneté » du monde personnel dans sa familiarité typique, comme monde du « chez soi » (*Heimwelt*) (*Partie III, Chapitre 8*). Le second, qui enregistre les résultats de la phénoménologie de l'habitualité, se développe dans une perspective éthique qui permet de mieux comprendre la signification de l'idée husserlienne d'une « éthique sociale » (*Partie III, Chapitre 9*). La personne se trouve ainsi redéfinie comme *substrat des habitus* d'une part et comme *sujet de la pratique* d'autre part.

Mais en fréquentant ces registres d'analyse, on laisse en suspens la définition de la personne comme membre du monde social. Le détour opéré du côté de la théorie de la personne et de ses prolongements a ainsi pour résultat d'accuser la problématique de la question de la prédonation de l'expérience sociale elle-même. C'est sous ce chef que l'on reviendra enfin sur la théorie husserlienne du monde de la vie (*Partie IV*). Nous préciserons en quelle mesure il est possible d'y découvrir une théorie transcendante du monde commun (*Partie IV, Chapitres 10 et 11*). Nous pourrons alors considérer les différents éléments de la théorie de la « générativité », où la « sociologie transcendante » se réalise en définitive sous la forme d'une anthropologie philosophique impliquée par l'essence même de la subjectivité transcendante. Cette forme de philosophie première exhibe les transcendants de toute genèse sociale permettant de penser la nécessaire contextualisation et la relativisation du monde social (*Partie IV, Chapitre 12*).

Première partie : la région « monde social »

Introduction à la première partie

Aussi phénoménologie et ontologie reposent-elles sur une sorte d'alliance¹.

Depuis les *Ideen I*, on appelle « constitution » le régime d'objectivation normal de la conscience. On sait qu'avec la promotion de ce terme s'affirme en réalité une nouvelle conception de la théorie husserlienne de l'intentionnalité². En effet, depuis Brentano et jusqu'aux *Recherches Logiques* au moins, l'intentionnalité désignait encore d'une manière générale le rapport de la conscience à tout objet transcendant. Le schème général qui régissait la théorie de l'intentionnalité était celui de la mise en forme d'une matière, ou encore celui du « remplissement » du vécu ou de l'acte de conscience par un contenu, même si cette caractérisation sommaire mériterait bien des nuances, tant la réélaboration husserlienne de la théorie de l'intentionnalité peut être complexe. Il demeure cependant, si l'on nous accorde cette présentation, que les réflexions de Husserl sur la conscience interne du temps, entre autres, ont rapidement fait apparaître les limites de cette conception initiale. Il est donc permis de considérer qu'avec les *Ideen I*, Husserl réforme sa première conception de l'intentionnalité de la conscience en tirant notamment profit de la théorie de la réduction phénoménologique, qui rend désormais possible une thématization du monde comme monde réel transcendant : la conscience n'est plus une conscience naturelle incluse dans le monde, mais une conscience transcendantale qui ne se rapporte plus à la réalité (la *Realität* au sens de ce qui est réel mondainement et naturellement), mais aux phénomènes et au sens qu'ils revêtent pour nous. Husserl introduit en conséquence la distinction entre la noèse comme acte de position d'être et de fondation de sens et le noème comme « sens d'être », c'est-à-dire comme unité

¹ *Hua XI*, p. 222 [SP, p. 277].

² Nous ne considérons le concept de constitution que dans le cadre de la phénoménologie transcendantale. Sur les différents usages du concept de constitution chez Husserl, notamment dans *La philosophie de l'arithmétique* et les *Recherches Logiques*, on dispose de l'ouvrage de référence de R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.

de sens identifiable, comme sens identique des différents actes. L'objet de la relation intentionnelle est bien encore le *Gegenstand*, au sens de l'*objectum* latin, de ce qui est « posé » devant la conscience, mais on ne s'y rapporte qu'à travers le noème, c'est-à-dire l'objet repéré dans son identité unitaire persistante, dans la coordination synthétique des différents vécus actuels et potentiels qui s'y réfèrent. Le concept de « constitution » correspond précisément au domaine de cette corrélation noético-noématique et désigne ainsi l'activité synthétique de production d'une unité de sens.

La constitution est cette « fonction »³ de la conscience qui opère une synthèse du divers et des multiplicités noétiques pour dégager un « sens d'être » clairement repérable et identifiable. Corrélativement, la phénoménologie peut alors se définir comme *analyse constitutive*. Dans ce régime d'analyse, le phénoménologue se doit de démêler la complication intentionnelle de la visée de l'objet en distinguant différents niveaux, différentes strates de constitution. En effet, dire que l'objet (*Gegenstand*) est une unité de sens constituée, c'est dire aussi que son objectité (*Gegenständlichkeit*) n'est atteinte que par la subsomption d'objectités inférieures, impliquées en elle. Husserl pense souvent cette complexité de la conscience selon la métaphore géologique d'une structuration par couches : ce qu'il s'agit de décrire, c'est donc un certain « étagement » du sens dans la conscience. Dans cette entente, l'idée de constitution ne doit pas se comprendre comme une création d'être qui ferait entièrement procéder l'être du phénomène de la conscience, comme certaines remarques passablement ambiguës de E. Fink ont pu le laisser entendre, donnant lieu à de fâcheuses mésinterprétations⁴. Le processus de constitution est une différenciation du sens entre les différentes espèces d'objets qui se présentent dans le champ d'expérience, il n'est en rien une sorte de création *ex nihilo* qui procéderait d'un singulier pouvoir dont la conscience serait le siège.

Mais cette stratification de la conscience ne saurait être découverte au moyen d'une simple « division » d'inspiration platonicienne. Car l'ordre géologique de la conscience n'est pas une simple superposition, mais plutôt le résultat d'une multitude de complications et d'implications intentionnelles. Pour désigner cette caractéristique de la conscience, Husserl a le plus souvent recours à l'idée d'entrelacement (*Verflechtung*). Les strates de la conscience orientée par la visée d'un sens d'être s'interpénètrent et dépendent étroitement les unes des autres. En ce sens, on peut dire que l'analyse constitutive entend conduire l'exploration des solidarités différentielles qui lient entre eux les vécus de la conscience en parvenant *in fine* à l'identification des invariants au moyen de variations imaginatives ou eidétiques.

³Hua III-1, § 86, p. 196 sq. [ID I, p. 297 et sq].

⁴E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 139–146 ; tr. fr. D. Franck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 159–166. Pour une révision de cette conception, cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1967, p. 175 notamment, ainsi que E. Ströcker, « Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls », *Dialectica*, 38, 2–3, 1984, p. 191–208.

Ainsi Husserl entend procéder à une analyse de type structural, entendons par là qu'il s'agit d'identifier les modes de structuration les plus généraux de la conscience. La « généralité » alors en cause est celle de l'essence (*Wesen*), qui n'est ni une nature simple, ni la figure d'un ordre de réalité extra-sensible, mais plutôt l'unité coordinatrice invariante des vécus réels et potentiels⁵. La phénoménologie se donne donc pour fin l'exploration structurale des visées intentionnelles objectivantes de la conscience. C'est le § 86 des *Ideen I* qui formule ce projet :

Il importe donc d'examiner sur un plan extrêmement général comment, en chaque section et catégorie, des unités objectives se « constituent pour la conscience ». Il faut montrer systématiquement comment leur essence prescrit – précisément en tant que possibilités eidétiques – tous les enchaînements que peut comporter une conscience réelle ou possible de ces unités : les intuitions simples ou fondées qui s'y rapportent intentionnellement, les configurations de pensée de degré inférieur et supérieur, confuses ou claires, exprimées ou non exprimées, préscientifiques ou scientifiques, en s'élevant jusqu'aux configurations suprêmes de la science théorique rigoureuse.⁶

À bien lire Husserl, la constitution est en somme le processus unitaire, l'ensemble des opérations conjointes en vertu desquels l'objet m'apparaît comme objet. La constitution est donc en ce sens une prestation (*Leistung*) de la conscience – et c'est toujours ainsi qu'il faut entendre un processus d'objectivation, et ce, même si Husserl ne s'en tient pas toujours rigoureusement à cette définition, le « constitué » étant parfois lui-même improprement appelé « constitution »⁷. La constitution est en définitive le mouvement de prise de conscience de l'objet qui anime la conscience transcendante. C'est dire aussi que l'intentionnalité, chez Husserl, ne va jamais sans une processualité et une tension spécifique, qui font sa dynamique

⁵Sur ce terme, cf. les remarques que formule Husserl à l'issue de son introduction aux *Ideen I* (*Hua III-I*, p. 8–9 [*ID I*, p. 9]), ainsi que l'ensemble du chapitre premier (*Hua III-I*, p. 10–38 [*ID I*, p. 13–59])

⁶*Hua III-I*, § 86, p. 196 sq. [*ID I*, p. 297 et sq.]. La définition canonique du livre I des *Ideen* peut être complétée de celle livrée dans les *Conférences de Paris* de 1929, qui en donnent une version plus développée : « Nous voilà déjà confrontés par là aux problèmes considérables et impressionnants de la *raison* et de la *réalité-effective*, de la conscience et de l'être-vrai. Nous avons rencontré les problèmes que la phénoménologie nomme de manière générale *constitutifs*. Ils surgissent d'abord comme des problèmes phénoménologiques limités, dans la mesure où avec les termes de *réalité-effective* et d'être on ne songe qu'à l'être mondain, et donc au parallèle phénoménologique de ce qu'on appelle couramment *théorie de la connaissance* ou *critique de la raison*. Et on considère habituellement qu'une telle critique a trait à la connaissance objective des réalités naturelles. En vérité cependant, les problèmes constitutifs embrassent l'ensemble de la phénoménologie transcendante et désignent un aspect systématique très général sous lequel s'ordonnent tous les problèmes phénoménologiques. La constitution phénoménologique d'un objet implique de considérer l'universalité de l'*ego* eu égard à l'identité de cet objet, d'envisager cette universalité eu égard à la question de la totalité systématique des vécus de conscience effectifs et possibles qui, dans la mesure où ils peuvent se rapporter à cet objet, sont déjà tracés dans mon *ego* et signifient pour lui une règle pour des synthèses possibles. » (*Hua I*, « Conférences de Paris », p. 24 [*MC*, p. 24]).

⁷Cette ambiguïté est bien étudiée par E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 220–226, notamment dans la perspective de la théorie de l'intersubjectivité.

interne. La constitution est le processus intentionnel au sein duquel se constitue progressivement et graduellement l'objet dans son auto-donation (*Selbstgegebenheit*). La constitution est l'activité fondamentale de la conscience intentionnelle et le thème principal de l'entreprise de description structurale de la conscience engagée par Husserl.

Mais dans cette présentation de la phénoménologie se donne en réalité à la fois sa détermination la plus générale, mais aussi l'une de ses déterminations possibles et l'une d'elles seulement. Car on a ici essentiellement affaire à ce qui sera caractérisé plus tard comme le mode *statique* de la phénoménologie transcendantale, dont la spécificité n'apparaît véritablement qu'en comparaison avec le mode *génétique* que ses analyses peuvent aussi adopter. Avec le développement de la phénoménologie génétique, Husserl s'est intéressé à la genèse de l'*ego* lui-même et a dans le même temps élargi la théorie de la constitution à l'ensemble des *potentialités* de la conscience⁸.

Nous ne préciserons pas pour l'heure plus avant la définition de cet autre régime de l'analyse constitutive. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la troisième partie, en restituant la distinction qu'établit Husserl entre phénoménologie statique et génétique. Il nous suffit pour l'instant de relever que les considérations qui vont nous occuper dans les deux prochains chapitres ressortissent à une phénoménologie en mode statique, ordonnée à l'objet comme corrélat de la visée intentionnelle et comme fil directeur de l'analyse constitutive. Une double priorité, à la fois historique et méthodologique, justifie cette approche.

Historiquement parlant en effet, il est patent que Husserl a d'abord essentiellement œuvré à une phénoménologie conduite en mode statique. La distinction statique-génétique n'est véritablement formulée qu'à partir de la fin des années 1910 et c'est à partir de ces mêmes années que Husserl se consacre avec intensité à l'exploration des richesses de la phénoménologie génétique. Si l'on ne doit pas perdre de vue qu'avant cela Husserl a pu mettre en œuvre un grand nombre d'analyses qui ont toutes les caractéristiques de la phénoménologie génétique⁹, il reste que c'est bien sur un mode statique que l'analyse phénoménologique s'est d'abord majoritairement développée.

Car, d'un point de vue méthodologique cette fois, la phénoménologie statique à l'insigne avantage d'orienter ses investigations selon le donné lui-même, c'est-à-dire selon le mouvement propre de la conscience elle-même, telle qu'elle s'ordonne normalement à la visée de l'objet. La phénoménologie se déploie en fonction de ce qui se *donne* à elle, en fonction de ce qui lui fait face (l'objet au sens du *Gegenstand*), en s'épargnant les analyses qui portent sur la genèse de la subjectivité elle-même,

⁸ On trouve dans le manuscrit E III 2 daté de 1921 une définition remarquable de concision, qui mérite d'être restituée : « “Constitué”, cela désigne ce dont on a conscience dans une intention effective ou potentielle (ce dont on a une conscience effective ou potentielle) » (*Ms E III 2* (1921), p. 34).

⁹ On songe ici notamment, pour les années 1910, au Ms M III 3 III sur la structure de la conscience, dont la publication est programmée par les Archives Husserl de Louvain.

qui seront, elles, du ressort de la phénoménologie en mode génétique. La présence méthodologique de l'analyse statique des phénomènes livrés à la conscience se fonde ici sur une certaine normalité de l'activité constituante de la conscience.

Pour l'heure et dans la perspective de recherche qui nous occupe plus particulièrement, il nous importe seulement de considérer quels sont les réquisits particuliers que cette méthode impose à l'élaboration d'une phénoménologie du monde social. Trois remarques méritent d'être formulées.

Tout d'abord, le mode statique de l'analyse constitutive présente la particularité de considérer les différents niveaux d'objectivité dans un rapport de quasi-simultanéité, en laissant donc de côté la question de la temporalité de la conscience et de la genèse de la subjectivité, dont la phénoménologie génétique, on le verra, aura plus particulièrement la charge. On peut donc considérer que c'est ici seulement à titre d'*objets* que les phénomènes du monde social seront envisagés, sans que l'on éprouve la nécessité d'approfondir plus avant la considération de leur mode de subjectivation particuliers ni de la genèse subjective du « moi social ».

Par ailleurs, dans le cadre de l'analyse constitutive en mode statique, la phénoménologie doit décrire les relations essentielles qui se jouent entre les unités supérieures d'objectivité et les unités inférieures qui leur sont subordonnées. Méthodiquement, on partira des unités objectives supérieures, de ce que les *Ideen* nomme le « sens noématique » pour développer à partir de là l'ensemble des intentionnalités impliquées dans cette constitution. Aussi la phénoménologie ainsi conduite est-elle, comme le souligne Husserl, la « phénoménologie des fils directeurs »¹⁰, qui prend pour point de départ l'objet constitué et en fait la référence maintenue du travail analytique.

Enfin, la part sera faite belle à l'ontologie, dans la mesure où il n'est pas question de dire ici ce qui fait la singularité de l'« objet social », mais bien plutôt de repérer ses propriétés phénoménales essentielles, celles précisément en vertu desquelles je peux dire qu'il appartient au « monde social ». Comme le remarque Husserl au § 59 du premier livre des *Ideen*, « chaque sphère d'être individuel, au sens logique le plus ample, susceptible de constituer une région isolable, commande une ontologie, par exemple la nature physique une ontologie de la nature, l'animalité une ontologie de l'animalité. »¹¹ Dans cette perspective, la phénoménologie du monde social développée dans le cadre de l'analyse constitutive en mode statique s'apparente à une enquête sur le mode d'être des divers objets du monde social.

Au-delà de ces remarques encore trop générales, qui ne font que préciser les termes du problème transcendantal du monde social tel qu'établi au début de cette étude, il importe de débrouiller les différentes lignes d'investigation du monde social qui peuvent être distinguées depuis le point de vue de la phénoménologie en mode statique. Or ce sont encore les *Ideen* qui permettent ici de comprendre au

¹⁰ *Hua XIV*, p. 41. Sur « L'objet intentionnel comme "fil directeur transcendantal" », cf. également *Hua I*, § 21, p. 87–89 [MC, p. 96–99].

¹¹ *Hua III-1*, § 59, p. 196 sq. [ID I, p. 193].

mieux sous quelles formes Husserl a entrepris de réaliser son programme d'une phénoménologie du monde social dans le cadre d'une analyse conduite en mode statique. On se souvient que l'ambition des *Ideen*, telle que l'expose l'introduction au livre I, était à l'origine triple. Le livre I, dont l'ambition avouée était essentiellement de nature méthodologique, devait exposer la « théorie générale des réductions phénoménologiques ». Le livre II devait préciser les rapports de la phénoménologie aux sciences empiriques. Le livre III, enfin, devait initialement être consacré à l'« Idée de la philosophie » refondée à partir de la pratique de l'analyse phénoménologique¹². Ce dernier livre, comme on le sait, ne fut pas mené à bien par Husserl. Ce qui nous est resté en guise de livres II et III correspondait donc à l'origine à un seul et même livre, qui devait engager des analyses constitutives dont les résultats devaient nous permettre de « fonder » l'ensemble de l'édifice des sciences empiriques. C'est donc vers ce qui nous est en définitive resté comme « livre III », celui qui porte pour sous-titre « La phénoménologie et les fondements des sciences » et qui scelle l'intelligibilité du livre II, qu'il faut prioritairement se tourner pour restituer la teneur d'une phénoménologie du monde social conduite en mode statique, en distinguant en elle deux modalités de mise en œuvre bien différentes.

Au § 19 des *Ideen III-I*, Husserl précise en effet quelle est la tâche de « clarification (*Klärung*) du matériel conceptuel » des sciences empiriques, tâche qui incombe inévitablement à la phénoménologie. Cette « clarification » doit répondre à un besoin identifié dans le paragraphe précédent de la manière suivante :

Toutes les sciences sont soumises à l'évidente exigence de fondation quant à l'ensemble de leurs propositions et de leurs concepts. Il convient que les énoncés soient valides et ils ne peuvent l'être que si les concepts le sont à leur manière. On peut affirmer que c'est un idéal de la science que d'acquiescer, à l'égard de chacun de ses domaines respectifs, un système valide de propositions (et par conséquent aussi de concepts) qui dans le matériau de pensée, c'est-à-dire les significations de mots, déterminent de manière univoque tous les événements du domaine, tout ce qui s'y trouve, suivant les qualités constitutives, les rapports, les connexions.¹³

La « clarification » ne consiste pas en une collection contingente de précisions lexicales, il s'agit bien plutôt de fonder en droit la validité des concepts en usage. Husserl opère alors une distinction d'une grande importance qui conditionne directement l'intelligence que l'on peut avoir des différents projets phénoménologiques qui vont se faire jour sous le titre unitaire de la phénoménologie du monde social. Husserl va identifier trois sortes de « concepts d'une science quelconque, se consacrant à l'être individuel »¹⁴. À chacune de ces trois sortes de conceptualisation doit correspondre un type de « clarification » particulier.

¹² *Hua III-I*, p. 7-8 [*ID I*, p. 8].

¹³ *Hua V*, p. 97 [*ID III*, p. 116].

¹⁴ *Hua V*, p. 97 [*ID III*, p. 117].

1. Husserl évoque tout d'abord les « concepts logiques-formels » qui sont le lot de toutes les sciences en général. Pour préciser son propos, Husserl donne les exemples suivants :

Objet, qualité constitutive, état de chose, relation, nombre, etc. et les concepts qui expriment les formes de signification, les catégories de signification, comme « concept », « proposition en général »¹⁵

La définition de cette « ontologie formelle » a été établie au § 8 des *Ideen I*. Husserl y distingue une logique formelle et une « mathesis universalis » formelle qui comprend différentes disciplines telles que l'arithmétique, l'analyse pure, la théorie de la multiplicité. À cette « clarification de ces concepts logiques-formels », Husserl peut à bon droit estimer avoir déjà notablement œuvré avec les *Recherches Logiques* et les *Ideen I*¹⁶. Mais aux côtés des concepts « logiques-formels », il faut encore considérer les « concepts régionaux » et les « particularisations matérielles » de ces mêmes concepts.

2. Les concepts régionaux sont ceux qui « expriment la région (*Region*) elle-même, par exemple “chose” et les modifications logiques de la région comme “propriété de chose”, “relation de chose”, etc. »¹⁷. La définition de cette « science eidétique régionale » ou plus sobrement de cette « ontologie régionale » a déjà été établie par les paragraphes 8 et 9 des *Ideen I*. Les concepts régionaux se distinguent tout d'abord par leur généralité ou par leur caractère formel, mais ils ne sont pas purement formels comme peuvent l'être les concepts logiques-formels. Ils trouvent leur validité dans leur application matérielle, c'est-à-dire dans leur rapport à un certain domaine d'objets¹⁸. Ce qui fait leur généralité est le fait qu'ils s'appliquent à l'ensemble des déterminations conceptuelles particulières au sein d'une même science. Ainsi le concept de nature est-il le concept régional le plus englobant des sciences de la nature. En somme, les concepts régionaux justifient en droit les domaines d'objets auxquels se rapportent en

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Hua I*, § 8, p. 23 [*ID I*, p. 34].

¹⁷ *Hua V*, p. 98 [*ID III*, p. 117].

¹⁸ Husserl va même jusqu'à parler de « forme matérielle », cf. *Hua I*, p. 23–24 [*ID I*, p. 36]. Pour comprendre l'acception du terme « matière » ici employé (*material*, *Materie*), on peut également renvoyer au § 153 : « Dès lors les recherches qui se rapportent à la constitution se scindent également en deux groupes : celles qui se rattachent aux concepts formels fondamentaux et ne prennent qu'eux comme « fil conducteur » dans les problèmes concernant la raison ou concernant la réalité et la « vérité » ; d'autre part celles qui ont été dépeintes plus haut et qui se rattachent aux concepts régionaux fondamentaux, et d'abord aux concepts de la région elle-même, en posant la question de savoir comment un individu d'une telle région vient à être donné. En introduisant les catégories régionales et les recherches qu'elles prescrivent, on fait leur juste place aux déterminations particulières que la matière régionale (*Materie*) fait subir à la forme synthétique ; on rend également justice à l'influence qu'exerce sur la réalité régionale la législation (*Bindungen*) particulière à cette région » (*Hua III-I*, p. 358 [*ID I*, p. 515]).

fait chacune des sciences empiriques¹⁹. Dans le cours de 1927 intitulé *Natur und Geist*, Husserl a encore insisté sur cette définition en faisant de la « région » le siège d'un nombre réduit de « concepts fondamentaux » :

Nous appellerons une région ou un domaine (*Gebiet*) régional un domaine « essentiellement » (selon le sens que nous assignons à ce terme) unitaire et fermé. Une région s'explique immédiatement selon des concepts élémentaires régionaux aussi nommés concepts fondamentaux, à propos desquels on parle encore, pour certaines raisons d'ordre historique, de « concepts axiomatiques » (*axiomatische Begriffe*). Ainsi, un « concept fondamental » (*Grundbegriff*) est ce qui appartient originairement à une unité régionale.²⁰

Or le monde social apparaît bien comme une « région » qui dispose d'une unité propre, aux côtés de ces autres régions majeures que représentent aux yeux de Husserl les régions de la nature et de la vie psychique en général. La « sociologie transcendante » chère à Husserl devra donc d'abord définir les propriétés ontologiques les plus générales de la région « monde social ». Une remarque de Husserl à la fin du cours de 1918-1926 sur les synthèses passives précise cette intention :

Ces disciplines [les disciplines transcendantales que sont la science transcendante de la nature, la psychologie transcendante et la sociologie transcendante] restent en relation étroite avec les sciences aprioriques qui, développées de manière pure seulement en partie, exposent l'*a priori* des « essences » pures des régions concernées de l'objectivité ou des formes d'existence qui leur sont inhérentes. Les sciences de cette sorte, nous les nommons aussi *ontologies*.²¹

3. Pour ce qui concerne enfin les « particularisations matérielles » des concepts régionaux, Husserl désigne par là « tous les énoncés déterminés matériellement qui assurent précisément leurs relations aux choses selon leur teneur objective »²². Il s'agit là selon Husserl du « bien propre »²³ de chacune des sciences particulières, c'est-à-dire de l'appareil conceptuel particulier au moyen duquel elle se rapporte aux singularités de son domaine d'objets ou de sa sphère d'objectivité. Les concepts produits dans ce cadre ont une teneur de chose (*Sachgehalt*) ou encore une certaine « matérialité ». Dans ce second cas, la phénoménologie transcendante a bien à prendre en compte la spécificité de la production conceptuelle à l'œuvre dans chacune des sciences empiriques. Là encore, le « monde social » se trouve soumis à l'enquête ontologique, mais celle-ci n'est plus d'ordre

¹⁹ Le § 5 du cours de 1927 complète sur ce point le propos des *Ideen* en définissant la région comme « sphère d'être essentiellement close » (*Hua XXXII*, § 5, p. 29) et en précisant le rapport de la région aux sciences empiriques de la manière suivante : « La région devient un problème épistémologique d'ensemble, un thème général et la région, en tant que problème, caractérise ainsi pour une science le problème de tout problème scientifique ou le problème général qui comprend en général tous les problèmes particuliers de la science, de la science au sens précis du terme. » *Ibid.*

²⁰ *Hua XXXII*, § 5, p. 28–29.

²¹ *Hua XI*, p. 220 [*SP*, p. 276].

²² *Hua V*, § 18, p. 98 [*ID III*, p. 117].

²³ *Hua V*, § 18, p. 98 [*ID III*, p. 118].

« régional », mais d'ordre « matériel » : elle implique une prise en compte de l'effort de conceptualisation produit par la sociologie comme étude empirique du monde social et de ses configurations particulières. L'entreprise de clarification transcendantale doit donc faire fond sur le bagage conceptuel propre à chaque science empirique, avant que de le refonder dans un second temps.

On constate donc que sous la rubrique générale de la *Klärung*, plusieurs projets se dessinent. Si l'on met de côté la question de l'ontologie formelle, qui est ici de peu de pertinence pour notre propos, il reste que la « clarification » des concepts des sciences sociales peut donc se concevoir selon cette distribution des « concepts régionaux » et de leurs « particularisations matérielles ». Selon le choix alors opéré, la phénoménologie du monde social peut engager deux réorientations de l'analyse constitutive.

Elle peut tout d'abord prendre la forme d'une *ontologie régionale* qui devra justifier la validité de la région « monde social » et ainsi garantir le domaine d'objets des sciences sociales (*Première partie*). L'« ontologie régionale » traitera donc des propriétés qui appartiennent universellement aux objets d'une même région. On peut voir cette ontologie régionale en partie mise en œuvre dans les *Ideen II*, mais elle est déjà préparée par certains manuscrits des années 1910 et prolongée à certains égards par les différents cours de Husserl sur la distinction *Natur-Geist*, comme par certains manuscrits des années 1920. Les *Ideen II* conservent néanmoins le privilège d'engager des analyses approfondies qui révèlent bien la spécificité de la région « monde social » tout en les situant au sein de cette région plus englobante qui est celle du « monde de l'esprit ».

Mais, dans des textes il est vrai moins connus, Husserl s'est aussi efforcé d'œuvrer à la « clarification » des concepts particuliers qui permettent de raffiner la considération du monde social, en entrant dans la complexité de ses configurations internes. Husserl s'est ainsi essayé à une « morpho-typique » des différentes formes de « communautés sociales » (*Deuxième partie*). Les manuscrits datant du début des années 1920 *Gemeingeist I* et *II* constituent de bonnes illustrations de cette application de l'analyse constitutive. Dans ce cas précis, Husserl travaille bien à partir des « particularisations matérielles » du concept régional de « monde social ». On peut alors légitimement considérer qu'il œuvre alors à cette seconde variante d'ontologie « matérielle » qu'annonçaient les remarques programmatiques des *Ideen III*.

D'emblée, le propos phénoménologique prend une tournure ontologique caractéristique et ce n'est pas sans pertinence que l'on a pu désigner l'entreprise husserlienne par l'étiquette de « l'ontologie sociale », originellement forgée par M. Theunissen. Cette dénomination a été parfois directement reprise, parfois modifiée sans plus de justifications par les commentateurs de l'œuvre de Husserl, en des déterminations qui manquaient souvent de précision²⁴. Ainsi, s'il nous semble

²⁴Nous contestons notamment l'assimilation immédiate de l'« ontologie sociale » à la monadologie transcendantale, telle que S. Strasser a pu l'opérer (cf. « Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, p. 4).

possible de conserver cette dénomination pour désigner *synthétiquement* le projet général de la phénoménologie du monde social, il convient au moins de bien remarquer la diversité des modes d'investigation qui est à l'œuvre sous ce titre général. L'être du monde social se dit en plusieurs sens, ou plutôt, dans le cas présent, selon des régimes d'analyses constitutives qui opèrent à des niveaux différents et qui engagent des rapports différents aux sciences empiriques.

La présente partie entend conduire l'examen de la détermination *régionale* du monde social en précisant quelle est sa place et son statut au sein de la région du monde de l'esprit, mais aussi en montrant tout ce qu'elle doit au phénomène de la communication que présuppose toute forme d'activité sociale. Cette présentation, croyons-nous, a l'avantage de spécifier progressivement la phénoménalité singulière du monde social, mais aussi d'exposer avec netteté tout ce que sa teneur propre peut avoir de problématique.

Pour le phénoménologue qui a préalablement suspendu la validité du « nous » pour mieux révéler celle du « je », celle de l'*ego* transcendantal, il y a en somme deux manières de revenir à la « région » du monde social. Si l'on privilégie tout d'abord la considération de la distribution la plus générale des régions de l'être, c'est de la considération du rapport *Natur-Geist* qu'il conviendra de partir, pour déterminer dans un second temps le monde social comme une sous-région du monde de l'esprit. Mais on peut aussi frayer un autre chemin, qui ne trouvera pas son commencement dans une position ontologique surplombante mais partira de la considération des relations intersubjectives et interpersonnelles qui lient le sujet aux *autres*, c'est-à-dire aux autres membres du monde social. On peut alors montrer comment la définition de la région « monde social » procède d'un monde commun pratiquement investi. C'est en toute rigueur une phénoménologie de la communication qui doit donc en ce cas précéder la phénoménologie du monde social, en considérant l'activité productrice communicative avant la réalité communicationnelle qu'elle produit. Telles sont les deux « entrées » que l'on va successivement considérer pour elles-mêmes pour préciser ensuite la détermination ontologico-régionale de la phénoménalité du monde social.

La troisième section des *Ideen II* consacrée à « la constitution du monde de l'esprit » constituera ici la référence majeure de nos considérations. En effet, c'est bien dans ce texte, véritable matrice de la phénoménologie du monde social, que Husserl développe celle-ci sur le mode de l'ontologie, et tout particulièrement sur le mode de l'ontologie régionale. À cet égard, deux remarques préliminaires semblent devoir être formulées.

Premièrement, on concédera que ce texte privilégie un abord particulier du monde social, envisagé essentiellement à partir du problème de la distribution ontologique *Natur-Geist* : il reste donc à montrer comment s'y déploie aussi, certes comme en mode mineur mais de manière tout de même non négligeable, une certaine phénoménologie de la communication. Mais on doit reconnaître que, dans le mouvement du texte, le dispositif conceptuel mis en œuvre par Husserl se révèle à l'examen assez problématique. En effet, les concepts mobilisés ne cessent de se renvoyer les uns aux autres, comme pour cerner par touches successives une phénoménalité qui ne se laisse pas aisément réduire à ses structures « essentielles ». Cette difficulté à dire le

monde social et à le caractériser ontologiquement mérite notre attention, mais il convient pour la faire apparaître de distinguer, d'une manière plus tranchée que Husserl ne le fait lui-même, les différentes lignes d'investigations qui sont ici suivies. Ainsi, à la seule fin de mieux montrer comment Husserl affronte le problème de la phénoménalité du monde social en précisant progressivement quels sont ses contours, nous nous sommes autorisé à redistribuer le propos tenu par Husserl dans ces *Ideen II*. En particulier, il nous a semblé nécessaire de mieux faire apparaître la phénoménologie de la communication comme un abord du monde social bien distinct du précédent, celui qui passe par la considération préalable du monde de l'esprit. Ce faisant, nous n'ignorons nullement que l'approche husserlienne de la question privilégie surtout, dans ce texte des *Ideen II*, ce second abord.

En second lieu, il convient de préciser que nous avons également pris une seconde licence en nous autorisant à recourir à d'autres textes que celui des *Ideen II* pour compléter le propos de Husserl. Aussi souvent que cela nous a paru nécessaire, nous recourons donc à des textes antérieurs mais aussi parfois postérieurs, dans la seule mesure où ceux-ci nous paraissaient bien relever de l'ontologie régionale qui s'engage ici. C'est ainsi la cohérence d'un abord phénoménologique particulier que nous entendons mettre à l'œuvre. Le texte des *Ideen II* demeurent ainsi la référence majeure de l'ontologie régionale du monde social, mais certaines des analyses qui s'y exposent sont utilement prolongées, enrichies, précisées voire corrigées par des analyses ultérieures, notamment celles que Husserl développe au début des années 1920 dans les textes intitulés *Gemeingeist I* et *II*. Aussi souvent que nécessaire, nous signalerons les évolutions significatives qui ont pu intervenir concernant tel ou tel point dans le cours de la réflexion husserlienne.

Chapitre 2

De l'esprit au monde social

Avant que d'explorer les différents reliefs de la région ontologique « monde social », avant même que d'en circonscrire les contours, Husserl impose le plus souvent à son lecteur un long détour qui emprunte le biais d'une phénoménologie de l'esprit (*Geist*).

Chez Husserl, le *Geist* se caractérise par une double détermination : il est d'une part ontologiquement distingué de la *Natur* et d'autre part épistémologiquement spécifié comme thème des « sciences de l'esprit ». Relativement à lui, dans la distribution générale de l'être, le monde social apparaît dès lors comme une simple sous-région de la région *Geist*, comme l'indique le § 48 des *Ideen II*, dans le mouvement de transition des analyses dédiées à l'âme (*Seele*) à celles consacrées au « monde de l'esprit » (*die geistige Welt*) :

Les recherches qui suivent sont consacrées à l'élucidation d'un groupe de distinctions métaphysiques et épistémologiques étroitement liées et qui, toutes, ont leur source dans la difficile distinction entre l'âme (*Seele*) et l'esprit (*Geist*), laquelle est par conséquent la distinction fondamentale dans tout ce groupe de distinctions. C'est d'elle manifestement que dépendent les oppositions entre *monde de la nature* et *monde de l'esprit*, entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, entre une théorie de l'âme propre à la science de la nature d'une part et, d'autre part, une théorie de la personnalité (*Persönlichkeitslehre*) (théorie de l'*ego*, égologie), ainsi qu'une théorie de la société (*Gesellschaftslehre*) (théorie de la communauté (*Gemeinschaftslehre*)).¹

Dans la cartographie générale de l'être à laquelle Husserl entend procéder, l'enquête ontologique sur la région « monde social » est donc subordonnée à celle conduite sur la région *Geist*. Or ce mode d'introduction de l'ontologie régionale du monde social présente des difficultés et des ambiguïtés remarquables, sur lesquelles P. Ricœur attirait déjà l'attention à l'occasion de son long commentaire critique des *Ideen II* :

En réintroduisant la dimension de la personne et de la communauté, Husserl complète la polarité Ego-Psyché par un nouveau schéma où le *Geist* n'est pas la contrepartie empirique

¹ *Hua IV*, § 48, p. 172 [*ID II*, p. 246, tr. modifiée].

du sujet pur de la phénoménologie, mais une sorte d'équivalent culturel, beaucoup plus malaisé à situer dans l'édifice phénoménologique.²

Précisons la teneur de ce « malaise » : il n'est pas sûr que la phénoménologie du *Geist* entreprise par Husserl parvienne tout à fait à dépouiller cette catégorie traditionnelle de la pensée allemande des oripeaux métaphysiques qui risquent bien de la parer encore. Certes, l'intention première de Husserl n'est pas de restaurer l'idéalisme allemand, mais bien de reprendre à son compte un problème ontologique et épistémologique qui doit permettre de garantir l'autonomie des « sciences de l'esprit ». Néanmoins, en reprenant les termes dans lesquels ce problème s'est trouvé formulé par ses prédécesseurs et ses contemporains, Husserl se trouve aussi obligé d'assumer sa part de l'héritage métaphysique qui s'attache au concept de *Geist*, héritage qui contrevient fâcheusement à la neutralité métaphysique revendiquée par la phénoménologie.

Or c'est précisément cet écueil, celui de l'ambiguïté métaphysique du concept de *Geist*, qui va rendre nécessaire le recours à une phénoménologie du monde social et décider d'une certaine orientation de celle-ci. En effet, on comprend bien le rôle que la phénoménologie du monde social peut être appelée à jouer dans cette entreprise, dès lors que l'on veut dépasser la seule différence repérée du *Geist* d'avec la nature : à l'évidence, l'ontologie du monde social est souvent commodément mobilisée afin de préciser la teneur propre de ce *Geist*, pour éviter l'écueil d'une détermination par trop métaphysique de ce concept. Historiquement et systématiquement parlant, on peut penser que les difficultés d'une phénoménologie du *Geist* auront constitué pour Husserl une incitation supplémentaire à entreprendre pour elle-même l'édification d'une véritable phénoménologie du monde social au sens large. Mais avant d'y parvenir, il importe tout de même de voir quelles peuvent être les conséquences, pour l'ontologie de la région « monde social », du détour imposé par la région supérieure du *Geist*.

D'une manière générale, c'est l'ensemble de la troisième section des *Ideen II*, intitulée « La constitution du monde de l'esprit », qui met le mieux en scène cette approche particulière de la région « monde social » à partir de la région « monde de l'esprit ». Cette référence sera donc cardinale pour l'ensemble des considérations qui vont suivre. Elle peut être complétée par l'ensemble des textes de Husserl consacrés à cette distinction, telle qu'il la travaille dans les différents cours de la période de Fribourg intitulés *Natur und Geist*, en mettant alors plus sensiblement l'accent sur l'aspect épistémologique de la distinction. Sans ignorer cette dernière dimension de la problématique *Natur-Geist* chez Husserl, déjà étudiée par ailleurs³, nous focaliserons notre attention sur la signification et la portée proprement *ontologiques* de cette distinction fondamentale.

² P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl », repris dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 125.

³ « Phénoménologie et "sciences de l'esprit" : la distinction *Natur-Geist* dans la phénoménologie husserlienne », *Alter*, 2003, 11, p. 355–394.

2.1 Le *Geist* comme limite de la nature

La caractérisation ontologique du *Geist*, et partant celle de certains traits de la région « monde social », doit tout d'abord être gagnée dans une détermination oppositive qui exhibe la spécificité du *Geist* par rapport à la nature, c'est-à-dire *contre* elle⁴. Car la fonction première d'une ontologie de la région *Geist* est précisément de nous obliger à reconnaître les limites de la région « nature ». Le partage de l'être auquel Husserl entend procéder n'est donc pas la reconduction naïve d'une métaphysique éculée ; il résulte bien plutôt d'une volonté de lutter contre les prétentions du naturalisme doxique. On trouve l'expression de ce geste au début de la troisième section des *Ideen II*, dans le rappel inaugural des noms de Dilthey, Rickert, Simmel et Münsterberg : il existe une réaction historique aux tendances naturalistes de la philosophie et de la science de l'époque à laquelle Husserl entend apporter une contribution phénoménologique afin de défendre la spécificité épistémologique des *Geisteswissenschaften*⁵. La dimension proprement épistémologique de ces considérations ne fera d'ailleurs que s'accroître dans la suite de l'œuvre husserlienne, comme en témoigne ultimement le cours de 1927 *Natur und Geist*, notamment dans son introduction⁶.

La distinction *Natur-Geist* fonctionne donc avant tout comme un dispositif *critique*, si l'on entend ce terme au sens kantien d'une délimitation conceptuelle dûment fondée. En conformité avec le « principe des principes » qui recommande de ne s'en tenir qu'au seul « donné »⁷, l'investigation phénoménologique doit nous permettre de déterminer une fois pour toutes les limites ontologiques de la région nature. Ainsi, la justification phénoménologique du partage de l'être selon deux régions fondamentales doit permettre de régler et de normer ontologiquement les attitudes « naturaliste » et « spiritualiste » (« personnaliste » dit encore Husserl⁸) qui commandent l'orientation de la conscience vers l'un ou l'autre de ces domaines

⁴ « C'est une *attitude nouvelle* de ce genre que nous avons maintenant en vue, une attitude qui, en un certain sens, est fort naturelle (*natürlich*), mais *non relative à la nature* (*nicht natural*). "Non relative à la nature", cela veut dire que ce dont on fait l'expérience en elle *n'est pas nature au sens de toutes les sciences de la nature*, mais, pour ainsi dire, un *contraire* (*Wiederspiel*) de la nature. » *Hua IV*, § 49, p. 180 [*ID II*, p. 255].

⁵ *Hua IV*, § 60, p. 273 [*ID II*, p. 246].

⁶ À ce moment, Husserl semble moins éprouver le besoin de défendre les sciences de l'esprit contre les sciences de la nature. Il se contente d'enregistrer un partage épistémologique qu'il suppose communément admis. Cependant l'abord épistémologique de la problématique *Natur und Geist* a alors clairement pris le pas sur les considérations ontologiques : « Les problèmes philosophiques de la nature et de l'esprit ne sont pas séparables de ceux des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. » *Hua XXXII*, p. 4.

⁷ Selon le principe des principes en effet, « *tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originnaire* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne.* » (*Hua III-1*, § 24, p. 51 [*ID I*, p. 78]).

⁸ En 1910, Husserl parle aussi d'« attitude subjective » (*Hua XIII*, appendice XVII, p. 91 [*SI-2*, p. 193]) ou encore d'« attitude de la spiritualité (*Geistigkeit*) » (*Hua XIII*, appendice XVII, p. 93 [*SI-2*, p. 195]). Il conservera par la suite la dénomination « attitude personnaliste ».

d'objets, le risque du naturalisme consistant précisément à aborder ce qui relève de la région « *Geist* » en demeurant dans l'attitude selon laquelle on s'est rapporté à la « nature ». C'est là tout le sens des remarques d'introduction à la troisième section des *Idées directrices II*, qui ouvrent « la constitution du monde de l'esprit » par la considération, au § 48, de l'opposition entre « l'attitude personnaliste » et « l'attitude naturaliste »⁹ :

L'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste et [...] c'est par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'*ego* personnel, qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle, en même temps, son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime.¹⁰

Que faut-il entendre sous le terme d'attitude ? Une attitude est ici ce qui prescrit un certain nombre de comportements théoriques en se réglant initialement sur l'idée *a priori* d'une région ontologique¹¹. En l'occurrence, l'idée de nature est celle qui commande l'attitude du savant des sciences de la nature. Pour Husserl, il s'agit bien de relativiser cette dernière, de reconnaître les limites de l'attitude « naturaliste » et Husserl n'hésite pas à invoquer le rôle propédeutique que peut jouer la réduction transcendantale à cet égard :

L'homme en tant qu'être naturel, et tout particulièrement le savant naturaliste, ne remarque pas ces limites [celle du sens de l'attitude naturelle], il ne remarque pas que tous ses résultats sont affectés d'un certain indice qui précisément manifeste le caractère purement relatif de leur sens. [...] *ce qui est éducatif dans la réduction phénoménologique*, c'est aussi que désormais elle nous rend principiellement aptes à saisir des changements d'attitude et à reconnaître autant de valeur aux autres attitudes qu'à l'attitude naturelle (*natürliche Einstellung*) (ou, comme nous le disons à présent plus clairement, à l'attitude relative à la nature (*natürliche Einstellung*)) lesquelles constituent donc, comme celle-ci, des corrélats d'être et de sens seulement relatifs et limités.¹²

En révélant la corrélation conscience-monde, qui est son seul absolu, la phénoménologie relativise non seulement l'attitude naturelle, mais aussi toutes les attitudes scientifiques, qu'elles prennent pour thème la nature (attitude naturaliste) ou l'esprit (attitude personnaliste). En mobilisant le concept de *Geist*, il ne s'agit donc pas tant

⁹ *Hua IV*, § 49, p. 173–185 [*ID II*, p. 247–261].

¹⁰ *Hua IV*, § 49, p. 184 [*ID II*, p. 259].

¹¹ « "L'expression changement d'attitude" ne signifie rien d'autre que le passage thématique d'une direction d'appréhension à une autre, directions auxquelles correspondent des objectités (*Gegenständlichkeiten*) corrélativement différentes. » *Hua IV*, § 53, p. 210 [*ID II*, p. 292]. Sur le concept d'attitude ici mobilisé, cf. M. Fischer, *Differente Wissensfelder – Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München, W. Fink, 1985, p. 60 *sq.*, ainsi que P. Dawidziak, « The concept of attitude in Edmund Husserl's philosophy », *Phenomenological Inquiry*, X, 1986.

¹² *Hua IV*, § 49, p. 179 [*ID II*, p. 254]. Husserl distingue soigneusement l'attitude naturaliste de l'attitude naturelle (*Hua IV*, § 49, p. 180–185 [*ID II*, p. 256–261]). L'attitude naturaliste est celle du *Naturforscher* qui considère le monde comme totalement objectif. L'attitude naturelle caractérise plutôt le rapport spontané et immédiat de la conscience à son monde environnant. De ce point de vue, l'attitude « personnaliste » est une attitude entièrement naturelle et non une attitude artificielle qu'il faudrait avant tout acquérir et maintenir à l'aide d'expédients particuliers (*Hua IV*, § 49, p. 183 [*ID II*, p. 258]).

pour Husserl de renouer purement et simplement avec une vieille tradition de l'idéalisme allemand que de mettre au point un dispositif anti-naturaliste dont le concept de *Geist* constituerait la pièce maîtresse, en relativisant l'attitude naturaliste à son propre niveau, en lui opposant la possibilité de cette autre attitude qui est celle qui anime le point de vue des *Geisteswissenschaften*.

Cette lecture trouve encore sa confirmation à la considération de l'élaboration historique de la distinction *Natur-Geist* dans la philosophie de Husserl. Historiquement parlant en effet, l'émergence de la problématique du partage ontologique *Natur-Geist* remonte au cours de 1908–1909 sur les *Grundprobleme der Ethik*¹³. Husserl s'y interroge sur la délimitation des «différentes régions d'objectités (*Gegenständlichkeiten*)»¹⁴, en privilégiant la distinction entre la région des objets de la nature et la région des valeurs (*Werte*). Dans les remarques programmatiques alors formulées, Husserl distingue encore entre une ontologie de la nature et ce qu'il nomme alors une «phanséologie» ou doctrine de l'apparaissant (*das Erscheinende*)¹⁵. Le partage alors indiqué n'est pas encore celui de la nature et de l'esprit, mais il le porte en germe. C'est dans les leçons de 1910–1911 intitulées *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*¹⁶ que Husserl distingue plus nettement les régions fondamentales *Natur* et *Geist* qui trouvent aussi à cette occasion leur dénomination définitive. Husserl distingue alors entre la nature physique, l'esprit humain singulier (*der menschliche Einzelgeist*) et l'esprit commun (*Gemeingeist*). Les *Ideen II* conserveront cette distribution tripartite au sein de la grande division des deux sortes de réalité, nature et esprit, tout en la remaniant pour en déplacer les lignes de fracture¹⁷. En effet, les *Ideen II* distinguent au sein de la région «nature» la région des choses (*Dinge*) matérielles, c'est-à-dire de la nature physique au sens strict, puis la nature «animale», c'est-à-dire l'ensemble des réalités psycho-physiques et thématisent enfin la région *Geist*. On constate

¹³ Ce cours figure en tant que *Haupttext C* dans le *Hua XXVIII*, p. 237–345. Cf. aussi les Ms A IV 17 et A IV 18. On peut raisonnablement supposer que l'origine de la problématique *Natur/Geist* se situe chez B. Erdmann, *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele. Vorträge gehalten an der Handelshochschule zu Köln*, Köln, Dumont-Schauberg, 1907.

¹⁴ *Hua XXVIII*, cours de 1908/1909, § 7, p. 283.

¹⁵ Husserl rappelle la distinction grecque φάνσις/φαίνόμενον comme celle de l'apparaissant et de l'apparition (*das Erscheinende* et *die Erscheinung*), *Hua XXVIII*, cours de 1908/1909, § 10, p. 307. La détermination de ce concept est loin d'être clairement établie par Husserl. Plus loin dans le cours, «phanséologique» se confond avec phénoménologique (*Hua XXVIII*, cours de 1908/1909, § 11, p. 329). Dans d'autres textes, Husserl a remplacé plus tardivement l'adjectif «phanséologique» par noétique. (cf. par exemple, *Hua XIII*, appendice XVIII, p. 99 [SI-2, p. 204].

¹⁶ *Hua XXX*, §§ 62–64, p. 279–286 en particulier. L'appendice XVII du même volume (p. 366–374) fournit la première version des paragraphes en question. Sur cette évolution de la pensée de Husserl, on peut se référer aux remarques de U. Panzer, *Hua XXX*, «Introduction», p. XXVIII, ainsi qu'à l'introduction de M. Weiler au cours *Natur und Geist* de 1927, *Hua XXXII*, p. XVI–XXXIX.

¹⁷ Historiquement, ce changement s'opère lors du séminaire de 1912–1913 qui avait pour titre «Exercices métaphysiques et épistémologiques sur la nature et l'esprit» («*Metaphysische und wissenschaftstheoretische Übungen über Natur und Geist*»). La troisième section du livre II des *Ideen* est précisément rédigée à la même époque, au printemps 1913.

alors que la seconde région, qui correspond à celle de l'*Einzelgeist* du cours de 1910–1911, fait désormais clairement partie de la région *Natur* au sens large. Le *Gemeingeist*, notion que l'on verra resurgir au début des années 1920, est assimilé au *Geist*. Husserl distingue en outre désormais plus rigoureusement d'une part ce qui, au sein de la région nature, relève de l'âme (*Seele*) et d'autre part ce qui appartient au monde de l'esprit (*der geistige Welt*). Il faut donc voir dans ce réaménagement la reconnaissance de la spécificité de la région *Geist* et la redéfinition corrélatrice de ses critères de détermination, au premier rang desquels, celui de la motivation intentionnelle. Ce partage ontologique sera dès lors définitif et persistera tant dans les leçons de 1919 et 1927 sur *Natur und Geist* que dans l'annexe de la *Krisis* consacrée à ce même thème.

Il s'agit donc de distinguer massivement deux grandes « régions de l'être », en instaurant une distribution dyadique des types d'objectités, qui relèvent soit de la *Natur*, soit du *Geist*. Le recours au concept de *Geist* a pour première fin de contenir les prétentions du savant naturaliste en leur opposant l'existence d'une sphère de réalités sur lesquelles elles peuvent bien tenter de s'étendre, mais en manquant à coup sûr leur spécificité. C'est dire que le *Geist* est d'emblée mobilisé pour désigner, d'une manière assez vague encore et seulement par détermination privative, tout ce qui ne relève pas de la nature.

2.2 Les spécificités ontologiques du « monde de l'esprit »

Toutefois, il ne suffit pas d'opposer *Geist* et *Natur* pour saisir ce qui fait l'être du *Geist* dans sa positivité. En d'autres termes, le *Geist* doit aussi s'entendre comme un domaine d'objets spécifiques. Ces objets, Husserl les désigne le plus souvent par l'expression « objets spirituels » (*geistige Gegenstände*), parfois comme « objets investis d'esprit », ou littéralement « objets spiritualisés » (*begeistete Objekte*)¹⁸. Or ces deux désignations, si semblables puissent-elles paraître, ont leurs spécificités et présentent chacune des difficultés bien particulières, sur lesquelles on voudrait s'attarder avant que de tenter de préciser un peu plus les spécificités ontologiques du « monde de l'esprit » en général.

Concernant la première expression (*geistige Gegenstände*), la difficulté vient à l'évidence de ce que l'on suppose connu ce qu'il s'agit précisément de définir. Le début du texte de 1921 intitulé *Gemeingeist II* en fournit l'exemple :

*Objets spirituels (geistige), qui sont nés d'actes subjectifs, d'activités subjectives, leur « être », leur réalité (objets culturels) : a) à titre de réalité donnée et temporelle, identifiable sur un mode intersubjectif et, à vrai dire, relativement à une communauté humaine donnée normale ; b) à titre de réalité rationnelle. Les sciences de l'esprit en tant que sciences des objets spirituels (geistige Gegenständen) en général.*¹⁹

¹⁸ *Hua IV*, § 56, p. 236 [*ID II*, p. 324].

¹⁹ *Hua XIV*, n° 10 (1921), p. 192 [*SI-2*, p. 285].

On est frappé, dans ce texte comme dans quelques autres, par l'imprécision des descriptions phénoménologiques qui mettent en concurrence différents termes aux significations assez proches, sans véritablement préciser le rapport qu'elles entretiennent. Dans l'extrait précité, la signification de la qualification *geistig* fait immédiatement difficulté en ce qu'elle reporte dans l'objet la promesse d'une définition de ce qu'il faut entendre par « esprit ». La mise en concurrence du terme avec le « subjectif », l'« intersubjectif » et le « rationnel » achève de ruiner l'effort de clarification.

Concernant la seconde désignation (*begeistete Objekte*), la difficulté provient de ce que l'adjectif « *begeistet* », que Husserl emploie toujours avec des guillemets, fait implicitement référence à la « *Beseelung* » en vertu de laquelle l'âme « anime » le corps. C'est bien là ce que suggère cet extrait de la troisième section des *Ideen II*, au risque de brouiller les distinctions préalablement établies entre l'âme et l'esprit :

Le livre avec ses feuilles de papier, sa reliure, etc., est une chose. À cette chose, il n'y en a pas une autre, le sens, qui se raccrocherait, mais au contraire celui-ci, d'une certaine manière, *pénètre de fond en comble* le tout physique en « l'*animant* » [...]. Le sens spirituel, en animant les apparences sensibles *fusionne* d'une certaine manière avec elles, au lieu de leur être lié dans une simple juxtaposition.²⁰

À l'évidence, une telle description a le mérite de rappeler qu'il n'est pas d'« objets investis d'esprit » sans objets physiques disposant d'une existence spatio-temporelle et que l'esprit nous est donné selon une association immédiate, quasi-fusionnelle, qui n'est pas un « surplus qui viendrait se surajouter »²¹. Le propre des « objets investis d'esprit » ou « spiritualisés » est donc que l'esprit se confond en définitive avec eux en se singularisant en eux. Il n'y a plus d'un côté l'esprit et de l'autre l'objet, l'un et l'autre se confondent en une seule et même objectité. On est en droit de se demander quel est le mode d'« investissement » de l'esprit dans ces objets, bref comment opère la « spiritualisation » de ces objets que Husserl dit « en partie réaux, en partie idéaux »²². Comment l'esprit se fait-il donc « réalité », comment se manifeste-t-il à même les « choses » ? Sur ces difficultés, là encore, les analyses constitutives des *Ideen II* nous livrent de précieux renseignements, en opérant une reconsidération du rapport au monde exploré, jusque-là, dans la tenue de l'attitude naturaliste, selon l'orientation de la conscience guidée par l'idée d'une nature objective. Cette réorientation opère en trois actes, que déploient les §§ 50 et 51 des *Ideen II*, qui ont précisé-ment pour charge de définir le « contenu » de ce *Geist*.

2.2.1 Les caractères axiologiques, affectifs et pratiques des objets du monde de l'esprit

Le premier acte est celui de la redéfinition d'un rapport aux « choses » matérielles de notre monde dans un retour à sa considération comme monde environnant (*Umwelt*). Au début de la première section du livre II des *Idées directrices*, section

²⁰ *Hua IV*, § 56, p. 238 [*ID II*, p. 326].

²¹ *Hua IV*, § 56, p. 239 [*ID II*, p. 328].

²² *Hua IV*, § 56, p. 239 [*ID II*, p. 329].

consacrée à la constitution de la nature, Husserl invite à la considération de l'« expérience de la nature » et suggère immédiatement que la nature est le « champ de réalités (*Realitäten*) transcendantes », c'est-à-dire « spatio-temporelles »²³. La nature est ici la nature matérielle dont les objets peuvent être réduits à de simples existences spatio-temporelles. Husserl recommande de ne pas prendre en considération tous les prédicats que nous pouvons attribuer aux réalités spatio-temporelles et d'exclure « les prédicats (*Prädikate*) que nous attribuons aux choses sous les divers titres de l'agrément, de la beauté, de l'utilité, de la convenance pratique, de la perfection [...] »²⁴. En écho à ces débuts, il y a fort à parier qu'une certaine « expérience de l'esprit », si celle-ci existe bien, se joue avant tout dans un certain rapport à ces mêmes « choses », celles de la nature matérielle, mais seulement en tant que celles-ci se trouvent chargées d'une détermination ou de déterminations qui ne sont plus de l'ordre de la seule spatio-temporalité. Ce qui signe pour l'essentiel la différence entre les objets de la nature et les objets dit « spirituels », qui d'ailleurs ne sont qu'une seule et même chose, mais considérée de deux manières différentes, c'est avant tout le fait que les objets de la nature soient aussi pourvus de caractères *axiologiques*, *affectifs* et *pratiques*, caractères que Husserl désigne le plus souvent dans leur généralité avec le terme logique de « prédicat ». Le monde environnant est la position subjective du monde au sein de laquelle se déroule cette activité de « prédication » qui est reconnaissance de la dimension historique, sociale et culturelle de la réalité immédiate qui nous entoure, en tant que les hommes la façonnent :

Ce monde environnant ne contient pas seulement de simples choses, mais des objets d'usage (vêtements, appareils ménagers, armes, outils), des œuvres d'art, des productions littéraires, des fournitures pour des actes religieux et juridiques (sceaux, colliers de cérémonies, insignes de souveraineté, symboles liturgiques, etc.) [...] ²⁵

Devant la richesse et la complexité de ce monde environnant, devant la diversité de ce que Husserl nomme, une fois au moins, comme en un lointain écho à la philosophie hégélienne, les « formations (*Gestaltungen*) de l'« esprit objectif » »²⁶, la phénoménologie fait avec ses moyens, ceux de l'analyse descriptive de la conscience intentionnelle, à rebours de toute théorie historique ou matérialiste de la production de la réalité socio-culturelle. Ce qui prime alors est et demeure la considération des modes de rapport que la conscience établit à l'égard de ce monde environnant. Husserl distingue ainsi trois types de « prédications », où les objets découvrent des caractères *axiologiques*, *affectifs* et *pratiques*, où la chose matérielle apparaît successivement comme support de valeur, objet de satisfaction ou but

²³ *Hua IV*, § 1, p. 1 [*ID II*, p. 23]. On retrouve le même abord de la question au début de l'annexe II de la *Krisis*, qui évoque « la nature comme domaine des pures *res extensae* » (*Hua VI*, p. 294 [C, p. 325, tr. modifiée]).

²⁴ *Hua IV*, § 1, p. 1 [*ID II*, p. 24].

²⁵ *Hua IV*, § 49, p. 182 [*ID II*, p. 256].

²⁶ *Hua IV*, § 56, p. 239 [*ID II*, p. 329].

possible d'une entreprise instrumentale ou utilitaire. Examinons pour eux-mêmes chacun de ces « caractères » de l'objet spirituel.

1. Dans les *Ideen II*, la valeur est tout d'abord pensée comme un « caractère » (*Charakter*) qui se surajoute à la détermination matérielle de l'objet, tout en se donnant originairement en lui.

C'est par des actes nouveaux que l'*ego* se trouve en rapport avec ce monde de l'expérience, par exemple par des actes d'évaluations, des actes de plaisir et de déplaisir. En eux, l'objet est donné à la conscience comme ayant une valeur, comme agréable, beau, etc., et ce de différentes manières, par exemple dans une donnée originaire dans laquelle, sur la base de la simple représentation intuitive, s'édifie un acte d'évaluation qui, lorsque nous le présupposons, joue, dans l'immédiateté de sa motivation vivante, le rôle d'une « perception de valeur (*Wert-« Wahrnehmung »*) » (dans notre langage : une saisie de valeur (*Wertnehmung*) dans laquelle le caractère de valeur est donné lui-même originairement dans l'intuition.²⁷

Initialement, les « objets spirituels » n'étaient d'ailleurs tout simplement que valeurs, comme le montre le cours sur l'éthique de 1908/1909, qui faisait de la valeur le seul critère de la distinction entre les différents domaines d'objets du monde²⁸. Les objets spirituels, s'ils sont aussi les objets de la perception sensible, se distinguent tout d'abord en ce qu'ils sont aussi les supports de nouveaux actes, les actes d'évaluation.

2. Mais ces objets spirituels ne sont pas de simples supports axiologiques. Ils peuvent encore apparaître comme « objets d'actes de désir et d'actes pratiques » :

Les objets dont je fais l'expérience en tant qu'objets de tel ou tel sens d'expérience excitent mon désir ou comblent des besoins en relation avec certaines circonstances constituées de manière consciente, par exemple en relation avec le besoin de nourriture qui se fait sentir plus souvent.²⁹

Dès lors, les objets spirituels se distinguent encore des objets perçus en ce qu'ils nous affectent, c'est-à-dire en tant qu'ils mobilisent des actes qui relèvent structurellement de ce que Husserl appelle l'affectivité (*Gemüt*).

3. Enfin, l'objet spirituel a encore la vertu singulière de nous apparaître à l'horizon d'une *pratique* possible, c'est-à-dire, au sens où l'entend quasiment toujours Husserl, dans des rapports d'agencement de moyens en vue de fins choisies. L'objet matériel est alors considéré du point de vue de la possibilité de son usage. Il est vu

²⁷ *Hua IV*, § 50, p. 186 [*ID II*, p. 263].

²⁸ « Il est clair que notre distinction problématique entre une raison axiologique et une raison théorique renvoie à de telles démarcations. Il en va des valeurs comme des objectités (*Objektitäten*) de la nature, de la nature physique et psychique, qui forment une unité fermée (une région). Les valeurs sont des objets (*Gegenstände*) et les objets d'une région tout à fait particulière. » *Hua XXVIII*, cours de 1908/1909, p. 283. La constitution des valeurs ne va pas sans poser des difficultés redoutables, qui proviennent notamment de l'héritage brentanien de la question, avec lesquelles Husserl s'est longuement débattu dans ce même cours sur les *Problèmes fondamentaux de l'éthique* de 1908/1909.

²⁹ *Hua IV*, § 50, p. 187 [*ID II*, p. 264].

comme but d'une action possible, il est l'occasion d'une satisfaction ou d'une utilisation.

C'est sous ce point de vue que je l'appréhende : je « peux l'utiliser à cet effet », il m'est utile à cet effet ; d'autres aussi l'appréhendent ainsi et il acquiert une valeur d'usage intersubjective, il est, dans le groupe social, apprécié et appréciable comme servant de la manière dite, comme utile aux hommes, etc. Désormais, c'est ainsi qu'il est « considéré » immédiatement ; puis ensuite comme une « marchandise » qui est mise en vente à cet effet, etc.³⁰

On pourrait avoir alors la tentation de développer la théorie phénoménologique de chacun de ces modes de « prédication » en vertu desquels les objets matériels prennent leur relief socio-culturel. Husserl n'y cède pourtant pas, dans les *Ideen II* au moins, et il se contente d'identifier ces modes de « prédication », sans poursuivre plus avant.

2.2.2 La question de la motivation

Le deuxième acte de la définition du *Geist* consistera bien plutôt à requalifier d'une manière unitaire la relation de conscience que nous entretenons à ces objets axiologiques, affectifs, pratiques à l'aide d'une théorie synthétique de la *motivation* où resurgit alors explicitement le lexique du *Geist*, encore affublé de prudents guillemets :

Si nous nous plaçons sur le terrain du rapport entre la personne et son monde environnant, le concept d'excitation prend alors un sens fondamentalement nouveau. Au lieu de la relation de causalité entre choses et hommes en tant que réalités naturelles, entre en jeu la relation de motivation entre personnes et choses, et ces choses ne sont pas des choses de la nature existant en soi – celles de la science exacte de la nature, avec les seules déterminités qu'elle admet comme objectivement vraies – mais ce sont des choses éprouvées, pensées ou visées selon n'importe quel autre type de position, en tant que telles, autrement dit il s'agit d'objectités intentionnelles de la conscience personnelle. C'est par conséquent, des choses en tant que telles, que l'*ego* personnel a consciemment « dans l'esprit » en tant qu'effectivement existantes, que partent des « excitations ».³¹

À l'évidence, Husserl est ici en butte à une double difficulté. D'une part, il est contraint, pour penser la relation de la conscience aux « choses » du monde de l'esprit, de maintenir une référence à la causalité naturelle tout en proclamant que la motivation en est radicalement différente. D'autre part, les prétentions que la phénoménologie élève à l'endroit de ce nouveau domaine d'objets l'obligent à passer outre les limites de la théorie de l'intentionnalité. En somme, il s'agit avant tout de penser la relation de la conscience aux objets du monde environnant comme une dynamique réglée. Le concept de motivation est celui qui est apparu à Husserl

³⁰ *Hua IV*, § 50, p. 188 [*ID II*, p. 264–265].

³¹ *Hua IV*, § 50, p. 189 [*ID II*, p. 266].

comme étant le plus apte à assumer cette relationalité dynamique de la conscience, cette forme de poussée incitative que la considération des « objets spirituels » imprime à la conscience.

Ce faisant, Husserl emprunte une voie frayée par d'autres que lui. Dans les *Ideen II*, Husserl se contente de remarquer que la « doctrine des affects de Spinoza et de Hobbes » constitue une première théorie de la motivation immanente³². Il ne mentionne pas ses sources véritables, qui demeurent parfois curieusement méconnues des commentateurs, et qui se situent en réalité chez le psychologue T. Lipps et chez A. Pfänder, élève de Lipps qui fût séduit par les *Recherches Logiques* et devint le chef de file de la phénoménologie dite « münichoise ».

De Lipps, Husserl retient notamment la distinction fondamentale, établie dans les *Leitfaden der Psychologie*, entre la « causation » (*Kausation*) et la « motivation » conçues comme modes de détermination fondamentaux de la vie consciente, telle qu'elle se manifeste dans ses tendances ou aspirations (*Strebungen*), ses activités (*Tätigkeiten*) et ses actes (*Akte*). Selon Lipps en effet, « les relations causales produisent l'enchaînement (*Zusammenhang*) du monde réel et chosal (*dinglich*) connu ; les relations de motivation caractérisent l'enchaînement (*Zusammenhang*) immédiatement vécu de la vie de la conscience (*Bewußtseinsleben*) »³³. On voit bien en quoi une telle distinction pouvait satisfaire l'anti-naturaliste préconisé par Husserl en matière de psychologie et il n'est guère étonnant de voir Husserl, dans un manuscrit de 1910 portant sur « la compréhension de la motivation spirituelle », faire référence à la seconde édition de l'ouvrage de Lipps en 1906³⁴.

Mais c'est surtout la lecture d'un article publié par A. Pfänder en 1911 et intitulé « Motive und Motivation » qui fut ici véritablement décisive³⁵. Pfänder prolongeait la distinction établie par Lipps en recommandant de désigner par « motivation » la « raison de la volonté » (*Willensgrund*)³⁶. Il produisait en outre une description conséquente de l'activité engendrée par la motivation et recourait déjà au lexique du *Geist* pour penser l'activité suscitée par la motivation, évoquant notamment une certaine « écoute spirituelle » (*geistiges Gehör*) attentive aux sollicitations de la motivation³⁷. Suite à la parution de cet article, Husserl rédigea un ensemble de textes qui examinaient de près les conceptions de Pfänder et qui étaient visiblement destinés

³² *Hua IV*, § 56, p. 222 [*ID II*, p. 307].

³³ T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, W. Engelmann, 3^{ème} éd., 1909, p. 42. T. Lipps prenait notamment le contre-pied de Schopenhauer, qui assimilait « causation » et « motivation » au § 43 du chapitre VIII de sa *Quadruple racine du principe de raison suffisante* (A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin, 1983, p. 148–150).

³⁴ *Hua XIII*, appendice XVII (1910 environ), p. 94–95 [*SI-2*, p. 197].

³⁵ A. Pfänder, « Motive und Motivation », *Münchener Philosophische Abhandlung : Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet*, Leipzig, 1911. Le texte est désormais disponible dans cette édition : A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens. Eine psychologische Analyse*, suivi de *Motive und Motivation*, München, J. A. Barth, 1963. Nous citons cette édition.

³⁶ A. Pfänder, *op. cit.*, p. 125 et 141.

³⁷ A. Pfänder, *op. cit.*, p. 146.

à la publication, sous forme de recension³⁸. Le § 47 du premier livre des *Idées directrices* en porte les traces, lorsqu'à propos de l'« enchaînement de l'expérience », Husserl fait allusion au « concept phénoménologique fondamental de motivation », présenté comme une généralisation de « cet autre concept selon lequel il serait possible de dire que la volonté motive les moyens »³⁹. Husserl a vraisemblablement en vue le concept de motivation de Pfänder, qui lui apparaît comme trop exclusivement restreint au registre de la théorie de la volonté.

D'une manière générale, sous le terme de motivation, Husserl désigne une certaine forme de transition qui nous fait passer d'un acte de conscience à un autre. Pour que l'on puisse parler de motivation, cette transition ou modification qui affecte le cours de la conscience doit présenter trois caractéristiques minimales. Premièrement, la motivation est une modification de la conscience intentionnelle, un enchaînement temporel particulier entre des actes de conscience. Deuxièmement, la motivation n'est pas spontanée mais se déploie sur le mode de la réaction consécutive à une première modification affectant un acte de conscience et elle établit une connexion qui peut être identifiée rétrospectivement. Troisièmement, la motivation décrit le rapport de la conscience à un monde environnant (*Umwelt*) qui est une singularisation du « monde de l'esprit » constitué de réalités culturelles, de relations interpersonnelles et d'institutions sociales : la théorie de la motivation permet d'étendre les droits de la théorie phénoménologique de la conscience intentionnelle à une théorie de l'esprit, de la vie interpersonnelle et sociale.

Il ne s'agit donc pas tant de gagner un nouveau domaine d'objets, par une sorte d'extension progressive du champ de la conscience que de reconsidérer l'activité de la conscience elle-même pour montrer comment s'y constitue une « conscience sociale ». Dans le cadre de la phénoménologie de l'esprit comme ontologie régionale, la théorie de la motivation remplit ainsi deux fonctions particulières, qui correspondent aux deux orientations les plus déterminantes de la théorie de l'esprit et qui sont encore valables dans le cadre de la phénoménologie du monde social.

D'une part, la théorie de la motivation confirme l'anti-naturalisme de principe de la philosophie husserlienne du *Geist* et plus largement de l'épistémologie des *Geisteswissenschaften* qu'elle implique. Cette fonction jouée par la théorie de la motivation est déjà largement à l'œuvre dans le chapitre II de la troisième section des *Ideen II* qui considère précisément « La motivation en tant que loi fondamentale de l'esprit ». Elle est encore bien présente dans la *Krisis*, tout en se trouvant relativisée par le renouvellement des problématiques husserliennes et la prise en compte

³⁸ Sur la soixantaine de pages initialement rédigées, seule une quarantaine de page nous sont restées. Cf. Ms A VI 3, A VI 30 et A VI 12 I. Nous devons ces informations à Ü. Melle, « Husserl's Phenomenology of Willing », in Embree L. et Hart J. G. (dirs.), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997, p. 173–174 en particulier. Sur le rapport de Husserl à Pfänder, nous disposons de l'étude critique des manuscrits husserliens établie par K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie, I: Husserl über Pfänder*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973. On signalera également le volume collectif des *Pfänder-Studien*, éd. par H. Spiegelberg et E. Avé-Lallemant, Den Haag/Boston/London, M. Nijhoff, 1982.

³⁹ *Hua III-1*, § 47, p. 101 [*ID I*, p. 157].

d'une génétique de l'intersubjectivité mieux développée. À ces différentes occasions, Husserl distingue toujours bien soigneusement la motivation de la causalité naturelle⁴⁰. Plus précisément, la catégorie de la motivation doit représenter, dans le domaine de l'esprit, le pendant de la catégorie de la causalité.

Le « parce que – donc » de la motivation a un tout autre sens que la causation au sens de la nature. Aucune recherche causale, aussi loin qu'on la poursuive, ne peut améliorer la compréhension que nous avons quand nous avons compris la motivation d'une personne. L'unité de la motivation est une connexion fondée dans les actes concernés eux-mêmes et quand nous posons la question du « pourquoi », la question de la raison du comportement d'une personne, nous ne voulons alors rien d'autre que connaître cette connexion.⁴¹

S'il arrive parfois à Husserl de parler de la motivation elle-même en terme de causalité, c'est toujours pour préciser qu'il ne s'agit pas d'un rapport réel de la conscience à une chose du monde⁴². La motivation désigne toujours un certain mode d'intentionnalité. La motivation lie la conscience à un objet intentionnel et non à une « chose » du monde⁴³. Plus précisément la motivation correspond à un rapport entre deux actes de conscience, quelle que soit par ailleurs la nature de ces actes (jugement, évaluation, association, etc.).

D'autre part et de manière corrélatrice, la théorie de la motivation doit permettre de rendre compte du rapport de la conscience aux réalités « spirituelles » ou culturelles, notamment au sein du contexte du monde environnant. La théorie de la motivation justifie l'intervention du phénoménologue sur le terrain de l'esprit (*Geist*), à destination des savants des autres « sciences de l'esprit ». En ce sens, la motivation permet de défendre les droits d'une théorie de la subjectivité rapportée à l'esprit comme ensemble des réalités culturelles, et au monde social en particulier. La motivation opère comme une saisie intuitive immédiate. Ainsi, la motivation comprend les actes de conscience de type rationnel et volontaire, mais elle relève plus largement de l'ordre des synthèses passives immédiates, du domaine des associations et des habitudes. De ce point de vue, la théorie de la motivation implique une phénoménologie en mode génétique qui n'est pas encore véritablement développée pour elle-même et resituée dans la perspective d'une théorie des modes de subjectivation du monde social. Dans les *Ideen II*, la « motivation » est donc le titre synthétique de la phénoménologie génétique théorisée et approfondie dans les années 1920. De ce point de vue, il est raisonnable de penser que la relégation au second plan de la théorie de la motivation dans les années 1920 est pour partie due au développement de la phénoménologie génétique et à la prise en compte de la complexité et de la spécificité des différents thèmes de la phénoménologie génétique, qui périmait le recours à toute théorie unifiante qui les négligerait.

⁴⁰ L'héritage de Lipps est ici patent. Il se manifeste dès les premières réflexions consacrées par Husserl à ce concept. Cf. *Hua XIII*, appendice XVII (1910 environ), p. 95 [*SI-2*, p. 198].

⁴¹ *Hua IV*, p. 229 [*ID II*, p. 316].

⁴² *Hua IV*, § 55, p. 216 [*ID II*, p. 300].

⁴³ *Hua IV*, § 55, p. 219 [*ID II*, p. 304].

2.2.3 La socialité de l'esprit

Mais dans un dernier temps, Husserl réinscrit cette théorie de la motivation dans le cadre plus large de l'« association des personnes »⁴⁴, au niveau de ce qu'il nomme alors la « subjectivité sociale »⁴⁵.

L'activité intersubjective de motivation et l'être-motivé intersubjectif est un système proprement dit de relations intersubjectives et, en cela réelles, des individus réels, ainsi qu'un système en soi clos d'« actions » au sens historique et sociologique.⁴⁶

Les objets spirituels sont donc aussi l'index de relations sociales dont il est nécessaire de présumer l'existence pour rendre compte de la phénoménalité particulière de ce type d'objets. C'est ce que suggère déjà un manuscrit de recherche daté de 1910 :

Les choses (*Dinge*) me font face en tant que choses objectives (*Sachen*), les esprits me font face en tant que je les aborde, ou bien en tant qu'ils sont abordés, en tant que je les aime, ou bien en tant qu'ils m'aiment, etc. Je ne vis pas de façon isolée, je vis avec eux une vie commune, une vie qui a une unité, en dépit même de tout ce qui peut séparer ces subjectivités. [...] Je peux donc prendre les choses comme des choses objectives, mais je peux aussi les prendre comme les substrats des actes spirituels, comme ce qu'elles signifient pour les esprits, comme ces choses auxquelles les esprits confèrent une signification. Je peux ainsi les prendre exclusivement comme étant conscientes à titre de corrélatés de la conscience sociale, avec les prises de position sociales positives et négatives (éventuellement, également, avec la mise en suspens des prises de position), en tant qu'affections. En tant que telles, elles font partie du monde de l'esprit.⁴⁷

Les « objets spirituels » relaient, prolongent et entretiennent la relationalité du monde social en lui assurant une persistance matérielle. Ce que Husserl nomme esprit est en somme l'unité présumée de l'ensemble des relations sociales dont je fais l'épreuve dans les relations de sujet à sujet, mais que je retrouve aussi comme déposées dans les objets du monde environnant. On comprend dès lors que Husserl n'emploie dans le cadre de sa théorie de la motivation le terme de *Geist* qu'avec des guillemets. La véritable détermination du *Geist* est celle que lui procure l'expérience sociale en tant que telle. Le social est la vérité de l'esprit. Husserl le concède :

Le monde de l'esprit est un monde d'esprits, c'est-à-dire une vie unitaire, spirituelle commune d'esprits individuels.⁴⁸

Ainsi, dans les textes qui feront suite aux *Ideen II*, à mesure que la phénoménologie du monde social prendra de l'ampleur, la caractérisation ontologique de l'esprit comme domaine des valeurs tendra à s'effacer au profit d'une définition interpersonnelle de

⁴⁴ C'est là le titre du § 51 des *Ideen II* : « La personne dans l'association de personnes », *Hua IV*, § 51, p. 190 [*ID II*, p. 267, tr. modifiée].

⁴⁵ *Hua IV*, § 51, p. 199 [*ID II*, p. 278].

⁴⁶ *Hua XIII*, appendice XVII, p. 96 [*SI-2*, p. 200].

⁴⁷ *Hua XIII*, appendice XVII, p. 92 [*SI-2*, p. 194]. *Ding* désigne chez Husserl la chose inanimée. *Sache* renvoie à la chose dénuée de toute valeur.

⁴⁸ *Hua XIII*, appendice XVII, p. 92 [*SI-2*, p. 194].

l'esprit, d'ailleurs déjà bien présente dans ce texte⁴⁹. Ainsi se comprend la réapparition du terme de *Gemeingeist* au sein de la série des manuscrits rédigés sous ce titre au début des années 1920, alors même que la distinction de l'*Einzelgeist* et du *Gemeingeist* qui avait cours dans les leçons de 1910–1911 *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie* avait été abandonnée dans les *Ideen II*. Cette tendance se trouvera encore accusée par les réorientations que présente la dernière philosophie de Husserl, qui assurent la promotion d'une phénoménologie de la communication pensée dans son historicité et sa générativité, dans la perspective d'une phénoménologie en mode génétique appliquée à l'intersubjectivité elle-même. On songera à cet égard à la définition qu'en livrera Husserl dans la seconde annexe à la *Krisis*, intitulée « Attitude des sciences de la nature et attitude des sciences de l'esprit » :

La science de l'esprit est la science de la subjectivité humaine dans sa relation consciente au monde en tant qu'il lui apparaît et qu'il motive son action et sa passion (*Tun und Leiden*) ; et à l'inverse, elle est science du monde en tant que monde environnant (*Umwelt*) pour les personnes, ou qui apparaît à ces personnes et vaut pour elles. Dans le changement des modes d'apparition, dans le changement des aperceptions que les hommes accomplissent dans le cours de leur « vie intérieure » (*Innenleben*), individuellement et en communauté, dans la compréhension réciproque, ils ont conscience « des » choses, des rapports, comme des personnes ou des associations de personnes (*Personenverbände*) qui les motivent, qui font le thème de leur monde environnant, en tant qu'ils sont les mêmes, à ceci près qu'ils apparaissent tantôt ainsi, tantôt autrement à eux-mêmes et aux différentes personnes, qu'ils valent tantôt ainsi et tantôt autrement, qu'ils valent parfois comme étant avec certitude, etc.⁵⁰

2.3 Le *Geist* comme métaphysique du monde social

À la fin du livre II des *Ideen*, Husserl entend rétablir « la préséance ontologique du monde de l'esprit sur le monde naturaliste »⁵¹. À ce moment, au terme de ses longues analyses, Husserl reconnaît que « l'esprit est conditionné par la nature » : la phénoménalité de l'esprit n'apparaît jamais que sur fond de nature⁵². Toute œuvre de l'esprit doit son existence à la « chose » (*Ding*) de la nature qu'elle est aussi si on la considère du point de vue « naturaliste ». Il y a là une certaine difficulté, puisque l'esprit peut bien aussi dans une certaine mesure se laisser appréhender comme nature, mais dans une certaine mesure seulement. Une fois cette concession faite,

⁴⁹ « L'esprit, l'homme en tant que membre du monde des hommes comme personnes ». *Hua IV*, p. 204 [*ID II*, p. 285].

⁵⁰ *Hua VI*, § 54, p. 297 [C, p. 328–329, tr. modifiée].

⁵¹ *Hua IV*, §§ 63–64, p. 281–302 [*ID II*, p. 379–405].

⁵² « L'*ego* spirituel dépend de l'âme et l'âme dépend du corps : l'esprit est donc conditionné par la nature ; mais il n'est pas pour autant dans un rapport de causalité avec la nature. Il a un soubassement dont la dépendance est de type conditionnel, il a, en tant qu'esprit, une âme, un complexe de dispositions naturelles qui, en tant que telles, sont conditionnées par la nature physique et dépendantes d'elle. » *Hua IV*, § 62, p. 281 [*ID II*, p. 380].

il faut prévenir le risque du retour d'une conception naturaliste de l'esprit qui oserait en nier la spécificité. Pour ce faire, Husserl entreprend tout d'abord au § 63 de réfuter la théorie du parallélisme psycho-physique de Fechner, qu'il tenait sans doute pour la tentative de réduction naturaliste la plus représentative de l'époque. Mais il ne suffit pas d'évincer un adversaire, car il faut encore obtenir la confirmation définitive de l'irréductibilité de l'esprit à la nature. Husserl en vient alors à défendre la thèse selon laquelle l'esprit est *absolu*, sphère d'être non-relative. Il procède alors à une curieuse variation par imagination, qui pourrait bien se révéler très instructive pour notre propos :

Si nous rayons tous les esprits pour les supprimer du monde, il n'y a plus de nature. Mais si nous rayons au contraire la nature, l'existence « vraie », intersubjective-objective, il demeure toujours un reste : l'esprit en tant qu'esprit individuel ; seule est alors perdue la possibilité de la socialité, la possibilité d'une compréhension, laquelle présuppose une certaine intersubjectivité du corps propre. Nous n'avons plus alors l'esprit individuel en tant que personne au sens étroit du terme, au sens social, relatif à un monde matériel et partant aussi à un monde de personnes. Mais en dépit de l'extrême appauvrissement qui frappe alors la vie « personnelle », nous avons toujours précisément un *ego* avec sa vie de conscience et c'est même en elle qu'il a son individualité, sa manière de juger, d'évaluer, d'être motivé au cours de ses prises de position.⁵³

Singulier passage, qui semble reconduire naïvement les catégories traditionnelles de l'idéalisme allemand sans vraiment procéder à leur examen critique. Mais cet extrait, en une autre entente, a aussi ceci de singulier qu'il révèle en réalité le sens précis du recours husserlien au concept de *Geist* et les tensions qui en dérivent, d'une part par rapport au primat phénoménologique de la conscience et d'autre part, par rapport à la « socialité », et donc au projet d'une phénoménologie du monde social.

Quel est donc l'enjeu du précédent passage ? Husserl semble tout d'abord se contenter de reconduire la définition anti-naturaliste du *Geist*. Mais il entend prouver plus que cela et établir le caractère *absolu* de celui-ci. Or l'expérience imaginaire d'abstraction de l'esprit par suppression de la strate « nature » a de bonnes chances de révéler l'esprit pour ce qu'il est : une pure abstraction *métaphysique*. En effet, jusque-là, Husserl a toujours défini le *Geist* ontologiquement par rapport à la nature, ou épistémologiquement, selon la distinction sciences de l'esprit/sciences de la nature. Sans doute pourra-t-on trouver la marque d'une relative prudence phénoménologique à l'égard d'un concept chargé d'un legs métaphysique de longue tradition.

Voilà donc, du point de vue phénoménologique de l'analyse constitutive de l'expérience, dans son ordre de stratification, la seule chose que l'on peut dire de l'esprit : il n'est pas nature. Mais c'est là aussi que l'on découvre toute la difficulté proprement phénoménologique du concept de *Geist* : que la référence à la nature tombe, et on se trouve bien en peine de dire ce que l'esprit est positivement. En un sens, Husserl aura tenté une théorie négative de l'esprit, comme il est des théologies négatives. Le *Geist*, c'est en définitive tout ce que la nature n'est pas, sans que l'on puisse dire immédiatement, quelle est sa teneur positive. Cette difficulté principielle, dans le dispositif conceptuel des *Ideen II*, se retrouve dans les deux concepts censés

⁵³ *Hua IV*, § 54, p. 297 [*ID II*, p. 400].

assurer la spécificité du monde de l'esprit, ceux de « personne » et de « motivation », qui ne peuvent trouver dans le cadre d'une telle théorie qu'une détermination faible. Ainsi, il faudra dire ce que la personne n'est pas par rapport à la simple existence psycho-physique. Semblablement, il faudra dire ce que la motivation n'est pas par rapport à la causalité naturelle. En somme, en formulant l'hypothèse imaginaire d'une suppression de la nature pour tenter de prouver l'absolu de l'esprit, Husserl montre surtout quelles sont les limites d'une théorie phénoménologique du *Geist*.

Une première tension se joue dans la considération du rapport entre esprit et conscience, *Geist* et *Bewußtsein*. Que l'on supprime la nature, et c'est alors le monde commun qui fait défaut et les autres « personnes » du monde social. Seul demeure donc « l'esprit individuel », qui pourrait bien, Husserl le concède déjà dans le passage précité, n'être en définitive que la conscience personnelle individuelle. On en trouve la confirmation lorsque Husserl précise, dans la suite du § 64 des *Ideen II*, le statut de cet « esprit individué », en suggérant tout d'abord que les individualités que l'on découvre dans la nature physique sont toujours relatives à une reconnaissance subjective⁵⁴, puis en attribuant à cet « esprit individué » l'ensemble des propriétés qui sont celles de la conscience :

L'esprit, par contre, se constitue de vécus, de prises de position, de motivations. Tout esprit a son mode de motivation, il a, à la différence de la chose, sa motivation en lui-même. Son individualité ne lui vient pas seulement de la place déterminée qu'il occupe dans le monde. Une individuation absolue marque déjà l'*ego* pur de la *cogitatio* dont il s'agit chaque fois, laquelle est elle-même en soi une individualité absolue. Mais l'*ego* n'est pas un pôle vide, mais bien le support de l'*habitus* qui est le sien, d'où découle qu'il a son histoire individuelle propre. Les vécus, au sein du flux de conscience, ont leur essence absolument propre, ils portent leur individuation en eux-mêmes.⁵⁵

On peut bien donner à la conscience le titre glorieux d'« esprit individué », il n'en reste pas moins que ce qui est ici premier phénoménologiquement, c'est bien la vie intentionnelle de la conscience. Qui plus est, il y a fort à parier que c'est exclusivement au sein d'une théorie phénoménologique de la conscience intentionnelle que l'on peut parvenir à définir avec rigueur un concept phénoménologique de « motivation », non au sein d'une théorie de l'esprit. À ce niveau, nul besoin, en toute rigueur, de mentionner l'esprit, sauf à en faire un autre nom de la conscience intentionnelle, dont le primat demeure intact.

Mais entre phénoménologie de l'esprit et phénoménologie du monde social, une seconde tension apparaît encore. Biffant la nature, nous perdons le monde commun et les autres, nous perdons la « possibilité » de la socialité, comme le dit Husserl de manière significative dans l'extrait cité plus haut. Et Husserl de reconnaître que si le concept de « personne » a encore ici quelque pertinence, il est désormais d'une extrême pauvreté. N'est-ce pas dire en somme que la phénoménologie du monde social est la seule à même de donner quelque contenu à la catégorie du *Geist* dans sa portée transindividuelle ? Ne faut-il pas alors admettre que le *Geist* n'est pas

⁵⁴ *Hua IV*, § 64, p. 299 [ID II, p. 402].

⁵⁵ *Hua IV*, § 64, p. 299–300 [ID II, p. 402–403]. On lit encore, plus loin : « La seule et unique individualité originaire, c'est la conscience, concrètement avec l'*ego* qui est le sien. »

autre chose que l'unité abstraite, synthétique, totalisante de l'ensemble des éléments constitutants du monde social ? On en voudra pour preuve la manière qu'à Husserl de resituer ultimement le lieu d'une phénoménologie du monde social avant que ne s'achève le texte des *Ideen II* :

C'est que précisément les esprits ne sont pas des unités d'apparences, mais des unités de connexions absolues, pour parler plus précisément des unités égologiques. Et les apparences sont autant de corrélatés des connexions de conscience qui ont aussi leur être absolu. Et si des apparences sont constituées de manière intersubjective, nous sommes renvoyés à une pluralité de personnes capables d'avoir entre elles des rapports de compréhension.⁵⁶

Ultimement, avec cette dernière mention faite à une « pluralité de personnes capables d'avoir entre elles des rapports de compréhension », c'est-à-dire à une communauté de communication, ce sont par contre-coup, les mérites d'une phénoménologie de la communication qui se trouvent réévalués, la communication s'entendant comme partage compréhensif ou mise en commun de l'expérience. Ici s'indique la faiblesse relative de la phénoménologie de l'esprit. Le concept d'esprit est en définitive mobilisé pour assurer la transition, dans l'ordre de la fondation des objets de l'expérience, entre le niveau de la conscience et celui de la socialité, en mobilisant l'idée d'une totalisation proprement métaphysique. L'être du *Geist* a ceci de commode qu'il peut à la fois s'identifier à la conscience qui ne serait que son individuation, comme s'étendre à l'ensemble du monde social, pour en sceller l'unité ontologique.

Les bénéfices de cette voie d'accès à une ontologie régionale du monde social sont donc ambigus. D'un côté, on réaffirme, et le passage précédent le montre assez, que le *Geist* n'est jamais qu'une forme de totalisation risquant toujours de tourner à la métaphysique, mais que l'on peut néanmoins mobiliser en vue de défendre la spécificité épistémologique des *Geisteswissenschaften*. On en trouve la confirmation dans la suite des textes que Husserl aura pu consacrer à cette notion, qui prennent de plus en plus en compte la nécessité d'une défense philosophique de la spécificité des *Geisteswissenschaften*, terrain nouveau où se prolonge la lutte engagée dès les *Recherches Logiques* contre les prétentions excessives du naturalisme. Il y a là aussi un effort remarquable pour défendre la pertinence épistémologique de la phénoménologie, même si l'erreur principielle de Husserl est sans doute de croire que la phénoménologie doit fonder les sciences comme depuis une position de surplomb, sans parvenir à envisager un autre mode de rapport, ni penser les conditions d'une véritable information de la phénoménologie par ces mêmes sciences.

D'un autre côté en revanche, les limites de la phénoménologie de l'esprit ne font que renforcer la nécessité du recours à une véritable phénoménologie du monde social. Le mérite de la phénoménologie du *Geist* est ici, paradoxalement, de donner la confirmation de ce que le monde social ne peut être pensé que sur fond de monde commun et à partir de la communication comme mise en partage de l'expérience. Husserl reconnaît bien que l'esprit n'est qu'individuel si on biffe l'existence de

⁵⁶ *Hua IV*, § 64, p. 301–302 [*ID II*, p. 405].

la nature, c'est-à-dire d'un monde commun, ce qui revient bien à dire que la signification proprement sociale de l'esprit se joue dans le rapport de l'*ego* aux autres « personnes », mais aussi dans le rapport à un monde commun. S'affirme donc comme en creux, au sein de cette théorie du *Geistwelt*, une compréhension de l'intersubjectivité qui peut bien s'épargner la reconnaissance de l'*alter ego* comme *alter ego* pour accepter la coexistence de l'*ego* et des autres au sein d'un seul et même monde commun. C'est bien là en définitive le sens d'une note du § 62, où l'on trouve la première occurrence avérée de la notion de *Lebenswelt*, qui l'exprime avec une grande concision :

D'après nos exposés, les concepts du je et du nous sont relatifs ; le je postule le tu, le nous, l'« autre ». En outre, le je (le je en tant que personne) postule le rapport à un monde de « choses » (*Sachenwelt*). C'est ainsi que je, nous, le monde s'entre-appartiennent : le monde en tant que monde environnant commun, portant du même coup la marque de la subjectivité.⁵⁷

⁵⁷ *Hua IV*, § 62, p. 288 [*ID II*, p. 388–389]. Voici la mention qui est faite dans la suite de cette note à la mention de *Lebenswelt* : « Mais, ce faisant, nous trouvons constamment et le naturaliste ne cesse de se trouver aussi, là même où il explore la nature, engagé en tant que personne qui vit dans le monde des personnes, dans son monde de la vie (*Lebenswelt*) : sauf qu'il est, lui, dans la théorie, dirigé exclusivement sur la nature physique ou physiologique... »

Chapitre 3

La communication comme forme élémentaire de la vie sociale

L'ontologie régionale du monde social peut également être atteinte et découverte par le biais d'une phénoménologie de la communication. Le geste est alors fort différent de celui que nous venons d'examiner. On ne procède plus à une découpe de l'être, à la cartographie de ses régions fondamentales et à l'exploration de ces sous-régions au sein desquelles se distribuent l'ensemble des objets du monde. Il s'agit plutôt de suivre la genèse à la fois pratique et gnoséologique du monde social, à partir de la relation intersubjective et de l'échange communicationnel qui lui donne sa concrétude. On assiste alors à l'émergence d'une strate de réalité qui n'apparaît que dans le cadre d'un monde environnant constitué comme monde commun et, en lui, à la faveur de relations interpersonnelles de communication. Dès lors, la phénoménologie de la communication entend décrire les pratiques communicationnelles par lesquelles la subjectivité sociale s'édifie et se complexifie, dans le rapport que le sujet entretient aux autres sujets comme à lui-même, à la fois comme sujet pratique et comme sujet de connaissance.

La teneur propre et l'originalité de cette phénoménologie de la communication n'ont pas toujours été bien reconnues, au sein même de l'exégèse husserlienne. D'un point de vue systématique, la phénoménologie de la communication est pourtant celle qui ouvre et introduit l'investigation du monde social tout en l'articulant aux principaux acquis de la théorie de l'intersubjectivité. La « communauté de communication » est l'élément premier de tout monde social, elle est cette première façon d'instituer un « nous », que l'on peut tenir pour une première forme de « synthèse » entre le Je et le Tu. Certes, ce « nous » a de bonnes chances de demeurer encore, à ce niveau, une simple réciprocité intersubjective instituée par une relation de face-à-face et il restera à produire les critères de différenciation qui distinguent la « communauté de communication » de la « communauté sociale ». En attendant, il faut prendre acte du fait que la relation de communication représente pour Husserl l'élément premier du monde social : il n'est pas de monde social concevable sans communication interpersonnelle située à sa genèse. Il nous a paru opportun de restituer les tenants et les aboutissants de

cette phénoménologie de la communication afin de mieux préciser la teneur de cette orientation «communicationnelle» de la phénoménologie husserlienne, dans l'intention maintenue de l'élaboration d'une ontologie régionale du monde social.

3.1 La phénoménologie de la communication dans l'œuvre de Husserl

Si ce thème de la philosophie husserlienne a souvent été négligé, c'est sans doute parce que Husserl ne l'aborde que de manière le plus souvent incidente et que son développement n'a pas fait l'objet d'une reprise synthétique. Indiquons les lieux et les évolutions les plus marquantes de cette phénoménologie de la communication.

3.1.1 Les remarques précoces des *Recherches Logiques*

Husserl, tout au long de son œuvre, est revenu à plusieurs reprises sur le phénomène de la communication. À cet égard, il est à noter que les *Recherches Logiques* exposent déjà l'esquisse préliminaire d'une problématique qui sera bien, en définitive, celle du monde commun et de la communication sociale à laquelle ce dernier fournit un cadre d'effectuation possible. En effet, les *Recherches Logiques* indiquent en creux une phénoménologie de l'échange communicationnel au sens large (non restreint à la seule forme de l'échange langagier) et les remarques formulées par Husserl à ce propos méritent examen¹.

Le propos de la première des *Recherches Logiques* est entièrement commandé par la distinction liminaire établie entre expression (*Ausdruck*) et indication (*Anzeige*). C'est dans ce cadre que Husserl en vient à examiner le cas du discours communicatif :

Ce qui, seul, rend possible l'échange spirituel (*geistiger Verkehr*), et fait du discours communicatif (*verbindene Rede*) un discours, réside dans cette corrélation médiatisée par la face physique du discours, entre les véhicules physiques et psychiques s'appartenant mutuellement, des personnes en relations réciproques. Parler et écouter, la manifestation (*Kundgabe*) de vécu psychique dans l'acte de parler et l'appréhension (*Kundnahme*) de ceux-ci dans l'acte d'écouter, sont corrélatifs.²

La communication n'est donc pas pensée pour elle-même, comme échange social (*spirituel*, dit Husserl), mais seulement à partir de ses conditions de possibilité, dans

¹ Sur ce point, G.-F. Duportail a montré quelle pouvait être la fécondité rétrospective des *Recherches Logiques* dans la lecture qu'il a donné d'un texte tardif de Husserl (1932), intitulé «Phénoménologie de la communauté de communication (discours comme adresse et accueil du discours) face à la simple communauté d'empathie (simple être l'un à côté de l'autre)». Cf. G.-F. Duportail, *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses, 1999.

² *Hua XIX-I*, Recherche I, § 7, p. 39 [*RL II-I*, p. 38].

la double perspective d'une sorte de « psycho-physique » au statut encore bien ambigu (dans l'extrait précité à tout le moins) et d'une sémantique spécifiée comme théorie générale de l'expression. La première de ces conditions de possibilité résiderait donc dans la corrélation entre une manifestation (*Kundgabe*) et une appréhension relative (*Kundnahme*) d'actes et de vécus. Manifestation et appréhension désignent les médiations communicationnelles qui articulent les deux dimensions, physique et psychique, de la communication. On notera que dans la première des *Recherches Logiques*, Husserl n'examine pas plus avant la question de l'« entre-appartenance » du physique et du psychique, question qui trouvera toute son importance dans le cadre des investigations sur la constitution de l'*alter ego*.

Husserl prend soin en revanche de mentionner une seconde condition de possibilité de l'échange communicationnel : celle de la reconnaissance de l'*intention* de communication, qu'il considérera toujours comme une condition nécessaire du phénomène de communication. Husserl précise en effet que les « mouvements expressifs » ou extériorisations corporelles (les gestes, les mimiques, etc.) qui accompagnent couramment le discours sont dénués de signification. Ces « mouvements expressifs » peuvent être *interprétés*. Mais ils ne sont pas pour autant des signes institués par une intention de communication, comme peuvent l'être les indications ou les expressions³.

L'échange spirituel (*geistiger Verkehr*) s'alimente donc de la reconnaissance réciproque des *volontés* de communication : ici se découvre une troisième condition de possibilité de la communication – la reconnaissance interpersonnelle entre sujets volontaires –, qui va bien au-delà du simple repérage d'une intention de communication. On notera que, singulièrement, Husserl peut ici mobiliser l'expression forte d'échange spirituel (*geistiger Verkehr*), sans examiner pour autant ce phénomène pour lui-même. Il se contente de le reconduire à sa condition de possibilité, qu'il nomme lui-même assez vaguement « une certaine corrélation », laquelle toutefois ne va pas jusqu'à la « complète identité ». Quel est donc son statut ? Les *Recherches Logiques* ne présentent qu'une esquisse de réponse à cette question, au § 4 de la première des *Recherches Logiques*, paragraphe présenté comme une « Digression sur l'origine de l'indication dans l'association ». Husserl se contente d'y affirmer que cette « corrélation » a son origine dans l'association, dans la pleine entre-appartenance sensible (*fühlbare Zusammengehörigkeit*)⁴. En ce sens précis, la figure d'autrui n'est pas absente des *Recherches*, mais elle n'est encore qu'une donnée d'une communauté fusionnelle d'ordre affectif.

Dans les *Recherches*, Husserl ne pousse pas plus loin l'investigation de celle-ci, il ne s'interroge pas sur ses conditions de possibilité et ne considère en définitive le problème que pour mieux l'évacuer. En effet, la « communication à autrui » impose aux énoncés chargés de décrire et d'exposer les caractéristiques des vécus psychiques une impureté fondamentale. Dans le dispositif de la première *Recherche Logique*, la distinction établie entre expression et indication peut alors être mobilisée pour opérer

³ *Hua XIX-I*, Recherche I, § 6, p. 38 [RL II-I, p. 36].

⁴ *Hua XIX-I*, Recherche I, § 4, p. 35–37 [RL II-I, p. 33–35].

une réduction à l'idéalité qui met hors-jeu l'indiciel de la sphère de l'expression. Pour Husserl, dans leur fonction communicative, les expressions fonctionnent en effet comme des indices de la pensée d'autrui. Or, dans le cadre d'une investigation consacrée à l'élaboration d'une logique « pure », on peut et on doit laisser de côté l'ensemble des vécus qui concernent cette fonction de manifestation indicielle de la pensée d'autrui. Le § 8 de la première des *Recherches Logiques* peut alors revenir aux « expressions dans la vie psychique solitaire » et dégager la seule question du rapport de l'expression (*Ausdruck*) et de la signification (*Bedeutung*).

Il faut voir dans cette promotion du discours solitaire un geste durable, qui sera d'ailleurs reconduit dans les *Leçons sur la doctrine de la signification* de 1908⁵. Les *Recherches Logiques* laissent donc en friche l'investigation phénoménologique de la communication comme moyen privilégié du déploiement d'un *geistiger Verkehr*, c'est-à-dire comme constitution *pratique* de la communauté sociale. De ce point de vue, il n'est pas possible, compte bien tenu des choix théoriques évoqués plus haut, de considérer que les *Recherches Logiques* contiendraient comme en germe la théorie de l'intersubjectivité à venir et encore moins la phénoménologie du monde social, notamment dans ses accents interactionnistes et interpersonnalistes. Néanmoins, les *Recherches* exposent les premiers éléments d'une problématique qui fera l'objet d'une réélaboration spécifique et qui décidera de certaines orientations de la théorie postérieure de la communication.

Sur ces premières bases, les investigations de Husserl se sont développées selon différentes directions complémentaires.

3.1.2 La phénoménologie de la communication après 1910

Il semble que la question de la communication ait trouvé un net regain d'intérêt dès le début des années 1910. L'attention portée aux phénomènes de la communication n'est pas liée à l'évolution des réflexions de Husserl quant au problème de l'analyse constitutive de l'*alter ego*, largement traitée, dans la période 1900–1910, via la question débattue de l'*Einfühlung*, dans la perspective naissante d'une théorie de l'analogisation. Or il semble bien qu'il faille soigneusement distinguer entre deux problématiques différentes. *D'une part*, Husserl travaille la problématique de la coexistence intersubjective et une théorie de la communication comme échange et la théorie de la relation sociale n'est pas requise à ce niveau. Ainsi, la question d'une communication liant les sujets entre eux n'apparaît encore pas dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, cours de 1910–1911 où Husserl expose une première version de la théorie de l'intersubjectivité. *D'autre part*, Husserl engage l'examen d'une nouvelle problématique, selon laquelle l'*alter ego*, dans le cadre d'une relation de communication, n'est pas une simple subjectivité autre, mais bien un foyer d'expressivité qui sollicite mon attention et

⁵ Hua XXVI, p. 11 [*Leçons sur la théorie de la signification*, p. 31–32].

qui est pour moi une irremplaçable source d'expérience interprétative. C'est en somme la considération de la troisième des conditions de possibilités de la communication identifiées plus haut qui prévaut alors, celle qui concerne la constitution d'un Nous, d'un *geistiger Verkehr*.

À partir de ce moment, Husserl voit dans la communication une certaine genèse pratique du monde social. On trouvera le témoignage de cette reconsidération de la question de la communication dans l'un des manuscrits préparatoires aux *Ideen II* daté de 1910 environ, où Husserl établissait que les « actes de communication » conféraient au monde le « caractère d'un monde social, d'un monde qui a acquis une signification spirituelle »⁶. Dans ce texte, Husserl précise enfin la teneur de ce *geistiger Verkehr* auquel les *Recherches Logiques* faisaient allusion :

[Les êtres humains] sont des sujets qui se rapportent à leurs choses du monde environnant, qui ont des relations avec leurs compagnons, se rapportent à eux lorsqu'ils communiquent, dans des actes d'amour, de confiance, d'encouragement, d'adresse, de commandement, etc., qui leur sont spécialement adressés ; ils entretiennent un « commerce » avec eux, vivent ensemble avec eux dans l'unité d'une vie sociale, formant avec eux une unité mutuelle, active et réactive, ou bien un lien unilatéral.⁷

Parallèlement, Husserl est revenu sur la question de l'expression. Comme on l'a vu, dans les textes des années 1900–1910, Husserl, dans le sillage des *Recherches Logiques*, évacuait systématiquement la question de l'expression comme produit de l'expressivité extériorisée de la pensée de l'*alter ego* pour se concentrer sur celle de la signification. Néanmoins, une phénoménologie de l'expression enfin prise au sérieux apparaît avec certains manuscrits des années 1910 et avec les *Ideen II*. C'est ici le renfort de la théorie de la motivation qui se révèle particulièrement appréciable pour substituer au schème psycho-physique de la *Kundgabe/Kundnahme* en vigueur dans les *Recherches Logiques* une théorie de la compréhension comme ressaisie des motivations de l'*alter ego*, dans le registre cette fois d'une psychologie intentionnelle⁸.

La phénoménologie de la communication s'est donc réanimée avec les premières analyses relevant d'une phénoménologie du monde social. Par la suite, elle s'est étoffée à mesure que Husserl s'efforçait de développer cette dernière. Ainsi, Husserl est-il revenu à plusieurs reprises sur le phénomène de la communication. Les *Ideen II*, si elles ne font pas de la communication un thème indépendant, recèlent un certain nombre de remarques qui attestent de l'évolution de la pensée de Husserl sur cette question. Husserl a repris et approfondi ces analyses dans les textes des années 1920 dit *Gemeingeist I et II*, ainsi que dans un texte remarquable des années 1930, le texte

⁶ *Hua XIII*, p. 98 [SI-2, p. 202].

⁷ *Ibid.* Husserl distingue également les actes qui relèvent de l'empathie et les actes « qui reposent sur l'empathie » et qui sont les actes de communication, ce qui confirme la distinction opérée plus haut entre les deux problématiques de l'empathie et de la communication sociale.

⁸ À titre d'exemple, on pourra citer à nouveau l'appendice XVII du *Hua XIII* : « L'activité intersubjective de motivation et l'être motivé intersubjectif est un système proprement dit de relations intersubjectives et, en cela réelles, des individus réels, ainsi qu'un système en soi clos d'"actions" au sens historique et sociologique. » *Hua XIII*, p. 96 [SI-2, p. 200]. Sur la théorie de l'expression/compréhension dans les *Ideen II*, voir notamment les §§ 51 et 56, point e).

29 du *Husserliana* XV, explicitement intitulé «Phénoménologie de la communauté de communication (discours comme adresse et accueil du discours) face à la simple communauté d'empathie (simple être l'un à côté de l'autre)»⁹.

3.1.3 *La phénoménologie de la communication chez le dernier Husserl*

Enfin, il convient de faire un sort particulier à la théorie de la communication développée dans les années 1930. Certes, celle-ci se situe bien dans le prolongement des considérations déjà développées. Mais l'examen du phénomène de la communication a notablement profité de l'évolution de la pensée de Husserl sur l'idée de monde commun. Depuis les *Ideen II* au moins, Husserl admet sans difficulté que toute communication présuppose un monde commun intersubjectif, mais il en est aussi venu à considérer que la communication ne pouvait se produire qu'au sein d'un monde commun *pratique*, c'est-à-dire au sein d'une formation (*Gebilde*) historico-culturelle qui lui devait elle-même son existence. La «communauté de la communication» est alors le cadre d'effectuation de l'activité de communication, mais aussi son produit. Se développe alors l'idée d'une «communauté de communication», le génitif pouvant ici être compris au sens objectif ou au sens subjectif. C'est surtout dans le cadre de la théorie de la *Lebenswelt* du dernier Husserl que cette conception trouve toute sa portée. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin, dans la dernière partie de cette étude. Pour l'heure, nous nous contenterons d'examiner le phénomène de la communication comme forme élémentaire de la vie sociale, comme condition de possibilité de la région «monde social».

3.2 Les conditions de possibilités de la communication

Le phénomène de communication présuppose une série de conditions constitutives auxquelles Husserl accorde une grande attention, dans l'effort de restitution du mouvement de sa *Fundierung* spécifique. Ces conditions constitutives de la communication se rapportent d'une part au monde entendu soit comme monde «pour tous», soit comme monde «pour nous», et d'autre part au sujet autre, en qui l'on doit d'abord découvrir une ressource d'expressivité pour trouver ensuite en lui un partenaire véritable, une *personne* assumant en droit, par devers elle, sa *part* de l'échange communicationnel.

⁹ *Hua* XV, texte n° 29 (avril 1932), p. 461–479 [*SI-I*, p. 353–374]. Ce texte a également été traduit et commenté par G.-F. Duportail, dans sa *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses, 1999.

3.2.1 *Du monde pour tous au monde pour nous : le monde environnant commun au fondement de la communication*

La condition de possibilité la plus générale du phénomène de la communication est le monde intersubjectif commun, le « monde pour tous ». Or cette condition de possibilité n'est pas seulement celle de la possibilité du phénomène la communication en tant que tel, mais, on l'a vu, celle du sens de l'objectivité en général. De ce point de vue, le phénomène de communication doit fonder sa validité sur un monde dont l'objectivité peut être en droit intersubjectivement reconnu. Avant toute communication effective, il faut avoir congédié le solipsisme, négation de la constitution intersubjective de l'objectivité et négation radicale de toute possibilité de communication, pour admettre que l'on pourra s'accorder sur le sens objectif possible d'un même monde commun. Ce qui se trouve donc en jeu, c'est d'emblée la possible validité de la communication, pensée sous la perspective de l'*entente objective*. La reconnaissance de l'objectivité du monde est ainsi le présupposé premier du phénomène de la communication ou sa condition de possibilité la plus générale.

Cette première remarque a son importance, car elle conduit Husserl à privilégier, parmi les différentes modalités de communauté intersubjective précédemment évoquées dans la partie précédente, la dernière d'entre elles, celle du monde commun. En effet, dire que le présupposé le plus général de la communication est celui du « monde pour tous » revient bien à mettre en avant l'idée d'une communauté onto-cosmologique qui aurait préséance sur les autres modes de communautés intersubjectives précédemment identifiées. Cette position, si elle fait passer au second plan les autres modes de communautés intersubjectives, ne les relègue pas pour autant de manière définitive. Il faut seulement considérer que ces autres modes de la vie communautaire se révèlent moins pertinents dans le cadre de l'explicitation de la *Fundierung* spécifique du phénomène de communication.

Mais Husserl ne se contente pas de cette référence un peu trop vague au « monde pour tous » qui ne fera jamais, à lui seul, un « monde social ». Plus précisément, Husserl prend soin de distinguer de ce monde « pour tous », entendu dans une extension qui confine à l'universel, un monde « pour nous », la position du « nous » étant alors directement référée à la co-présence directe ou médiate de l'*ego* et de son ou ses autre(s). Le « nous » est alors directement corrélat au phénomène de communication lui-même et situé dans un cadre d'effectuation déterminé. Dans ce cas, le monde qui *nous* entoure est reconnu comme un monde en partage direct et il est fait droit à la relativité de la configuration intersubjective ainsi déterminée.

Il faut souligner immédiatement qu'un tel abord ne mise toutefois pas d'emblée l'essentiel de son propos sur la dimension strictement linguistique des échanges interpersonnel. Pour le lecteur contemporain, la phénoménologie husserlienne opère ici à l'envers d'un *linguistic turn* qui a pu être tenté de poser le langage pour ordre constituant premier de la réalité sociale. Pour Husserl, si l'échange langagier est bien la manifestation la plus aboutie de la communication sociale, on ne peut pas la situer pour seule origine de sa phénoménalité, et encore de celle du monde social au sens large. Au contraire, contre cette restriction et sans négliger l'importance qu'il convient de

reconnaître aux échanges langagiers, la phénoménologie se révèle ici précieuse pour restaurer et réévaluer l'ancrage corporel, pratique et expressif de la constitution du monde social. Le monde environnant, au sens de l'*Umwelt*, est ainsi l'ancrage mondain prélinguistique qui est le lieu d'effectuation du phénomène de communication.

En l'occurrence, toute personne implique son monde environnant, tandis que, en même temps, plusieurs personnes communiquant ensemble ont un monde environnant commun.¹⁰

Précisons ce point. Le monde commun qu'il est possible de faire nôtre est avant tout celui que je peux faire mien. Cette prise de position du sujet au sein du monde qui l'entoure prend le plus souvent le titre d'*Umwelt*, « monde environnant » immédiatement disponible, ou encore, selon une désignation plus tardive que l'on peut pour l'instant tenir pour équivalente, « monde subjectif-relatif »¹¹. Cette « position de monde » mérite attention car elle détermine un certain abord « communicationnel » du monde social. L'*Umwelt* est la position relative que le sujet se reconnaît au sein d'un monde compris comme « monde pour tous », c'est-à-dire, à ce niveau, ouvert en droit à une multitude d'autres positions subjectives-relatives. La relativité subjective de l'*Umwelt* permet de concevoir la relativité du monde de la relation communicationnelle, dans le passage du « pour moi »/« pour tous » au « pour nous » coordinateur. Ainsi, dans les cas d'une communication directe et vivante opérée à partir de la co-présence de ses membres, le monde pour « nous » pourra être compris comme la coordination d'une diversité de positions subjectives-relatives ou d'environnements mondains immédiats. Le « nous » n'est donc plus, en ce sens, une synthèse fusionnelle d'ordre affectif, mais bien plutôt la coordination située et reconnue d'une diversité de positions subjectives, présupposé fondamental d'un processus de communication possible ou effectif.

Dans la troisième section des *Ideen II*, Husserl insiste à plusieurs reprises sur la corrélativité de la détermination du monde comme monde environnant *commun* et de l'appartenance à une collectivité de personne.

[...] je traite un homme en théorie comme une chose, si je ne l'inclus pas dans l'association des personnes, relativement à laquelle nous sommes des sujets d'un monde environnant commun, mais si je le traite au contraire en tant que simple annexe des objets de la nature comme pures choses et par là lui-même comme une chose.¹²

Nous sommes en rapport avec un monde environnant commun – nous sommes dans une association de personnes : les deux choses vont de pair.¹³

Le monde environnant commun se donne immédiatement comme synthèse mondaine d'une diversité de positions subjectives relatives qui sont comme autant de points de vue possibles sur ce monde, points de vue qui peuvent, en droit au moins,

¹⁰ *Hua IV*, § 50, p. 185 [*ID II*, p. 261].

¹¹ Sur cette relativité du monde de la communication, que Schütz éclairera pour sa part à l'aide de la notion de *contexte* (au sens diltheyen du *Zusammenhang*), il est à noter que celle-ci n'est véritablement pensée, chez Husserl, que dans l'œuvre tardive, autour de la *Krisis* notamment.

¹² *Hua IV*, § 51, p. 190 [*ID II*, p. 268, tr. modifiée].

¹³ *Hua IV*, § 51, p. 191 [*ID II*, p. 269, tr. modifiée].

faire l'objet d'une reconnaissance réciproque. Dans le cadre d'une phénoménologie statique, Husserl se contente donc d'exhiber l'implication réciproque de ces deux présupposés : il désigne simplement la corrélation nécessaire qui existe entre la reconnaissance du caractère communautaire du monde environnant et la reconnaissance immédiate de personnes autres, c'est-à-dire d'autres positions subjectives-relatives. Les considérations relatives à la genèse de cette corrélation, à la singularisation de la relation sociale en somme, n'ont pas ici droit de cité.

Au-delà du rapport de présupposition réciproque en vertu duquel la multiplicité des points de vue rend possible la communauté du monde, quelle est donc l'unité véritable de cette communauté ? Quel est donc ce mode de rapport de personnes à personnes qui semble ici s'établir spontanément, immédiatement ? C'est la considération du rapport de la personne à la personne autre qui peut nous permettre de fournir une réponse à ces questions. C'est en effet l'identification de la personne autre comme foyer expressif vivant qui permet de sceller l'unité intersubjective du rapport interpersonnel et du même coup l'unité du monde commun.

3.2.2 *Le rapport à la personne autre comme foyer expressif*

Les textes des *Ideen II* font ainsi sens vers une herméneutique du rapport interpersonnel, où se joue une appréhension immédiate de l'autre personne. Ce qui est alors en jeu, c'est une appréhension sensible de toute expression qui n'advient jamais que physiquement, c'est-à-dire dans ce qu'en manifestent les corps (*Leiber*) présents, actifs dans le monde environnant. La phénoménologie de la communication est ainsi de part en part travaillée par la question sous-jacente de l'appréhension des manifestations extérieures du corps de l'*alter ego*, qu'elle reprend en développant parallèlement à elle une théorie de la personne, immédiatement reconnue comme puissance expressive. L'appréhension de l'*alter ego* se caractérise par sa *médiateté* et par l'importance de la corporéité charnelle, support de la saisie analogisante. L'appréhension de la *personne* se caractérise en revanche par son *immédiateté* : je vois en elle bien plus qu'une unité psycho-physique semblable à la mienne, je la considère comme une ressource d'expressivité possible pour une communication déployée comme activité sociale. Ce sont ainsi deux figures distinctes de l'appréhension d'autrui qui s'affirment, l'une travaillant la référence à T. Lipps, l'autre acclimatant certaines considérations développées par Dilthey.

1. On sait que le traitement de la question de la constitution de l'*alter ego* est directement dérivé des débats sur l'*Einfühlung* (empathie) et sur l'appréhension du moi étranger et notamment de la discussion inaugurale des positions de T. Lipps sur cette question. Husserl défend une position dont il faut bien voir la spécificité pour apprécier certaines des caractéristiques de sa phénoménologie de la communication. Pour Husserl, contre Lipps, les manifestations extérieures du corps de l'*alter ego* ne sauraient donner lieu à une « introjection » (*Hineinfühlung*) par laquelle je reproduirai et revivrai les vécus éprouvés par l'*alter ego*. Contre Lipps toujours, Husserl a également refusé l'idée d'un *raisonnement* par analogie, pour privilégier

une conception de l'*empathie* comme forme d'association analogisante¹⁴. En ce sens, la saisie empathique de la vie psychique d'autrui est de l'ordre des *Vergegenwärtigungen*, des présentifications dont le trait général est que le vécu présentifiant ne se produit pas en même temps que le vécu présentifié.

Le moi de cette chair, l'autre en tant qu'autre moi doté de son autre vie consciente n'est par principe que présentifié, et ne peut être amené à la clarté progressive que sur le mode d'une présentification ; de même, par rapport à l'attestation de la validité d'être, il est amené à une vérification progressive, c'est-à-dire sans que jamais les présentifications ne soient pour moi à transformer en perceptions.¹⁵

La classe d'acte des présentifications embrasse selon Husserl les empathies (*Einfühlungen*), les actes relevant de l'imagination (*Phantasia*), les ressouvenirs (*Wiedererinnerungen*). En effet, les vécus par moi éprouvés, par lesquels je saisis les manifestations du corps de l'*alter ego* comme autant d'expressions extériorisantes de sa vie subjective, sont assez proches en nature des vécus du ressouvenir et de l'imagination entendue comme *Phantasia* et ils autorisent une phénoménologie comparée de leurs caractéristiques propres, telle que Husserl n'a cessé de la pratiquer dans ses textes consacrés à l'intersubjectivité.

Ce qui doit nous intéresser n'est pas la somme des difficultés qui se font jour si l'on veut reconnaître l'*alter ego* comme foyer subjectif à part entière, projet qui sera celui de la cinquième des *Méditations Cartésiennes* qui relève de la problématique de la constitution de l'*alter ego*, de la « *Fremderfahrung* immédiate ». Ce qui nous importe ici est que le rapport à la vie psychique de l'*alter ego* ne nous sera jamais donné en acte et de manière originaire. Si tel était le cas, nous ne cesserions de nous retrouver nous-mêmes dans l'*alter ego*, dans une indifférence absolue qui serait négation radicale de toute différence. Au contraire, Husserl prend acte de ce que l'*alter ego* constitue la différence la plus radicale du point de vue d'une philosophie de la conscience. L'*alter ego* n'est jamais là *en personne*, son existence en tant que sujet est toujours simplement présumée.

Mais si Husserl reconnaît l'étrangeté de l'*alter ego* pour elle-même, celle-ci n'est jamais si radicale qu'on ne puisse encore y voir un *ego* semblable à nous-mêmes. C'est là le célèbre motif du processus d'analogisation (*Analogisierung*), au terme duquel l'*alter ego* est à la fois reconnu comme mon semblable et comme autre, c'est-à-dire comme coexistant. Cette saisie analogique ne se produit qu'à la faveur de deux conditions. D'une part, que l'*ego* ne soit pas conçu comme un pôle identitaire immuable, mais bien comme un rapport à soi susceptible d'altération :

Je peux penser mon mode propre individuel de façon différente. L'« autre » caractérise aussi des possibilités de modification, de devenir autre, spécialement d'un « renversement total », etc.¹⁶

¹⁴ Husserl a un temps, notamment dans les années 1914–1915, penché pour la conception d'une aperception immédiate sans saisie analogisante. Cf. *Hua XIII*, texte n° 13 (1914 ou 1915), p. 335–343 [SI-2, p. 304–313].

¹⁵ *Hua XV*, appendice XX, p. 356 [SI-I, p. 197, tr. modifiée].

¹⁶ *Hua XIV*, appendice XX (1922), p. 155.

D'autre part, que se produise la synthèse motivationnelle, l'association accouplante en vertu de laquelle je reconnais la ressemblance du corps physique d'autrui avec le mien, l'existence d'une animation psycho-physique. Le corps de l'*alter ego* est alors saisi en référence au corps propre, par aperception assimilatrice. Le propre de toute analogie étant de dire la différence à partir du même, Husserl est fondé à parler d'une saisie par analogie, qui opère comme une intuition immédiate et non comme un raisonnement abstrait. L'*alter ego* est ainsi instauré dans sa ressemblance et dans sa différence : on reconnaît son existence, mais on ne se rapporte à lui que *médiatement*.

2. Dans cet écart initial, dans cette différence irréductible entre des « vies psychiques » fondamentalement diverses, il y a place pour une expérience communicative qui va procéder par déchiffrement et interprétation de la vie expressive de l'*alter ego*. À dire le vrai, ce n'est plus alors à un *alter ego* abstrait que j'ai affaire, mais bien à une *personne* douée de sa propre vie expressive. Parallèlement aux réflexions relatives à la constitution de l'*alter ego* par saisie analogisante, il est ainsi une théorie de la *personne* rencontrée dans le monde environnant commun où elle apparaît comme puissance expressive. Le propos de Husserl fait ici largement écho aux conceptions développées par Dilthey, notamment dans le texte de 1910 intitulé *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*¹⁷. Dilthey a défendu une conception biographique de la personne qui en fait une entité douée d'une histoire individuelle qui ne peut être *expliquée* causalement, mais doit être *comprise* à partir des « extériorisations de [sa] vie »¹⁸.

À première vue, Husserl emprunte à Dilthey un concept de compréhension dont la détermination anti-naturaliste est assurée et qui s'enlève explicitement sur fond de monde. Mais il reste alors à produire la justification phénoménologique de ce recours, en précisant le rapport entre personne, esprit et monde social. Dans ce cadre, on peut voir Husserl, dans les *Ideen II*, requalifier très explicitement l'*Einfühlung*, l'empathie, comme *comprehensio*¹⁹ et la référer directement au niveau de la « subjectivité sociale »²⁰. L'*Einfühlung* n'est plus abordé depuis une perspective

¹⁷ W. Dilthey, «Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen», in *Gesammelte Schriften VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart, Teubner et Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 205–220. Ce texte est un manuscrit préparatoire rédigé en vue d'une conférence (probablement celle prononcée devant les membres de l'Académie Prussienne des Sciences le 20.I.1910) et figure à titre de l'une des « esquisses en vue d'une critique de la raison historique » qui devaient prolonger les considérations de l'*Aufbau*.

¹⁸ L'idée diltheyenne de *Wirkungszusammenhang* a précisément pour fonction de penser la complexité de la vie personnelle dans son rapport à elle-même, au monde environnant et aux autres, dans le cours de son déploiement biographique (*Lebenslauf*). On peut remarquer que Husserl se distingue de Dilthey en ce qu'il entend proposer une théorie de la personne qui échappe à toute forme de relativisme. Pour Husserl, l'identité personnelle n'est pas, en son fond, une unité ontologique qui relève d'une histoire biographie individuelle.

¹⁹ *Hua IV*, § 51, p. 198 [*ID II*, p. 277].

²⁰ « Nous avons ici une expérience des autres sujets, de même que de leur vie intérieure, une expérience dans laquelle viennent à la donnée leur caractère, leurs qualités propres, une expérience des formes de la communauté, des états de choses de la communauté, des objets de l'esprit. » *Hua IV*, § 51, p. 199 [*ID II*, p. 278].

transcendantale comme rapport de l'*ego* à l'*alter ego*, mais simplement comme appréhension directe de l'autre personne *rencontrée* dans le monde social et *comprise* comme personne.

C'est ainsi une herméneutique du rapport interpersonnel dans le monde environnant qui se fait ici jour. Tandis que le corps de l'*alter ego*, dans le cadre de la théorie de l'*Einfühlung*, valait comme support de la saisie analogisante, les *mouvements* du corps de la personne autre jouent devant moi comme autant d'expressions livrées à un travail d'interprétation subjectif. Il ne s'agit pas de retrouver par là une forme déficiente de « fusion » intersubjective. Au contraire, la communication impose un déchiffrement volontaire de l'expression qui ne cesse d'éprouver la distance qui sépare les corps et la différence radicale qui distingue les sujets entre eux. En ce sens, Husserl a bien pris acte de l'étrangeté radicale de la vie psychique de l'*alter ego*, que je ne peux jamais percevoir en tant que telle. Ce que je perçois, ce sont seulement les mouvements du corps de l'*alter ego* ou ce qu'il modifie dans mon environnement perceptif immédiat.

Sur cette question particulière du déchiffrement des expressions, les manuscrits rédigés en vue des *Ideen II* et les *Ideen II* elles-mêmes fournissent des remarques instructives²¹. Certains textes, comme le texte 13 du *Hua XIII*, vont même jusqu'à remettre en cause la théorie de l'*Einfühlung* pour penser une « aperception », ou « interprétation » (*Deutung, Interpretation*) qui opérerait comme une traduction (*Übersetzung*) par laquelle je « retraduirais » « l'apparition externe du corps étranger dans les systèmes de l'apparition interne »²². L'expression se joue ici toujours d'une manière ou d'une autre au plus près des corps, sinon dans leur mouvement même. L'activité, les mouvements du corps de la personne autre me donnent à voir sa vie psychique. Le corps est ainsi « corps porteur de sens et animé »²³, puissance d'expression :

Le corps propre joue donc, au point de vue phénoménologique, un rôle très étendu dans le spirituel. [...] C'est à ce domaine que se rattache également l'« expression » qui permet d'interpréter, sur une vaste échelle, les corps des autres comme corps dotés d'une vie spirituelle. Ce n'est pas seulement pour moi que ce corps est, en tant que mon corps, un élément

²¹ En particulier, les appendices VIII, X et XVI du *Hua XIII*, datant de 1914–1916, permettent de voir Husserl critiquer les théories de Lipps sur l'*Einfühlung*, ainsi que ses propres précédentes critiques. Husserl s'efforce alors de substituer au raisonnement par analogie de Lipps l'idée d'une analogie vécue. Tout en revenant sur ses premières critiques en reconnaissant l'importance de la couche esthésiologique, qui demeure au fondement de la saisie analogisante, Husserl déplore la trop grande importance accordée aux expressions corporelles esthésiologiques, et conteste la validité d'un raisonnement qui consistait à déduire causalement de là l'existence d'une vie psychique différente. Husserl reproche notamment à Lipps son manque d'attention à la question de l'expression et l'absence de distinctions cruciales. (*Hua XIII*, appendice VIII, p. 33–36 [SI-2, p. 279–282]; *Hua XIII*, appendice X, p. 38–42 [SI-2, p. 283–286]; *Hua XIII*, appendice XVI, p. 70–76 [SI-2, p. 290–298]). Il semble que cet examen ait contribué à la réélaboration de la théorie de l'expression, comme l'atteste le Ms E I 3 II (p. 146a) qui distingue quatre types d'expressions (expression du caractère, du tempérament, etc. ; expression des sentiments et actes de la volonté ; expression langagière ; expression « par le mouvement »).

²² *Hua XIII*, n° 13, p. 335 [SI-2, p. 307].

²³ *Hua IV*, § 56, p. 243 [ID II, p. 333].

subjectif particulier, dans la mesure où il est le médiateur de mes perceptions, de mes actions en direction du monde de choses ; il acquiert, saisi par autrui, une signification, une signification spirituelle, dans la mesure où il exprime du spirituel (et ne fait pas que manifester une sensibilité).²⁴

Husserl pense alors l'expression à partir de l'appréhension imaginative qui me représente une chose qui n'est pas là par le biais d'un objet qui est physiquement là. Il n'est pas nécessaire d'éprouver en soi-même les vécus d'autrui pour pouvoir les appréhender. Lorsque je vois les manifestations du corps d'autrui comme des expressions de ses vécus, la saisie intuitive est indirecte, médiate et non-originaire. Autant dire que cette « interprétation » n'est jamais livrée d'un coup, jamais définitive et toujours sujette à caution. La compréhension de la vie psychique de la personne autre ne peut être que de l'ordre de la présomption, et jamais de l'ordre de la certitude absolue. Il s'agit d'un processus de vérification et de confirmation qui doit faire fond sur une expérience continuée du rapport interpersonnel. L'expressivité du corps de l'autre offre ainsi une forme de compensation à la non-originarité de la perception de sa vie psychique. S'impose donc un mode de rapport à l'autre qui n'est plus celui de la simple coexistence intersubjective mais qui n'est pas encore celui de la relation sociale dans sa dimension participative, mais bien une simple coprésence expressive, le lieu même de la communication en tant que telle.

L'unité absolument intuitive qui s'offre quand nous saisissons une personne en tant que telle (par exemple, quand nous parlons en tant que personne à des personnes, ou que nous les écoutons parler, que nous travaillons avec elles, que nous assistons à leur action), est l'unité de l'« expression » et de l'« exprimé » qui est inhérente à l'essence de toutes les unités de compréhension.²⁵

En ce qui concerne alors les personnes qui sont en face de nous dans la société, leurs corps se donnent à nous dans l'intuition, naturellement, comme tous les autres objets de notre environnement et partant, du même coup, leur personne. Mais nous ne trouvons pas là deux choses entrelacées l'une avec l'autre de façon extérieure : des corps et des personnes. Nous trouvons des hommes d'un seul tenant qui ont commerce avec nous, et les corps font partie intégrante de l'unité humaine. C'est dans leur teneur intuitive – dans le type de la corporéité de chair en général, dans les nombreuses particularités qui varient cas par cas : du jeu de physionomie, du geste, du « mot » prononcé, de son intonation, etc. – que s'exprime la vie spirituelle des personnes, leur pensée, leur sentiment, leur désir, leur façon de s'affairer.²⁶

Dire que la personne est saisie sur le mode de l'intuition, c'est dire qu'elle est immédiatement appréhendée dans son unité corporelle et spirituelle. Dans cette saisie intuitive, l'autre personne m'apparaît bien immédiatement, quoique non originellement, comme personne, ses expressions la manifestent directement dans le monde environnant commun. « Dans l'expérience compréhensive de l'existence de l'autre, nous comprenons l'autre tout simplement en tant que sujet personnel »²⁷, souligne encore Husserl. Tel est le trait caractéristique le plus essentiel de la notion

²⁴ *Hua IV*, § 62, p. 282–283 [*ID II*, p. 381–382].

²⁵ *Hua IV*, § 56, p. 236 [*ID II*, p. 324].

²⁶ *Hua IV*, § 56, p. 235–236 [*ID II*, p. 322].

²⁷ *Hua IV*, § 51, p. 191 [*ID II*, p. 269].

d'*Umwelt* qui réside dans l'*expressivité* qui s'y joue nécessairement, dans les limites mêmes de sa relativité. L'expression n'a jamais cours dans la sphère de la conscience privée, elle se déroule et m'apparaît nécessairement dans un monde environnant. Dès lors, le monde environnant est nécessairement pour Husserl un monde d'expressions possibles, comme le rappellera encore un texte plus tardif :

Assurément, le monde environnant (*Umwelt*) est toujours un monde rempli de corps, auquel appartient toute expression.²⁸

Le repérage des expressions qui se donnent à moi au sein de mon propre monde environnant est la médiation qui rend possible une communication effective. La coordination effective de différentes positions subjectives-relatives au sein de mon propre monde environnant ne se produit qu'à la faveur d'une pratique communicative concrète qui met en rapport différentes subjectivités et vérifie *pratiquement* la synthèse de leurs mondes environnants.

3. Pour que l'on puisse parler de communication, au moins de manière unilatérale, il faudra enfin que l'interprétation des expressions y découvre une intention *volontaire* de communication. L'intention de communication à l'adresse de l'*alter ego* est la présupposition fondamentale de la communication. En effet, la communication n'est pas le simple recueil des expressions involontaires que manifeste le corps d'autrui dans son exercice. La communication n'est rien de véritablement social sans une intention de communication qui préside à son déroulement. Or ce qui est voulu ici n'est pas seulement l'atteinte de l'*alter ego*, la bonne réception de ce qui doit être communiqué : ce serait faire reposer l'essentiel de l'acte de communication sur le seul *ego*, et considérer la communication comme l'acte unilatéral d'un sujet vers un autre. Ce point sera plus tardivement bien précisé dans le texte n° 29 du *Husserliana XV* :

La communication n'est pas un simple effet produit, selon lequel l'autre accomplit tel ou tel acte et selon quoi, d'après cela, comme il est à présupposer, il va réaliser tel ou tel. Je puis bien produire cela sans que l'autre ait la moindre idée du fait que j'étais là en jeu, que son activité est mise en scène conformément à mon souhait et à ma volonté. Dans de tels cas, je ne dirai jamais que je lui ai communiqué telle chose.²⁹

La volonté de communication s'exerce à l'endroit de la relation de communication elle-même. La communication est ainsi cette chose voulue pour elle-même, mais dont l'accomplissement est une charge léguée au destinataire, dont on ne peut dire à l'avance qu'il l'exécutera. Le paradoxe de la communication réside dans ce lien qui s'établit entre une intention de communication qui procède bien du sujet et une mise en œuvre qui ne peut être assurée qu'au moyen d'une mutualisation des activités communicationnelles des différents partenaires en présence.

²⁸ *Hua XV*, appendice LVI (Kappel, 9 septembre 1935), p. 664 [*SI-1*, p. 417].

²⁹ *Hua XV*, n° 29, p. 473 [*SI-2*, p. 367].

3.3 La communication effective

3.3.1 La prise de «contact» (*Berührung*)

La coordination des mondes environnants n'est véritablement concevable qu'à la condition de la concevoir aussi en terme de réciprocité. Pour qu'une communication ait lieu, il faut que se produisent la reconnaissance intersubjective *réci-proque* et la coordination *volontaire* d'au moins deux sujets. L'institution de cette reconnaissance intersubjective effective, commencement véritable de la relation de communication, se trouve caractérisée par Husserl le plus souvent comme un «contact» (*Berührung*). Un tel «contact» n'est toutefois pas tant contact physique, rencontre des corps, qu'établissement d'une première forme de liaison interpersonnelle dans le registre de l'«esprit». C'est à ce titre d'ailleurs que Husserl n'emploie souvent le terme *Berührung* qu'avec des guillemets³⁰. À certaines occasions, Husserl parle même plus expressément d'un «contact spirituel» (*geistiger Berührung*) qui se nourrit de l'appercption immédiate du Je, du Tu, du Nous, bref d'un «commerce réciproque des personnes» (*Wechselverkehr der Personen*)³¹.

La manière dont se *produit* un lien (*Verbindung*) entre personnes doit assurément *prendre son point de départ* dans une empathie actuelle et un accord (*Verabredung*) actuel, ou encore, dans une subordination qui est née naturellement mais qui s'est instaurée avec le statut d'un contact (*Berührung*) ou d'une communication (*Mitteilung*) personnelle.³²

Ainsi, la prise de «contact» désigne-t-elle la mise en présence de sujets distincts qui se reconnaissent l'un et l'autre comme sujets de communication mais aussi comme personnes responsables de la communication qui se déroule, produisant à la faveur de son développement le *lien* interpersonnel. En ce sens, il faut considérer que la *Berührung* est en réalité toujours plus qu'une simple reconnaissance intersubjective réciproque. En elle se joue l'acceptation mutuelle de se soumettre aux règles de l'échange. C'est dire aussi que le «contact spirituel» se distingue d'emblée par une certaine dimension éthique, celle de la responsabilité naissante de l'accomplissement réussi de la communication. On pourra donc d'emblée parler de personnes plutôt que de sujets, la personne étant ici le sujet prenant et assumant sa part de responsabilité dans l'achèvement du processus de communication.

³⁰ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 168 [*SI-2*, p. 267].

³¹ *Hua IV*, appendice XII, § 6, p. 350.

³² *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 182 [*SI-2*, p. 283]. Nous traduisons *Mitteilung* par communication, comme le veut l'usage. On rappellera que le verbe communiquer provient du latin *communicare* et signifiait à l'origine «participer à». Le terme allemand *Mitteilung* conserve une proximité étroite avec une telle étymologie. Ce n'est que plus tardivement que le terme *communicare* devient synonyme de «transmettre». On notera que Husserl emploie également le terme *Kommunikation*, mais l'entente de ce terme est plus nettement métaphysique. En référence à Leibniz, Husserl désigne en effet par là le plus souvent l'ensemble des rapports intentionnels qui lient les monades individuées de la communauté intersubjective en son sens le plus général (cf. par exemple : *Hua XIII*, appendice VI (1909), p. 14–17).

Pour autant, la *Berührung*, si elle est bien un mode originaire de la communication, n'est pas encore communication effective. Pour qu'elle le devienne, ou tout au moins pour qu'on puisse la considérer comme le commencement de toute communication effective, il faut que se produise en elle un premier acte d'expression qui engage à proprement parler le processus de l'échange communicationnel. Il va de soi que la réciprocité des positions médiatisées par la perception du corps de l'*alter ego* n'est pas seulement le support de la reconnaissance aperceptive de la seule présence de l'*alter ego*, mais bien celle de l'existence d'un pôle expressif actif :

Communications (*Mitteilungen*) immédiates ou, mieux, contact (*Berührung*), connexion (*Konnex*) originaire qui se produit entre moi et toi, dans l'empathie dont je fais l'expérience originelle : nous possédons le vécu originel du face-à-face réciproque, et je lui dis quelque chose, je m'exprime, j'ai accompli un mouvement expressif ou bien j'énonce quelque chose tout de go, ou encore, je fais quelque chose de visible extérieurement, que l'on remarque, qui est propre à éveiller en l'autre la conscience que j'ai l'intention de lui annoncer quelque chose.³³

Le point décisif n'est pas tant ici le fait de l'annonce, ni même son contenu, que le fait de signifier et de comprendre l'intention (*Absicht*) de communication. Telle est donc pour Husserl l'origine véritable de la communication : la reconnaissance (la compréhension, dit parfois Husserl) de l'intention de communication. Un tel repérage et déchiffrement de l'intention de communication s'opère le plus naturellement à la faveur de l'appel (*Anruf*), qui est la modalité privilégiée de la sollicitation directe de l'attention de la personne autre. C'est au terme de l'appel que la prise de contact se produit³⁴. L'appel, le cri, l'interpellation au moyen de quoi j'attire l'attention d'autrui ne communique rien à proprement parler, mais il permet d'instaurer la prise de contact initiale. Il va dès lors de soi que le phénomène de communication se réalise de manière privilégiée dans le cadre de ce que la sociologie appelle, depuis C. H. Cooley, la relation de face-à-face, où la communication se développe alors sur le mode de l'échange direct, à partir d'une présence physique de mon corps au monde, corps parmi d'autres corps (au sens du *Leib*). Sans la nommer de cette façon, Husserl relève la spécificité de cette situation, au cours de laquelle, une multiplicité d'indications (*Anzeichen*) ne cesse d'instaurer et de restaurer l'attention participative du partenaire du processus de communication. On peut lire à ce propos dans le texte *Gemeingeist I* de 1921 :

Un autre cas est la communication (*Mitteilung*) descriptive (dans la situation du « contact ») : des expressions, des réflexes corporels (*leiblich*) naturels de processus externes, d'événements physiques ou animaux deviennent des indications (*Anzeichen*) naturelles de ces processus eux-mêmes, y rendent attentifs le partenaire, s'il ne les a pas vus lui-même, servent alors – produits intentionnellement et soulignés devant l'autre, auquel on les rend particulièrement visibles – d'indications, et en même temps d'indications de facettes et de parties particulières du processus.³⁵

Mais Husserl, à côté de cette situation de contact direct, relève également l'existence de ce que l'on pourrait appeler des dispositifs communicationnels indirects où

³³ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 166–167 [*SI-2*, p. 266, tr. modifiée].

³⁴ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 167 [*SI-2*, p. 266].

³⁵ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 168 [*SI-2*, p. 267].

l'intention de communication se donne indirectement à lire. C'est alors la modification de la disposition ordinaire des choses qui vaut comme expression d'une intervention décidée :

Je fais quelque chose en espérant que l'autre, remarquant que j'ai cette intention, le fasse à son tour. Est-ce que je me tourne déjà vers lui ? Je me tourne vers lui si j'ai en premier lieu l'intention de lui *communiquer* (*mitteilen*) quelque chose. Je lui annonce quelque chose ; si ma femme pose une pomme sur mon chapeau, pour que je pense à manger quelque chose avant de partir, je comprends son intention. Est-ce qu'elle me communique quelque chose ? Il y a là assurément l'annonce de son intention. Prenons un autre exemple : des bohémiens qui placent des branches à un carrefour pour que leurs compagnons sachent quel est le chemin qu'ils ont pris – on dira qu'ils communiquent quelque chose.³⁶

C'est donc ici l'ordre des choses qui fait signe et qui vaut comme indice de l'intention communicative. Le « contact », on le voit, peut donc exister sans qu'advienne la mise en présence de ses différents acteurs. À la limite, on peut donc communiquer avec des absents, qui ne réaliseront que dans un avenir proche ou lointain l'acte de compréhension qui viendra achever le processus de communication. « Je et Tu », souligne Husserl ne sont alors plus en « contact », mais « ils se tendent la main en esprit ; le moi passé est le sujet d'un acte de communication : il est le sujet donateur ; le sujet ultérieur, futur, est le sujet récepteur. »³⁷.

3.3.2 L'échange réciproque

Néanmoins, nous ne disposons jusqu'à présent, dans cette exploration des conditions constitutives de la communication, que d'un simple positionnement intersubjectif réciproque, une juxtaposition (*Nebeneinander*) de consciences distinctes, voire au mieux d'une ressaisie unilatérale d'une intention de communication. À l'évidence, la rencontre ponctuelle de l'*alter ego* qui se limiterait à la reconnaissance de son expressivité ne suffit pas pour que l'on puisse parler de communication. Dans sa dimension de commerce (*Verkehr*), la communication suppose encore l'échange *réciproque*, et non seulement la reconnaissance effective de l'intention de communication. Dans ce passage du *Nebeneinander* au *Füreinander*, la communication devient l'occasion d'une relation interpersonnelle active, qui lie deux sujets au moins dans une même activité pratique. La communication suppose certes que le destinataire remarque et identifie l'intention originelle de communication. Mais l'adresse unilatérale ne suffit pas, à l'évidence, pour donner lieu à une communication que l'on dira sociale, c'est-à-dire à une communication qui produit une relation sociale. Pour que la communication devienne acte social, l'*alter ego*, ou mieux, le pair personnel doit achever la communication, par une réaction qui manifeste bien que l'intention de communication est bien repérée pour telle et que l'on assume ce

³⁶ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 166 [*SI-2*, p. 266].

³⁷ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 168 [*SI-2*, p. 268].

qu'elle impose ou réclame de nous. Toute communication implique ainsi *a priori* un acte en réponse, qui n'est d'ailleurs pas nécessairement pour autant une réponse adressée en retour. La communication est accomplie lorsque se produit une réaction chez le destinataire de la communication. Husserl prend notamment l'exemple de la communication avec des personnes absentes au moment de l'effectuation de l'acte originaire de la communication :

Ma volonté présente concerne ici une compréhension future de mon expression, qui communique de façon durable des choses sensibles, ainsi qu'une prise de connaissance future (donc, un comportement actif) de l'autre et ce, à vrai dire, dans un futur « tardif » qui se situe à l'extérieur de la sphère du présent.³⁸

Ce mode de communication qui opère à distance et en différé implique une perpétuation et une délégation de la volonté originelle, dont le motif originel doit pouvoir être reconstitué sans contradiction avec d'autres motifs possibles, qui en suggéreraient la correction. La communication demeure possible et effective par-delà la multiplicité des médiations qu'elle peut emprunter. La communication peut dès lors se déployer comme un empire de médiations de plus en plus complexes, de plus ou plus relatives les unes par rapport aux autres, et surtout comme un ensemble cohérent d'actes communicatifs qui se répondent les uns aux autres et s'entre-déterminent.

Ce qui importe avant tout dans cette figure de la communication que Husserl nomme commerce réciproque (*Wechselverkehr*), on le voit, est donc le jeu relationnel qui se noue entre les volontés personnelles. L'accent n'est pas mis sur la communauté langagière, sur l'expressivité partagée, mais bien plutôt sur l'entrejeu des volontés qui se déterminent réciproquement. Ce qui se communique avant tout, ce n'est pas l'information que l'on transmet, mais l'acte volontaire qui prend l'autre personne pour fin déterminée de l'acte communicatif, ou mieux, la communication elle-même en tant qu'elle lie plusieurs personnes entre elles³⁹.

³⁸ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 168 [SI-2, p. 268]. À la limite, pour Husserl, il est concevable de parler de communication dans le cas où la personne qui est à l'origine de la communication est décédée au moment où le destinataire achève la communication, mais l'inverse n'est pas possible. « Notons également que, même quelqu'un qui est décédé – que l'on sait être décédé – et quelqu'un de vivant se tendent la main en esprit. Il peut y avoir communication de l'un à l'autre : elle va de celui qui était autrefois vivant à celui qui, récipiendaire, vit maintenant. » *Ibid.*

³⁹ De ce point de vue, il est à noter que les textes de la fin des années 1910 et du début des années 1920 insistent plus nettement sur le rapport des volontés qui se nouent dans la communication que ne le faisaient les premiers textes de Husserl sur cette question, lesquels soulignaient plutôt l'importance de l'empathie : « Dans l'empathie, « des consciences « séparées » s'inscrivent sous le signe de la possibilité de la communication (*Kommunikation*) et celle-ci a lieu en passant par des perceptions charnelles et des motivations qui rayonnent à partir d'elles, sur un mode qu'il faudrait décrire plus avant. En ce sens, il faudrait également renvoyer encore de façon complémentaire à la communication langagière, au commerce réciproque (*Wechselverkehr*) moyennant des signes de différentes sortes, lequel n'apporte par principe rien de nouveau, rien qui devrait modifier et modifierait d'une manière ou d'une autre notre attitude, puisque cette dernière présuppose à titre de soubassement l'expérience immédiate de l'empathie. » *Hua XIII*, texte n° 5 (1910–1911), p. 88 [SI-2, p. 27].

3.3.3 Le rapport Je-Tu et la synthèse de recouvrement

À ce niveau de réciprocité, la médiation établie par la communication entre l'*ego* et l'*alter ego*, entre le Je et le Tu, le moi et le toi pris en leur sens personnel, instaure une communauté dont l'unité dépasse la somme des parties en présence. La communication produit une co-union à laquelle participent chacun des sujets impliqués dans la communication en cours, un « Nous » dont l'unité se situe au-delà du Je et du Tu. Husserl y insiste avec raison : à ce niveau, nous nous situons au-delà de la simple coexistence et de la simple juxtaposition (*Nebeneinander*) à laquelle nous parvenions au terme de l'analyse constitutive de l'*alter ego*. La pluralité intersubjective s'anime de pratiques communicationnelles qui lient entre eux les sujets en créant de nouvelles formes d'unités intersubjectives. Ces relations sont, du point de vue de l'*ego*, autant de nouvelles formes d'expérience où se joue le sens de la subjectivité sociale dans son rapport à l'expérience sociale en général.

Husserl a souvent recours au jeu des pronoms pour désigner les différentes instances subjectives alors en jeu. À la différence de Max Scheler pour qui le Nous est l'instance première dont dérivent les singularisations du Je et du Tu⁴⁰, ce sont ici le Je et le Tu qui sont premiers, ce n'est qu'à partir de ces deux instances personnelles, qui découvrent leurs origines constitutives dans le rapport de l'*ego* à l'*alter ego*, que le Nous se définit :

La représentation compréhensive que les autres ont, ou encore peuvent avoir de moi, me sert à m'appréhender moi-même en tant qu'« homme » social, donc à m'appréhender d'une tout autre manière que dans l'inspection caractérisée par la saisie directe. Par ce type d'appréhension, dont la construction est complexe, je me range dans l'association humaine, ou plutôt je crée la possibilité constitutive de l'unité d'une telle « association ». C'est alors seulement que je suis à proprement parler un « je » face à l'autre et que je peux dire « nous », c'est alors que je deviens moi aussi en tout premier lieu un « je » et l'autre précisément un autre ; « nous » sommes tous des hommes, de même nature les uns et les autres, capables en tant qu'hommes d'avoir commerce les uns avec les autres et d'entrer dans des liens humains. Tout cela s'accomplit dans l'attitude spirituelle et sans aucun processus de « naturalisation ». ⁴¹

Le Nous de la communication se donne clairement pour ce qu'il est : une construction intentionnelle qui ne vaut que par les différentes intentionnalités corrélatives qui s'y croisent et s'y mêlent dans un jeu de dépendance relative.

Le statut phénoménologique de l'intentionnalité de ce Nous n'est guère précisé dans les textes des années 1910 et 1920 consacrés au phénomène de la communication. On trouve en revanche dans un texte plus tardif, le texte n° 29 du *Husserliana XV*, une caractérisation intéressante de la liaison Je-Tu instituée par l'activité communicationnelle. Le Nous, le rapport de co-union entre le Je et le Tu est alors pensé

⁴⁰ Cf. les analyses de M. Scheler sur le problème de la « perception d'autrui », *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern, A. Francke, 1973, p. 232–258 [tr. fr. par M. Lefebvre, *Nature et forme de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot, 1971, p. 323–358].

⁴¹ *Hua IV*, p. 242 [*ID II*, p. 332, tr. modifiée].

comme synthèse de congruence ou de recouvrement (*Deckungssynthese*), c'est-à-dire comme une forme de coïncidence qui n'est ni une simple juxtaposition (*Nebeneinander*) de l'un et de l'autre, ni la simple assimilation de l'un à l'autre⁴² :

L'essentiel, c'est que, accomplissant certains actes et, en premier lieu ici des actes de communication, je m'engage dans un quasi-recouvrement de cette sorte avec l'autre moi, et que, en tant que moi accomplissant des actes, fonctionnant à l'état de veille, il coïncide avec le mien.⁴³

Exemplairement, la communication établie au moyen du langage est ici celle où se manifeste le mieux la synthèse de recouvrement Je-Tu. En effet, la synthèse de recouvrement trouve alors le support de l'« adresse et de l'accueil de la parole adressée », de l'échange discursif au sein duquel « les deux moi sont dans une coïncidence égoïque comme dans le cas d'un moi-double (*Doppel-Ich*), d'où rayonnent des actes concordants et discordants »⁴⁴.

3.3.4 La formation du « consensus » (*Einverständnis*)

Au terme de cette longue analyse constitutive de la fondation (*Fundierung*) du phénomène de la communication, nous sommes désormais en mesure d'apprécier plus justement sa pertinence dans la perspective d'une phénoménologie du monde social. En effet, avec la synthèse Je-Tu et l'apparition d'un Nous qui lie entre eux les sujets communicants, nous disposons d'une première forme de relation communautaire que Husserl considère à l'évidence comme l'élément fondamental des formations plus complexes du monde social, ou encore, pour céder une fois aux commodités de la métaphore biologique, comme la première « cellule » de toute vie sociale⁴⁵. Le texte 29 du *Husserliana* XV insistera, il est vrai avec plus de netteté que ne le fait Husserl dans le courant des années 1910, voire 1920, sur « la connexion actuelle de la communauté de communication, de la simple communauté de l'adresse et de la réception de l'adresse ou, plus précisément, de l'abord et de l'écoute, est sous-jacente à toute socialité »⁴⁶.

À bien lire Husserl, c'est donc rien moins qu'une forme élémentaire de la vie sociale qui se fait jour lorsqu'advient la réussite d'une communication déployée en une multitude d'actes communicatifs qui se répondent les uns les autres. Quel est donc le statut exact de cette institution première de la relation sociale ? En quoi y

⁴² Sur les « rapports de recouvrement », voir le § 34 des *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908 (*Hua* XXVI, p. 110–117 [*Leçons sur la théorie de la signification*, p. 140–148]).

⁴³ *Hua* XV, n° 29 (1932), p. 476 [*SI-2*, p. 369].

⁴⁴ *Hua* XV, n° 29 (1932), p. 476–477 [*SI-2*, p. 370].

⁴⁵ Husserl a lui-même recours à ce type d'image pour penser le rapport de la personne individuelle à la « personne communautaire », cf. *Hua* XIV, n° 10 (1918 ou 1921), p. 203 [*SI-2*, p. 297].

⁴⁶ *Hua* XV, n° 29 (1932), p. 475 [*SI-2*, p. 369].

a-t-il une socialité naissante, dont la phénoménalité mériterait d'être distinguée de celle de l'activité communicationnelle ? C'est cette question qui se trouve précisément examinée au § 51 du second livre des *Ideen*, ici décisif à bien des égards.

À la forme de socialité bien particulière qui se trouve produite au terme d'un échange communicationnel abouti, Husserl donne alors le nom d'*Einverständnis*, terme que l'on pourra traduire par « consensus »⁴⁷. L'*Einverständnis* désigne d'une manière générale le fait de s'entendre les uns les autres, c'est-à-dire non seulement de comprendre adéquatement ce que l'autre a à nous dire, mais aussi de parvenir à instaurer un rapport commun à l'objet de la communication. La compréhension réciproque (*Wechselverständnis*) se dépasse ainsi en une compréhension une (*Einverständnis*). Le passage suivant, extrait du § 51 des *Ideen II*, permet d'explicitier ce point :

De cette manière, se forment des rapports de consensus (*Einverständnis*) : à la proposition de l'un succède la réponse de l'autre, à la demande d'ordre théorique, axiologique, pratique que l'un adresse à l'autre, succède pour ainsi dire la réponse en retour, l'accord (*Zustimmung*) (le consentement (*Das Einverstanden*) ou le refus (*Ablehnung*) (le dissentiment (*das Nicht-Einverstanden*), éventuellement une contre-proposition, etc.⁴⁸

Comme on le voit, il ne s'agit pas tant de parvenir à un accord entre sujets qui consisterait en une stricte identité des prises de positions adoptées à l'égard de l'objet de la communication. Le « consensus », en ce sens bien particulier (et c'est là aussi toute la limite de ce choix de traduction), admet en lui la possibilité du désaccord, d'une divergence se produisant ultimement au niveau des prises de position. L'*Einverständnis* formule en revanche l'exigence que l'activité communicationnelle s'inscrive dans un horizon de pertinence commun, dans un cadre de référence que les sujets communicants se reconnaissent pour commun.

Au sein de ces rapports de consensus (*Einverständnis*), on voit se produire un rapport de réciprocité (*Wechselbeziehung*) conscient entre les personnes et, en même temps, un rapport unitaire de celles-ci à un monde environnant commun.⁴⁹

La co-implication intentionnelle de la subjectivité sociale ne réside dans la reconnaissance intersubjective de l'*alter ego* comme autre sujet, dans l'entrelacement (*Verflechtung*) intentionnel qui se produit alors entre les sujets. On ne cherche pas par là à penser la spécificité de l'intentionnalité par laquelle je distingue le sujet autre en sa singularité, par rapport aux objets du monde d'une part et par rapport aux

⁴⁷ Cette solution est celle retenue par É. Escoubas dans sa traduction du second livre des *Ideen* en langue française. Nous aurions pu lui préférer celle d'« entente ». On rappellera l'usage particulier que Husserl peut faire du terme de *Mißverständnis* pour dénoncer des « malentendus » qui résultent de l'emploi d'une langue ou d'un appareil logico-conceptuel insuffisamment « clarifié ». J. English, dans une note du traducteur apposée au texte de la *Philosophie de l'arithmétique* [PA, p. 405–407], souligne d'ailleurs l'importance de ce terme dans ce texte de Husserl, où il désigne les théories qui déforment par un usage impropre de la langue des phénomènes qu'elles devraient représenter adéquatement.

⁴⁸ *Hua IV*, § 51, p. 192–193 [ID II, p. 271].

⁴⁹ *Hua IV*, § 51, p. 192–193 [ID II, p. 271].

autres sujets d'autre part. Il s'agit surtout de penser le rapport originellement différencié et néanmoins partagé à un même monde commun. La co-implication intentionnelle n'est pas simplement la réciprocité intentionnelle de la reconnaissance intersubjective, mais bien l'assomption d'une nécessaire appartenance à un même monde, celui de la communication dans sa dimension de constitution du lien social. Le « monde de la communication » est ainsi exhibé comme corrélat du consensus (*Einverständnis*) qui résulte de la communication réussie :

Nous désignons en tant que monde de la communication (*kommunikative Welt*), le monde environnant qui se constitue dans notre expérience des autres, dans la compréhension réciproque (*Wechselverständnis*) et dans le consensus (*Einverständnis*).⁵⁰

Cependant, si l'*Einverständnis* nous permet de préciser l'idée d'une co-implication intentionnelle, nous ne sommes pas encore véritablement en mesure de comprendre en quoi la communication instaure une forme première de rapports sociaux, en quoi elle se distingue du simple échange d'information.

Il faut faire remarquer que l'*Einverständnis*, en bonne partie à la faveur du nouveau rapport au monde comme monde de la communication qu'il établit, fournit également l'occasion d'une détermination motivationnelle des sujets entre eux. On voit donc ici resurgir la question de la motivation, dont la cardinalité est manifeste dans les *Ideen II* – la chose est moins vraie dans la suite de l'œuvre de Husserl. Qu'est-ce à dire ? La communication se caractérise par une processualité d'un échange fonctionnant comme une succession de moments d'adresse/réponse. Ce schème de l'adresse/réponse se comprend comme action/réaction, non en un sens causal, mais bien selon la perspective de l'intermotivation. Dans la réciprocité de l'échange communicationnel, les sujets se « déterminent » les uns par rapport aux autres sur le mode de la motivation :

Car, précisément, il y a encore une *autre* forme de l'action des personnes sur des personnes : elles s'*orientent* dans leur activité spirituelle *les unes vers les autres* (*aufeinander*) (l'*ego* propre vers l'autre et inversement), 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), à certains modes personnels de comportement.⁵¹

La co-implication intentionnelle se double donc ici d'une co-implication d'ordre motivationnelle et c'est en cela que l'*Einverständnis* inaugure la région du monde social. À ce niveau, les analyses développées plus haut dans le cadre de l'ontologie régionale du *Geist* peuvent être réinvesties à partir de la phénoménologie de la communication que nous venons de développer.

Ultimement, cette analyse de la communication dans sa dimension socialisante aboutit sur une reconsidération du moment proprement herméneutique de l'appréhension des autres membres du monde social. La compréhension dont il est question est tendanciellement conçue, en un sens assez proche de la philosophie

⁵⁰ *Hua IV*, § 51, p. 193 [*ID II*, p. 271].

⁵¹ *Hua IV*, § 51, p. 193 [*ID II*, p. 270–271].

diltheyenne, comme ressaisie des « enchaînements » (*Zusammenhänge*) de motivations dont la continuité et la diversité font toute la vie du sujet. Interpréter le sens des phénomènes du monde social, c'est mettre au jour la trame des motivations qui les déterminent :

Je comprends en vivant pleinement les groupes de motivations « sociales » qui font partie d'une objectivité sociale de cette sorte et, en particulier, je comprends cette objectivité dans sa fonction sociale englobante en poursuivant précisément les entrelacements de ces enchaînements, ce qui reconduit à son tour à des enchaînements de motivations volontaires et d'autres motivations y sont rattachées.⁵²

L'entreprise du sociologue, de l'historien se joue ici pour une bonne part dans la restitution dans sa capacité à participer à ce régime d'intermotivation, non sur le mode de la participation immédiate et directe qui est celle du membre de la vie sociale, mais sur celui, plus distancié et laborieux, qui consiste à rétablir la donation de l'expérience sociale à partir du matériau livré par l'analyse des différents vecteurs communicationnels, par l'exploration afférente de la trame des motivations qui s'y déterminent :

Si la communauté humaine doit être décrite *in concreto* de façon historique dans son devenir et sa dépendance à l'égard des autres communautés (car même les objectivités sociales possèdent leur « causalité »), l'intention dirigée vers la compréhension des enchaînements internes exige que l'on s'immerge dans la conscience des hommes particuliers qui y ont part, jusqu'à pouvoir précisément ressentir exactement après coup leurs motivations, jusqu'à amener à la donation leurs conceptions, leurs expériences présumées, leurs imaginations superstitieuses, par lesquelles ils se laissent « déterminés », guider, attirer ou repousser.⁵³

La phénoménologie de la communication nous a permis de décrire la genèse intersubjective du monde social par enrichissement cumulatif de l'expérience de l'*alter ego*. Le monde social est alors pour l'essentiel l'ensemble des *relations* de communications possibles ou effectives qui lient les *ego* entre eux. La théorie husserlienne de la communication découvre son prolongement nécessaire dans la théorie du monde social :

Il faut, ce faisant, remarquer que l'idée de communication s'étend manifestement aussi du sujet personnel singulier jusqu'aux collectivités sociales qui présentent elle-même des unités personnelles d'un niveau plus élevé. Toutes les unités de cette sorte, dans la mesure de la portée de leur communication, qu'elle soit établie en fait ou qu'elle doive l'être conformément à leur horizon propre, ouvert dans son indétermination, ne constitue pas seulement une *collection* de subjectivités sociales, mais fusionnent en une subjectivité sociale organisée de façon plus ou moins intime, qui a son « en-face » commun dans un monde environnant, ou encore un monde extérieur, un monde qui est *pour* elle.⁵⁴

La phénoménologie de la communication constitue donc l'un des biais possibles qui permettent d'aborder et de situer ontologiquement la région « monde social ». La reconnaissance personnelle réciproque est donc le point de départ de la phénoménologie

⁵² *Hua XIII*, appendice XVIII, p. 99 [*SI-2*, p. 203].

⁵³ *Hua XIII*, appendice XVII, p. 96 [*SI-2*, p. 199].

⁵⁴ *Hua IV*, § 51, p. 196 [*ID II*, p. 275].

du monde social. L'analyse constitutive du monde social s'évite les difficultés de la constitution de l'*alter ego* et nous installe d'emblée dans un monde tenu pour commun, qui préfigure la *Lebenswelt* de la dernière période. L'insistance mise sur la dimension communicationnelle de la vie sociale signe l'originalité du propos de Husserl, en proximité et en différence avec les catégories durkheimienne de conscience collective ou celle, d'origine hégélienne, d'esprit objectif. La constitution du monde social est ici le produit direct d'un « monde de la communication (*kommunikative Welt*) »⁵⁵. Voilà qui ne préjuge en rien de l'identité de tel ou tel monde social, mais qui définit plutôt une forme d'*a priori* social d'ordre communicationnel, horizon d'universalité et, conjointement, d'institution de relativités, de positions différenciées, du sujet aux sujets, de sujet à « objet social ». Le monde social doit sa complexité au partage qui s'y rejoue sans cesse entre subjectivités sociales et objectivités sociales, dans le jeu de l'échange communicationnel⁵⁶.

⁵⁵ *Hua IV*, § 51, p. 193 [*ID II*, p. 271].

⁵⁶ *Hua IV*, § 51, p. 196 [*ID II*, p. 274].

Chapitre 4

La région ontologique « monde social »

Nous avons montré que l'ontologie régionale du « monde social » pouvait être atteinte à partir de celle du « monde de l'esprit » à laquelle elle se trouve ontologiquement subordonnée. Mais nous avons vu également qu'une phénoménologie de la communication était à même de révéler la genèse pratique de la relation interpersonnelle à partir de la communauté de communication. Si cette seconde voie frayée en direction de l'ontologie du monde social n'est certes pas celle qui est la plus explicitement dégagée par Husserl, il semble pourtant pleinement justifié d'aborder *aussi* la région du monde social à partir de la considération de la phénoménalité singulière de l'activité communicationnelle. Cette seconde ligne d'investigation nous permet bien, par un cheminement il est vrai différent de celui qui consiste à procéder à la découpe phénoménologique de l'être, de situer et de délimiter d'une seconde manière les contours de la région du monde social. Au terme de ce double parcours, nous sommes donc parvenu à ce résultat, que l'on pourra tenir pour la double thèse rectrice de l'ensemble de la troisième partie des *Ideen II*, qui entrelace sans cesse dans le vif de l'analyse les deux modes d'investigations qui viennent d'être distingués et caractérisés : le « monde social » est issu de la communication interpersonnelle et il participe de l'« esprit » entendu comme ensemble des réalités culturelles, sociales, historiques.

Cependant nous n'avons pas encore considéré le monde social pour lui-même. Nous avons déjà éprouvé les limites que nous imposait cette lacune. En effet, à deux reprises et selon des perspectives bien différentes, s'est déjà posée la question du critère de spécification ontologique de la région « monde social ». Nous avons vu d'une part, en suivant Husserl dans sa tentative de théorie phénoménologique du *Geist*, que sitôt que l'on quitte la grande opposition *Natur/Geist* et que l'on cherche à remédier à l'indétermination métaphysique relative de cette dernière catégorie, la phénoménologie du monde de l'esprit ne cesse de renvoyer à la phénoménologie du monde social comme à ce qui est le plus à même d'en définir le contenu propre. D'autre part et de manière corrélatrice, si le phénomène de la communication possède des caractéristiques intrinsèques qui justifient qu'on l'aborde pour lui-même,

Husserl le considère à l'évidence comme la « possibilité constitutive » du monde social lui-même, par quoi il faut sans doute comprendre que la communication constitue avant tout, à ses yeux, la condition de possibilité la plus immédiate de la concrétisation effective d'un tel monde social. Il semble ainsi que la communication représente, aux yeux de Husserl, l'activité pratique au cours de laquelle l'intersubjectivité personnelle abstraite se fait relation sociale concrète : le sens même de la communication, dans ses réussites comme dans ses échecs, réside donc *in fine* dans le monde social au sein duquel elle s'inscrit, l'édifiant et le modifiant à la fois.

Il convient donc à présent de considérer le monde social pour lui-même, en conservant le style particulier de l'analyse constitutive adoptée jusqu'à présent, celui d'une phénoménologie statique mobilisée en vue d'une ontologie régionale générale. Il faudra donc tenter d'identifier les principales structures eidétiques de la région « monde social », en répondant méthodiquement à ces différentes questions : quels sont les traits essentiels du monde social *en général* ? Quelles sont les déterminations invariantes de tout phénomène social ? Au nom de quoi puis-je dire de telle ou telle « chose » (au sens phénoménologique de la *Sache*) qu'elle est « sociale » ou inversement, lui dénier cette qualification ?

Questions dont les réponses attendues devraient tout à la fois permettent de repérer les caractéristiques les plus générales et les traits les plus essentiels du monde social, mais qui, comme on va le voir, risque bien de révéler aussi celui-ci comme véritable *problème transcendantal*. Ce problème transcendantal réside dans le fait que l'exploration ontologique de la constitution du monde social semble déborder les ressources du seul *ego* transcendantal, sans que l'on ne soit en mesure d'y remédier en désignant une instance constitutive extra-égoïque. Ce problème que l'on verra resurgir plus loin prend dans le cas présent la tournure suivante : les moyens qui seront à notre disposition pour dire l'être du monde social seront ceux d'une philosophie radicale du sujet étendue à une théorie de l'intersubjectivité personnelle, c'est-à-dire d'une multitude possible de rapports interpersonnels. Car on ne doit pas perdre de vue que la perspective adoptée, celle d'une philosophie de la conscience intentionnelle, si elle fait bien toute l'originalité des descriptions husserliennes, lui assigne aussi nécessairement certaines limites épistémologiques.

Cependant, plutôt que d'élever d'emblée un doute sceptique à l'endroit de l'ontologie régionale du monde social, on voudrait attirer l'attention du lecteur sur l'intérêt de cette démarche audacieuse qui met à l'épreuve des ressources de l'analyse phénoménologique. L'intérêt n'est pas ici de voir la phénoménologie en butte à ses propres limites, mais bien de voir ce que la phénoménologie peut nous dire de *singulier* sur l'être du monde social. On notera donc que l'enjeu n'est pas ici d'établir l'être objectif ou « réel » du monde social comme peut y prétendre la sociologie, ou du moins une certaine sociologie. Il s'agit plutôt de parvenir à dire l'expérience du monde social du point de vue du *sujet qui la constitue*, en dégagant cette expérience subjective qui est celle de l'*implication sociale de la personne dans le monde social*, (par quoi on désignera ici cette manière qu'à le sujet d'être pris, pratiquement parlant, dans une multitude de relations interpersonnelles qu'il reconnaît comme définissant sa propre situation sociale) et en révélant du même coup l'être paradoxal du monde social.

Précisons enfin l'orientation la plus déterminante de l'investigation ontologique régionale du monde social : le monde social ne doit son être qu'à la multitude de relations interpersonnelles qui le constituent et en tissent la trame. C'est donc au niveau de la *personne* que l'être du monde social se laisse appréhender. Nous aurons l'occasion d'aborder pour elle-même, plus loin, la théorie husserlienne de la personne, notamment en ce qu'elle a de foncièrement problématique. Mais il faut d'abord, pour l'heure, rendre compte du mode d'établissement des relations interpersonnelles qui lient entre elles les personnes du monde social, dans ces actes que Husserl appelle des « *actes spécifiquement sociaux* » (*spezifisch soziale [...] Akte*)¹.

Notons encore à ce propos que Husserl ne formule pas de définition claire de ce qu'il nomme « social ». Il semble même parfois considérer que l'expérience du monde social est telle que chacun voit bien en définitive, fût-ce confusément, à quoi on a affaire lorsque l'on parle du « social ». La dénomination « social » vaut alors comme simple titre général d'une expérience qui s'impose à chacun. Malgré cette insuffisance définitionnelle apparente, le critère le plus décisif de la détermination du « social » réside dans l'existence de relations interpersonnelles au sein desquelles les volontés individuelles se règlent les unes par rapport aux autres. L'essence du monde social réside dans le jeu des volontés individuelles qui communiquent entre elles, dans les différentes formes de leur accord et de leur désaccord éventuels. Ce jeu social que les volontés individuelles exercent les unes par rapport aux autres se déploie selon des médiations complexes, communicationnelles et institutionnelles, qui concourent aussi à les établir. L'ontologie du monde social est ainsi de part en part déterminée par une considération de la volonté personnelle aux prises avec d'autres volontés personnelles s'exprimant dans le monde social. En ce sens, la « règle » sociale n'est jamais une règle préexistante, elle est toujours validée, produite et reproduite par les volontés des membres du monde social qu'elle concerne.

4.1 La pulsion sociale

Avant que d'examiner la théorie husserlienne des actes sociaux, il convient de faire droit à ce que Husserl appelle la « pulsion sociale »², dynamique instinctive qui joue un rôle déterminant dans la genèse personnelle de la socialité. Au cœur de tout individu personnel concret, il est selon Husserl une tendance « naturelle », instinctive et originaire à la communautisation de l'expérience et à la socialisation interpersonnelle³. Cette « pulsion sociale » est pensée à trois niveaux distincts.

¹ *Hua IV*, § 51, p. 194 [*ID II*, p. 273]

² Cf. par exemple *Ms A V 5*, p. 134.

³ Notons que la considération phénoménologique de la pulsion sociale est quasiment complètement absente des *Ideen II*. Tout au plus Husserl remarque-t-il, sans en tenir conséquence pour la phénoménologie du monde social : « L'*ego* personnel se constitue dans la genèse originaire, non seulement en tant que personnalité déterminée par des pulsions (*triebhaft bestimmte Persönlichkeit*), en

4.1.1 *La pulsion sociale comme pulsion socialisée (pulsion sexuelle et pulsion maternelle)*

Le manuscrit de 1921 intitulé « *Gemeingeist I* », explicitement dédié au thème « communauté – société », dit dès son ouverture toute l'importance qu'il convient d'accorder à la considération du « sujet pulsionnel avant et après empathie »⁴. La « personne » désigne ici le sujet « après l'empathie », c'est-à-dire le sujet apte à développer des relations interpersonnelles avec des personnes reconnues comme autant d'autres membres du monde social. Dans la suite immédiate du texte, Husserl semble distinguer à cet égard trois types de rapports interpersonnels possibles : celui de l'*imitation* (*Nachahmung*) dont on peut remarquer que Husserl ne nous dit à peu près rien, considérant sans doute que l'établissement de ce rapport doit trop peu au sujet personnel lui-même ; celui de la *pulsion*, que Husserl évoque alors rapidement, et celui établi par les *actes sociaux* enfin, que Husserl étudie plus longuement dans la suite du texte et que nous aborderons bientôt pour eux-mêmes⁵.

La pulsion sociale est ici conçue comme un mode particulier de relation sociale, que Husserl considère fort brièvement. Il donne allusivement quelques exemples de « pulsions sociales », comme celle de l'amour pulsionnel, de l'entraide instinctive ou encore celle de la compassion éprouvée devant la souffrance éprouvée par autrui. On formulera à ce propos deux remarques :

1. La pulsion sociale apparaît ici sous le jour d'une pulsion en réalité d'emblée « socialisée », c'est-à-dire d'une pulsion se développant et se réalisant au sein d'une relation interpersonnelle ou autrui est expressément posé comme « but focalisé de l'action »⁶. Il faut ainsi être bien attentif au fait que la personne est ici définie comme le « sujet après empathie ». Le rapport « social » (intersubjectif devrait-on dire en toute rigueur) s'est déjà produit et la pulsion n'est pas à son origine. Si la pulsion est dite « sociale », c'est qu'elle n'a pas pour but sa seule satisfaction : elle s'inscrit aussi dans le cadre d'une relation de finalité dont le terme est la personne autre. La satisfaction véritable de la pulsion est conditionnée par l'autre, par ce qu'il fait en retour de notre propre action : elle ne dépend donc pas de l'agir du seul sujet. Le rapport déterminé à d'autres personnes (le soin que l'on peut leur apporter, le plaisir que l'on procure, la douleur que l'on partage) est ainsi la condition de possibilité de la satisfaction de la pulsion éprouvée

tant qu'*ego* également poussé, dès le commencement et sans cesse, par des “*instincts*” originaires (*ursprüngliche Instinkte*) et qui les suit passivement, mais encore en tant qu'*ego* d'un niveau plus élevé, autonome, agissant librement, guidé particulièrement par des motifs rationnels, loin d'être seulement un *ego* entraîné et serf. » *Hua IV*, § 59, p. 255 [*ID II*, p. 347].

⁴ Il s'agit là du titre du premier paragraphe de ce texte (*Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 165 [*SI-2*, p. 264]).

⁵ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 165 [*SI-2*, p. 265].

⁶ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 165 [*SI-2*, p. 264].

par le sujet. Cette relation de finalité qui lie la personne qui éprouve la pulsion sociale à une autre implique un rapport de dépendance d'une personne envers une autre. Parce qu'elle ne peut être satisfaite par le seul sujet, la pulsion le porte en quelque sorte au-delà de lui-même. La pulsion socialisée révèle une certaine finitude du sujet et signale sa dépendance vis-à-vis des membres de la communauté sociale. Elle s'exprime de manière privilégiée *via* la particularisation de certaines pulsions qui font de l'*alter ego* la fin de la pulsion. La pulsion sexuelle et la pulsion maternelle (au plus largement la pulsion parentale) sont les expressions les plus manifestes de cette pulsion socialisée.

2. D'autre part, il apparaît que le rapport interpersonnel requis par la pulsion socialisée est très souvent affectivement déterminé, négativement ou positivement, dans la joie ou la douleur⁷. C'est du moins ce que suggère la suite du texte évoqué :

Je peux vouloir aider [les autres] *de façon pulsionnelle*. Il y a un « amour maternel » pulsionnel, un « amour des parents », un soin pulsionnel qui, en s'accomplissant, est en même temps une joie partagée à faire du bien ; naturellement, il s'agit également, de façon immédiate, d'une compassion pulsionnelle éprouvée à leur égard.⁸

Aussi la satisfaction, voire la simple mise en œuvre des moyens de satisfaction de la pulsion, instaure-t-elle une première forme de rapport communautaire scellé par un partage de l'affection. La pulsion unit en suscitant l'apparition d'affects typiquement sociaux, en les communiquant et en entretenant leur développement.

La pulsion sociale comme pulsion socialisée présente aussi ceci de remarquable qu'elle peut se développer sur le mode d'une relation pulsionnelle réciproque, qui donnera naissance à une forme de communauté d'ordre pulsionnel. Dans ce cadre, le rapport de pulsion à pulsion n'est pas une expérience privée, qui se déroulerait au sein d'un flux de conscience singulier, en toute indépendance de l'*alter ego*. En ce sens, la pulsion sexuelle est la pulsion sociale par excellence, non seulement parce que sa réalisation tendancielle implique la visée de l'*alter ego*, mais aussi parce qu'elle s'affirme comme reconnaissance de la pulsion de l'autre. La pulsion sexuelle est éminemment relationnelle, puisqu'elle peut aboutir à « l'unité d'une communauté de jouissance (*Einheit genissender Gemeinschaft*) »⁹.

⁷ Husserl précise très clairement que cette joie ou cette douleur liée à la réalisation de la pulsion sociale ne sont pas simplement une joie (une douleur) communiquée et partagée. C'est avant tout par rapport à la personne en tant que personne que se détermine l'affectivité, comme l'indique la suite du texte : « Joie éprouvée envers le sujet en tant que sujet identique qui évolue dans le monde environnant, qui manifeste une qualité propre dans les modes de comportement. » (*Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 165 [*SI-2*, p. 265]).

⁸ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 165 [*SI-2*, p. 265].

⁹ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 176–177 [*SI-2*, p. 277, tr. modifiée]. Voir également *Hua XIV*, n° 21, p. 405 [*SI-2*, p. 126], ainsi que les manuscrits E III 8 et E III 9. Sur la pulsion sexuelle, voir l'article de B. Bégout, « Problèmes d'une phénoménologie de la sexualité : intentionnalité pulsionnelle et pulsion sexuelle chez Husserl », in J.-C. Beaune (dir.), *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 41–59.

4.1.2 La pulsion sociale comme puissance de socialisation

À un second niveau, Husserl pense la pulsion sociale comme origine du procès de socialisation qui anime continûment la vie sociale. La pulsion sociale se déploie cette fois au niveau de l'ensemble d'une communauté intimement animée par un instinct, une pulsion sociale partagée. Husserl reconnaît ainsi à la pulsion une puissance de configuration de la vie sociale dans ses formes les plus « naturelles » (la famille, le peuple). Ainsi existe-t-il une forme de société qui doit son existence à un « instinct originel », à une pulsion sociale qui nous fait aller les uns vers les autres et qui n'est pas sans évoquer la « sociabilité » naturelle évoquée par Kant, sans considération toutefois pour son pendant négatif, l'insociabilité. Dès l'appendice XX au *Hua XIII* (1910), Husserl distingue et oppose les *sociétés symbiotiques* (*symbiotische Gesellschaften*) et les *sociétés fonctionnelles* :

Sociétés symbiotiques (*Symbiotische Gesellschaften*), vie commune motivée par des instincts originels, par une attirance obscure vers les semblables, par le désir que les autres soient là et par le fait qu'ils me manquent lorsqu'ils ne sont pas là. *Sociétés fonctionnelles* (*Zweckgesellschaften*) : le rassemblement se fait sur un but commun, voulu par tous, communément plus agréable, ou à réaliser plus parfaitement.¹⁰

L'enjeu implicite de cette distinction concerne la nature de la dynamique relationnelle qui anime le processus de communautisation (*Vergemeinschaftung*). La pulsion sociale le pense sur le mode de la poussée, tandis que la définition d'un but commun invite à la penser comme destination téléologique. Manifestement, Husserl comprend la pulsion sociale comme un mouvement inconscient de socialisation, comme une poussée primaire, irrésistible, dont le but demeure imprécis. À la différence des pulsions socialisées que sont déjà la pulsion sexuelle ou la pulsion maternelle, il n'y a pas ici de but déterminé (comme la satisfaction de la pulsion obtenue dans le cadre d'une relation interpersonnelle), mais une simple tendance qui nous pousse vers les autres. La pulsion assume dès lors une fonction directement socialisante : elle ne nous oriente pas seulement vers le monde, mais plus précisément, vers les autres membres du monde social.

De même que les sujets individuels déploient leur activité sur le fond d'une passivité obscure et aveugle, de même en va-t-il pour l'activité (*Aktivität*) sociale.¹¹

Cependant, la pulsion considérée comme puissance de socialisation est comme nécessairement appelée à se dépasser vers des formes de socialité rationnelles. Il est de la nature de la pulsion d'être portée au-delà d'elle-même : la communauté pulsionnelle ne peut en rester au niveau du pulsionnel¹². En ce sens, l'instinct originel est à l'origine de la rationalité de la relation interpersonnelle¹³, qui n'émerge toutefois

¹⁰ *Hua XIII*, appendice XX, p. 107 [SI-2, p. 215].

¹¹ *Hua XIV*, n° 21, p. 405 [SI-2, p. 126].

¹² *Hua XV*, n° 34, p. 596 [tr. fr. par J. Benoist, *Philosophie*, 21, 1989, p. 7].

¹³ *Hua XV*, appendice XLVII, p. 611 [SI-2, p. 412–413].

qu'avec les « actes sociaux ». Husserl tient donc compte de l'origine pulsionnelle de la vie sociale, mais il souligne *expressis verbis* que celle-ci n'en constitue qu'un mode déficient.

4.1.3 La pulsion sociale comme tendance primaire à la communautisation

Il faut enfin faire droit à un dernier mode de thématization de la pulsion dans sa portée « sociale ». Dans les années 1930, Husserl pense en effet la subjectivité individuelle comme une vie pulsionnelle dynamiquement animée d'une tendance à l'auto-communautisation. L'analyse husserlienne ne se développe plus au niveau de la relation interpersonnelle, mais bien plutôt au niveau d'une pulsionalité qui est au cœur de la monade, mais vaut comme principe dynamique de l'ensemble de la vie personnelle.

On sait combien les *Méditations Cartésiennes* insistent sur la définition de la « Nature primordiale » comme « sphère du propre »¹⁴. On a parfois moins vu combien la définition de cette « primordialité » était soumise, à partir du début des années 1930 en gros, à une étonnante réélaboration, qui ne se contente plus d'y découvrir le corps vivant (*Leib*), mais y trouve aussi le lieu d'épanouissement d'une pulsionalité fondamentale : « La primordialité est un système de pulsions », écrit ainsi Husserl en 1933 dans le texte 34 du *Hua XV*, intitulé *Téléologie universelle*, texte capital sur cette question¹⁵.

Dans la perspective de l'auto-constitution subjective, la pulsion est ainsi pensée comme fonction d'individuation et origine fondamentale de l'*ego*. Elle se donne sur le mode fondamental d'une dynamique téléologique qui participe de l'essence de la vie du sujet. La pulsion apparaît comme la manifestation la plus déterminante de la vie transcendante, dans la mesure où elle révèle son dynamisme subjectif foncier, dynamique irréductible qui est la condition de possibilité la plus générale de l'ensemble des potentialités de la conscience.

Cependant cette pulsion primordiale ou transcendante apparaît en son fond comme un flux qui précède l'individuation de la conscience. S. Strasser, relevant l'antériorité de la dynamique pulsionnelle sur toute individuation des flux de conscience, pose avec raison les questions conjointes de la provenance du flux pulsionnel et de la nécessité de la diversification des flux de conscience¹⁶. Husserl pense

¹⁴ *Hua I*, § 44, p. 124 [MC, p. 141].

¹⁵ *Hua XV*, n° 34 (1933), p. 594 [tr. fr. par J. Benoist, *Philosophie*, 21, 1989, p. 4]. Husserl évoque encore à ce propos « le “système” des instincts actifs (*wirksam*) », « le jeu réciproque » et la « disposition originelle du Moi à la constitution » (Ms E III 9, p. 5).

¹⁶ S. Strasser, « Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, p. 17.

ici la pulsion transcendantale comme une communauté fusionnelle originelle, ce qui relativise le modèle monadologique de pluralité irréductible de courants de conscience et de l'individuation des substances, nettement distinctes les uns des autres. Dans cette primordialité pulsionnelle, gît une forme à l'état natif d'« entente des uns et des autres » (*Miteinander einig werden*), un « fusionner » (*Verschmelzen*)¹⁷ qui unit primordialement entre elles les monades.

Il reste que la pulsion sociale ne peut être tenue pour une forme de communauté sociale à part entière, mais bien plutôt pour ce qui gît à sa genèse, comme une tendance à la communautisation inscrite au cœur du sujet¹⁸.

4.2 La théorie des « actes sociaux » : du monde de la communication (*kommunikative Welt*) à la communauté de volonté (*Willensgemeinschaft*)

Le caractère incontournable de la théorie des actes sociaux pour la phénoménologie du monde social est souligné brièvement et allusivement par un Husserl assurant, dans les derniers moments de ses *Méditations Cartésiennes* :

Mais il est, bien sûr, très facile de montrer, à partir de la communauté entendue au sens auquel nous sommes finalement parvenus, la possibilité d'actes du Je qui, grâce à l'expérience appréhensive de ce qui est étranger, accèdent à l'autre Je, dont aussi la possibilité d'actes spécifiques du Je personnel, qui ont le caractère d'actes sociaux, qui permettent que s'établisse toute communication humaine possible. C'est une tâche importante que d'étudier soigneusement ces actes dans leurs différentes configurations, et de faire aussi comprendre, sur cette base, l'essence de toute socialité.¹⁹

La théorie des actes sociaux est donc explicitement désignée comme étant celle qui peut nous permettre de passer d'une théorie de l'intersubjectivité transcendantale attelée au problème de la constitution de l'*alter ego* à une authentique phénoménologie de la « socialité » fondée sur l'interpersonnalité communicationnelle.

C'est pour l'essentiel dans les *Ideen II*, ainsi que dans les textes manuscrits datant du début des années 1920 qui se situent dans leur prolongement que Husserl engage l'analyse constitutive de la région « monde social » à partir d'une théorie des « actes sociaux » (*soziale Akte*). Husserl fait parfois varier cette dénomination et appelle aussi ces actes sociaux des « actes Je-Tu, des actes propres au Nous »²⁰. Dans ce jeu

¹⁷ *Hua XV*, appendice XLVIII, p. 598.

¹⁸ En ce sens, les remarques de Husserl sont ici assez proches des thèses de J. Volkelt, selon lequel la « tendance à la certitude du Tu (*Du-Gewißheit*) » est une tendance « originaire du moi », cf. J. Volkelt, *Das ästhetische Bewußtsein. Prinzipienfragen der Ästhetik*, München, Beck, p. 126, 130 et 136.

¹⁹ *Hua I*, § 58, p. 159–160 [MC, p. 181–182]. La « communauté » à laquelle Husserl fait allusion au début de la citation est la communauté intersubjective au sens large.

²⁰ *Hua XV*, n°29, p. 478 [SI-2, p. 373].

des pronoms s'indique d'emblée l'idée que les actes sociaux auront pour charge d'assurer cette transition remarquable qui convertira le moment de la reconnaissance intersubjective de l'*alter ego* en socialisation active (ou « communautisation » (*Vergemeinschaftung*) dira plus volontiers Husserl) : ce sont les « actes sociaux » qui ont pour charge de synthétiser et de concrétiser la relation intersubjective Je-Tu en une configuration sociale de l'ordre du Nous. Dès lors, les actes sociaux seront à la fois des prestations relevant de l'activité personnelle de chaque sujet *et* ces moments partagés de l'activité communicationnelle pratique qui ont précisément pour effet de lier entre eux différents sujets personnels du monde social.

Relisons le § 51 des *Ideen II*, où Husserl livre une description relativement concise de l'« acte social » :

La socialité se constitue par les actes spécifiquement sociaux, les actes de communication, actes dans lesquels l'*ego* s'adresse aux autres et où, également, il a conscience de ceux-ci en tant que ceux auxquels il s'adresse, ceux qui, en outre, comprennent qu'il s'adresse à eux, s'y ajustent éventuellement dans leur comportement, y répondent en retour dans des actes en accord ou en désaccord, etc. Ces actes sont ceux qui, entre des personnes qui ont déjà un « savoir » les unes des autres, produisent une unité de conscience plus élevée et incluent dans celle-ci le monde des choses qui les entoure en tant que monde environnant commun des personnes qui y prennent place ; et le monde physique lui-même prend, dans cette inclusion aperceptive, un caractère social : c'est un monde qui prend une signification spirituelle.²¹

On conçoit aisément que l'analyse des actes sociaux se trouve initialement formulée au sein même de la théorie de la communication : on a vu plus haut que le principal effet de l'activité communicationnelle ne consistait pas seulement dans un transfert d'informations, mais bien dans l'institution d'une relation interpersonnelle Je-Tu sur la base d'un *consensus*. Mais cette théorie de la *communication* s'ouvre désormais sur une théorie de la *socialisation* intersubjective, où les actes sociaux jouent le rôle d'éléments constitutifs premiers de la relation interpersonnelle. Les « actes sociaux » produisent une « unité de conscience plus élevée » :

Le lien social se constitue donc par des actes qui courent de l'un à l'autre, par quoi le moi et l'autre moi forment une unité selon une action mutuelle ; ces actes, <en tant qu'> actes subjectifs isolés, courent de l'*ego* à l'*alter ego* et se recouvrent en empiétant l'un sur l'autre.²²

Dans la suite de son œuvre, Husserl a cependant distingué avec un peu plus de netteté les actes sociaux et les actes de communication, qu'il confond encore purement et simplement dans les *Ideen II*²³. Dans les actes sociaux, c'est alors essentiellement, au-delà de la nostrité qui s'affirme, le rapport qui s'établit entre des volontés

²¹ *Hua IV*, § 51, p. 194 [*ID II*, p. 273].

²² *Hua IX*, appendice XXVIII, p. 511 [*Psy Ph*, p. 313].

²³ Husserl va ainsi jusqu'à affirmer : « Il faut ce faisant remarquer que l'idée de communication s'étend manifestement aussi du sujet personnel singulier jusqu'aux collectivités sociales qui présentent elles-mêmes des unités personnelles d'un niveau plus élevé. » (*Hua IV*, § 51, p. 196 [*ID II*, p. 275]).

personnelles qui se trouve caractérisé. En vue de l'élaboration d'une phénoménologie du monde social au sens large, la théorie des « actes sociaux » complète ainsi la théorie de la personne assumant sa *part* de l'échange communicationnel, en enrichissant du même coup la description de l'expérience interpersonnelle. Avec les « actes sociaux », la communication se fait communication sociale, en mettant les volontés individuelles aux prises les unes avec les autres.

Cette nouvelle caractérisation de la communication sociale, si elle se présente en toute innocence comme strictement respectueuse de la chose elle-même, ne demeure pas moins nettement marquée par la conceptualisation des actes sociaux proposée par A. Reinach, le brillant élève de Husserl tôt disparu. Reinach, qui était à l'origine l'élève de T. Lipps, fut séduit par la phénoménologie des *Recherches Logiques*, comme nombre d'autres destinés à former l'école « munichoise » de la phénoménologie. Reinach, qui disposait également d'une solide formation de juriste, a notamment livré un remarquable essai sur les *Fondements a priori du droit civil*, lequel comprenait un long développement précisément consacré à une théorie des actes sociaux²⁴. En vue de montrer que le phénomène de la promesse se trouve à l'origine des notions juridiques de prétention (*Anspruch*) et d'obligation, Reinach caractérisait ainsi d'une manière générale la promesse comme acte social, selon cette définition : « Nous appellerons les actes spontanés et nécessitant une perception d'autrui des *actes sociaux* »²⁵. Deux caractéristiques marquantes, donc : la spontanéité et le rapport à l'altérité.

Dire que l'acte social est un acte spontané, cela revient ici pour Reinach à reconnaître la double importance de la détermination de part en part subjective de l'acte, du point de l'intentionnalité comme du point de vue de l'assignation de l'origine de l'acte :

Les actes spontanés indiquent en plus de leur intentionnalité précisément une spontanéité, en ceci que le Je lui-même se révèle être l'initiateur de l'acte.²⁶

L'acte est donc ici le vécu intentionnel, non l'*activité* psychique entendue en un sens causal ou téléologique, selon le schème d'une visée finalisée vers un but conscient. Rappelant cette distinction dans la suite de son texte, Reinach demeure fidèle à la définition de l'acte produite par Husserl dans la cinquième des *Recherches Logiques*, au cours de laquelle Husserl souligne qu'« il ne faut naturellement plus penser ici au sens littéral primitif d'*actus*, l'idée de l'activité doit lui demeurer totalement exclue »²⁷.

²⁴ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des Bürgerlichen Rechtes*, München, Philosophia Verlag, 1989, p. 158–169 [tr. fr. par R. de Calan, *Les fondements a priori du droit civil*, Paris, Vrin, p. 58–70]. Sur cette même question, on dispose également du manuscrit intitulé « Nichtsoziale und soziale Akten », in *Sämtliche Werke*, München, Philosophia Verlag, 1989, p. 365–368.

²⁵ *Op. cit.*, p. 159 [tr. fr., p. 60].

²⁶ *Op. cit.*, p. 158 [tr. fr., p. 59].

²⁷ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 13, p. 393 [RL II-2, p. 182]. Nous devons cette indication à R. de Calan (« Introduction » à A. Reinach, *op. cit.*, p. 3).

Mais une seconde caractéristique révèle l'acte social comme acte intersubjectif, en ce sens précis : les actes sociaux, tels que la prière, l'ordre, etc. se distinguent de l'ensemble de nos vécus par le fait que ces actes « s'adressent à un autre pour l'atteindre dans son esprit »²⁸. De tels actes que Reinach dit aussi « spirituels » (*geistig*), de tels vécus, impliquent nécessairement un rapport à autrui : je ne peux pas, note Reinach avec un certain bon sens, m'envier moi-même, me pardonner moi-même, etc. Mais, remarque encore Reinach, de tels actes ont aussi ceci de particulier qu'ils réclament une « perception d'autrui » :

Les actes sociaux ne peuvent être saisis que du point de vue physique ; ils nécessitent une certaine extériorité pour être compris.²⁹

Certains actes (le pardon, la question, la condamnation, le consentement, etc.) ont donc pour propriété essentielle, structurale, d'impliquer extérieurement un rapport à autrui : c'est à ce titre que ces actes seront dits « sociaux »³⁰. La satisfaction de l'acte, la résolution de la tension intentionnelle de la conscience requiert le moment de l'altérité selon une relation *a priori* qui est celle d'une dépendance fondamentale (entendons : de l'ordre du fondement). Et la dimension d'adresse que l'on vient de mettre au jour au sein de l'acte social implique nécessairement, selon Reinach, une communication active qui médiatise perceptivement l'acte social, en un sens assez proche de l'« acte de langage »³¹. Ainsi le vécu du type « acte social » a-t-il la particularité de présupposer un autre acte social en réponse, il instaure une communication entre les sujets, voire réclame instamment une activité déterminée susceptible de répondre aux exigences contenues dans tel ou tel acte social. L'acte social est ainsi en réalité nécessairement l'unité de plusieurs co-actes qui se réfèrent et se renvoient les uns aux autres.

Dans la perspective d'une phénoménologie du droit, les conceptions de Reinach semblent proches de celles de Husserl, ne serait-ce que parce que Reinach se montre soucieux de situer le moment de la reconnaissance intersubjective et de l'échange

²⁸ *Ibid.* On notera la proximité des formulations de Reinach et de Husserl, qui évoquera justement plus tard, on s'en souvient, à propos de la possibilité d'un « contact » à distance, la possibilité de « se tendre la main en esprit ».

²⁹ *Op. cit.*, p. 160 [tr. fr., p. 60].

³⁰ Il est à noter que l'on trouve chez T. Reid une théorie assez proche de celle de Reinach, au moins dans l'usage de la terminologie « acte social ». Il est vraisemblable toutefois que Reinach ait développé sa propre théorie indépendamment de celle de Reid (cf. K. Schuhmann et B. Smith, « Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid », *History of Philosophy Quarterly*, 1990, 7, p. 47–66).

³¹ Sur la différence et la proximité de la théorie reinachienne des actes sociaux et celle des actes de langage, cf. K. Mulligan, « Promising and other Social Acts », in K. Mulligan, *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Den Haag, Kluwer, 1987, p. 20–90 et B. Smith, « Toward a History of Speech Acts Theories », in A. Burkhardt (éd.), *Speech Acts, Meanings and Intuitions*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1990, p. 29–61. Plus récemment, on mentionnera encore : B. Ambroise, « Le problème de l'ontologie des actes sociaux : Searle héritier de Reinach », ainsi que S. Laugier, « Actes de langage et états de choses : Austin et Reinach », *Les études philosophiques*, 2005, 1, p. 55–72 et p. 73–98.

communicationnel au commencement de la genèse du monde social. On peut raisonnablement supposer que Husserl, qui fût, de son propre aveu, impressionné par la grande rigueur et l'acuité des analyses reinachiennes³², aura tenté d'intégrer celles-ci à ses propres réflexions sur la nature du monde social. Mais cet « emprunt » dont Husserl, ici comme ailleurs, se montre peu soucieux de restituer la paternité véritable, subit pourtant une redéfinition importante de son contenu. Husserl produit une théorie des « actes sociaux » qui ne va cette fois pas dans le sens d'une théorie des « actes de langage », si l'on cède à cette rétrospection. Plus précisément, alors que Reinach pense l'acte social à partir de son intentionnalité spécifique (l'orientation *a priori* vers autrui), Husserl pense l'acte social à partir de la détermination volitive qui s'atteste en lui³³. Husserl restaure ce que Reinach avait pris grand soin d'éviter, une conception téléologique de l'intention, qui n'est plus tant *Meinung* que *Absicht*, tension de la conscience vers l'objet régé par la représentation d'un but.

En effet, la théorie reinachienne des actes sociaux a été remaniée par Husserl en direction ou plutôt à partir d'une phénoménologie de la volonté à laquelle Husserl a de son côté consacré des efforts non négligeables. La récupération de la théorie reinachienne des actes sociaux a été proprement détournée afin de mettre à profit la phénoménologie de la volonté développée par Husserl dans le cadre des analyses dédiées à la conscience affective et volitive³⁴. Husserl a beaucoup œuvré à ces investigations de 1909 à 1914, période au cours de laquelle s'élabore aussi l'ontologie régionale du monde social³⁵. L'acte social, l'acte Je-Tu est donc souvent conçu chez Husserl non seulement comme un acte de communication, en fidélité aux conceptions de Reinach, mais encore comme moment décisif de détermination réciproque des volontés personnelles. Cet aspect était certes bien présent chez Reinach, mais celui-ci ne le tenait pas pour le plus déterminant et insistait plutôt sur la spécificité intentionnelle et la dimension communicationnelle des actes sociaux.

³² On lira notamment les deux notices biographiques rédigées par Husserl à la mort de Reinach en 1917, (*Hua XXV*, p. 296–303).

³³ Au sujet du rapport entre acte social et volonté, cf. A. Reinach, *Ibid.*, p. 162 et 166 [tr. fr., p. 63 et 67].

³⁴ En 1926–1927, L. Landgrebe, alors assistant de Husserl, a regroupé les recherches de la période 1909–1914 dans un ensemble intitulé « Études sur la structure de la conscience » (Ms M III 3 I–III). La seconde de ces trois études porte pour titre « Constitution de la valeur, affectivité, volonté ». Les textes de cette période qui concernent plus particulièrement l'analyse de la volonté sont présentés dans les Ms A VI 7 et A VI 12 II (janvier 1910), dans les Ms A VI 3, A VI 30 et A VI 12 I qui correspondent à la réception de l'article d'A. Pfänder de 1911 « Motive und Motivation », dont seulement une quarantaine de pages nous sont restées et enfin dans les textes du début de 1914, regroupés par Landgrebe sous le titre de « Tendances » (*Tendenz*), présentées dans le Ms A VI 12 I. On signale également que le cours de 1914 sur l'éthique et la théorie des valeurs comprend une importante section dédiée à la théorie de la volonté (*Hua XXVIII*, p. 102–125).

³⁵ À l'instar de Husserl lorsqu'il se consacre au projet d'une phénoménologie du monde social, nous laisserons ici de côté l'examen des difficultés de la théorie husserlienne de la volonté, difficultés dont Husserl ne faisait d'ailleurs pas mystère. Sur les difficultés d'une phénoménologie de la volonté, voir le Ms A VI 3, p. 5a, ainsi que le *Hua XXVIII*, cours de 1911, p. 205. On lira également les remarques critiques de P. Ricœur, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, p. 59–86.

Dès lors, que faut-il donc entendre, chez Husserl, sous l'expression « acte social » ? Pour Husserl, les actes sociaux se caractérisent en définitive comme des orientations *volontaires* vers autrui, sollicitant activement de sa part une réponse appropriée. La communication *sociale* se distingue ainsi de la simple juxtaposition de consciences intersubjectives par l'*activité volontaire* qu'elle mobilise et sollicite de la part des sujets qui y prennent part.

Ainsi, dans toute socialité, une subjectivité pénètre dans une autre en sortant d'elle-même : la vie subjective individuelle ne demeure pas en elle-même, mais elle prend des engagements avec celle de l'autre, de façon consciente et selon la certitude de l'expérience, par quoi des actes appartiennent à chacune, de façon corrélatrice, en tant qu'actes animés par la réciprocité.³⁶

L'acte social est donc pour Husserl l'acte communicatif en tant qu'il sollicite de la part des sujets une prise de position ou une série de prises de positions *actives* (et non plus seulement passives ou motivationnelles) relatives les unes aux autres, subjectivement et intersubjectivement. Nous avons déjà eu l'occasion d'insister, en examinant la genèse du phénomène de la communication, sur l'importance du repérage de l'intention volontaire (*Absicht*) de communication : pour que la communication ait lieu, il faut avoir voulu cette communication, il faut que celle-ci s'exhibe ostensiblement dans l'acte de communication. Au niveau de l'acte social, la volonté joue désormais un nouveau rôle. Ce sont à présent les effets produits sur autrui par la détermination volitive manifestée dans l'acte de communication qui doivent ici être pris en compte.

Plus précisément, ce qui s'ensuit à présent est indiqué en tant que « c'est ainsi et c'est ainsi », « tu dois faire cela », etc. Le fait communiqué est le contenu de mon intention, dont l'autre prend connaissance et, à vrai dire, de mon intention qui lui est manifestée.³⁷

L'acte social est ce en vertu de quoi les actes des uns répondent aux actes des autres. Dans l'acte social, une volonté se règle selon une autre. Le sens qui s'attache à chaque acte est directement relatif à l'exécution de la communication elle-même qui coordonne, conjoint, régule enfin la relation entre les parties prenantes. C'est désormais la volonté de l'un qui se communique littéralement à celle de l'autre. Le § 3 du texte de 1921 intitulé *Gemeingeist I* analyse avec précision cette « communauté pratique de la volonté » :

Mais il y a encore une autre *compréhension interne, pratique en un sens précis, une communauté pratique de la volonté*, selon laquelle le Tu est déterminé, dans la situation du contact, pas simplement à effectuer une prise de connaissance, mais à exécuter une action d'une autre nature, en quelque sorte une action externe, une action qui influe sur le monde environnant physique ou spirituel.³⁸

³⁶ *Hua IX*, appendice XXVIII, p. 511 [*Psy Ph*, p. 313].

³⁷ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 166–167 [*SI-2*, p. 266]. On lira un intéressant commentaire de ce texte dans l'étude de B. Bégout, « Pulsions et socialisation. L'origine instinctive de la société selon Fichte et Husserl. », *Alter*, 9, 2001, p. 27–63, et plus particulièrement p. 45–47.

³⁸ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 169 [*SI-2*, p. 268].

La détermination des volontés se réalise par l'intermédiaire de l'exposition communicative expresse de ce qu'une volonté attend d'une autre. En restreignant l'extension que Reinach donnait au concept d'acte social, ce sont donc ici pour Husserl essentiellement la demande, le souhait, l'ordre qui seront ici surtout considérés comme actes sociaux. De manière assez frappante, Husserl semble d'ailleurs tenir pour paradigmatique, d'une manière peut-être bien réductrice et que l'on pourra juger décevante, la relation maître/serviteur. Fort classiquement, à la suite de Rousseau, Hegel ou Fichte, Husserl voit dans cette relation un aspect essentiel de la socialisation des sujets. Mais il est frappant de voir Husserl négliger systématiquement la dimension dialectique, potentiellement conflictuelle de cette relation. Husserl se contente d'y voir un modèle d'*accord* réussi des volontés qui s'accomplit de manière immédiate, entière, et sans résistance aucune. L'ordre est obéi : une volonté en détermine une autre, scelle un accord sur le mode de l'imposition unilatérale indiscutée. Husserl prend ici dans le phénomène ce qui sert ou illustre au mieux la conception de l'acte social qui est la sienne, fondée sur la communication des volontés personnelles.

La demande et le souhait constituent deux autres figures majeures d'actes sociaux, mais les contours de l'accord des volontés sont ici moins nets que dans le cas précédent. La détermination interpersonnelle des volontés est modalisée de telle manière que la certitude de la détermination finale de la volonté de l'autre personne prenant part à l'acte social n'est pas acquise. Dans l'ordre en revanche, la volonté du maître détermine idéalement, de part en part et immédiatement le motif de la volonté du serviteur. Qu'une volonté obéisse à l'autre en approuvant entièrement ce qu'on lui enjoint de faire : telle est selon Husserl ce qui gît au principe de tout acte social, pour se décliner ensuite sous des formes variées.

Si la relation est instaurée, chaque action en laquelle elle se manifeste est caractérisée comme procédant de l'entrelacement des volontés (*Willensverflechtung*) qui s'institue entre les deux personnes. Je commande, moi en tant que maître, il s'y range « par devoir », ayant conscience de s'être soumis, d'être soumis et, sous le rapport de l'action, ayant conscience de faire son devoir.³⁹

La subordination de la volonté du serviteur est donc comprise comme accord entier d'une volonté par rapport à une autre, et l'on pourra donc tenir pour secondaire (Husserl ne les ignore pas) le possible échec de cette entreprise, l'opposition, la résistance, le refus ou la contestation plus ou moins radicale qui pourrait se faire jour. L'investigation phénoménologique va clairement en privilégiant le repérage d'unités interpersonnelles minimales à partir desquelles d'autres formes de la relation sociale pourront s'établir sur la base d'une reconduction pacifiée. Husserl pense la relation sociale qui se fait, non celle qui se fait et se défait dans la conflictualité ouverte. Dans cette déclinaison d'actes sociaux, dans cette « communauté d'aspiration (*Strebensgemeinschaft*) et de volonté (*Willensgemeinschaft*) rendue

³⁹ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 169–170 [*SI-2*, p. 269]. Sur le rapport maître/serviteur, cf. également : *Hua XIII*, appendice XVIII (autour de 1910), p. 104 [*SI-2*, p. 210–211], ainsi que, plus tardivement, *Hua IX*, appendice XXVIII, p. 512 [*Psy Ph*, p. 313].

possible par la communication», l'essentiel est en somme que se produise, *bon gré mal gré*, la «relation *originellement sociale* du Je et du Tu»⁴⁰.

Comme on le voit, c'est du même coup une toute nouvelle dimension du phénomène de la communication qui se fait jour en retour. La communication, à ce niveau, ne se compose plus en effet d'un acte social isolé, d'une relation volontaire et active vers l'*alter ego*, elle peut se déployer comme un ajustement immédiat des intentions volontaires, tendant vers l'accord ou la dissension, mais toujours au sein d'une relation interpersonnelle primordiale dont le fond est toujours pour Husserl l'accord relatif des volontés. La communication joue un rôle constitutif *et* pratique dans la formation des différentes formes de communauté, tout comme celles-ci, en retour, lui fournissent différents cadres d'effectuation déterminés.

Le produit de l'acte social est ainsi cette forme de lien social élémentaire que Husserl appelle souvent *connexion* (*Konnex*)⁴¹. L'indication explicite, dans l'acte de communication, de l'intention volontaire d'un tel à l'égard d'un autre établit la relation connexe des sujets personnels entre eux. Les actes sociaux révèlent la conjonction du monde pratique et du monde interpersonnel comme monde social et détermine originellement son mode d'organisation interne et ses figures singulières.

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.

4.3 Les «personnalités d'ordre supérieur»

En complément et dans la continuité directe de cette théorie de la relation interpersonnelle dont nous venons d'examiner la genèse et la teneur, Husserl développe une théorie des institutions sociales qui se trouvent pensées comme autant de «personnalités d'ordre supérieur». Sous ce chef, il s'agira tout particulièrement de définir ce qui fait l'être d'une institution sociale, notamment relativement à la question de la coordination et de l'unification des volontés individuelles qui s'y rapportent. Le concept husserlien de «personnalité d'ordre supérieur» pense ainsi spécifiquement l'association sociale dans sa dimension communautaire : universités, associations, partis politiques, etc. Mais cette analyse de la *soziale Gemeinschaft* devenue «personnalité d'ordre supérieur» s'affirme aussi comme théorie de l'institution du monde social lui-même. Que se joue là pour Husserl l'essence même de la phénoménalité du monde social, sur la base de la théorie des actes sociaux déjà évoquée, c'est là en effet ce qu'atteste cet extrait de la cinquième des *Méditations Cartésiennes*, en son § 58 :

⁴⁰ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 171 [*SI-2*, p. 270]. C'est nous qui soulignons.

⁴¹ Cf. par exemple : *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 167 [*SI-2*, p. 266].

C'est une tâche importante que d'étudier soigneusement ces actes [les actes sociaux] dans leurs différentes configurations, et aussi de faire comprendre, sur cette base, l'essence de toute socialité. Avec la communautisation (*Vergemeinschaftung*) véritable, la communautisation sociale, se constituent les différents types de communautés sociales (*soziale Gemeinschaften*), au sein du monde objectif, comme des objectivités spirituelles d'un genre unique dans leur hiérarchisation possible, et, parmi eux, les types remarquables, ceux qui ont la caractéristique d'être des *personnalités d'ordre supérieur* (*Personalitäten höherer Ordnung*).⁴²

Si l'on doit considérer, avec Husserl, que la sociologie transcendantale se joue pour une bonne part sur cette question, il reste donc à savoir quelle est la signification transcendantale précise qu'il faut ici assigner à ces « personnalités » supposées sceller l'unité générique des différents types de « communautés sociales » et d'institutions sociales. Le § 58 des *Méditations Cartésiennes* ne semblent pas d'un grand secours pour répondre à cette question, puisqu'il la laisse en suspens pour évoquer ensuite cette tâche phénoménologique corrélatrice qui consistera à décrire « la constitution pour chaque homme et chaque communauté humaine d'un monde ambiant spécifiquement humain et donc culturel »⁴³. C'est donc ailleurs qu'il faudra prendre son bien. Or, au sein de la vaste production husserlienne, nous disposons d'un texte explicitement dédié à la question des « unités personnelles de rang supérieur et leurs corrélatifs d'action », couramment désigné sous le titre *Gemeingeist II*⁴⁴. Ce manuscrit, daté de 1918 (période de Bernau) ou de 1921 (période de Sankt Märgen), s'attache pour une fois à préciser la définition d'un concept que Husserl utilise parfois très allusivement dans d'autres textes. De ce fait, il constituera ici une référence privilégiée.

Le concept de « personnalité d'ordre supérieur » peut être abordé par deux biais, qui tous deux éclairent sous un jour différent la formation et la signification de ce concept. À l'évidence, la théorie de la « personnalité d'ordre supérieur » s'inscrit tout d'abord dans le droit fil des considérations développées autour du concept de « personne », telle que la situe et la comprend l'égologie transcendantale. Mais, et c'est là une seconde entrée, la « personnalité d'ordre supérieur » inaugure dans le même temps le registre de la théorie phénoménologique des communautés sociales instituées. C'est sur la définition conceptuelle de cet « ordre supérieur » que nous porterons tout d'abord l'attention, avant que de revenir sur la dimension « personnelle » de ce type de communauté sociale.

4.3.1 Sur le sens de l'expression « d'ordre supérieur » (höhere Ordnung)

Que faut-il entendre par l'expression « d'ordre supérieur » (*höhere Ordnung*) ? En quoi et par rapport à quoi les « personnalités » d'ordre supérieur sont-elles supérieures ? Pour apporter une réponse à cette question, en laquelle se joue la

⁴² *Hua I*, § 58, p. 159–160 [MC, p. 182]

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Hua XIV*, n° 10, p. 192–204 [SI-2, p. 285–298].

détermination ontologique de ces «communautés sociales» qui relèvent spécifiquement pour Husserl de la région «monde social», il n'est pas inutile de reconsidérer l'histoire de l'usage préphénoménologique puis phénoménologique de ce concept. En effet, le terme *höher* qui est semble-t-il à l'époque d'usage courant, a connu une fortune particulière dans la *Gegenstandstheorie* de Meinong. Dans différents articles datant des années 1890–1900 qui ont joué un rôle important dans la genèse des *Recherches Logiques*, Meinong entendait conduire une investigation psychologique et ontologique qui présentait deux aspects marquants. Il s'agissait d'une part de considérer l'objet intentionnel en général, au sens de ce qui est visé par une activité psychique, en distinction du «vécu» d'une part et de la «réalité» perçue d'autre part. Par ailleurs et de manière complémentaire, Meinong voulait rendre compte des rapports qui définissaient ces objets les uns par rapport aux autres, où à la fois se jouait leur autonomie et se révélait l'importance du mode de référence, et par suite du langage en général. Au cours de la menée de ce projet d'ontologie plurielle et relationnelle, que l'on a pu qualifier de «jungle» en raison de sa complexité profuse, Meinong a consacré un certain nombre de considérations relatives aux «objets d'ordre supérieur», notamment dans un article de 1899 intitulé *Über Gegenstände höherer Ordnung*⁴⁵. Il s'agissait alors de revenir sur une question déjà abordée par C. von Ehrenfels, puis reprise par K. Twardowski⁴⁶, relative aux «relations» (*Relationen*) et aux «complexions» (*Complexionen*), c'est-à-dire à ces objets qui ne se réduisent pas à la simple somme de leurs éléments, mais ne s'en distinguent pas non plus jusqu'à se différencier d'eux (l'exemple typique de ce genre d'objets étant, depuis la *Gestalttheorie* d'Ehrenfels, la mélodie)⁴⁷. Le concept d'«ordre supérieur», qui doit permettre de remédier selon Meinong aux inconvénients que présente le lexique de la relation/complexion, renvoie à une relation de fondation spécifique qui désigne la production d'un nouvel objet fondé (*Superius*) qui ne cesse pourtant de dépendre des éléments qui le composent (ces éléments

⁴⁵ A. Meinong, «*Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*», *Gesamtausgabe. Band II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, éd. par R. Haller, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971, p. 377–471. Ce texte n'a pas été traduit en langue française, mais nous disposons tout de même désormais de la traduction de la *Gegenstandstheorie* qui reprend et élargit l'examen de la relation fondation/fondé : A. Meinong, *Théorie de l'objet* (1904), *Présentation personnelle* (1921), tr. fr. par J.-F. Courtine et M. de Launay, Paris, Vrin, 1999. Il est à noter que l'expression «d'ordre supérieur» est employé dès l'article de 1896 intitulé «*Über die Bedeutung der weber'schen Gesetzes*» (in A. Meinong, *Gesamtausgabe. Band II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, éd. par R. Haller, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971, p. 215–372, p. 230 en particulier pour l'emploi de l'expression «*Gegenstände höherer Ordnung*»).

⁴⁶ Cf. C. von Ehrenfels, «*Über die Gestaltsqualitäten*» (1890), in *Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie. Philosophische Schriften. Band III*, München, Wien, Philosophia Verlag, 1988, p. 128–167 et K. Twardowski, «*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*» (1894), in E. Husserl – K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels* (1893–1901), tr. fr. par J. English, Paris, Vrin, 1993.

⁴⁷ A. Meinong, «*Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*», *op. cit.*, p. 388.

fondants étant appelés *Inferiora*)⁴⁸. À partir de contenus premiers, et sur leur fond toujours persistant, l'activité psychique produit de nouveaux contenus. Le rapport entre les entités d'ordre inférieur et celles d'ordre supérieur est, selon Meinong, celui d'une relationalité indéfiniment ouverte. À cet égard, il importe de relever que *höher* ne renvoie pas à une amélioration qualitative ou à une quelconque forme de primauté. Cet adjectif désigne plutôt ici une modalité particulière de fondation entre deux objets de la visée intentionnelle. En ce sens, l'adjectif *höher* permet de circonscrire d'emblée un domaine d'investigation en le distinguant immédiatement des domaines adjacents. Le terme a ceci de commode qu'il permet de désigner d'une manière assez vague l'étagement successif de différents éléments, sans préjuger du rapport que ces éléments entretiennent entre eux, sinon celui de la nécessaire fondation des uns par les autres, c'est-à-dire de la dépendance unilatérale des uns vis-à-vis des autres.

Cette définition meinongienne du concept d'« ordre supérieur » éclaire, croyons-nous, la signification que Husserl peut lui attacher dans le cadre de sa phénoménologie du monde social en l'appliquant aux « personnalités d'ordre supérieur »⁴⁹. Avec cet emprunt, il s'agit en somme de penser l'unité des communautés sociales instituées sans sacrifier pour autant la relation de dépendance nécessaire qui les lie aux actes des sujets personnels qui les fondent et s'y rapportent. L'invention conceptuelle a clairement pour but d'offrir une alternative crédible à des conceptions insatisfaisantes aux yeux de Husserl. Il s'agit en particulier, comme s'y efforçait déjà Meinong, d'éviter le recours au lexique du *collectif* et à l'idée que l'unité de l'institution sociale procéderait d'un acte de collection ou de simple addition d'éléments premiers. C'est là ce qu'atteste l'appendice XVIII du *Hua XIII*. En effet, il apparaît qu'en révisant ce texte de 1910 consacré à la question du rapport entre « ontologie sociale et sociologie descriptive », Husserl a remplacé l'expression « unités collectives » (*kollektive Einheiten*, par quoi Husserl désigne un mariage, une

⁴⁸ A. Meinong, « *Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* », *op. cit.*, p. 386. Sur l'ensemble de cette question, voir plus particulièrement les §§ 3 et 4 de l'article en question.

⁴⁹ Nous ne partagerons donc pas l'avis de K. Schuhmann pour qui « il n'est pas possible d'établir un rapport entre [la théorie husserlienne de l'État] et la théorie des objets d'ordre supérieur de Meinong » (K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, Alber, 1988, p. 36). On concédera qu'il apparaît à l'examen que Husserl a pour sa part d'abord employé cet adjectif pour établir une distinction entre, d'un côté, les actes de conscience élémentaires qui sont ceux de la perception, de l'imagination, de la conscience d'image, du souvenir et de l'intuition du temps et désigner ces « actes plus élevés » que sont la conscience d'essence, le jugement ou le raisonnement. Dans les *Recherches Logiques*, ce partage renvoie ainsi à celui, d'ordre ontologique, entre « les objets sensibles, réels comme objets du plus bas degré d'intuition possible (*Gegenstände der untersten Stufe möglicher Anschauung*) et les objets catégoriaux, idéels comme ceux des degrés plus élevés (*Gegenstände höhere Stufe*) ». (*Hua XIX-2*, p. 674 [RL III, p. 178]. Voir également *Hua XIX-1*, p. 8 et 169 [RL II-1, p. 4 et 191, références citées par H. Dussort dans sa remarque préliminaire à sa traduction en langue française des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. XI.

amitié...) par celles de «nouvelles objectités de degré supérieur» (*neue Objektitäten höherer Stufe*). À cette occasion, il insiste dans une note marginale sur le fait que ces objectités ne sont pas «fondées dans les objets de la nature que sont les chairs dotées d'une conscience de façon annexe, mais, cela est sous-jacent, l'homme en tant qu'être égoïque m'est déjà donné à moi qui suis dans l'attitude des sciences de l'esprit, en tant qu'objet de mon entourage»⁵⁰. Le terme de «collectif» (*Kollektivum*), renvoyant trop explicitement à l'idée d'une collection constituée par sommation d'éléments, manifeste aux yeux de Husserl une insuffisance certaine, puisqu'il ne rend pas véritablement compte de l'unité *quasi*-fusionnelle de la communauté sociale. En la considérant comme un simple produit d'une collection (*Kollektion*)⁵¹, c'est ainsi la dimension proprement synthétique de l'institution communautaire qui est manquée. Sur ce point précis, on demeure frappé par la proximité que ce texte entretient avec un semblable refus du lexique du «collectif» défendu par Meinong dans l'article de 1899 *Über Gegenstände höherer Ordnung*⁵². À l'évidence, il ne suffit d'additionner un à un les membres d'une même entité sociale pour saisir l'essence de son unité. Plus clairement encore, les *Ideen II* notent ainsi au sujet des «unités personnelles d'un niveau plus élevé» qu'elles «ne constituent pas seulement une collection de subjectivités sociales, mais fusionnent en une subjectivité sociale organisée de façon plus ou moins intime»⁵³. L'unité synthétique que manifeste la «personnalité d'ordre supérieur» ne saurait donc se réduire à la simple somme de ses membres⁵⁴. Elle représente une entité distincte, qui a son essence propre, mais qui pour autant ne saurait exister sans ses membres, sans les sujets singuliers qui la constituent :

Un cercle littéraire reste identique, demeure identique dans son objectité si d'autres membres sont adoptés et que d'autres se retirent. [...] Il y a là plus qu'un collectif, plus qu'une unité individuelle collective : il y a unité dans la mesure où les membres en question sont liés les uns aux autres *via* des relations conscientes fonctionnelles rattachées à des individus déterminés.⁵⁵

À bien lire ces lignes, il est donc tout à fait erroné de considérer, à l'instar de Toulemont, que le concept de «personnalité d'ordre supérieur» puisse être tenu pour un simple équivalent du concept de «collectivité» ou d'«esprit collectif» développé dans la tradition sociologique française⁵⁶. Tout de même, on pourra

⁵⁰ *Hua XIII*, appendice XVIII, p. 99 [SI-2, p. 206].

⁵¹ *Hua XIII*, appendice XVIII, p. 101 [SI-2, p. 207].

⁵² A. Meinong, «*Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*», *op. cit.*, p. 388. Il est piquant de constater que Meinong, au moment où s'exprime son refus d'un quelconque recours au lexique de la collection ou de la sommation, fait alors lui-même référence à la *Philosophie de l'Arithmétique* de Husserl.

⁵³ *Hua IV*, § 51, p. 196 [ID II, p. 275].

⁵⁴ *Hua XXVII*, p. 49.

⁵⁵ *Hua XIII*, appendice XVIII, p. 101 [SI-2, p. 194].

⁵⁶ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 119–123.

douter de la pertinence de la traduction du terme *Verband* (association) par le terme « collectivité », comme le propose É. Escoubas dans sa traduction en langue française du texte des *Ideen II*⁵⁷.

Ce qui vaut de manière explicite pour le lexique du collectif, vaut également pour d'autres conceptualisations possibles de l'unité essentielle de la *soziale Gemeinschaft*. La théorie husserlienne des personnalités d'ordre supérieur doit être tenue pour ce qu'elle est en réalité : 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 au modèle plus classique, hérité de la philosophie juridico-politique, de la *représentation* de tous par un seul. Ce qui appert dans ces différents refus, est la volonté husserlienne de refuser très clairement toute *substantification* de la communauté sociale qui nous empêcherait à terme de penser sa dimension subjective ou « personnelle ». Ainsi comprise, l'idée d'« ordre supérieur » a au moins le mérite d'exhiber la problématique ontologique de la communauté sociale comme formation unitaire. En un sens, ce concept vaut sans doute moins comme une conceptualisation rigoureuse et définitive de l'être de la communauté sociale que comme le titre d'un problème ouvert, qui pose explicitement le problème du caractère *synthétique* de l'institution communautaire.

4.3.2 La dimension « personnelle » de la communauté sociale

Nous pouvons à présent reposer la question de la teneur propre de cette « personnalité » (*Personalität*) se développant à un niveau correspondant à un « ordre » ontologiquement « supérieur ». Personnalité doit ici s'entendre comme une extension ontologique du concept de personne, ce que manifeste le recours au suffixe *-ität*. Le concept de personne est ainsi, au sens large, un « concept générique » (*Gattungsgemeinschaft*)⁵⁸, qui désigne à la fois le régime pratique, évaluatif et volitif de la vie de la conscience, mais embrasse aussi l'ensemble des dynamiques interpersonnelles, des relations qui se nouent entre les individus, des institutions sociales dans leur permanence enfin.

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 des

⁵⁷ On comprendra cependant la raison de ce choix, qui réside dans la nécessité de distinguer le *Verband*, c'est-à-dire l'association sociale dans sa généralité, comme produit d'une ou de liaison(s) (*Verbindung*), du *Verein*, l'association douée de statuts (un syndicat, un parti politique, etc.).

⁵⁸ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 203 [SI-2, p. 297].

caractéristiques ontologiques de la personne individuelle. 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. Entre la personne individuelle et la personne communautaire, le rapport est donc d'analogie – l'analogie fonctionnant ici comme schème heuristique permettant la découverte des traits phénoménologiques les plus essentiels de cet objet :

La personne communautaire, la spiritualité communautaire (si l'on aime à restreindre le concept de personne dans tel ou tel sens) est effectivement et véritablement personnelle ; il y a là un supraconcept d'essence, qui relie la personne particulière individuelle et la personne communautaire ; il y a là une 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.⁵⁹

On voit toute la difficulté de cette caractérisation litigieuse de l'unité « subjective » des personnalités d'ordre supérieur, qui fait resurgir le spectre du « sujet en grand format »⁶⁰ : l'idée d'une personnification des institutions sociales n'est-elle pas à compter au rang de ces prénotions tant décriées par Durkheim, qui ne verraient en elle qu'un « artifice préscientifique de représentation du collectif qui entrave son analyse »⁶¹ ? N'a-t-on pas, dès lors, affaire à une conceptualisation déficiente de l'institution sociale, pâtissant des limites gnoséologiques que la phénoménologie s'est auto-imposée ?

La précédente citation, comme d'ailleurs la plupart des textes de Husserl relatifs à cette question, n'ignore pas cette difficulté. Husserl l'affronte avec les moyens qui sont les siens et l'on peut considérer qu'elle s'exprime dans la difficulté du recours au procédé de l'analogie, dans l'effort de description phénoménologique de l'unité synthétique des personnalités d'ordre supérieur. Dans la précédente citation, Husserl affirme d'une part « qu'il y a analogie », pour souligner immédiatement d'autre part qu'il s'agit d'une « communauté générique ». Quelle est donc la portée réelle de cette analogie ? La personnalité d'ordre supérieur est-elle à penser en simple analogie avec la personne individuelle (comment ? sous quelles conditions ?) ? Ou faut-il considérer qu'elle est un sujet, doué d'une vie subjective propre ? Ces questions sont d'autant plus fondées que les textes de Husserl paraissent tout à la fois affirmer la nécessité de mobiliser l'analogie, mais aussi d'en restreindre la portée. On lira ainsi, dans *Gemeingeist I* :

Dans l'enchaînement général de la conscience qui peut être institué de différentes manières par empathie, dans des proportions et des directions diverses, nous possédons une couche de conscience générale, suprapersonnelle, et à l'opérativité pourtant personnelle, vivant

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ J. Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, vol. 2, p. 60.

⁶¹ B. Karsenti, *La société en personnes*, Paris, Economica, 2006, p. 4. On retiendra également cette mise en garde : « Ainsi, concevoir la société comme une personne analogue à la personne individuelle que l'on a sous les yeux, à l'image de cet « homme en grand » érigé par Hobbes au seuil de sa théorie de l'État, lui attribuer une volonté ou une âme par laquelle elle se meut elle-même, c'est transgresser le premier des interdits durkheimiens. » (*Ibid.*)

dans toutes les personnes qui sont parties prenantes, s'écoulant à travers elle, 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'en est pas simplement l'*analogon* : elle est une pluralité de milliers de personnes, qui possède dans leur liaison unité de la conscience (une unité de communication).⁶²

Ce texte semble cependant fournir les critères d'un usage raisonné de l'analogie entre la personne individuelle et la « personnalité » d'ordre supérieur. Si l'on pense le rapport de la personnalité d'ordre supérieur aux personnes qu'elle concerne, l'analogie ne peut être de mise, car elle rend aveugle à la pluralité interne des consciences personnelles ; si cette dernière est considérée pour elle-même, l'analogie conserve sa pertinence. La question devient alors celle de la portée de l'analogie et de sa capacité à rendre compte de l'essence des « personnalités d'ordre supérieur », question qui n'a d'ailleurs pas manqué de diviser les commentateurs : la personnalité d'ordre supérieur, considérée sous l'angle de son analogie avec la vie personnelle individuelle, est-elle en définitive un sujet à part entière⁶³ ?

Nous voudrions suggérer l'interprétation suivante : l'analogie personne individuelle/personnalité d'ordre supérieur peut bien fonctionner *dans une certaine mesure* comme un schème heuristique permettant de découvrir certaines de ses caractéristiques essentielles. Elle guide la description phénoménologique, elle soutient son effort et nous donne les moyens de concevoir la personnalité d'ordre supérieur comme une *unité synthétique effective des consciences personnelles*, une unité qui est en réalité un *mixte de subjectivité et d'objectivité*. L'analogie nous donne donc les moyens de révéler cette unité synthétique en sa dimension « subjective », pour découvrir ensuite, à cette aune, sa dimension « objective », qui ne doit pas être négligée. C'est cette dimension « objective » qui fait qu'on ne peut pas assimiler purement et simplement les personnalités d'ordre supérieur à une pure subjectivité⁶⁴.

Procédant au déploiement de cette analogie dans son analyse de l'essence des « personnalités d'ordre supérieur », Husserl distingue trois caractéristiques majeures, intimement liées les unes aux autres. Leur trait commun est le rôle déterminant qu'y joue l'accord des volontés individuelles, sous différentes formes et selon différents degrés d'union. La personnalité d'ordre supérieur est ainsi 1/ accord unitaire d'une

⁶² *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 200 [SI-2, p. 294].

⁶³ Sur cette question, comparer les positions de D. Carr (« Personalities of a higher order », in *Interpreting Husserl. Critical and comparative Studies*, Dordrecht/Boston/London, M. Nijhoff, 1987, p. 267–280), qui voit dans la personnalité d'ordre supérieur une unité subjective qui est bien plus qu'une simple analogie et celles de J. G. Hart (*The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992, p. 25–27), pour lequel les personnalités d'ordre supérieur ne peuvent être des « esprits absolus » comme le sont les personnes individuelles. Les textes des années 1920 permettent d'alimenter chacune de ces deux positions.

⁶⁴ Cette interprétation nous semble d'ailleurs confirmée par l'évolution de la pensée husserlienne sur cette question et il nous semble de ce point de vue important de prendre en compte un texte méconnu datant de 1923 : « Wert des Lebens, Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit », éd. par U. Melle, *Husserl Studies*, 13, 1997, p. 201–235.

pluralité de volontés; 2/ permanence de cet accord sur le mode de l'habitualité et par le biais de la constitution d'«acquis» (*Habe*); 3/ réunification et recentration de la pluralité des volontés autour d'une instance quasi-égoïque.

1. C'est tout d'abord la réunion associative des volontés personnelles individuelles qui fait ici critère pour penser la spécificité de ces «communautés sociales» particulières que sont les personnalités d'ordre supérieur. Nous retrouvons là l'un des traits les plus déterminants et les plus persistants de la phénoménologie husserlienne du monde social. «Unité fondée dans des pluralités»⁶⁵, toute «personnalité d'ordre supérieur» doit toujours être comprise comme une instance du type «nous» pour employer le vocabulaire de Husserl, qui est aussi celui de la pensée sociologique de l'époque⁶⁶. Un tel «nous» se donne comme résultat direct d'une association volontaire, association des volontés elle-même consciemment voulue. Dès 1910, Husserl souligne l'importance de l'association volontaire, à propos de ce qu'il appelle alors les «communautés fonctionnelles» (*Zweckgesellschaften*), dites aussi «artificielles» ou «conventionnelles», ainsi définies dans l'appendice XX du *Hua XIII* portant précisément pour titre «Les sociétés et les communautés humaines» :

Communautés fonctionnelles (systèmes d'actions, ordonnées par référence à un but communautaire, c'est-à-dire à un but tel qu'il doit être encouragé dans des actes communautaires moyennant une action réciproque concertée en tant qu'acte réciproque identique, conformément à des règles édictées de façon finalisée, qui sont établies auparavant moyennant une convention communautaire et sont délibérément reprises en charge par les membres ultérieurs) [...] ⁶⁷

On se contentera simplement de relever ici toute l'importance qu'accorde Husserl, dès ce texte de 1910, à la dimension de conventionalité et, en elle, à la question de la volonté, comme «volonté originelle [qui] est une «volonté associative» (*Vereinswille*) qui se dirige vers le centre, et ce, avec l'entrée dans l'association douée de statuts (*Verein*); 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 membre»⁶⁸. La communauté sociale est donc ici conçue comme association douée de statuts (*Verein*), c'est-à-dire comme produit direct de la réunification des volontés. Si certains textes de Husserl situent l'origine de la socialisation dans une dynamique instinctive qui anime la subjectivité monadique, dans une tendance archaïque pulsionnelle à me tourner vers l'autre et à m'associer à lui, il reste que l'institution de la communauté sociale, en son sens véritable, procède d'une décision partagée, qui fait le choix de l'accord des volontés.

Dans le manuscrit connu sous le titre de *Gemeingeist II*, Husserl a produit une analyse assez fine de la participation réciproque des volontés donnant lieu à une

⁶⁵ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 201 [SI-2, p. 295].

⁶⁶ Ainsi le texte n° 29 du *Hua XV* consacré à l'ébauche d'une phénoménologie de la communication situe-t-il au terme de la communication réussie la «constitution d'un "nous agissant" comme personnalité d'un rang supérieur, comme unité d'une subjectivité active, pour ainsi dire pluri-céphale» *Hua XV*, n° 29 (1932), p. 478 [SI-2, p. 373].

⁶⁷ *Hua XIII*, appendice XIII (sans doute 1910), p. 108 [SI-2, p. 216].

⁶⁸ *Ibid.*

interpénétration des actions individuelles, cette interpénétration étant elle-même le substrat d'une action de second degré :

L'ensemble de l'action et de l'opération (*Leistung*) 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 nous. *Il en va ainsi pour toutes les œuvres communautaires.*⁶⁹

L'association ne se produit donc pas nécessairement sous la forme d'un consentement déclaré, d'un contrat ou d'un pacte sur la base duquel les différentes volontés en présence s'accordent entre elles. On a plus affaire à une forme de synthèse au sein de laquelle les volontés se déterminent l'une l'autre de manière réciproque, jusqu'à ce que l'on puisse identifier une seule et même volonté commune. L'association des volontés individuelles est donc pensée comme un processus d'assimilation et de réidentification, ou mieux, comme l'établissement d'une corrélation immédiate de la volonté individuelle avec la ou les volontés des autres membres du monde social. C'est ce que suggère le même texte, un peu plus loin :

Chaque sujet n'agit pas seulement de façon originale et immédiate dans la forme des intentionnalités qu'il vit lui-même, dans la forme des aspirations et des volontés qui jaillissent de lui-même, dans la forme des aspirations et des volontés étrangères. Corrélativement, il se sait lui-même, mais également *vice versa*, être le *medium* de chaque volonté et de chaque intention personnelle étrangère en général.⁷⁰

Les communautés d'ordre supérieur sont donc le produit d'une formation volontaire : on *décide* de leur existence et du maintien de leur existence.

2. À un second niveau, l'orientation téléologique communautaire des différentes s'achève dans l'avènement d'une instance volontaire de second degré. Le Nous se reconvertit en Je, en une sorte de « moi social ». À cet égard, la personnalité d'ordre supérieur paraît fonctionner exactement comme la conscience individuelle en régime personnel : les décisions, les activités s'ordonnent les unes aux autres, relativement à un centre égoïque, un quasi-moi. À ce niveau, ce que les différentes volontés ont en commun n'est plus seulement l'objet commun de la visée téléologique : c'est une identité des volontés qui se fait jour, une même volonté paradoxale, à la fois une et divise, présente dans chaque volonté individuelle. Comment opère donc cette réunification sociale des volontés, leur recentration apparemment égologique dans l'orientation téléologique commune qui anime la personnalité d'ordre supérieur ? Quelle est la portée ontologique de cette « communautisation » ? Force est de reconnaître que Husserl, sur ce point crucial, n'a pas complètement dissipé certaines ambiguïtés, puisque certains textes suggèrent que les « *personnalités* d'ordre

⁶⁹ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 193 [SI-2, p. 286]. On aura noté la redéfinition de l'adjectif « höher » par l'adjectif « fundiert », qui confirme la lecture que nous avons donnée de ce terme.

⁷⁰ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 194 [SI-2, p. 287].

supérieur» pourraient aussi être considérées *comme* des *personnes* d'ordre supérieur⁷¹. Il suffirait donc, pour rendre compte de l'être du monde social, de procéder au repérage des marques d'une subjectivation de second degré s'appliquant avec des fortunes diverses aux communautés interpersonnelles.

Il y a analogie et non pur et simple rapport d'identité : le sens des «personnalités d'ordre supérieur» se constitue toujours au cours d'une saisie médiate par transfert en imagination⁷². Tout se passe alors comme si la conscience sociale retrouvait dans les «personnalités d'ordre supérieur» toutes les marques extérieures d'une activité intentionnelle et volontaire qui ne peut être que présumée, mais qui fait tout de même de l'institution une instance responsable, agissant à la manière d'une personne. Il y a comme une forme de réinvestissement subjectif des «personnalités d'ordre supérieur», des institutions sociales qui prennent ainsi sens et validité à nos yeux parce que nous les appréhendons comme des sujets.

La «personnalité d'ordre supérieur» décide et agit comme si elle disposait d'une volonté propre à laquelle se rapporte chacune des volontés individuelles. Les personnalités d'ordre supérieur sont ainsi «une association (*Verein*), un État (*Staat*) et toutes choses semblables, à l'intérieur desquelles vivent une volonté, un but, un ensemble de convictions pratiques, politiques ou scientifiques, une volonté qui est une volonté communautaire, un but qui est un but communautaire, etc.»⁷³ En cela, elle manifeste une capacité à polariser autour d'elle les volontés individuelles, un équivalent du moi personnel en quelque sorte. Dans la personnalité d'ordre supérieur, les volontés collaborent, puis s'interpénètrent de telle sorte que ce que veut l'une est équivalent à ce que veut l'autre.

La pluralité en communication fonctionne sur un mode analogique à un sujet qui acquiert une unité de l'expérience en passant par tous les sujets individuels et leur sens : chaque sujet individuel l'acquiert pour lui par le fait qu'il en fait l'expérience par les autres et, la traversant elle-même dans son expérience, il sait pouvoir connaître ce même monde [communautaire] dans son identité.⁷⁴

L'identité de la personnalité d'ordre supérieur réside dans cette «pluralité en communication» ordonnée à un centre unitaire, à un quasi-sujet, qui n'en est toutefois pas un, mais s'apparente plutôt à un «flux commun» de consciences d'une

⁷¹ La personnalité d'ordre supérieur a des fonctions analogues à celle du sujet «considéré dans sa dimension psychique et personnelle (actes du je présente, du je pense, je sens, je veux)». *Hua XIV*, appendice XXV (1921/1922), p. 205. Voir aussi *Hua IX*, app XXVIII, p. 514–515 [Psy Ph, p. 316].

⁷² On rappellera sur ce point que dans les textes des années 1914–1915, Husserl avait déjà eu recours à la notion d'*Analogisierung* dans le cadre des réflexions relatives à la constitution de l'*alter ego*. Il hésitait alors à concevoir celle-ci soit comme analogie médiate avec transfert d'imagination (*Hua XIII*, n° 8 (1914–1915), p. 266 ; appendice XXXVI (1914–1915), p. 269 ; n°9 (1914–1915), p. 330), soit comme aperception immédiate (*Hua XIII*, n° 10 (1914–1915), p. 310, ; n° 13 (1914–1915), p. 338).

⁷³ *Hua XIV*, appendice X (années 1920), p. 90.

⁷⁴ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 197 [SI-2, p. 291].

valeur que Husserl n'hésite pas à déclarer « suprapersonnelle »⁷⁵. Mais il apparaît également, à bien lire Husserl, qu'il ne s'agit là entre la conscience individuelle et la personnalité d'ordre supérieur, que d'une analogie, d'ailleurs bien paradoxale. En effet, la personnalité d'ordre supérieur présente tous les dehors d'un flux de conscience tenu pour pôle des actes, mais on ne peut pour autant référer cette unité communautaire à une instance substantielle unique. L'unité personnelle des « personnalités d'ordre supérieur » présente ainsi une singulière analogie avec l'unité de la vie subjective, à ceci près que cette unité n'est pas celle d'une seule « tête », mais bien l'unité d'une pluralité persistante de volonté, une unité pluricéphale. Pour Husserl, toute personnalité d'ordre supérieur a quelque chose de l'hydre mythique, elle est « une subjectivité personnelle, pour ainsi dire à plusieurs têtes et néanmoins liée »⁷⁶. Husserl va même jusqu'à souligner que la vie personnelle individuelle, si elle présente bien une unité, fait elle-même fond sur une multiplicité qui est celle des « vécus isolés qui s'écoulent les uns dans les autres, [des] pulsations vitales (*Lebenspulse*) »⁷⁷.

Ultimement, au point où l'analogie devient irrecevable parce qu'il est phénoménologiquement parlant tout simplement impossible de doter *purement et simplement* la personnalité d'ordre supérieur d'un moi, d'un centre égoïque, on relèvera d'ailleurs la réapparition, sur cette question de l'unité pluricéphale des « personnalités d'ordre supérieur », du lexique du *Gemeingeist*. Celui-ci, on s'en souvient, avait été adopté par Husserl à la fin des années 1900, lors de ses premières investigations en vue d'une phénoménologie de l'esprit, puis abandonné au début des années 1910. On pourra déplorer de voir réapparaître la « métaphysique » du *Geist*, qui paraît bien signer l'échec relatif de l'investigation phénoménologique de la « personnalité d'ordre supérieur ». Mais il faut être attentif à ce point : c'est alors surtout le *Gemein-* qui regagne l'attention de Husserl, non le *Geist* à proprement parler :

Il n'y a donc pas simplement analogie si nous parlons par exemple d'un esprit commun.⁷⁸

Qu'est-ce à dire ? Au niveau des personnalités d'ordre supérieur, l'expérience communautaire, bien plus que l'expérience empathique, atteste de la parenté foncière des différents sujets, c'est-à-dire de l'identité commune d'un « nous ». Un tel « nous » n'est plus le simple produit d'une rencontre fortuite ou encore d'une formation sociale contingente, mais bien un « nous » dont la signification, à ce point, est proprement transcendante. En effet, dans la personnalité d'ordre supérieur, les consciences individuelles partagent selon Husserl un même « flux commun qui fait partie de la conscience personnelle sur un mode unifié »⁷⁹. La communauté sociale,

⁷⁵ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 203 [SI-2, p. 297]. Pour un commentaire différent de celui que nous proposons du § 6 de *Gemeingeist II*, décisif et incontournable sur cette question, cf. R. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 119–123.

⁷⁶ *Hua XXVII*, p. 6.

⁷⁷ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 202 [SI-2, p. 296].

⁷⁸ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 201 [SI-2, p. 295].

⁷⁹ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 203 [SI-2, p. 297].

dans l'accord des volontés initiant l'action commune, révèle la compatibilité principielle des différentes consciences en présence et vérifie ainsi la commune identité fonctionnelle de la vie des sujets, un même rapport au monde, sans même qu'il soit ici besoin de faire appel à une quelconque «réduction intersubjective» comme le fait Husserl dans d'autres textes.

La «personne» vaut alors comme *membre* d'une «communauté spirituelle», ou plutôt elle a conscience de sa relativité et de sa dépendance à l'égard de la communauté sociale, comme Husserl le remarque dans les *Ideen II*, en prolongement d'une réflexion portant sur le statut de l'*Umwelt* comme environnement commun à une pluralité de sujets :

Ce monde environnant ne contient pas de simples choses, mais des objets d'usage (vêtements, appareils ménagers, armes, outils), des œuvres d'art, de production littéraire, des fournitures pour des actes religieux et juridiques (sceaux, colliers de cérémonie, insignes de souveraineté, symboles liturgiques, etc.) ; et ne contient pas seulement des personnes individuelles : les personnes sont bien plutôt des membres de communautés, d'unités personnelles d'un ordre plus élevé qui mènent leur vie propre en tant que totalités, perdurent dans le temps malgré l'entrée ou le départ d'individus, ont leurs qualités propres à la communauté, leurs règlements moraux et juridiques, leur mode de fonctionnement dans la coopération (*Zusammenwirken*) avec d'autres communautés et avec des personnes individuelles, leurs dépendances par rapport aux circonstances, leur changement réglé, leur façon de se développer ou de se maintenir temporairement constantes, selon les circonstances qui déterminent. Les membres de la communauté, du couple et de la famille, de la place sociale (*Stand*), de l'association douée de statuts (*Verein*), de la commune, de l'État, de l'Église, etc., se «savent» comme leurs membres, sont consciemment dépendant de tels groupes et, éventuellement, réagissent consciemment sur eux.⁸⁰

L'entre-implication des volontés personnelles individuelles, puis leur participation à une forme de volonté commune qu'il n'est toutefois pas possible de référer à une instance égologique de second degré décide de l'appartenance identitaire du sujet dans sa vie sociale, en tant que personne ayant affaire, partie liée et partie commune avec d'autres personnes.

3. Cette institution instituant d'une volonté *commune* peut alors donner lieu à une communauté sociale fonctionnant comme institution instituée, par le relais d'une habitude partagée qui prolongera dans la durée l'institution originelle de la réunification des volontés. La permanence d'une telle communauté sociale n'est pas de l'ordre de la persistance matérielle des choses physiques ; elle est due à un engendrement continué qui procède de la communication comme mise en commun et participation active, puis à la répétition habituelle des conduites. Dans cette dimension du concept de «personnalités d'ordre supérieur» se fait donc jour une pensée de l'institution sociale en tant que produit *objectivé* des actes sociaux. Un texte plus tardif, datant de la période de la *Krisis*, précisera très utilement cette articulation entre institution volontaire originelle et persistance habituelle :

L'habitude des personnes qui ont entre elles un lien est une habitude qui leur appartient, d'une part sur un mode particulier, une direction volontaire durable, qui existe en eux. Mais

⁸⁰ *Hua IV*, § 49, p. 182 [*ID II*, p. 257].

d'autre part, les personnes ne sont pas isolées, pour autant qu'elles ont entre elles un lien. Entre dans l'habitualité le fait d'être les uns pour les autres, d'être les uns impliqués dans les autres, de coïncider les uns avec les autres, de participer à une unité positive volitive à plusieurs têtes. Le lien produit l'unité entre un acte du moi et un autre acte du moi, et il en va ainsi pour une multiplicité d'actes égoïques (et, finalement, éventuellement, pour une pluralité ouverte d'actes égoïques qui sont référés et liés les uns aux autres dans des actes sociaux médiats). C'est ainsi que se constitue une personnalité d'ordre supérieur en tant qu'étant continûment durable. Non seulement chaque moi personnel possède sa propre habitualité, mais la pluralité possède son habitualité liée, par le fait que chaque habitualité de l'un « pénètre à l'intérieur de » chaque habitualité de l'autre.⁸¹

Comme on le voit, c'est encore l'accord primordial des volontés personnelles, transmué sous la forme de l'habitude, qui fait toute la spécificité des « personnalités d'ordre supérieur ». La personnalité d'ordre supérieur à son style, sa « culture institutionnelle » : une histoire propre qui pèse sur le présent pour le normer.

C'est à la faveur de cette « habitualité », de cette capacité à persister dans le temps avec l'unité d'un style propre que la personnalité d'ordre supérieur peut apparaître, en sa dimension objective, comme communauté d'action ayant sa propre cohérence et en laquelle se reconnaissent les volontés singulières. 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 positions⁸². 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 actes. La « personification » de l'institution communautaire prend un sens différent : elle peut être considérée comme une reconnaissance du caractère unitaire et synthétique de l'œuvre de cette institution⁸³.

⁸¹ *Hua XV*, texte 29 (1932), p. 479 [SI-2, p. 373].

⁸² Nous souscrivons de ce point de vue aux suggestions de V. Kokoszka, « Habitualité et genèse : le devenir de la monade », *Alter*, 12, 2004, p. 57–77, p. 76–77 en particulier.

⁸³ Un rapprochement peut ici être établi entre la théorie husserlienne des « personnalités d'ordre supérieur » et la théorie développée par M. Gilbert du « sujet pluriel », ainsi défini : « Les gens forment un sujet pluriel quand ils sont conjointement engagés à faire quelque chose, comme s'ils formaient un seul corps (*as a body*). » (M. Gilbert, « À propos de la socialité : le sujet pluriel comme paradigme », in P. Livet et R. Ogien (dirs.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000, p. 108. Cependant, il est à noter que M. Gilbert comprend sous le terme de « sujet pluriel » une grande diversité de faits sociaux (*ibid.*, p. 120), tandis que le concept husserlien de « personnalité d'ordre supérieur » pense plus spécifiquement les institutions sociales de type communautaire.

4.3.3 L'unité normative des « personnalités d'ordre supérieur »

Toutefois, cette analyse de la communauté sociale institutionnelle, de la personnalité d'ordre supérieur, ne serait pas complète si l'on ne rendait également compte de la normativité proprement sociale qui réside en elle. En effet, la personnalité d'ordre supérieur n'est pas simplement l'expression collective d'une volonté une, partagée par l'ensemble des membres d'une communauté sociale. « Une association (*Verein*) a naturellement ses statuts pour norme »⁸⁴. La personnalité d'ordre supérieur est donc aussi l'instance sociale qui norme les volontés individuelles, ce qui les contraint à se décider, à choisir et à agir. Le monde social est de part en part *normé*, c'est-à-dire investi d'obligations et devoirs qui s'imposent à nous parce que leur origine, leur institution échappent au seul sujet. L'interpénétration sociale, l'entre-implication des volontés personnelles produisent une diversité de systèmes de normes qui font la complexité de la vie sociale concrète des sujets⁸⁵. Cet aspect, présent dès les premiers textes consacrés par Husserl à cette question, est bien développé dans une série de textes datant de la fin des années 1920.

Nous savons que des *normes constituées* (*konstituierte Normen*) appartiennent à tout ce qui prend forme dans l'être de l'individu et dans l'être de la communauté, des normes constituées qui appartiennent aussi de manière constitutive à des personnes en tant que personnes humaines et des personnalités d'ordre supérieur – ce qui naturellement se transmet (*übertragen*) à la subjectivité transcendante. Ceci caractérise alors en même temps le degré le plus élevé de la constitution de la personnalité, de la personnalité individuelle comme de la personnalité communautaire (*Gemeinschaftspersonalität*), jusqu'à la personnalité totale (*Allpersonalität*), par laquelle seule la personne existe concrètement.⁸⁶

Dans la suite immédiate du texte, l'appréhension transcendante-sociologique des systèmes de normes retentit sur la conception de l'intersubjectivité transcendante, en scellant la nécessité de son développement téléologique :

Le développement de l'intersubjectivité transcendante en tant que communauté de personnalités est ainsi un développement au sein de l'édification (*Ausbildung*) de systèmes de normes s'unifiant d'une manière toujours neuve et selon des degrés toujours plus élevés.⁸⁷

Il faudra cependant distinguer là encore, entre deux cas bien différents : celui où l'obligation pratique s'impose de manière *unilatérale* au sujet, sans que son consentement ne soit forcément requis et celui où les sujets s'obligent *réciroquement* les uns les autres. Husserl peut opérer une distinction entre les communautés artificielles,

⁸⁴ *Hua XV*, n° 25 (22.XI.1931), p. 423.

⁸⁵ « Être homme, c'est être dans l'habitude de volontés auto-normatives, à vrai dire des normes sociales diverses, en particulier des normes juridiques, morales (*Schicklichkeitsnormen*), éthiques. » *Hua XV*, n° 25 (22.XI.1931), p. 423.

⁸⁶ *Hua XV*, n° 25 (22.XI.1931), p. 421.

⁸⁷ *Ibid.*

qui déterminent des rapports d'équivalence ou de subordination fonctionnelle, et les communautés de la volonté, dont les membres partagent une même orientation téléologique vers un but commun⁸⁸.

Au sujet du premier cas, Husserl, dans *Gemeingeist I*, reprend l'exemple paradigmatique de la relation maître-serviteur pour préciser ce qu'il convient d'entendre par « communautés instituées artificiellement » : des communautés sociales où l'ordre des « fonctions » sociales décide de part en part de la nature des relations sociales, qu'on y consente ou non. Dans cet « enchaînement des volontés », Husserl ne méconnaît donc pas, contrairement à ce que l'on affirme parfois, les situations de pouvoir, la conflictualité propre au monde social, mais il la traite comme une circonstance provisoire, une péripétie de la vie sociale dont l'issue doit être le rétablissement de relations interpersonnelles volontaires liées et situées les unes par rapport aux autres. On relèvera ce passage significatif :

Une révolte d'esclave interrompt la relation maître-esclave. La contrainte, dite « répression de la révolte » la rétablit, et l'expression convient, pour autant que la nouvelle relation est comprise comme la perpétuation de l'ancienne. L'esclave reconnaît le *Je dois*, et reconnaît également le *Je dois* dans l'après-coup, relativement à la période de temps où il a été interrompu.⁸⁹

La « communauté de la volonté », en revanche, est plus qu'une simple coordination de fonctions. En elle, c'est un devenir commun des volontés qui est à l'œuvre. Les personnalités d'ordre supérieur constituent autant d'unités normatives qui s'imposent à l'ensemble des personnes qui en sont membres pour leur assigner une destinée commune. Les communautés conjugales, familiales, populaires ou étatiques constituent les différents degrés et les différentes extensions possibles de la communauté de volonté⁹⁰, toute la question étant alors de savoir en quelle mesure les volontés individuelles valent les unes pour les autres. Cette perspective situe avec précision le niveau où la phénoménologie du monde social rencontre l'éthique, la forme idéale de la « communauté de la volonté » résidant dans la « communauté d'amour » (*Liebesgemeinschaft*) au sein de laquelle les volontés sont immédiatement et spontanément les unes pour les autres⁹¹.

4.3.4 La distinction phénoménologique des « personnalités d'ordre supérieur »

Husserl dispose dès lors d'un critère qui va lui permettre de distinguer différents types de communautés afin de mieux mettre en évidence ce qui fait toute la singularité des « communautés sociales » véritables que sont les personnalités d'ordre

⁸⁸ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 182 [*SI-2*, p. 282].

⁸⁹ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 182 [*SI-2*, p. 282].

⁹⁰ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 182 [*SI-2*, p. 283].

⁹¹ Sur cette perspective éthique, voir plus loin la section X. 7 de la présente étude.

supérieur. Dès 1910 semble-t-il, dans l'appendice XX du *Hua XIII* intitulé «Les sociétés et les communautés humaines», Husserl oppose ainsi les «communautés fonctionnelles» qu'il nommera plus tard «personnalités d'ordre supérieur», d'une part aux «sociétés symbiotiques» (*symbiotische Gesellschaften*) qu'il dira aussi plus tard affectives ou pulsionnelles et d'autre part aux communautés langagières. Le trait commun de ces deux autres formes de communauté est précisément que le mode de leur union ne réside pas dans l'ajustement et l'union communautaire des volontés. Le registre de la phénoménologie des communautés sociales entendues au sens fort, c'est-à-dire comme produit d'une communautisation des volontés, est ici distingué du registre de l'affectif et du langagier. Cette distinction reconnue aux «personnalités d'ordre supérieur», qui apparaît dès les premiers textes de 1910, persistera, parfois sous un lexique modifié, jusqu'aux textes des années 1930. Husserl s'attache surtout à distinguer les communautés sociales d'ordre supérieur de la communauté pulsionnelle et de la communauté langagière.

– Puisque l'intention volontaire orientée vers autrui est le trait distinctif premier de l'acte social, Husserl peut distinguer la «communauté sociale» de la simple relation intersubjective passive, pulsionnelle ou imitative. On notera ici que Husserl, dans le manuscrit de 1921 intitulé *Gemeingeist I*, prend encore bien soin de distinguer la sphère des actes sociaux de la sphère de l'affection passive, imitative ou pulsionnelle, qui n'est pas ressaisie en pleine conscience. «Je peux me laisser déterminer par d'autres, sur le mode de l'imitation. Je peux vouloir les aider de façon pulsionnelle»⁹². Imitation et pulsionalité sont bien ici des modes de relation qui impliquent que l'*ego* soit bien tourné vers l'*alter ego* à titre de «but focalisé de l'action»⁹³. Mais la reproduction imitative passive, la compassion ou la joie pulsionnelle (Husserl prend notamment l'exemple significatif de l'«amour maternel pulsionnel») ne sont pas pour autant des actes qui relèveraient d'une activité *intentionnellement* et *volontairement* dirigée vers autrui. Ils relèvent essentiellement de l'ordre de la passivité et de l'affection. Dans le cadre d'une analyse génétique de la subjectivation du monde social, la considération de ce mode de relation méritera d'être prise en compte. Dans le cadre de l'analyse constitutive opérée en mode statique du phénomène de la communication sociale, il importe au contraire de leur refuser le statut d'«actes sociaux» et Husserl, dans le texte précité, ne laisse aucune ambiguïté sur ce point.

– Semblablement, Husserl refusera de considérer qu'une communauté langagière (*id est* : le fait de parler une même langue, le fait de disposer des mêmes ressources langagières) comme une communauté sociale présentant la dignité ontologique des «personnalités d'ordre supérieur» :

Une communauté langagière n'est pas une unité personnelle d'ordre supérieur, comme l'est déjà d'une certaine manière une association douée de statuts (*Verein*).⁹⁴

⁹² *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 165 [SI-2, p. 264].

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Hua XIII*, appendice XX, p. 108 [SI-2, p. 216, tr. légèrement modifiée].

Mais il convient de distinguer <entre> des personnalités d'ordre 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 parlementaire⁹⁵.

La communauté langagière ne semble pas constituer, pour Husserl, une communauté de volonté. C'est que le partage, le mode de communautisation ne concerne ici que les moyens directement disponibles en vue d'une action (en l'occurrence ici, la formation d'un énoncé ou d'un discours). Il ne détermine pas une orientation téléologique valant pour tout sujet membre de la communauté.

Mais *celui qui partage la même langue* agit moyennant une expression précise, qui trouve son écho loin à l'intérieur de la communauté linguistique, *mais pas sur un mode personnel*.⁹⁶

Dans un texte datant du début des années 1910, Husserl établit également une distinction entre la simple unité d'échange (*Verkehrseinheit*) et l'association volontaire au sens fort (*Verein*), comme orientation commune vers un but, à quoi la seule communauté langagière ne peut parvenir, même si elle la rend possible. « La langue détermine une unité d'échange (*Verkehrseinheit*), une camaraderie langagière (*Sprachgenossenschaft*) »⁹⁷, mais il n'y a là nulle acceptation de la détermination contraignante réciproque des autres volontés, nulle institution d'une orientation téléologique commune vers un même but.

– Plus largement, dans certains textes, Husserl dénie à certaines formations du monde social le statut de personnalité d'ordre supérieur et leur reconnaît simplement le statut de « société » (*Gesellschaft*) : un lien social lâche et non-contraignant, passager et contingent. Dans le manuscrit *Gemeingeist I*, Husserl fait ainsi de l'institution volontaire d'une communauté le critère décisif de ce concept. La communauté linguistique, mais aussi scientifique, celle qui confronte un artiste à son public ou encore celle du commerçant à ses clients ne sont pas, aux yeux de Husserl, des formations du monde social qui peuvent être tenues pour des « personnalités d'ordre supérieur ». Ces communautés se caractérisent par leur caractère occasionnel, leur contingence et leur indétermination⁹⁸. Ce sont de telles formes de communautés sociales que Husserl désigne par le terme de *Gesellschaft* : en ce sens, on parlera ainsi de « *Tanzgesellschaft* », de « *Baugesellschaft* » (société immobilière).

⁹⁵ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 201 [*SI-2*, p. 295].

⁹⁶ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 183 [*SI-2*, p. 284].

⁹⁷ *Hua XIII*, appendice XIX (1910), p. 106 [*SI-2*, p. 213].

⁹⁸ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 183 [*SI-2*, p. 284]. Cf. également : « Avec les autres « prestations » (*Leistungen*) communautaires, il manque la volonté commune consciente, comme dans la langue, dans la science, dans une large mesure en droit aussi... » *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 193 [*SI-2*, p. 286].

Deuxième partie : les formes essentielles du monde social

On se souvient que les *Ideen III* assignaient au phénoménologue un objectif ambitieux, sans doute quelque peu démesuré : à terme, la phénoménologie devait aboutir à une complète clarification (*Klärung*) de l'ensemble des concepts employés dans les différentes sciences empiriques. Développée dans le registre de la théorie de la connaissance, la phénoménologie découvre sa véritable destination dans le registre de l'épistémologie et dans la perspective d'une résolution des problèmes fondamentaux qui affectent les sciences.

Or on doit aussi se souvenir que cette entreprise générale de « clarification » de la logique des sciences en général et de chaque science en particulier connaissait différentes modalités de mise en œuvre et s'accomplissait à des niveaux que Husserl prenait soin de distinguer nettement. En effet, nous avons vu qu'elle pouvait prendre en premier lieu la forme d'une *ontologie formelle*, en second lieu la forme d'une *ontologie régionale* et en dernier lieu enfin la forme d'une ontologie dédiée aux « particularisations matérielles » (*materiale Besonderungen*) relatives à telle ou telle région¹. Comme nous l'avons montré, on peut considérer que Husserl a bien développé l'ontologie régionale de la région « monde social » sous la rubrique générale de la région « monde de l'esprit » ou encore dans le prolongement d'une phénoménologie de la communication et ce, même s'il n'a pas toujours directement et explicitement thématisé pour elle-même la région ontologique du « monde social » comme il a pu le faire pour les régions de la « nature » et de l'« esprit ». Nous avons établi que l'on pouvait trouver là une première variante d'« ontologie sociale » qui s'efforce de dire l'essence du « social » en général.

Mais Husserl a *aussi* manifestement consacré ses efforts à cette seconde variante d'« ontologie sociale », celle de ses « particularisations matérielles », c'est-à-dire celle qui délaisse la considération de la région dans sa généralité pour se consacrer à l'étude des modes de particularisations des objectités qui tombent sous sa coupe. Dans ce second cas, la phénoménologie œuvre alors à une « clarification » des concepts « particuliers » auxquels nous avons recours pour penser la logique du monde social.

¹ *Hua V*, § 19, p. 98 [*ID III*, p. 118].

Nous tenterons de restituer la cohérence de cette démarche, en procédant en deux temps. Nous examinerons tout d'abord quelle peut être la teneur véritable du projet husserlien d'une ontologie des particularisations conceptuelles « matérielles » du monde social, par-delà la diversité de ses formulations. Puis nous nous efforcerons de présenter certains de ses résultats les plus probants. On verra alors Husserl réordonner les différentes « formes » du monde social selon une logique de cercles concentriques (famille, tribu, peuple, communauté religieuse, État, etc.).

Chapitre 5

Vers une morpho-typique eidétique du monde social

C'est donc cette seconde variante de la clarification conceptuelle de sciences empiriques que l'on voudrait à présent considérer pour elle-même, en la distinguant de l'« ontologie régionale », cette première forme d'ontologie sociale, avec laquelle elle est si souvent confondue. Pour ce faire, nous devons opérer en quatre temps.

Tout d'abord, il faudra justifier la distinction entre l'ontologie régionale et l'ontologie des « particularisations matérielles » de la région « monde social ». À cette fin, nous préciserons la spécificité de ce dernier type d'ontologie, en général tout d'abord, puis dans la perspective particulière d'une ontologie des phénomènes *sociaux* à proprement parler. Ce faisant, nous justifierons le fait que la clarification de l'ontologie des « particularisations matérielles » évoquée dans le texte d'*Ideen III* s'est *in fine* réalisée sous la forme d'une « morphologie sociale ».

Dans un second temps, il nous faudra préciser encore le sens spécifique de cet abord « formel » (au sens ici de ce que la langue allemande désigne comme *formal*, c'est-à-dire de ce qui concerne les formes, non de ce qui est « formel » en tant qu'il résulte d'un processus de formalisation) des différents types d'objets sociaux, dans sa référence persistante à l'analyse eidétique en général.

Dans un troisième temps, nous montrerons que l'idée d'une morphologie eidétique du monde social présuppose implicitement une conception déterminée de la sociologie et de ce que celle-ci peut nous dire du monde social. En effet, entreprendre une « morphologie » du monde social pensée à destination de la sociologie empirique, c'est présupposer dans une certaine mesure que la sociologie effectue elle-même un travail de « mise en formes » et qu'elle peut à ce titre être considérée comme une science formelle de la réalité sociale. La comparaison des projets de Husserl et de Simmel se révélera de ce point de vue instructive.

Enfin, nous repréciserons la portée épistémologique du projet husserlien en revenant sur la confrontation critique engagée par Husserl avec la pensée de Dilthey dans le courant des années 1920. Il s'agira cette fois-ci de préciser le concept husserlien de « morphologie sociale » par rapport à celui, légué par Dilthey, d'une « morphologie de l'esprit » qu'une psychologie réformée serait à même de nous livrer. Dans ce réinvestissement d'une thématique majeure de la philosophie diltheyenne

se dessinera une extension nouvelle du concept de « morphologie » et sa portée épistémologique se trouvera également précisée.

5.1 Du projet général d'une élucidation des particularités conceptuelles des sciences sociales à l'idée d'une morphologie eidétique du monde social

En quoi peut donc bien consister cette ontologie des « particularisations matérielles » de la région « monde social » ? Et tout d'abord, que faut-il donc entendre sous l'expression de « particularisations matérielles » (*materiale Besonderungen*) qui vient sous la plume de Husserl lorsqu'il cherche à préciser la portée épistémologique de la phénoménologie ? On doit concéder que les textes husserliens qui permettent d'apporter une réponse à ces questions ne s'embarrassent guère de longs exposés. Néanmoins il est tout de même possible de reconstituer et de développer le sens du projet phénoménologique qui se joue ici.

Au § 19 des *Ideen III*, celui-là même qui définit le projet d'une clarification phénoménologique de la logique des sciences, Husserl se contente de préciser que les dites « particularisations matérielles » concernent des concepts déterminés matériellement, c'est-à-dire des concepts qui ont une « teneur objective » ou une « teneur de chose » (*Sachgehalt*), en tant qu'ils « assurent leurs relations aux choses selon leur teneur de chose (*Sachgehalt*) »¹.

La mention faite à la « matière » dans l'expression « particularisations matérielles » risque fort d'être égarante, d'autant plus que les exemples choisis par Husserl, dans le passage en question, renvoient tous à une détermination d'ordre *sensible* (Husserl évoque en effet « les concepts comme couleur, son, comme les espèces de sentiments et d'instincts sensibles et autres choses semblables »².)

Toutefois, le propos de Husserl ne prête à confusion que si l'on ne se remémore pas quels étaient les termes d'une précieuse distinction établie dans la cinquième des *Recherches Logiques*, celle qui nous invite à distinguer la *qualité* de l'acte psychique ou du vécu intentionnel d'une part et sa *matière* d'autre part. Dans cette *Recherche* entièrement consacrée à la théorie de l'intentionnalité, où se joue rien de moins que l'identité même de la phénoménologie, Husserl indiquait en effet que le rapport de la conscience à l'objet intentionnel pouvait varier de plusieurs manières : il y a ainsi, dans les modes de relations à l'objet (*Weisen der Beziehung des Bewußtseins*), des différences qui ne doivent rien à l'objet³. Le rapport intentionnel

¹ Hua V, § 19, p. 98 [*ID III*, p. 118].

² *Ibid.*

³ Les ambiguïtés de l'expression *mode de la relation à l'objet* sont détaillées au § 27 de la *Recherche VI*, qui raffine la distinction qualité/matière de l'acte intentionnel. L'expression *différents modes de relation d'un acte à son objet* peut en effet concerner : 1. la *qualité* des actes (suspension de jugement, doute, souhait...) 2. la *Repräsentation* qui sert de base à l'acte, et en elle a)

peut ainsi varier selon la *qualité* de l'acte, c'est-à-dire selon la forme du rapport intentionnel (représentation, jugement, souhait, etc.), mais aussi selon la *matière*, c'est-à-dire selon la nature de l'orientation objective. La matière de l'acte psychique était alors définie de la manière suivante :

Nous devons considérer la matière comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectité, et lui confère cette relation avec une détermination si parfaite que, grâce à la matière, ce n'est pas seulement l'objectité en général que vise l'acte, mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé.⁴

La relation à l'objet n'est donc possible qu'en conjonction avec ce mode de relation déterminée à l'objet qu'est la *matière*. Nous ne pouvons pas penser une qualité sans matière et une matière sans qualité : la qualité et la matière sont donc deux moments abstraits de l'acte. Ainsi, qualité et matière sont toutes deux des composantes intrinsèques de l'acte, mais la matière décide de l'acte en tant qu'il se rapporte à tel objet et non à tel autre. « La matière doit être, dans l'acte, ce qui confère la relation *déterminée* à l'objet »⁵, insiste Husserl un peu plus loin dans la cinquième des *Recherches*.

C'est à partir de cette définition de la matière du rapport intentionnel que Husserl a conçu par la suite, dans le livre I des *Ideen*, la définition de la région matérielle et de l'ontologie matérielle, même s'il ne fait pas explicitement référence à la distinction élaborée dans la *Recherche V*. En effet, Husserl définit alors le concept de région de la manière suivante : tandis que la région formelle (celle de l'ontologie formelle) n'est pas « à proprement parler une région, mais la forme vide de toute région en général »⁶, les régions matérielles sont celles qui sont « déterminées » (*bestimmt*)⁷. Les régions matérielles correspondent ainsi à des domaines d'objets qui présentent des caractéristiques communes essentielles.

Mais on ne doit pas en rester là. Les régions matérielles (celles auxquelles se rapportent les ontologies dites « matérielles » *dans leur opposition à l'ontologie formelle en général*) donnent en réalité lieu à deux types d'ontologies : d'une part, celle qui décrit la région dans ses traits les plus essentiels ; d'autre part, celle qui décrit l'ordre relatif interne de ses différents objets. C'est dans ce second cas, qui nous occupera plus particulièrement, que nous aurons donc affaire aux « particularités matérielles » de la région. Corrélativement, l'effort de « clarification » devra profiter à la logique conceptuelle déterminée par l'appréhension des particularités de la région considérée. Ce qui importe à vrai dire, c'est surtout et avant tout l'idée d'une orientation objectivement déterminée du rapport intentionnel à certaines

la *forme d'appréhension* (l'objet peut être représenté d'une manière signitive, intuitive ou mixte), b) la *matière d'appréhension*, c) les *contenus appréhendés* (l'objet peut être représenté au moyen de différents signes, de différents contenus présentatifs). Cf. *Hua XIX-2*, Recherche VI, § 27, p. 624 [RL III, p. 119].

⁴ *Hua XIX-2*, Recherche V, § 20, p. 429–430 [RL II-2, p. 221].

⁵ *Hua XIX-2*, Recherche V, § 22, p. 442 [RL II-2, p. 233]. C'est nous qui soulignons.

⁶ *Hua III-I*, § 10, p. 26 [ID I, p. 39].

⁷ *Hua III-I*, § 17, p. 38 [ID I, p. 58].

objectités, l'idée d'une *particularisation* de concepts relatifs à une seule et même région matérielle, en l'occurrence, celle du monde social. Retenons donc que l'investigation phénoménologique des régions matérielles a pour fin de clarifier des ensembles de concepts « déterminés » ou « particularisés » par le rapport spécifique qu'ils entretiennent à tel ou tel domaine d'objets.

Or la phénoménologie rencontre ici nécessairement une logique conceptuelle qui est *déjà* à l'œuvre, celle que proposent les sciences qui s'occupent chacune particulièrement de tel ou tel domaine d'objets (ou région). À ce propos, Husserl rappelle fort justement, un peu plus loin dans le § 19 des *Ideen III* cité plus haut, que « ces concepts particuliers sont le bien propre des sciences particulières »⁸. En d'autres termes, ce qui se trouve donc concerné avec cette ontologie des « particularisations matérielles », avec cette seconde variante d'« ontologie sociale », ce n'est rien d'autre que la logique conceptuelle spécifique des sciences sociales en général (ces sciences qui sont aussi nommées « sciences de l'esprit ») et de la sociologie en particulier. Il serait donc possible, si l'on suit le programme défini par Husserl, de « clarifier » et d'« expliciter » phénoménologiquement notre appareil conceptuel à ce niveau qui est celui des concepts particuliers ou relatifs à telle ou telle science déterminée. Tel est donc le considérable bénéfice épistémologique que l'on est, selon Husserl, en droit d'attendre de la phénoménologie. Considérons désormais que dans le cadre de l'ontologie des « particularisations matérielles » de la région du monde social, c'est-à-dire au niveau des concepts proprement *sociologiques*, Husserl nous promet que la phénoménologie est à même d'assurer une clarification conceptuelle propre à initier une réforme de la logique conceptuelle des sciences empiriques.

La spécificité de cette investigation a bien été relevée par A. Schütz dans le commentaire qu'il a donné du troisième livre des *Ideen*, où il insiste justement sur l'importance décisive de la clarification conceptuelle comme finalité ultime de l'élaboration de l'ontologie « sociale ». Ainsi Schütz pouvait-il noter à la fin de sa recension :

Ici encore nous reconnaissons la tâche générale et l'idéal bien sûr situé infiniment loin de la phénoménologie husserlienne : saisir intuitivement et avec une parfaite clarté autant qu'avec une systématité intégrale l'univers des idées, de toutes les sortes essentielles possibles d'objectivité possible en général, de déterminer sur la base des *noemata* comprises dans de telles intuitions toute essence conceptuelle possible, d'allouer à ces essences les mots et les significations lexicales qui les exprime dans leur pureté et de manière non équivoque, de parvenir, enfin, à un stock de concepts et, respectivement, de termes, parfaitement clarifiés.⁹

Cette remarque n'a rien de surprenant sous la plume de Schütz, puisqu'une telle destination de l'entreprise phénoménologique faisait naturellement écho au propre projet philosophique de Schütz, celui d'une refondation philosophique de la logique des sciences sociales, mais le commentaire demeure fidèle au propos de Husserl et

⁸ *Hua V*, § 19, p. 98 [*ID III*, p. 118].

⁹ A. Schütz, « Phenomenology and the Foundation of the Social Sciences (Edmund Husserl's *Ideen* vol. 3) », *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 48.

précise utilement le statut de l'ontologie. En se consacrant aux particularisations matérielles de la région « monde social », la phénoménologie se pense donc à destination des sciences, non plus, dans le cas précis, en vue de « fonder » leur domaine d'objets, ce qui était la tâche de l'ontologie régionale du monde social, mais bien plutôt afin de réformer leur appareil conceptuel en tenant compte du caractère « particulier » des objectités considérées.

L'ontologie régionale devrait ainsi permettre d'identifier les traits fondamentaux de la région « monde social » ; l'ontologie des « particularisations conceptuelles » de cette région devra quant à elle prendre en compte les « formes » particulières qui sont à l'œuvre dans la logique des sciences sociales. La *Klärung* phénoménologique opère à différents degrés de généralité et de particularité, qui correspondent à une certaine distribution systématique de la connaissance en disciplines particulières elles-mêmes relatives les unes aux autres. À un premier niveau, celui des concepts « logiques-formels », qui sont aux yeux de Husserl « l'affaire commune de toutes les sciences », la clarification prendra la forme d'une logique pure ou formelle, à laquelle correspondra une ontologie formelle. À un second niveau, celui d'un domaine d'objets considéré dans son unité relative, celui de la région, il faudra définir les « concepts qui expriment la région elle-même »¹⁰, c'est-à-dire la spécificité du concept de « monde social ». À un dernier niveau, où la phénoménologie se met à la hauteur des sciences sociales en tant qu'elles appréhendent conceptuellement les objectités sociales dans leur complexité, c'est la logique conceptuelle particulière de la région « monde social » qui doit à présent être clarifiée.

Or celle-ci ne peut l'être, selon Husserl, que dans le cadre d'une mise en *forme* de la logique conceptuelle des sciences sociales. Une telle mise en forme s'effectue cependant dans un esprit qui n'est toutefois plus tout à fait celui du « formalisme » husserlien identifié par J. N. Mohanty¹¹. La découverte des formes de la vie sociale que promeut la clarification conceptuelle de la logique des sciences sociales n'est plus celle de l'ontologie formelle et de la logique formelle qui allait de pair avec celle-ci. En effet, nous ne nous situons plus au niveau d'une généralité logique englobante, valable pour toutes les sciences qu'elles que soient leurs particularités et leurs singularités : l'ontologie dédiée aux « particularisations conceptuelles » ne peut être gagnée qu'à partir de la considération de la « matière objective » du monde social. Paradoxalement (en apparence au moins), si forte que soit ici l'évocation de la « matière », il s'agit donc tout de même d'élaborer une théorie descriptive et analytique des formes singulières du monde social, en définissant les contours des unes par rapport à celles des autres. En ce sens, le projet d'une clarification phénoménologique des « particularisations matérielles » des concepts de la région « monde social » est aussi celui d'une « morphologie » d'inspiration phénoménologique exhibant les différentes formes fondamentales de « communautés sociales ». La phénoménologie du monde social conçue comme ontologie des « particularisations

¹⁰ Hua V, § 19, p. 98 [ID III, p. 117].

¹¹ J. N. Mohanty, « Husserl's Formalism », in T. M. Seebohm, D. Føllesdal et J. N. Mohanty (dirs.), *Phenomenology and the formal sciences*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 93–105.

matérielles » se réalise ainsi nécessairement comme *théorie des formes* (*Formenlehre*) de « communautés sociales » ou encore comme *morphologie* (*Morphologie*) du monde social¹².

Il va de soi que le projet phénoménologique d'une *morphologie du monde social* dont il sera question aura peu à voir avec l'idée d'une *morphologie sociale* définie par Durkheim, reprise par Mauss et développée par Halbwachs. Dans cette tradition de pensée en effet, on désigne par *morphologie sociale* l'étude sociologique de la réalité sociale dans son rapport à ses conditions sensibles, matérielles, spatiales, tout particulièrement géographiques et démographiques¹³. On le voit bien, le projet de Husserl ne consiste pas à rapporter la vie sociale à ses conditions « matérielles », du moins pas au sens « matérialiste » présupposé par la tradition française de la morphologie sociale. En outre, le projet de Husserl n'entend pas décider de l'orientation thématique de l'investigation sociologique, ce qui est en revanche le cas dans la conception que se fait une sociologie française de la morphologie sociale, celle-ci invitant le sociologue à porter son attention sur les formes d'investissement social de l'espace, sur la configuration géographique et démographique que celui-ci implique. Dans le cas de Husserl recourant au concept de morphologie, il s'agit bien plutôt d'un effort proprement philosophique de refonte de l'appareil logique des sciences sociales. Comme nous allons le voir, établir la morphologie du monde social revient pour Husserl à identifier et analyser *dans leur essence* les formes les plus stables et les plus récurrentes de l'association interpersonnelle. Ce faisant, le phénoménologue entend surtout contribuer à l'élucidation des concepts les plus généraux de la pensée sociologique, ou de ce que Husserl prend pour tel.

Singulièrement, il semble que Husserl ait eu assez tôt l'idée d'une telle entreprise. Dès 1910, un manuscrit livre le programme général de ce que Husserl appelle alors encore « ontologie systématique des données sociales » (*systematische Ontologie der sozialen Gegebenheiten*)¹⁴. Sous ce titre, Husserl entend déjà procéder à une systématisation conceptuelle du monde social afin de mettre bon ordre dans la collection des « objectités » que l'on rencontre dans le monde social, en distinguant leurs singularités et leurs parentés :

Il faut décrire les objectités (*Objektitäten*) sociales aussi bien dans leur concrétude historique, en tant que faits isolés (*vereinzelte Fakta*), que, tout autant, selon leurs particularités

¹² La plupart du temps, Husserl semble employer indifféremment les termes *Morphologie* et *Formenlehre*. Il apparaît cependant dans certains textes que le terme de *Morphologie* prend parfois une connotation péjorative, Husserl déplorant alors l'imprécision des concepts produits par les sciences empiriques (cf. par exemple *Hua III-1*, § 47, p. 155 [*ID I*, p. 236]).

¹³ Cf. É. Durkheim, « Morphologie sociale », *Journal de sociologie*, Paris, PUF, 1969, p. 181–182 et M. Halbwachs, *Morphologie sociale* (1938), Paris, A. Colin, 1970. Sur le concept de morphologie, on recommandera les réflexions de J. Baechler, « Le concept de morphologie », revue du MAUSS, 7, 1990, p. 34–59, qui fait du concept de morphologie « la socialité elle-même » (p. 38), celle-ci étant elle-même définie comme étant « l'ensemble des formes que peuvent revêtir les sociétés humaines – et animales en générales » (p. 34).

¹⁴ *Hua XIII*, appendice XVIII (1910 environ), p. 103 [*SI-2*, p. 209].

essentielles plus générales ; par ailleurs, il faut les analyser sur un mode purement objectif. Naturellement, on peut former différents concepts généraux, des concepts de genre et d'espèce, et faire varier diversement l'idée d'une objectivité de cette sorte, former avant tout des concepts suprêmes essentiels, et étudier ceux-ci *a priori* en les ordonnant selon leurs variétés essentielles.¹⁵

Dans cette première esquisse, on aura noté que l'accent portait surtout sur le caractère *a priori* de la « formation » de concepts généraux. Cependant il est intéressant de noter que la saisie des « particularités essentielles » du monde social est immédiatement réinterprétée comme une tentative de mise en évidence des formes élémentaires et complexes de la vie sociale :

Et il convient d'étudier les relations qui courent immédiatement d'homme à homme, parmi lesquelles les formes les plus primitives de société, les formes les plus proches de relation et de liaison de ces configurations primitives avec les configurations d'un degré supérieur, par quoi naît purement et simplement une société « organisée de façon plus complexe ». ¹⁶

Comme on peut le lire, la morphologie du monde social assume désormais la charge d'une clarification de la logique des sciences sociales. Elle se doit de procéder au recensement des formes les plus *essentielles* des relations sociales, elle les ordonne et les hiérarchise pour donner à voir ce que l'on pourrait appeler l'*ordre logique du social*. Ce faisant, la phénoménologie se situe bien sur un terrain qui est ordinairement aussi celui du sociologue, même si l'effort de celui-ci ne va pas tout à fait dans le même sens que celui développé par le phénoménologue. Il est de ce point tout à fait significatif que Husserl emploie aussi parfois le terme de morphologie pour désigner le travail de conceptualisation opéré par le scientifique :

Du point de vue objectif de l'historien et du sociologue, les êtres humains sont réels (*wirklich*) : il y a entre eux des relations véritablement nouées de telle et telle manière, telle ou telle objectivité (*Objektivität*) sociale existe véritablement, et la tâche est de les décrire de façon générale dans une observation concrète et éventuellement comparative, de suivre la description de leur enchaînement factuel, de mettre en évidence des classes générales de concepts et des règles générales, etc. : comme dans toute *morphologie* (*Morphologie*).¹⁷

Husserl reconnaît ainsi explicitement à la sociologie, comme d'ailleurs à l'histoire semble-t-il, un mode de production conceptuel bien spécifique, qui répond dans le vif de la recherche aux exigences de l'étude de tel ou tel domaine d'objets, mais qui pâtit souvent d'une insuffisance de donation intuitive et de rigueur dans l'élaboration de la définition conceptuelle. Selon Husserl, le projet d'une morphologie *authentiquement phénoménologique* doit précisément pallier ces difficultés. Dans la perspective de la « particularisation matérielle » de son propos, la logique conceptuelle que promeut la phénoménologie est censée être à même de corriger la « morphologie sauvage » utilisée par telle ou telle science.

¹⁵ *Hua XIII*, appendice XVIII (1910 environ), p. 102 [*SI-2*, p. 208].

¹⁶ *Hua XIII*, appendice XVII (1910 environ), p. 103 [*SI-2*, p. 209].

¹⁷ *Hua XIII*, appendice XVII, p. 95–95 [*SI-2*, p. 199]. C'est nous qui soulignons.

5.2 La morphologie du monde social comme eidétique du monde social

Mise au jour de l'ontologie des « particularisations matérielles » de la région « monde social », clarification de la logique conceptuelle de la sociologie, découverte de la morphologie du monde social : ce ne sont là en somme que des aspects différents d'un seul et même programme au terme duquel le phénoménologue prétend offrir au sociologue des ressources théoriques jusqu'alors inaperçues. Une telle ambition ne laisse pas toutefois de susciter quelques interrogations, voire quelques perplexités. Comment en effet pourra-t-on garantir l'unité d'un tel programme ? S'il revient à la « morphologie » d'assurer le lien entre les dimensions ontologiques et logico-conceptuelles de ce programme, quel sera alors son contenu ? Quels sont donc les moyens proprement phénoménologiques ici mis à notre disposition ? Et surtout : la phénoménologie est-elle à même de tenir de si belles promesses ?

À l'évidence, la morphologie du monde social ne procédera pas d'un effort de généralisation fondé sur la recollection d'une diversité de données empiriques. Elle mobilise tout naturellement les ressources analytiques développées dans les *Ideen I* : c'est à l'aide d'une analyse intentionnelle eidétique des phénomènes sociaux que Husserl entend révéler quelles sont leurs essences, en produisant une morphologie eidétique du monde social. L'idée de morphologie prend ici toute son importance, en même temps que se révèle sa foncière ambivalence, car c'est la plasticité du concept de morphologie qui rend possible l'articulation entre la logique conceptuelle de la sociologie et la phénoménologie eidétique supposé à même d'en corriger les imperfections. En effet, si le terme de *morphologie* désigne d'un côté le produit de la typification naturelle et de la généralisation sociologique, il caractérise spécifiquement aussi, d'un autre côté, la phénoménologie eidétique elle-même, dans son ensemble, comme on peut le constater à la lecture du § 145 des *Idées directrices I* :

Partout nous nous conformons aux configurations des noèses et des noèmes, nous esquissons une morphologie systématique et eidétique (*systematische und eidetische Morphologie*), nous faisons ressortir des nécessités et des possibilités eidétiques, ces dernières étant entendues comme des possibilités nécessaires [...] ¹⁸

Il faut donc procéder à une distinction rigoureuse qui fera clairement le départ entre la morphologie *empirique* (la seule qui soit accessible aux sciences sociales) et la morphologie *eidétique* (que la phénoménologie est à même de pourvoir). La morphologie empirique est la théorie des « formes » particulières d'une région dégagées par un effort de généralisation, tandis que la morphologie eidétique est la théorie des formes ressaisies en leurs essences. Entre les deux usages du concept, depuis la phénoménologie d'une part et en direction de la sociologie d'autre part, le geste est bien celui d'une réforme phénoménologique de l'appareil logico-conceptuel des sciences empiriques. Pour Husserl, seule une phénoménologie eidétique est

¹⁸ *Hua III-1*, § 145, p. 336 [*ID I*, p. 487].

véritablement apte à dégager les formes ou structures essentielles du monde social. Tout comme il existe une «eidétique de la nature» et une «eidétique de l'esprit»¹⁹, il doit bien exister une eidétique du monde social.

[...] il reste important d'examiner *a priori* les formations principales et les variétés principales de l'idée de société, étant donné que toutes les réflexions générales concernant la valeur de la société doivent être conduites depuis la connaissance de l'essence de celle-ci.²⁰

Sûr de la fécondité de sa méthode, Husserl a donc cherché à appliquer la phénoménologie eidétique au monde social, pour en distinguer les formes essentielles et mettre au jour les structures *a priori* de toute vie sociale. Produire la morphologie du monde social, cela revient donc à dégager les *essences* des différentes formes que peuvent prendre nos associations. Une telle entreprise n'est pas une métaphysique du monde social, qui irait chercher dans un monde des idées la vérité du monde social. Il ne s'agit aucunement de se détourner de la «réalité» du monde social, mais seulement de la considérer différemment, en parvenant à révéler en leur nécessité les formes essentielles de nos relations sociales.

Il faudra donc explorer ce que ces formes peuvent comprendre, ce qu'elles recouvrent et ce qu'elles découvrent, en mobilisant pour ce faire le procédé classique de la variation eidétique imaginative. Comme on le sait, Husserl a fait sienne la vieille leçon platonicienne : le géomètre ne raisonne pas sur le triangle dessiné, mais sur tout triangle imaginable en général. La saisie de l'essence n'advient qu'au terme d'une exploration de ses possibles et de ses potentialités²¹. En procédant par variations successives, on peut parvenir à dégager un certains nombres de traits invariants qui caractérisent tel vécu ou tel phénomène en son essence.

De ce point de vue, notre expérience concrète du monde social, la multiplicité des vécus qui s'y rapporte, nous livre ici une riche matière, qui doit être reconsidérée dans ses structures essentielles. Le fait que notre expérience du monde social soit subjectivement limitée n'est pas un obstacle, car nous pouvons «comprendre» par empathie une multitude infinie de relations sociales plus ou moins élaborées, plus ou moins complexe :

Les objectités sociales nous sont données dans l'«expérience sociale». Qu'est-ce donc qu'une expérience sociale (*soziale Erfahrung*) ? Ce qu'est un couple, je peux le «comprendre» dans la mesure où je peux en pleine clarté pénétrer par empathie dans un couple, si j'en ai moi-même constitué un, si j'en suis passé par là et si je le saisis dès lors selon son essence. (Ce serait une «perception».) Ce qui est ainsi donné, je peux alors me le représenter modifié dans l'intuition, je peux produire des formes intuitives du changement dans le couple et y saisir, conformément à l'essence, les différentes variations du couple, et j'ai ainsi, par exemple, le matériau pour des évaluations comparatives. [...] De même, je peux me

¹⁹ L'un des manuscrits préparatoires à la rédaction des *Ideen I* s'intitule «Eidetik der Natur und Eidetik des Geistes» (*Hua III-2*, appendice II (juin 1912), p. 523–524).

²⁰ *Hua XIII*, appendice XVIII (1910 environ), p. 103 [*SI-2*, p. 209]. C'est nous qui soulignons.

²¹ Sur le procédé de la variation eidétique en général, *Hua III-1*, § 4, p. 16–17 [*ID I*, p. 24–25] ; *Hua I*, § 34, p. 103–106 [*MC*, p. 116–120].

rendre clair ce qu'est, par essence, une association (*Verein*). 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 membre. De même pour une commune (*Gemeinde*) : je parviens à la plus complète compréhension en tant que citoyen qui y participe activement, en passant par toutes les activités civiles qui relèvent du domaine de la commune, en prenant connaissance de la constitution de la commune, et ce pas seulement verbalement en m'informant sur les statuts de la commune et les usages et les mœurs qui relèvent de cette sphère, en me documentant et en m'instruisant par les récits des autres, mais bien en me rendant clair le « sens » de tout cela, en me rendant intuitives les lois dans leur application à la *praxis* et d'après leur fonction pour sa régulation et, par là, en me rendant complètement claire son « essence ». Si je ne peux le faire au point de vue général, il suffit à la rigueur que je le fasse sur des exemples.²²

Il y a donc bien pour Husserl un certain *a priori* social qui se conçoit à l'évidence dans le cadre d'un idéalisme assumé. Ce sont ici des possibilités idéales qui régissent *a priori* notre expérience du monde social en lui assignant ses limites et ses légalités. Mais cet idéalisme s'accompagne immédiatement d'une forme de structuralisme qui postule l'existence de formes invariantes par-delà les variations de l'expérience. Les essences du monde social qui sont alors à décrire fonctionnent comme autant de pôles synthétiques unitaires structurant les relations sociales. Ce qu'il s'agit donc d'établir, ce sont des types de relations formelles qui lient entre eux les différents sujets du monde social. On voit ici, s'il en fallait encore la preuve, que les « essences » qu'il s'agit de cerner n'ont rien de métaphysique²³.

L'expérience proprement empirique (*Erfahrung*) que le sujet fait de telle ou telle forme sociale (couple, commune, peuple...) peut donc être ramenée à une structure essentielle au regard de laquelle elle n'est plus qu'un cas singulier qui vient l'illustrer, entre autres exemples possibles. Conséquemment, l'essence « sociologique » (au sens d'une « sociologie eidétique ») rassemble en elle l'ensemble des rapports nécessaires caractérisant un phénomène social. La variation eidétique révèle ce que telle chose est nécessairement, en négligeant ses traits inessentiels²⁴. Dans le cas des essences sociologiques, Husserl entend donc cerner ce qui fait l'essence de telle ou telle forme d'association particulière. À sa manière, qui n'est sans doute pas celle de Durkheim, la phénoménologie traite donc les phénomènes sociaux comme des « choses », plus précisément, comme des « choses elles-mêmes », révélant l'essentiel qui structure *a priori* tout donné. On trouvera dans un texte plus tardif, datant des années 1930 une reconduction de ce programme et une formulation forte de par sa concision :

Il s'agit donc là de s'engager dans la bonne voie de la description, afin de comprendre dans sa typologie et dans sa construction intentionnelle la communauté globale, toujours formée déjà par voie de génération, dans laquelle nous nous trouvons, dans laquelle, moi qui la décris, me

²² *Hua IV*, § 51, p. 200 [*ID II*, p. 280–281].

²³ « Nous parlons ici d'une chose (*Sache*) compréhensible et claire en elle-même, nous parlons d'une théorie eidétique de l'esprit (*Wesenslehre des Geistes*) précisément au sens où l'on peut dire que la géométrie est une théorie eidétique de l'espace : ni plus ni moins "métaphysique" que celle-ci. » *Hua III-2*, appendice II (juin 1912), p. 524.

²⁴ Sur la nécessité eidétique, *Hua III-1*, § 2–6, p. 12–18 [*ID I*, p. 16–31] et § 41, p. 137–138 [*ID I*, p. 130–134].

trouve actuellement, et, à partir de là, d'aboutir à la saisie du monde humain tout entier, celui des communautés globales extérieures, étrangères à la mienne, suivant sa typologie universelle, suivant toute typologie concevable : famille, communauté professionnelle, communauté du peuple, communauté supra-nationale, communauté universelle de l'humanité, celle-ci se divisant donc inversement en supra-nations, nations, communautés régionales, communautés villageoises et urbaines, familles. Est-ce que ce sont là des distinctions et degrés de fait nés du hasard ? Ne voit-on pas manifestement s'y annoncer un niveau d'essence, une ontologie, une théorie de catégories relatives aux personnes d'ordre supérieur ?²⁵

Le lexique de la «typologie» s'est ici substitué à celui de la «morphologie», mais le projet demeure le même : celui d'une ontologie eidétique des formes essentielles de communautés sociales. À ce niveau, la morphologie eidétique du monde social atteint la dignité d'une «doctrine formelle des associations personnelles (*die Formenlehre der personalen Verbände*)»²⁶ : elle révèle la légalité eidétique qui structure *a priori* les formes du monde social.

5.3 Husserl et Simmel : morphologie eidétique du monde social et sociologie formelle

Ainsi caractérisé, le projet husserlien d'une complète clarification de la logique conceptuelle de la sociologie fondée sur la mise au jour d'une morphologie eidétique du monde social présente une parenté certaine avec le projet fondamental de G. Simmel, qui a précisément lui-même conçu la sociologie comme étant ou devant être une science des «formes sociales». Engageons une prudente comparaison de ces deux programmes, tout à la fois pour resituer l'entreprise husserlienne dans son contexte historique et pour nous permettre de préciser par différence la spécificité du projet qui l'anime.

Il est toujours bien malaisé d'identifier quelles sont les dettes contractées par Husserl au cours de ses lectures, mais on peut tout de même affirmer avec certitude que Husserl connaissait bien les travaux de Simmel, qu'il cite d'ailleurs dans le second livre des *Ideen* au rang de ceux qui ont contribué à donner «tout leur droit» aux sciences de l'esprit²⁷. Il ne semble pas que Husserl ait personnellement connu Simmel, mais on sait qu'il avait cherché à rencontrer ce dernier, alors parti en voyage, lors du bref séjour qu'il effectua à Berlin en mars 1905 afin d'y faire la connaissance de W. Dilthey et de B. Gröethuysen²⁸. Husserl a également entretenu une correspondance irrégulière avec Simmel, dont il ne nous reste que les lettres de Simmel à Husserl²⁹. Enfin, la bibliothèque personnelle de Husserl contient un très

²⁵ Ms A V 13 (1934 ?), p. 9–10, cité par R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 18.

²⁶ *Hua XV*, texte n° 29, p. 479 [SI-2, p. 373, tr. modifiée].

²⁷ *Hua IV*, § 48, p. 173 [ID II, p. 246].

²⁸ K. Schuhmann, *Hua Dok I. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, p. 87.

²⁹ *Hua Dok VI*, p. 401–411.

grand nombre des divers fascicules et courts essais publiés par Simmel de son vivant, ainsi que la plupart de ses grands textes, dont notamment la vaste *Sociologie* parue en 1908, laquelle se donnait comme la somme des réflexions de Simmel³⁰.

C'est à la lecture de ce texte majeur de l'histoire de la sociologie que l'on conçoit combien est étroite, de prime abord au moins, la proximité de la phénoménologie du monde social avec les réflexions épistémologiques de Simmel. La raison première de cette proximité réside dans le fait que Husserl et Simmel considèrent tous deux qu'une réflexion philosophique dûment conduite est susceptible d'apporter de grands bénéfices à la science sociologique naissante et notamment de remédier à certains inconforts théoriques ou méthodologiques.

Cette proximité se joue plus précisément sur l'idée que la sociologie est essentiellement *affaire de formes* et il faut entendre par là que l'effort essentiel du sociologue doit être de dégager les *formes* de la vie sociale. Dans sa *Sociologie*, qui porte pour sous-titre *Études sur les formes de la socialisation*, Simmel entendait ainsi fonder la sociologie comme science en la réalisant comme sociologie «formelle» ou «formale» (*formale Soziologie*)³¹. Pour Simmel, une telle sociologie devait être autre chose qu'une vague «science de tout ce qui est humain» (c'est-à-dire une simple anthropologie philosophique) ou qu'un pur néologisme appliqué à la totalité des sciences de l'esprit³². Et pour faire pièce à ces conceptions par trop vagues de la nature de la sociologie, il fallait circonscrire le domaine d'objets légitime de la sociologie.

Or celui-ci n'est pas pour Simmel «la» société conçue comme une entité séparée, comme un substrat préexistant duquel les individus se détacheraient. L'expression «la société» est d'emblée suspectée de constituer une abstraction vide de tout contenu, à partir de laquelle on ne pourra pas définir les conditions de pertinence du propos sociologique. Pour Simmel, la conception épistémologique de l'objet de la sociologie doit bien plutôt être fondée sur la distinction du contenu et de la forme de la socialisation (*Vergesellschaftung*). La sociologie «formelle» ou «pure» sera ainsi celle qui abstrait les *formes* de socialisation (c'est-à-dire les rapports interindividuels) des *contenus* de la socialisation (c'est-à-dire les fins que poursuivent les individus), selon la définition que Simmel donne de ces concepts fondamentaux au début de sa *Sociologie* :

Tout ce que les individus, le lieu immédiat concret de toute réalité historique, recèlent comme pulsions, intérêts, buts, tendances, états et mouvements psychiques, pouvant engendrer un effet sur les autres ou recevoir un effet venant des autres – voilà ce que je

³⁰ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1992 (abrégé *Soziologie*) [tr. fr. par L. Deroche-Gurcel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999 (abrégé *Sociologie*)]. Pour être complet, signalons encore que Husserl a dirigé la thèse d'H. Bohnner intitulée *Recherches sur le développement de la philosophie de Georg Simmel* (*Untersuchungen zur Entwicklung der Philosophie Georg Simmels*) et soutenue en 1928. (cf. «Husserls Gutachten über Bohners Dissertation, 22.II.1928», in E. Husserl, *Briefwechsel*, IV, pp. 13–14).

³¹ Simmel emploie l'adjectif *formal* (ce qui concerne la forme), et non l'adjectif *formell* (ce qui respecte les formes).

³² G. Simmel, *Soziologie*, p. 14–15 [*Sociologie*, p. 40–41].

définis comme le contenu, en quelque sorte la matière de la socialisation. Ces matières qui emplissent la vie, ces motivations qui l'animent, ne sont pas encore en elles-mêmes d'essence sociale. [...] La socialisation est donc la forme, aux réalisations innombrables et diverses, dans laquelle les individus constituent une unité fondée sur ces intérêts – matériels ou idéaux, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, agissant comme des causes motrices ou des aspirations téléologiques – et à l'intérieur de laquelle ces intérêts se réalisent.³³

Dans tout phénomène social, le contenu et la forme constituent donc une réalité une. Une forme sociale ne peut pas plus avoir d'existence indépendante de son contenu qu'une forme spatiale ne peut subsister sans la matière dont elle est la forme. Mais ces deux éléments en réalité inséparables peuvent être isolés par une abstraction scientifique, pour autant que celle-ci soit rigoureusement conduite. La forme est alors identifiée comme unité d'une diversité de phénomènes sociaux. Elle est, du point de vue du sociologue, la représentation symbolique qui ressaisit l'unité qui lie entre elles des activités sociales et entre eux les agents du monde social.

C'est ce travail d'abstraction des formes qui fonde la sociologie comme science des formes sociales, comme sociologie formelle ou formale. La forme dégagée par abstraction est donc un schème d'intelligibilité de la «réalité sociale»; son identification est la condition d'une compréhension véritable des phénomènes sociaux. En ce sens, la notion simmélienne de forme préfigure celle, weébérienne, d'idéal-type, comme celle, chère à la sociologie contemporaine, de *modèle* : il s'agit à chaque fois, sous ces divers noms, de penser des «représentations» idéalisées et construites dont on présume qu'elles faciliteront la compréhension des phénomènes sociaux.³⁴

Le concept simmélien de forme assume ainsi l'héritage de la philosophie kantienne qui a inspiré la production simmélienne dans sa phase intermédiaire. À la question kantienne «Comment la nature est-elle possible ?» fait ainsi écho la célèbre question qui ouvre l'*excursus* du chapitre I de la *Sociologie* : «Comment la société est-elle possible ?»³⁵. En analogie avec la théorie selon laquelle les *formes a priori* de la sensibilité (espace, temps) et les catégories de l'entendement constituent les conditions de possibilité de notre connaissance des phénomènes, Simmel considère qu'il appartient au sociologue de réordonner le divers de la vie sociale en découvrant les formes qui le rendent pensable et connaissable.

³³ G. Simmel, *Soziologie*, p. 18–19 [*Sociologie*, p. 43–44].

³⁴ Sur le rapprochement que l'on peut établir entre les concepts de forme et de modèle, cf. R. Boudon, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1986, art. «Simmel», p. 523, ainsi que, du même auteur, *La place du désordre*, Paris, PUF, 1984, p. 208–219 et enfin, l'«Avant-propos» de L. Deroche-Gurcel, P. Watier, *La Sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments actuels de modélisation sociale*, Paris, PUF, 2002, p. 4.

³⁵ Sur cet aspect spécifique de l'interrogation épistémologique de Simmel, nous renvoyons à l'étude de G. Fitzi, «Comment la société est-elle possible ? Développement et signification du “paradigme épistémologique” de la *Sociologie* de Simmel de 1908», in L. Deroche-Gurcel, P. Watier, *La Sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments actuels de modélisation sociale*, Paris, PUF, 2002, p. 111–129.

Cependant, si prégnante que soit la référence à la philosophie kantienne, les « formes » sociales ne sont cependant pas de pures projections issues de l'esprit du sociologue. Simmel importe en réalité dans le domaine de la sociologie des vues qui sont celles de la *Lebensphilosophie* et qui corrige l'allure kantienne de ses réflexions : c'est en définitive la vie sociale elle-même qui impose ses formes à la réalité sociale. En ce sens, les formes ne sont que des configurations cristallisées où la vie s'exprime et s'oppose à elle-même tout à la fois³⁶. Une telle conception permet de souligner que les « formes » ne sont pas des inventions de sociologue, mais avant tout le produit de la vie sociale elle-même. La conception générale que Simmel se fait de la sociologie comme connaissance des formes s'ente sur une philosophie de la forme qui la déborde largement. La sociologie « formelle », celle qui porte sur ces formes qui sont issues de la vie sociale, n'est donc nullement une sociologie qui entreprendrait de « formaliser » l'objet sociologique.

Comme on l'aperçoit déjà, Husserl et Simmel n'emploient à vrai dire pas tout à fait le même concept lorsqu'ils parlent des « formes de la relation sociale ». Simmel n'a d'ailleurs à notre connaissance jamais recours au concept de « morphologie », auquel il préfère à l'évidence celui de « sociologie formelle ». Les formes sociales, au sens husserlien du terme, sont des formes *a priori*, des essences dont l'unité fondamentale ne se découvre qu'aux yeux du seul phénoménologue. Au sens simmelien du terme en revanche, les formes sociales, dans leur diversité, correspondent aux divers modes de la socialisation interindividuelle. L'assise de la pensée husserlienne demeure la théorie de la connaissance, tandis que la réflexion épistémologique de Simmel se développe sur le fond d'une philosophie de la vie appliquée à la vie sociale. Les formes que découvre le sociologue sont déjà présentes, produites et formées par la vie sociale elle-même. Le sociologue se contente de les « abstraire » pour les révéler dans leur généralité.

Mais malgré cette différence de taille, il demeure que Husserl se situe clairement dans une certaine communauté d'intention et d'esprit avec Simmel, tout particulièrement lorsqu'ils estiment tous deux que la scientificité de la sociologie se joue dans un effort de « mise en forme » des phénomènes du monde social, c'est-à-dire dans la capacité du sociologue à penser le monde social en repérant des formes clairement identifiables par-delà la diversité des contenus qu'elles sont susceptibles d'accueillir. Ce faisant, Husserl enregistre l'importance historique des réflexions de Simmel sur le statut de la sociologie, lesquelles ont véritablement décidé du cours de la sociologie en sa version proprement *allemande*. En un sens, on peut donc considérer que Husserl a repris pour son propre compte le projet simmelien, mais qu'il aura cherché à le mener à bien à l'aide des ressources méthodologiques et thématiques de la phénoménologie. Husserl a donc étendu le champ de la phénoménologie en se réappropriant la conception simmelienne, dont il estime pouvoir révéler et justifier la vérité qui la fonde, mais qui demeure comme dissimulée ou mal dégagée.

³⁶ G. Simmel, « Das individuelle Gesetz », in *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt am Main, 1987, p. 182.

Cette communauté d'intention repérée pour elle-même, il convient à présent de faire apparaître trois différences notables qui distinguent le projet husserlien du programme simmelien, qui concernent à la fois la nature de la socialisation, la portée et la valeur de la procédure d'abstraction/identification des formes de la relation sociale, et enfin le statut de la référence aux mathématiques.

1. Concernant *la nature de la socialisation* tout d'abord, il apparaît assez vite que Simmel dispose d'une conception empiriquement et sociologiquement plus compréhensive que celle développée par Husserl.

Comme on l'a vu, la socialisation effective repose pour ce dernier essentiellement dans le processus d'échange et de communication qui permet de dépasser le stade de la reconnaissance intersubjective abstraite pour parvenir à l'établissement d'une relation sociale concrète. La relation sociale se noue dès lors que l'on considère *l'alter ego* comme un membre à part entière de l'échange communicationnel et par suite comme une personne qui vit et prend position au sein d'un monde qui est aussi le nôtre. La relation sociale advient dès lors que se produit la synthèse de recouvrement qui donne lieu à un Nous qui subsume en lui le Je et le Tu. La phénoménologie du monde social cherchera donc à identifier les formes ultimes du Nous, au terme de l'échange communicationnel, à ce point où les volontés s'accordent ou s'ordonnent les unes par rapport aux autres, notamment au niveau des « personnalités d'ordre supérieur », c'est-à-dire des institutions sociales fondées sur la reconnaissance réciproque des volontés et sur la participation de celles-ci à une « volonté » d'ordre supérieur.

Pour Simmel en revanche, la relation sociale procède de l'action réciproque (*Wechselwirkung*)³⁷, c'est-à-dire de l'agrégation des actions individuelles rapportées les unes aux autres. Dès les premières pages de sa *Sociologie*, Simmel soulignait qu'« il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus »³⁸. L'action réciproque, qui « naît toujours de certaines pulsions ou en vue de certaines fins », est celle qui met matériellement les individus en prise réciproque. Elle impose l'établissement de la relation individuelle et anime le processus de socialisation (*Vergesellschaftung*) dans son ensemble, sur le mode de la collaboration, du conflit, de la concurrence, etc.

Partant, l'objet de la sociologie simmelienne n'est pas la société conçue comme un substrat préexistant, une entité permanente ou une totalité immuable, mais bien plutôt la socialisation (*Vergesellschaftung*) comprise comme processus continu de formation de la vie sociale, au cours de laquelle la vie sociale prend littéralement *formes*. La conséquence méthodologique de cette ontologie sociale est claire : les formes de la relation sociale ne seront pas analysées dans leur permanence, sous leur forme institutionnelle par exemple, mais bien plutôt *in statu nascendi*, dans le vif de la socialisation.

³⁷ Cette notion apparaît chez Simmel dès 1890, dans le texte intitulé *La différenciation sociale* (*Über soziale Differenzierung*) et elle est développée à nouveau dans l'essai de 1917 intitulé *Questions fondamentales de la sociologie* (*Grundfragen der Soziologie*). Ces deux textes ont été traduits et repris dans le recueil *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

³⁸ Simmel, *Soziologie*, p. 17 [*Sociologie*, p. 43].

2. Une seconde divergence notable concerne *le statut et la nature des « formes »* qu'il s'agit de mettre en évidence. En effet, la divergence que nous venons d'identifier quant à la nature fondamentale de la socialisation (*Vergemeinschaftung*) retentit au niveau de la mise en évidence des formes de la relation sociale. La comparaison de la mise en œuvre des deux projets est ici particulièrement instructive.

À partir de la théorie de l'interaction, la conception simmelienne de la socialisation légitime une micro-sociologie qui se montre attentive aux formes les plus anodines et les plus labiles de la vie sociale, au risque peut-être d'une dispersion du propos sociologique qui lui aura été si souvent reprochée : pour Simmel, une réunion éphémère et contingente est une « forme » qui est, sociologiquement parlant, digne d'intérêt³⁹.

En comparaison, il est manifeste que Husserl tend à privilégier le repérage de « formes » stables, supposées advenir avec nécessité dans toute vie sociale et s'y rencontrer avec une certaine régularité : c'est l'accord *durable* des volontés entre elles qui permet l'identification des formes de la vie sociale. La phénoménologie husserlienne du monde social semble plus soucieuse que la sociologie simmelienne de dégager les formes les plus communément répandues, les formes les plus stables et les plus durables, clairement identifiables dans l'ensemble du monde social.

Conséquemment, l'éventail des « formes » considérées par la sociologie de Simmel sera d'une tout autre envergure que celui déployé par la phénoménologie du monde social : chez Simmel, les « formes relationnelles »⁴⁰ issues du processus de socialisation sont aussi diverses que le sont les modes de l'interaction (concurrence, collaboration, conflit, l'imitation, la subordination, etc.), tandis que la morphologie husserlienne du monde social se contente d'une série de « formes » massivement distinguées et dont les variables les plus déterminantes semble être en définitive celle du nombre d'individus qui entrent dans leurs compositions (famille, tribu, peuple...) et celle du rapport des volontés interpersonnelles qui s'y établit. La théorie simmelienne de la forme fait pleinement droit à la polymorphie de la vie sociale, tandis que Husserl s'efforce plus sobrement de dresser l'inventaire raisonné d'un nombre restreint de formes essentielles.

En somme, l'enquête microsociologique fait fond sur l'expérience naturelle, factuelle, de l'interaction qui lie les individus entre eux, alors que l'investigation phénoménologique s'efforce de distinguer les formes essentielles des principaux modes de communauté sociale, ou de ce que la *Krisis* nommera encore les « formes d'essence de l'existence humaine dans la socialité » (*die Wesensformen menschlichen Daseins in Gesellschaftlichkeit*)⁴¹.

³⁹ Simmel prend l'exemple d'une promenade, de la « communauté passagère des clients d'un hôtel », *Soziologie*, p. 18 [*Sociologie*, p. 43].

⁴⁰ G. Simmel, *Soziologie*, p. 38 [*Sociologie*, p. 59].

⁴¹ *Hua VI*, § 55, p. 191 [C, p. 214].

3. Mais les projets de Husserl et de Simmel divergent enfin assez nettement quant à la signification qu'ils attribuent aux mathématiques, auxquelles ils font tous deux référence pour préciser leur méthodologie.

En effet, dans la menée de son projet de morphologie du monde social, Husserl entend aborder le monde social comme le géomètre aborde l'espace pour en dégager des formes *a priori*. Certes, c'est ici avant tout la phénoménologie eidétique au sens large qui est généralement pensée en référence à la géométrie euclidienne. Celle-ci fait d'ailleurs figure de modèle de mise en œuvre de la procédure de la variation eidétique. C'est en prenant exemple sur ce que peut la géométrie que l'on se doit de corriger les morphologies produites par les sciences pour leur conférer une parfaite rigueur conceptuelle, en faisant jouer l'essence contre les faits. Husserl écrit ainsi dans les *Ideen I* :

Le géomètre ne s'intéresse pas aux formes de fait qui tombent sous l'intuition sensible, comme le fait le savant dans une étude descriptive de la nature. Il ne construit pas comme lui des *concepts morphologiques* (*morphologische Begriffe*) portant sur des types vagues de formes (*Gestalttypen*) qui seraient directement saisis en se fondant sur l'intuition sensible et qui seraient, quant aux concepts et la terminologie, fixés de façon aussi vague que le sont eux-mêmes ces types. Le *caractère vague* des concepts, le fait qu'ils ont des sphères flouantes d'application, ne sont pas une tare qu'il faut leur imputer ; en effet ils sont absolument indispensables à la sphère de connaissances qu'ils servent, ou y sont les seuls autorisés. Comme il faut amener les données intuitives des choses une expression conceptuelle appropriée en respectant leur caractère eidétique donné dans l'intuition, cela revient précisément à les prendre comme elles se donnent.⁴²

De sa formation initiale de mathématicien, Husserl a retenu tout le bénéfice que procure la mise en évidence des rapports *a priori* qui régissent les figures géométriques. C'est à partir de cet exemple, qu'il entend remédier au vague des concepts en les référant à « l'intuition eidétique ». On conçoit dès lors que Husserl, au-delà de la considération du rapport général de l'eidétique à la géométrie, fasse également référence aux mathématiques lorsqu'il élabore son projet d'une morphologie eidétique du monde social, c'est-à-dire d'une description systématique de ses formes les plus essentielles. L'appendice XVII du *Husserliana XIII* développe assez tôt cette analogie :

Purement *a priori*, la formation de formes procède de formes, celle de configurations nombrées de configurations nombrées, etc. [...] 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 (*erdenken*) de multiples combinaisons et de multiples variétés de communautés sociales, que l'on peut prendre en considération d'après leur essence.⁴³

La référence à la géométrie euclidienne a pour fonction de rendre pensable l'existence de rapports *a priori* structurant le monde social. La mise au jour de rapport *a priori* doit permettre de penser à la fois le rapport de la forme à la diversité

⁴² *Hua III-1*, § 47, p. 155 [*ID I*, p. 236].

⁴³ *Hua XIII*, appendice XVIII (1910 environ), p. 103 [*SI-2*, p. 209]. C'est nous qui soulignons.

phénoménale qu'elle accueille (question de *possibilité*) et la légalité qui structure ce rapport (question de *nécessité*). En analogie avec ce que promeut la géométrie, il s'agit en somme de parvenir à décrire les ensembles de légalités structurelles qui régissent la diversité phénoménale du monde social. Ce faisant, Husserl entend fermement ne pas devoir renoncer à l'idée d'une légalité structurelle qui pourrait constituer l'assise stable des sciences de l'esprit, et en particulier de la sociologie. La mise au jour des légalités *a priori* qui travaillent l'ensemble des sciences de l'esprit doit permettre de leur garantir une forme de scientificité équivalente à celle des sciences de la nature.

Or Simmel, à l'instar de Husserl, développe lui aussi, à sa manière, l'analogie géométrie/sociologie pour préciser les promesses d'une méthodologie « formelle » de la sociologie, au sens que l'on a dit. Le premier chapitre de la *Sociologie* de Simmel, dédié aux questions de méthodologie, comprend un passage qui établit une « analogie raisonnée de la sociologie et de la géométrie sur le plan de la méthode »⁴⁴. La référence à la géométrie précise à la fois le rapport forme/matière et le sens de l'abstraction sociologique :

On pourrait aussi saisir ce qui est vraiment « société » dans la société de la même façon que la géométrie détermine ce qui est vraiment spatialisé dans les choses spatiales. La sociologie, comme théorie de l'être-société de l'humanité, qui peut aussi être un objet de science à d'innombrables autres points de vue, a donc avec les autres sciences particulières le même rapport que la géométrie avec les sciences physiques et chimiques de la matière : elle considère la forme par laquelle la matière devient un corps empirique – forme qui bien entendu n'existe pour elle-même que dans l'abstraction, exactement comme les formes de la socialisation. Tout comme la géométrie, la sociologie abandonne à d'autres l'étude des phénomènes globaux dont elle ne considère que la simple forme.⁴⁵

Toutefois, Simmel ne poursuit pas plus avant cette analogie et il prend grand soin d'en signaler les limites. Celles-ci marquent assez bien la différence des projets husserlien et simmelien et permettent même, à dire le vrai, de repérer une limite de l'entreprise husserlienne.

En effet, Simmel précise que la sociologie n'est pas en mesure d'atteindre le degré de simplicité auquel parviennent les formes géométriques abstraites. Dans le domaine de la sociologie, il n'est pas possible, selon Simmel, de « construire à partir d'un nombre relativement restreint de déterminations fondamentales tout le champ des formes possibles »⁴⁶. Y prétendre, c'est courir le risque d'une simplification excessive de la réalité, le risque d'une généralité du propos qui confine à la plus grande banalité. L'analyse microsociologique est ainsi justifiée par le fait qu'elle est animée d'une attention extrême aux particularités réelles de la vie sociale et qu'elle limite ainsi d'elle-même la définition des formes sociologiques. Celles-ci ne peuvent et ne doivent « s'appliquer qu'à un nombre restreint de phénomènes »⁴⁷.

⁴⁴ Cette désignation est de la main de la traductrice et éditrice du texte en langue française, L. Deroche-Gurcel.

⁴⁵ G. Simmel, *Soziologie*, p. 25 [*Sociologie*, p. 49].

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

La phénoménologie eidétique est, par son projet même, sourde à de telles mises en garde. L'abstraction (*i.e.* la variation eidétique) ne s'y trouve pas réglée par la considération du matériau phénoménal, mais par la quête de structures *a priori*. De là, la décevante généralité, qui vire parfois même à la grande banalité, de cette réforme husserlienne de la logique des sciences sociales. La déception que le lecteur patient de Husserl peut éprouver à la lecture de ses esquisses n'est donc pas selon nous le seul fruit d'une méconnaissance de la littérature sociologique, elle est inscrite au cœur même de son projet.

5.4 Les leçons sur la *Psychologie Phénoménologique* de 1925–1928 et l'idée diltheyenne d'une morpho-typique des formes de communautés sociales

Nous avons précisé la nature initiale du projet d'une morphologie du monde social, à la fois en elle-même et par comparaison avec le projet simmélien d'une sociologie formelle. On doit à présent faire droit à la péripétie que connut le projet husserlien d'une morphologie eidétique du monde dans le courant des années 1920, où il se trouve repris dans le cadre d'une réforme de la psychologie en vue d'une psychologie refondée dont Husserl attendait qu'elle puisse jouer le rôle de science architectonique de l'ensemble des sciences de l'esprit. La promesse d'une ontologie des «particularisations» sociales est bien maintenue, mais elle se trouve reprise en charge et relayée par cette autre promesse, qui la dépasse largement par sa propre portée, celle d'une psychologie réformée qui serait aux sciences de l'esprit ce que les mathématiques sont aux sciences de la nature : une science fondamentale ou architectonique articulant la distribution systématique d'un ensemble de sciences.

On conçoit dès lors que les cours sur la *Psychologie phénoménologique* de 1925–1928 présentent de longs passages relatifs à la question du monde social, ce qui pourrait étonner le lecteur de prime abord. On y découvre une série d'analyse qui se situe dans le droit fil des textes du début des années 1920. Mais l'intérêt véritable de ces textes réside également dans le fait que le projet husserlien se trouve reprécisé à la faveur de la confrontation critique que Husserl engage avec la philosophie de Dilthey, tout particulièrement sur la question d'une réforme de la psychologie. Le cours *Psychologie phénoménologique*, prononcé en 1925 puis en 1928 (*Hua IX*), ainsi que le manuscrit F I 44 qui en rassemble les principaux matériaux constituent les lieux privilégiés de ce nouvel exposé programmatique. Le projet husserlien qui nous occupe plus particulièrement ici demeure fondamentalement inchangé. En vue d'une mise au jour des formes essentielles de la vie sociale, Husserl reconduit très clairement la préséance méthodologique de l'analyse eidétique. Mais il s'efforce désormais – et c'est là que réside la nouveauté contenue dans ces cours – de préciser la portée épistémologique de son projet : Husserl entend démontrer que l'on tient là les moyens de l'accomplissement véritable de l'idée diltheyenne d'une psychologie nouvelle qui scellerait l'unité des sciences de l'esprit.

Le cadre général de la confrontation entre phénoménologie husserlienne et philosophie diltheyenne est ici déterminant. Le cours *Psychologie phénoménologique* s'ouvre en effet sur un hommage appuyé à la philosophie de Dilthey, bientôt complété d'un rappel à fonction corrective de l'importance pour la phénoménologie naissante de l'héritage de Brentano et de sa théorie de l'intentionnalité. Avec une certaine éloquence, Husserl accorde à Dilthey des « intuitions géniales », il recommande chaudement la lecture de ses œuvres à ses élèves et n'hésite pas à affirmer « qu'il y avait dans ses écrits un regard anticipateur qui préparait la phénoménologie »⁴⁸. On aurait tort de croire que Husserl se contente de céder avec une simple révérence de circonstance à ce que Heidegger a pu appeler la *Dilthey-Mode* des années 1920⁴⁹. L'hommage de 1925 semble plutôt exprimer ouvertement et sincèrement l'intérêt croissant que Husserl a porté aux travaux de Dilthey. À cet égard, l'évocation de Dilthey en 1925 fonctionne comme une double mise au point.

D'une part, Husserl dit ce qu'il doit à Dilthey, souligne le caractère novateur et l'originalité de ses recherches. Husserl cherche alors à dissiper notamment les malentendus qu'avait pu susciter *La philosophie comme science rigoureuse*. Dans l'article de 1911 en effet, Husserl faisait de Dilthey le tenant et l'héritier d'un historicisme ruineux pour l'idée d'une *strenge Wissenschaft* : la théorie diltheyenne des types de conceptions du monde, c'est-à-dire de ces complexes d'attitudes intellectuelles, émotionnelles, volitives à l'égard du monde (le naturalisme, l'idéalisme de la liberté, l'idéalisme objectif) apparaissait aux yeux de Husserl l'expression achevée et le symptôme du relativisme historiciste : les systèmes philosophiques étaient ordonnés dans une « typique », dont Husserl souligne les mérites, mais qui s'arrêtait selon lui à la « vérité factuelle » d'un constat, et s'achevait sur un aveu d'impuissance. L'histoire de la philosophie ne présentait qu'une diversité anarchique de systèmes philosophiques prétendant chacun atteindre une vérité définitive, l'aspiration constante de la philosophie à devenir science semblait donc vaine⁵⁰. Dans la brève correspondance échangée entre Husserl et Dilthey, bientôt interrompue par la mort de ce dernier, Husserl avait tenté de relativiser l'importance du différent et il avait notamment promis à Dilthey de publier une note rectificative, qui ne le fût jamais. La confrontation critique avec la philosophie de Dilthey avait donc un goût d'inachevé.

⁴⁸ *Hua IX*, § 3, p. 35 [*Psy Ph*, p. 38].

⁴⁹ L'expression est de Heidegger et se trouve dans une lettre de M. Heidegger adressée à E. Rothacker à la date du 15.XII.1923. Cf. « Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation », J. W. Storck et T. Kiesel (dirs.), *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992–1993, p. 200.

⁵⁰ Husserl reconnaît que les *Weltanschauungen* ne manquent pas dans l'histoire de la philosophie (« La vérité factuelle de ce que dit là Dilthey n'est pas à mettre en doute. » *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 62.) ; mais il faut comprendre qu'elles sont autant de réponses formulées dans l'urgence qu'il y a à prendre position devant une époque qui est ce qu'elle est, avec des moyens parfois insatisfaisants au regard des tâches de la pensée (« Toute vie implique qu'on adopte une attitude, toute attitude obéit à un devoir, à une jurisprudence décidant de la validité ou de la non-validité » *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 79.) Que la philosophie soit conditionnée historiquement ne peut pour autant invalider la possibilité d'une philosophie comme science rigoureuse ; les sciences naturelles sont elles aussi conditionnées historiquement, mais nul ne leur conteste leur idéal de vérité.

De là, cette seconde mise au point qu'il convenait d'effectuer, en procédant à une nouvelle critique de la philosophie de Dilthey, sur le fond cette fois d'une reconnaissance de la pertinence de la problématique fondamentale qui l'anime, celle d'une fondation philosophique des sciences de l'esprit⁵¹. En effet, dans le cours de 1925/1928, Husserl fait désormais de Dilthey son allié objectif contre la naturalisation des sciences de l'esprit. En suivant les voies préalablement frayées par Dilthey, Husserl peut alors présenter ses travaux comme autant de prolongements d'une réaction historique, et non individuelle, aux tendances naturalistes de la théorie de la connaissance et tout particulièrement à l'emprise néfaste de la psychologie naturaliste⁵². En se référant à Dilthey, Husserl entend notamment reprendre à son compte la question de la fonction fondatrice de la psychologie pour les sciences de l'esprit.

Dans les *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*⁵³ de 1894 en particulier, que Husserl cite à plusieurs reprises, Dilthey constatait que si l'École Historique avait eu le mérite de montrer l'importance et le caractère premier de la conscience historique, les différentes disciplines qu'elle avait vu naître ne formaient encore qu'un tout non unifié systématiquement, ce qui entravait la coordination de leurs champs de recherches et leur développement. Selon Dilthey, une discipline fondamentale fait encore défaut aux sciences de l'esprit et la psychologie apparaît pour Dilthey, semble-t-il assez tôt, comme la discipline la plus à même de jouer ce rôle. Toutefois, on ne pouvait que dresser le constat de l'impuissance de la psychologie « constructive et explicative », expérimentale et naturaliste, à fonder les sciences de l'esprit, parce qu'elle méconnaissait leur spécificité et leur demeurait pour ainsi dire radicalement étrangère. Devant une telle situation, Dilthey concevait l'idée d'une psychologie d'un autre type, capable d'analyser les associations d'opérations à l'œuvre dans les sciences de l'esprit en appliquant le programme d'une fondation autonome des sciences de l'esprit, à partir d'elles-mêmes, c'est-à-dire, au mieux, par l'une d'entre elles. Or, pour Dilthey, la psychologie fait figure de candidate idéale, car ses critères de validité ne dépendent que d'elle : « La pensée psychologique se transforme comme d'elle-même en recherche psychologique »⁵⁴. La psychologie à laquelle on a ici affaire n'a rien à voir avec une psycho-physique aux tendances naturalistes avouées et assumées, elle doit se

⁵¹ « Plus je progressais moi-même dans le développement de la méthode phénoménologique et dans l'analyse de la vie de l'esprit, plus je devais reconnaître que le jugement de Dilthey sur l'unité interne de la phénoménologie et de la psychologie descriptive et analytique était juste. » *Hua IX*, § 3, p. 34–35 [*Psy Ph*, p. 38].

⁵² Pour Husserl, la « réaction sceptique la plus radicale » devant l'essor de la psychologie naturaliste est celle « qui remonte à Dilthey et, d'un autre côté, à la phénoménologie nouvelle ». *Hua IX*, § 1, p. 6 [*Psy Ph*, p. 13].

⁵³ W. Dilthey, « Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie », in *Gesammelte Schriften V. Die geistige Welt*, Leipzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924, p. 139–240 [tr. fr. de M. Remy, *Le monde de l'esprit. I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 145–245].

⁵⁴ *Die geistige Welt*, p. 173 [*Le monde de l'esprit. I*, p. 179].

comprendre comme science de la vie intérieure de l'esprit ou, pour reprendre la reformulation que donne Husserl du « titre large de psychologie », comme exploration thématique du « royaume de la subjectivité personnelle et de ses configurations »⁵⁵.

Dans le cours de 1925/1928, on voit donc ici Husserl assumer sa part de l'héritage diltheyen avec la défense inédite de l'idée d'une convergence fondamentale de ses travaux et de ceux de Dilthey. Husserl reprendra en particulier les différents moments du programme de la réforme diltheyenne de la psychologie : critique de la psychologie naturaliste⁵⁶, redéfinition du champ d'intervention de la psychologie à partir du problème de la spécificité et de l'autonomie des sciences de l'esprit, refonte de l'appareil logico-méthodologique de la psychologie.

Le point qui doit retenir notre attention concerne le rapport de la psychologie aux sciences de l'esprit en général, au sujet duquel Husserl retient notamment l'idée qu'une psychologie réformée doit nécessairement s'achever sous la forme d'une morphologie du monde de l'esprit, du monde social et historique. Sur ce point, Husserl soulignait déjà, dans une lettre adressée à Dilthey et datée du 5/6 juillet 1911⁵⁷, à quel point leurs projets respectifs étaient liés :

L'analyse élémentaire phénoménologique et l'analyse phénoménologique dans son ensemble [vont] de pair avec la typique et la morphologie des grandes formations culturelles que vous avez inaugurée.⁵⁸

Dans le cours de 1925/1928, Husserl reconnaît même que l'on est à bonne école avec Dilthey :

Incomparable était son aptitude à embrasser du regard la vie concrète de l'esprit, la vie individuelle de celui-ci, sa vie historique et communautaire dans ses *formes concrètes vivantes*, à saisir de façon intuitive ses figures typiques, ses formes de transformation, ses enchaînements de motivation, et à effectuer à partir de ceux-ci de grandes analyses d'ensemble nous faisant comprendre l'être et le devenir spécifiques de la spiritualité historique dans leur nécessité concrète.⁵⁹

⁵⁵ *Hua IX*, § 44, p. 221 [*Psy Ph*, p. 207–208].

⁵⁶ Husserl souligne à plusieurs reprises l'aveuglement foncier de la psychologie empirique devant la problématique des sciences de l'esprit. Cf. *Hua IX*, § 1, p. 4 ; § 2, p. 13 [*Psy Ph*, p. 12 ; p. 20].

⁵⁷ La correspondance échangée entre Dilthey et Husserl ne fut publiée qu'en 1968 par Walter Biemel dans la revue *Man and World*, 1968, 3, p. 428–446, sous le titre « Der Briefwechsel Dilthey – Husserl ». Elle figure désormais dans la correspondance générale de Husserl (*Hua Dok III-6*, p. 43–52). Elle a été traduite dans la revue *Philosophie*, 46, 1995, p. 3–12 et reprise en texte annexe des M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, précédées de la *Correspondance Dilthey-Husserl (1911)*, Paris, Vrin, 2003, p. 112–137). Elle a été commentée notamment par Slawomira Walczewska (*Husserl vs. Dilthey – a controversy over the concept of reason*, in *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, 34, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 369–375) et Rudolf Makkreel (*Dilthey : Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 321–335). L'étude de la correspondance échangée entre Husserl et Dilthey permet de relativiser la sévérité des jugements husserliens et restaure d'une certaine manière une image non sceptique de Dilthey.

⁵⁸ *Hua Dok III-6*, p. 51.

⁵⁹ *Hua IX*, § 1, p. 6 [*Psy Ph*, p. 14]. C'est nous qui soulignons.

Aux yeux de Husserl, il y a ainsi une forte convergence entre son propre projet, celui d'une morphologie eidétique des phénomènes sociaux et l'idée diltheyenne d'une « typique morphologique »⁶⁰ de la vie historique et sociale. Nous laisserons de côté la question de savoir si c'est bien de la « psychologie » (ou sous quelles conditions) qu'il faut attendre la mise au jour d'une telle « morpho-typique » du monde social, pour préciser le rapport de Husserl à Dilthey sur la question de la théorie du type⁶¹.

On rappellera tout d'abord à ce propos que le concept de type trouve chez Dilthey deux significations différentes⁶². La première est d'ordre esthétique et herméneutique : le type est l'expression de ce qu'il y a de plus significatif, de plus essentiel, de plus caractéristique, l'œuvre d'art a la capacité de révéler ce qu'un être singulier a de typique, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques qui décident de sa singularité. La seconde signification, étroitement liée à la première, mais qui doit nous intéresser plus particulièrement, fait fond sur une philosophie de la nature héritée de Goethe et relayée par une certaine biologie (dans la perspective d'une taxinomie générale ou en direction d'une théorie de l'évolution), pour laquelle l'organisme vivant n'est pas qu'un individu, mais aussi le produit d'une individuation toujours à l'œuvre dans la nature en général. Or une telle individuation ne se produit pas de manière désordonnée : elle est comme normée de l'intérieur et procède d'un développement interne. On a alors affaire à une conception ontobiologique du type, pour laquelle le type est ce qui assure la permanence de l'espèce dans les individus qui en relèvent. Cette définition du type relève explicitement d'une philosophie de la nature. Le type est donc cette norme de l'individuation du vivant, dont on peut révéler l'existence en repérant et en accentuant un certain nombre de traits reconnus comme typiques⁶³. La théorie du type est alors conçue comme une liaison du général et de l'individuel, comme le dépassement de l'opposition traditionnelle de ces deux concepts, comme la résolution de l'antique problème aristotélicien de la ressemblance⁶⁴. Dans cette perspective, on peut concevoir un élargissement de son emploi et se considérer autorisé à en faire usage pour penser le monde socio-historique lui-même : telle est bien la tâche que Dilthey s'est assignée.

⁶⁰ *Hua IX*, § 2, p. 13 [*Psy Ph*, p. 20].

⁶¹ Concernant le concept de type chez Dilthey, voir les remarques instructives et précises formulées par J.-C. Gens dans *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 47–51.

⁶² Cf. l'essai de 1895–1896 intitulé *De la psychologie comparée*, in Dilthey, *Gesammelte Schriften V*, op. cit. 279–296 [*Le monde de l'esprit*, I, op. cit., p. 283–299].

⁶³ On retrouve ici l'ambiguïté fondamentale du concept de type, qui s'indique dès la première conceptualisation de la notion dans la philosophie grecque : le *typos* est à la fois l'empreinte de l'objet, qui assure la permanence de la forme dans une série d'objets produits et l'effort de l'âme pour saisir l'être individuel en retrouvant cette forme.

⁶⁴ Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur l'importance du retentissement historique de la théorie diltheyenne du type à la fin du XIX^e siècle et dans le premier tiers du XX^e siècle, diffusion qui n'est d'ailleurs pas allée sans une diversification des emplois. Sur la fréquence du recours au concept de type au début du XX^e, cf. les remarques de J. Freund dans une note infrapaginale de son édition de M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 484–485.

Husserl retrouve donc chez Dilthey l'idée d'une « articulation typique de la réalité »⁶⁵ qui fait écho à sa conception essentialiste du monde social. Toutefois, l'approfondissement de cette proximité, dans la suite du cours de 1925–1928, fait rapidement apparaître la divergence des deux entreprises, qui se faisait déjà jour dans la critique de Dilthey que menait l'article de 1911 *La philosophie comme science rigoureuse*.

Comment, sur le fondement de la simple expérience interne, c'est-à-dire de la simple illustration intuitive de la vie spirituelle étrangère et d'une vie communautaire, une description peut-elle offrir plus qu'une compréhension de l'individuel ? Comment peut-elle conduire à des lois psychologiques universelles et, de même, s'élever au-dessus de vagues généralisations empiriques ? Devrait-elle se borner à une typique morphologique individuelle, à une simple histoire naturelle des formes historiques de l'esprit ? Celle-ci peut avoir une certaine valeur. Mais est-ce là tout ? Toute morphologie, toute histoire naturelle n'exige-t-elle pas une explication selon des lois ?⁶⁶

Typique morphologique ou morphologie eidétique ? Telle est l'alternative posée par Husserl. La différence majeure entre les deux pensées est double, et concerne à la fois la définition du contenu des structures psychiques et, au plan méthodologique, celui du mode de saisie du singulier et de la signification qu'on peut lui accorder. En effet, on peut considérer que Dilthey, sur fond de *Lebensphilosophie*, leste l'idée de structure psychique d'une forte empiricité, redéfinissant l'*Erfahrung* par l'*Erlebnis*, l'expérience par l'expérience vécue, et en se montrant attentif à la formation d'unités psychiques qui jouent entre elles comme autant de moments dynamiques d'un développement général, unitaire et téléologique de la conscience. À l'opposé, dans le cadre plus abstrait d'une théorie générale de la subjectivité transcendante, Husserl radicalise le réquisit structural de la réforme de la psychologie en mobilisant une eidétique intentionnelle qui constituera le socle nomologique des invariants psychiques. Husserl conteste fortement l'idée que la mise au jour de généralités empiriques soit une condition suffisante pour fonder les sciences de l'esprit. Ce qui fait structure, c'est la nécessité nomologique, qui seule peut jouer le rôle, pour les sciences de l'esprit, d'un équivalent des procédés explicatifs des sciences de la nature. Là encore, Husserl n'abandonne pas l'idée d'une scientificité réglée sur les structures légales qu'elle parcourt. C'est bien ce qui apparaît quelques pages situées plus loin que celles précédemment citées, à la fin de l'introduction :

Le domaine des expériences internes, l'enchaînement des vécus [...] ne pourrait-il pas (alors) également comporter un cadre formel de lois, une forme universelle de nécessités ou de lois absolument inviolables auxquels pourrait méthodiquement se rapporter un travail d'explication relevant des sciences de l'esprit ?⁶⁷

Husserl procède à une relativisation de l'orientation compréhensiviste de la psychologie, ou au moins de l'originalité de la compréhension par rapport à l'explication : il ne s'agit pas tant pour lui d'asseoir la différence de deux méthodes que de trouver un

⁶⁵ Nous reprenons ici la belle expression de J.-C. Gens, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁶ *Hua IX*, § 2, p. 13 [*Psy Ph*, p. 20].

⁶⁷ *Hua IX*, § 2, p. 18 [*Psy Ph*, p. 24].

analogue à l'explication des sciences de la nature. Si Dilthey conserve l'idée de la nécessité d'une science fondatrice, Husserl conserve celle d'une légalité qui régit *a priori* l'ordre des phénomènes. C'est là tout le sens de ce reproche :

[Dilthey] n'a pas encore vu qu'il y a pour ainsi dire une description générale de l'essence sur le fondement de l'intuition, mais il s'agit alors d'une intuition de l'essence, de même qu'il n'a pas encore vu que la relation à des objectités de conscience, qui forme l'essence radicale de la vie psychique, est le thème authentique et infiniment fécond des analyses systématiques de l'âme en tant qu'analyses d'essence.⁶⁸

Dans ce cadre spécifique de la confrontation avec les travaux de Dilthey, Husserl conserve donc son projet d'une morpho-eidétique du monde social et se trouve contraint de préciser sa différence en insistant sur la nécessité de la mise en évidence d'une « légalité » des formes essentielles du monde social.

⁶⁸ *Hua IX*, § 2, p. 13 [*Psy Ph*, p. 20].

Chapitre 6

De quelques formes essentielles du monde social

6.1 Fécondité et limites du propos husserlien

Parvenus à ce point, il faut examiner quelle peut être la fécondité phénoménologique réelle du vaste projet dont nous venons de restituer l'intention et la teneur.

Il sera tout d'abord difficile de se défendre ici d'un certain malaise et de ne pas faire pleinement droit au soupçon d'inconsistance qui pèse généralement sur la phénoménologie husserlienne du monde social. Là encore, les multiples déclarations d'intention professées par Husserl nous exposent à des déceptions qui risquent d'être aussi vives que les attentes suscitées furent grandes. De prime abord, ces déclarations d'intention semblent bien n'être que pures promesses. Cette première impression se nourrit notamment du fait que, lorsqu'il présente le projet d'une morphologie eidétique du monde social, Husserl ne cesse de reporter à plus tard le moment de conduire les analyses phénoménologiques concrètes qui viendront lui donner corps. Tout se passe donc comme si toute évocation de ce projet devait toujours se conclure par ce geste réitéré qui vient en différer la mise en œuvre. À première vue, Husserl attache une grande importance à cette entreprise mais il peine singulièrement à la mener effectivement à terme.

Cependant, la morphologie eidétique du monde social que Husserl a tant appelé de ses vœux n'est pas restée à l'état de pur projet. Souvent, lorsqu'il présente son projet, parfois même très allusivement, Husserl mentionne déjà quelques exemples de ces « organisations externes de la société humaine »¹ dont il entend bien révéler l'essence. Ce sont souvent alors les mêmes « formes », les mêmes types de communautés sociales, qui reviennent sous la plume de Husserl : « la famille et la commune (*Gemeinde*), l'Église et l'État »², ou encore l'association (*Verein*), la tribu, le village,

¹ *Hua IX*, § 2, p. 13 [*Psy Ph*, p. 20].

² *Hua IX*, § 2, p. 15 [*Psy Ph*, p. 22]. Plus rarement, Husserl élargit le champ des « communautés sociales » considérées : « Il faut aussi d'emblée aborder ici, à côté de l'action des choses, le lien, le commerce, les rencontres avec les autres, la personnalisation sociale (*sich sozial Personalisieren*). »

le peuple. Les mentions relativement nombreuses faites par Husserl à ces différentes formes de relations sociales laissent à penser que s'annonce ici un programme d'investigations dont les objets sont déjà bien identifiés. La récurrence des mentions faites à certaines formes de communautés sociales esquisse le plan, relativement cohérent, des analyses à mener.

On concédera tout de même que, de la simple mention à l'analyse détaillée, il peut y avoir loin. Mais on fera alors remarquer qu'au fil de ses nombreuses recherches, Husserl a formulé un certain nombre de remarques qui correspondent aux quelques exemples très généraux de « formes sociales » qu'il mentionne. Il est vrai que Husserl, dans le fil de ses méditations, ne prend presque jamais le soin de situer ces analyses ponctuelles ou suivies dans l'économie générale de sa phénoménologie eidétique du monde social, mais il nous a semblé possible de restituer la teneur de ses remarques afin de mettre en évidence la cohérence du projet husserlien.

Certes, les limites de l'entreprise, que nous avons déjà touchées du doigt au moment de la comparaison des projets de Husserl et de Simmel, se révéleront ici particulièrement criantes. Nous en identifierons deux.

1. C'est en particulier la déficience de l'information sociologique du propos phénoménologique qui frappe tout d'abord. Husserl, dans son inventaire des formes de communautés sociales, se contente le plus souvent d'évoquer un nombre de « formes » relativement restreint. Ainsi, le monde social considéré par Husserl ne semble avoir intégré aucune des nouvelles formes de relations sociales apparues avec ce que l'on appelle fort problématiquement la « modernité », ou qui y ont trouvé l'occasion de leur essor (la ville, la société industrielle, etc.). L'épuration eidétique du monde social paraît donc, à première vue, étonnamment oublieuse de la grande diversité phénoménale du monde social.

Ce que R. Toulemont désignait comme la « déplorable ignorance de Husserl en matière de sciences sociales »³ frappe d'autant plus le lecteur que Husserl a lui-même formulé le vœu, sans doute bien présomptueux, d'une réforme de la logique conceptuelle des sciences sociales qui serait menée sous la houlette du phénoménologue rêvant au retour d'une philosophie qui serait à nouveau « reine des sciences ». Alors même que l'on prétend œuvrer à la réforme de l'appareil conceptuel des sciences sociales en général, tout se passe donc en réalité comme si on pouvait faire l'économie de l'examen préalable de l'état de ces sciences, ou plutôt, ce qui semble plus probable, comme si Husserl avait laissé ce soin à d'autres que lui-même.

On répond par là à la question de savoir comment des amitiés, des mariages, des associations, des paroisses (*Gemeinden*), des contrats, des rencontres, etc., des visites, des sociétés, des attroupements (*Aufläufe*), des manifestations, etc., apparaissent dans le monde. » *Hua* XV, n° 23 (9/12. XI.1931), p. 394 [SI-2, p. 326–327, tr. modifiée].

³ A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale selon Husserl », in *Husserl*, Colloque de Royaumont, Paris, Minuit, 1958, p. 354.

Cette limite est sans doute celle de l'analyse eidétique elle-même, et plus particulièrement de cette idée que l'on pourrait, dans l'expérience subjective singulière ou par le biais de l'empathie, faire varier les phénomènes sociaux comme on fait varier imaginairement la représentation d'une chose physique. On a donc affaire ici à des analyses qui tendent vers le registre d'une phénoménologie mondaine et on verra ici Husserl hésiter entre une détermination proprement essentialiste/transcendantale du monde social et une validation phénoménologique de « catégories sociologiques » qui ne sont peut-être que des généralisations empiriques.

On pourra d'ailleurs trouver dans la *Krisis* l'aveu de cette difficulté. Dans la seconde des annexes au texte principal, celle qui reprend la thématique de l'« attitude des sciences de la nature et [de l'] attitude des sciences de l'esprit », Husserl évoque allusivement son projet d'une morphologie eidétique des formes de la communauté sociale :

Ce que la personne fait et subit, ce qui se passe en elle, comment elle se tient à l'égard de son monde environnant, ce qui la met en colère, ce qui la trouble, ce qui la met de bonne humeur ou mal à l'aise – ce sont des questions personnelles ; et il en va de même de toutes les questions du même genre pour les communautés à quelque niveau qu'elles appartiennent, mariages, amitiés, associations, communautés urbaines, communautés nationales, etc. ; et cela d'abord dans la factualité historique, puis dans la généralité.⁴

À ce point de sa réflexion, Husserl a ajouté une note qui exprime les doutes qu'il semble alors concevoir quant à la possibilité de produire une morphologie eidétique du monde social :

La question qui se pose est de savoir comment la généralité est ici comprise – sur le mode de l'« histoire naturelle », morphologiquement ou bien comme généralité inconditionnée analogue à celle de la science exacte de la nature. [...] Y a-t-il une méthode pour englober le royaume de l'« esprit », celui de l'histoire, dans toutes ses possibilités d'essence et pour créer ainsi pour ce royaume une vérité « exacte » dans des concepts exacts ?⁵

Formulant cette dernière question, Husserl fait alors montre d'une prudence toute nouvelle, qui n'avait pas cours jusque-là. Tout se passe alors comme si Husserl, jugeant rétrospectivement la valeur de ce qui a été accompli, se trouvait contraint de remettre en doute la possibilité même de l'entreprise.

2. Une seconde limite réside dans ce que l'on pourrait appeler le « conservatisme sociologique » de Husserl. Sous cette expression, nous désignons la tendance qui consiste à valider phénoménologiquement un ensemble de catégories correspondant à un certain ordre social et une certaine normalité de la vie sociale, en accordant exclusivement attention aux formes les plus traditionnelles et les plus stables de l'existence sociale. Le monde social que nous décrit Husserl dans les esquisses développées en direction d'une morphologie socio-phénoménologique a ainsi tout d'un cosmos clos, ordonné et immuable, où les formes s'organisent sagement les unes par rapport aux autres et se succèdent en bon ordre les unes après les autres.

⁴ *Hua VI*, annexe II, p. 301–302 [C, p. 333].

⁵ *Ibid.*

La logique sous-jacente en vertu de laquelle les formes essentielles du monde social s'ordonnent les unes par rapport aux autres est ainsi celle de cercles concentriques. Ceux-ci sont référés à l'*ego* comme instance centrale de reconnaissance de leur sens et de leur validité. De la sphère la plus intime aux relations les plus anonymes, du cercle des proches à ceux, plus lointains du peuple et de la communauté étatique, s'étagent une succession de communautés dont je suis imperturbablement le centre. Les analyses husserliennes semblent suivre à la lettre le propos de Simmel qui remarquait déjà que « les cercles des relations sociales sont concentriques autour de nous »⁶. Tout se passe donc comme si s'édifiait autour de nous une multitude de cercles au centre desquels nous demeurerions invariablement. De la famille à l'État, la morphologie eidétique procède *grosso modo* par extension progressive du nombre de relations sociales impliquées, en franchissant les divers degrés qui vont de l'intime à l'anonyme, de la solidarité interpersonnelle la plus étroite à une réglementation juridique anonyme des rapports interpersonnels.

La théorie husserlienne des différents types de communautés sociales n'est pas sans évoquer la conception aristotélicienne des rapports entre ces différents types de communautés que sont le couple, la famille et le village. Selon le Stagirite en effet, entre ces différentes formes d'union, c'est une même genèse *naturelle* de la vie sociale qui est à l'œuvre et qui prescrit *nécessairement* la hiérarchisation ontologique de ces différentes formes d'association⁷. Si l'antinaturalisme foncier de la phénoménologie laisse à penser que Husserl n'aurait pas souscrit à cette conception de la genèse du monde social dans ses tendances expressément « naturalistes », il reste tout de même que Husserl et Aristote partagent au moins cette conception : l'être du monde social se manifeste nécessairement sous différentes formes dont l'essence présente une certaine stabilité constitutive et celle-ci s'ordonnent les unes par rapport aux autres dans des rapports de subordination.

Il est d'ailleurs à noter que les analyses que Husserl a pu consacrer à certaines formes bien choisies de « communautés sociales », telle que la famille, l'État ou encore l'Église ne sont pas sans rappeler les ultimes développements du *Grundlegung und Aufbau der Ethik* de Brentano⁸. Ce texte, qui recueille l'essentiel des cours prononcés par Brentano sur l'éthique, comprend précisément une séquence dédiée à l'examen des conceptions aristotéliciennes de l'amitié, de la famille, de l'État et de l'Église (§§ 121–124) dont la démarche est fort proche de celle de Husserl, qui avait eu l'occasion de suivre les cours sur l'éthique de Brentano⁹.

On voit quel peut être le bénéfice immédiat d'un tel abord du monde social, celui de la possibilité du classement et de la mise en ordre des formes du monde social. Du coup, ces formes peuvent être assez nettement définies et distinguées les unes des autres. Ces différentes formes ne coexistent pas simplement les unes vis-à-vis

⁶ G. Simmel, « La différenciation sociale », in *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, p. 214.

⁷ Aristote, *La politique*, I, 2, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962, p. 24–31.

⁸ F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg, Meiner, 1978.

⁹ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, op.cit., p. 13–15.

des autres : elles s'ordonnent les unes aux autres selon des relations de subordination et d'implication essentielles. Et le critère d'une telle hiérarchisation des formes essentielles du monde social n'est pas la valeur supposée que l'on peut reconnaître à de tels modes de communautisation sociale (selon quels critères, d'ailleurs ?), mais bien la relation de partie à tout et de tout à partie que ces formes entretiennent les unes par rapport aux autres.

La parenté avec le propos aristotélicien a toutefois ses limites, clairement soulignées par K. Schuhmann dans son *Husserls Staatsphilosophie*¹⁰. En effet, pour Husserl, la mise en ordre des différentes formes de communautés sociales préserve et reconduit à chacune de ses étapes la préséance ontologique du sujet individuel sur la communauté sociale dont il est membre. Le sujet, la personne est toujours à elle-même une totalité auto-suffisante, ce n'est qu'au sein de telle ou telle forme qu'elle est appréhendée comme partie de celle-ci. Le procès de constitution des formes du monde social est tel que les différentes formes de « communautés » sociales ne sont que des produits dérivés, secondaires, « supérieurement fondés ». C'est donc toujours la partie qui précède le tout chez Husserl. Voilà qui contrevient à ce principe aristotélicien selon lequel « la cité (*polis*) est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement »¹¹.

La raison de cette inversion de l'ordre des préséances ontologiques se trouve dans le fait que les rapports des différents cercles de relations sociales ne sont pas pensés à partir d'une genèse naturelle, qui procéderait en quelque sorte par la composition de plus en plus complexe d'éléments premiers. L'ordre des formes du monde social est celui de leur donation à la conscience du sujet dans son rapport au monde social. Si la logique husserlienne des différentes formes de relations sociales a l'allure d'une logique de cercles concentriques, cela tient ici au fait que ces « formes » ou « cercles » correspondent à divers degrés d'intentionnalités, à différents niveaux de sens qui se présupposent les uns les autres. L'ordre social se réduit ici à l'ordre de la donation des différentes formes de communautés sociales relatives au sujet. La hiérarchie des cercles concentriques de la vie sociale ne se fonde en réalité que sur l'ordre d'une intentionnalité sociale ressaisie en ses figures essentielles. Décrivant les formes essentielles du monde social, Husserl s'efforce seulement de discerner les traces d'une vie intentionnelle qui s'objectivent socialement.

On notera encore que dans cette investigation d'un style tout à fait particulier, Husserl retient en définitive deux critères discriminants : d'une part, l'apparition de rapports particularisés et stabilisés interpersonnels issus d'une *certaine complexion d'actes sociaux* et d'autre part, l'émergence de « personnalité d'ordre supérieur » où s'atteste, à un second degré – à dire le vrai fort problématique – une centration de la vie sociale qui s'apparente à celle de la subjectivité. Ces deux critères caractérisaient déjà l'essence du monde social en général, mais Husserl s'efforce ici de penser leur particularisation pour décrire l'ordre intentionnel du monde social. Les

¹⁰ K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, Alber, 1988, p. 49.

¹¹ Aristote, *La politique*, I, 2, 1253 a 20, *op. cit.*, p. 30.

« formes sociales » qui ont pu retenir l'attention de Husserl doivent ainsi leur caractère de « forme sociale » au repérage de l'un ou l'autre de ces deux critères. La vie sociale se déploie, dans ses différentes formes, des actes sociaux les plus simples aux personnalités d'ordre supérieur les plus complexes.

Les actes sociaux sont ainsi envisagés, dans le cadre de la morpho-typique du monde social, comme autant de facteurs de liaison et d'unité entre les membres d'une certaine communauté sociale. Les actes sociaux assurent une vie communicative qui met les membres d'une même communauté aux prises les uns avec les autres, selon différents degrés de médieté. Cependant, la « forme » sociale dont la constitution dépend pour l'essentiel des actes sociaux ne se réduit pas à leur simple somme. S'il y a une forme, c'est précisément que les actes sociaux composent, dans leur répétition et par l'institution d'une normalité de leur accomplissement, un contexte stable et cohérent, dont l'existence peut persister par-delà les changements qui affectent ses membres. En d'autres termes, les actes sociaux sont alors considérés comme autant de rapports réglés entre les volontés interpersonnelles, qui dessinent autant de « formes finies de la socialité » (*Geschlossene Sozialität*, litt. « socialité fermée »)¹².

Parallèlement, dans le cas des « personnalités d'ordre supérieur », Husserl met systématiquement en valeur les aspects qui pourront permettre de les caractériser comme des instances dotées d'une forme de « vie personnelle » dérivée, res-saisie par analogie avec la vie personnelle individuelle. La phénoménologie du monde social se donne explicitement pour but de débusquer les formes d'une « subjectivité communautaire et d'une âme communautaire organisée à un degré toujours plus élevé (*eine immer höher organisierte Gemeinschaftsseele und Gemeinschaftssubjektivität*) »¹³. Le fil conducteur de l'investigation réside dans l'idée qu'il existe une « stricte analogie » entre le mode de fonctionnement de la vie subjective active et volontaire et le fonctionnement institutionnel¹⁴. Certes, les « personnalités d'ordre supérieur » présupposent l'existence d'une multitude d'actes sociaux qui sont à son fondement, mais elles manifestent aussi une unité supérieure, analogue à celle de la vie subjective et c'est ce critère que Husserl privilégie lorsqu'il s'efforce d'opérer des distinctions entre les différentes « personnalités d'ordre supérieur », selon qu'elles présentent plus ou moins d'analogie avec la vie personnelle, intentionnelle et volontaire.

Ainsi Husserl peut-il ordonner les différentes formes de communauté sociale selon l'unité relative qui les caractérise, que celle-ci soit essentiellement due à un complexe d'actes sociaux ou qu'elle tende principalement vers une forme d'unité de type subjective.

¹² Ms A V 12 (1933 ou 1934), p. 14. La finitude de ce type de communauté sociale réside dans le rapport qu'entretiennent les volontés les unes par rapport aux autres.

¹³ *Hua XIV*, appendice XXV (1921/1922), p. 205.

¹⁴ *Ibid.*

6.2 La famille

Le premier cercle du monde social qui fera l'objet de notre attention sera celui de la famille¹⁵. En effet, la famille est aux yeux de Husserl la première de toutes les formes de communauté sociale où se manifeste un jeu réciproque de volontés personnelles. En cela, elle se distingue naturellement de la simple reconnaissance intersubjective, car elle manifeste déjà une forme de liaison involontaire persistante. Pour cette même raison, elle se distingue également de la simple attirance pulsionnelle de l'un vers l'autre qui caractérise notamment le couple. Enfin, elle se distingue encore du simple déploiement d'une activité communicationnelle entre deux sujets qui se reconnaissent mutuellement, identifient des expressions qui renvoient à l'activité d'une conscience distincte et s'adressent à eux, et enfin y répondent en conséquence.

Cependant l'origine première de la famille demeure d'ordre « naturel ». Elle gît dans cette « aspiration instinctive à être ensemble avec des membres du lignage immédiat »¹⁶ et la famille demeure, de ce point de vue, le produit d'une formation « naturelle », c'est-à-dire d'une formation d'ordre pulsionnel ou instinctif. Pour autant, dans cette « naturalité », l'essence de la famille ne se réduit pas à une somme de relations intergénérationnelles d'ordre strictement biologique, succession du naître et du mourir : il faut encore que les membres de la famille éprouvent en eux la nécessité de se fréquenter, de se lier les uns aux autres. C'est cette motivation première qui est aux yeux de Husserl d'ordre pulsionnel ou instinctif, d'ordre « naturel », et l'adjectif « naturel » est à prendre en ce sens et en ce sens seulement : la famille n'est pas d'emblée rationnellement voulue pour elle-même, nous lui appartenons d'abord dans l'obscurité de la naturalité. La famille compte ainsi au nombre de ces « associations (*Verbände*) de personnes qui naissent de façon naturelle et instinctive »¹⁷.

Comme on le constate, la socialité instinctive, pulsionnelle vaut d'emblée comme toile de fond du déploiement de la vie sociale responsable. Car la famille, si elle trouve bien son origine dans le souci instinctif, naturel que ses membres se portent les uns aux autres, découvre en réalité son essence propre dans le rapport des volontés qui s'obligent les unes les autres. Pour Husserl, le simple souci « naturel » que les parents portent à leur(s) enfant(s) ne suffit pas pour faire exister la famille comme communauté sociale. Certes, la famille trouve bien son origine dans ce souci naturel que les proches manifestent les uns à l'égard des autres, mais elle est aussi plus que cela : l'institution de la forme sociale « famille » procède de la décision *volontaire*, partagée par les membres de la famille d'assumer ce souci naturel comme responsabilité à l'égard des différents membres de la famille et à l'égard de la communauté familiale elle-même.

¹⁵ Sur la phénoménologie de la famille, les textes les plus déterminants se trouvent dans le manuscrit « Gemeingeist I », in *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 175–179 [SI-2, p. 275–280], ainsi que dans les Ms A V 10 (1931), p. 50 et 53 et Ms A IV 12 (1934), p. 7.

¹⁶ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 278 [SI-2, p. 278].

¹⁷ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 179 [SI-2, p. 280].

Les actes sociaux qui se déploient dans le cadre de la famille se présentent ainsi comme un curieux mélange de tendances instinctives ou pulsionnelles et d'intentions volontaires. L'analyse des pratiques sociales relatives aux soins corporels en fournit une remarquable illustration :

Le soin instinctif apporté à la corporéité charnelle, qui sert par avance à la conservation de la santé et, naturellement, au bien de l'âme : chez les êtres humains, *cela se fait de façon instinctive et, pourtant, avec une intention délibérée*. Lorsque l'enfant grandit, il apprend à comprendre l'exigence, il apprend la nécessité de la propreté, etc., il apprend à se soumettre, à tolérer, à obéir, et finit par apprendre à vouloir lui-même librement, et à aspirer passivement de lui-même à ce qui lui était auparavant imposé, il apprend même à comprendre la valeur de la santé, et il en retire même une excitation momentanée, une acceptation et un confort momentanés.¹⁸

Dans ce cas particulier, l'éducation des enfants à la propreté et à l'hygiène se fonde sur la reconnaissance du bien-fondé de l'aspiration instinctive originelle. L'apprentissage du volontaire découvre en ce sens son origine dans le pulsionnel et l'instinctif. L'analyse de la famille joue de ce point de vue un rôle important dans le cadre d'une théorie de la genèse naturelle des rapports éthiques entre les sujets personnels¹⁹.

Si la famille constitue le seuil d'un monde social que l'on entend décrire selon ses formes essentielles, c'est donc que s'affirme en elle, sur fond de liaisons interpersonnelles d'ordre naturel, une première forme d'accord réciproque des volontés, mieux, de règlement consenti des volontés les unes par rapport aux autres. Les membres de la famille se *doivent* les uns aux autres une attention et un soin réciproques. Dès lors, la famille sera donc ce moment de la genèse du monde social où « naît le devoir », où apparaît une première distribution fonctionnelle du rôle des uns et des autres.

Chaque membre de la famille est un sujet responsable, un sujet qui possède un « je dois égoïque » décrit de façon générale et déterminé de façon particulière, et qui fait intérieurement partie de cette généralité. Ce « je dois égoïque » permanent (*habituel*) désigne ici le devoir qui naît naturellement, et celui-ci possède un contenu général qui délimite de façon générale le devoir en tant que contenu de sens, comme dans le cas particulier du devoir déterminé de façon particulière.²⁰

La fonction (*Funktion*) est, d'une manière générale, le rôle assumé en conscience par un membre d'une communauté sociale déterminée, la charge que l'on accepte parce que l'on reconnaît son bien-fondé : « la *fonction*, écrit Husserl, désigne la destination pratique du sujet, l'ordonnement à un but et, à vrai dire, du point de vue particulier, qui sert un but englobant concernant l'ensemble de l'association

¹⁸ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 178 [SI-2, p. 278]. C'est nous qui soulignons.

¹⁹ Le passage de *Gemeingeist I* consacré à l'étude de la famille précède un paragraphe qui conduit l'examen des rapports entre « Socialité et éthique ».

²⁰ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 180–181 [SI-2, p. 281].

sociale, ici, de la famille»²¹. Si la fonction n'est pas une charge qui nous échoie abstraitement en ce qu'elle découle pour partie de l'affection, de l'attachement vital qui lie les membres de la famille, il demeure que le membre de la famille ne devient une personne à part entière, dans ce cadre déterminé, qu'à partir du moment où il décide lui-même d'assumer sa fonction, c'est-à-dire le rôle qu'il lui revient de jouer dans l'institution familiale.

La famille est conçue comme une totalité de fonctions liées les unes aux autres, organisées et hiérarchisées. La participation personnelle au monde social est corrélativement pensée comme inscription dans un réseau de « fonctions » personnelles. Le premier acte de cette distribution des fonctions est sans nul doute pour Husserl le mariage, puisque deux volontés se reconnaissent comme s'acceptant l'une et l'autre, et s'obligeant l'une l'autre à une entraide mutuelle. Au-delà, dans le cadre de la famille, la répartition des fonctions s'ordonne selon les spécificités des différentes tâches de la vie quotidienne. À ce point, on concédera sans difficulté que la phénoménologie husserlienne entérine en définitive une vision bien traditionnelle de la famille. Le père de famille assume ainsi la fonction d'autorité en tant que « maître » de maison, et il reste à l'épouse que la possibilité d'être,

en tant que femme d'action, à la tête du ménage et du soin des enfants, en être responsable et assumer la fonction de maîtresse de maison, tout en devant par ailleurs rendre des comptes, cependant, concernant la justesse de son action, au maître responsable de l'ensemble de ses actions.²²

Dans la famille, le père remplit la fonction de la tête, la femme la fonction de l'épouse et de la mère, etc.²³

Comme on le voit, du conservatisme sociologique identifié plus haut au conservatisme social, il n'y a ici qu'un pas, vite franchi.

Dans l'étroitesse des rapports entre naturalité et fonctionnalité de la vie sociale, se trouve la raison du fait que la famille est encore cette forme sociale au sein de laquelle naît et s'épanouit la *convivialité*, la communauté de vie et la réglementation sociale d'un vivre commun.

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 social.²⁴

²¹ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 181 [*SI-2*, p. 282]. Sur cette dimension fonctionnelle de la vie sociale, on lira également : « Mais aussi loin que s'étende l'empathie, l'existence réciproque (*füreinander Dasein*) dans un horizon de vie commun, aussi loin demeure valable le fait qu'aucun agir (*Tun*) personnel n'est vraiment isolé, qu'il est toujours déjà au moins prêt à motiver d'autres sujets, tout de même que chaque Je n'est pas là pour tout autre Je, mais existe socialement, tout de même que tous sont les uns pour les autres des éléments fonctionnels de l'ensemble et gagnent des fonctions sociales réelles et possibles les uns pour les autres. » *Hua XIV*, appendice XXV (1921/1922), p. 206.

²² *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 179 [*SI-2*, p. 279–280].

²³ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 181 [*SI-2*, p. 282].

²⁴ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 178 [*SI-2*, p. 279].

La vie quotidienne de cette forme sociale qu'est la famille est ainsi rythmée par les exigences d'une vie biologique (les repas, les soins corporels) qui s'affirme aussi comme l'espace propre d'une vie sociale. Les fonctions sociales distinctes accomplies par les différents membres de la famille trouvent là la raison de leurs tâches quotidiennes, dans la récurrence d'événements naturels vécus en commun. La famille est toujours plus qu'une réciprocité de sollicitudes naturelles, mais elle n'est pas encore de l'ordre de la pure convention ; les relations fonctionnelles qui s'y dessinent se nourrissent au quotidien d'une vie naturelle et trouvent leur fin dans la gestion réussie de l'économie domestique et dans le bonheur commun de l'ensemble de la famille. Le repas commun, qui réunit l'ensemble des membres de la famille autour de la satisfaction de la faim et des plaisirs de la table, représente exemplairement aux yeux de Husserl le moment d'accomplissement d'une telle convivialité, qui devient alors partage joyeux de la vie commune²⁵.

Le repas commun est un élément fondamental de l'institution de la famille en tant qu'institution sociale, en tant que communauté durable.²⁶

Le temps familial est ainsi celui de la quotidienneté comme alternance des jours, comme retour immuable des moments de la vie commune et des tâches qui les rendent possibles : c'est dans sa persistance institutionnelle au sein d'un tel quotidien que la famille *dure* en tant que telle, quels que soient par ailleurs les changements biologiques (naissance, croissance, maturité, vieillesse et mort) qui affectent ses différents membres.

6.3 Le peuple

La famille est donc la première « cellule du tissu social » (*Zelle des sozialen Gewebes*)²⁷. Elle est la forme la plus élémentaire de toutes les formes de communautés (*Gemeinschaftsformen*), celle où s'atteste la plus intime solidarité de ses membres, à la fois instinctive et volontaire. À ce titre, elle entre dans des rapports de composition plus complexes qui permettent l'établissement de nouvelles formes

²⁵ « La joie prise à manger seul, mais je me réjouis aussi, par résonance, de la joie que prend l'autre à manger, et ce, sur la base de l'amour naturel porté aux membres de la famille. » *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 178 [SI-2, p. 279]. E. Housset, commentant ces mêmes textes, insiste excessivement selon nous sur la convivialité conçue comme communication de la joie qui se produirait au sein de la famille (E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 169).

²⁶ *Hua XIV*, n° 9 (1921), p. 178 [SI-2, p. 279].

²⁷ *Hua XV*, appendice XXIV (1931), p. 413. Husserl a parfois recours aux métaphores organicistes pour penser les rapports des différentes formes essentielles du monde social : « La subjectivité personnelle supérieure (*die überpersonale Subjektivität*), l'unité de l'humanité qui continue à vivre et à œuvrer, ressemble à un organisme physique constitué de cellules, auquel nous attribuons aussi l'unité de vie d'un métabolisme, etc. » *Hua XIV*, appendice XXV (1921/1922), p. 205.

sociales. À bien lire Husserl, il semble ainsi qu'une succession de formations associatives de degré plus élevé s'édifient sur la base de cette première forme élémentaire, décrivant ainsi différents degrés d'union : le village comme coalition de familles²⁸, la tribu comme coalition de villages, le peuple enfin comme coalition de tribus²⁹.

La forme sociale du « peuple » (*Volk*), qui retiendra ici notre attention car elle est la seule à propos de laquelle Husserl développe des considérations un peu plus nourries, procède ainsi du premier cercle de la famille par extensions successives, multiplications et associations de différentes formes essentielles de « communautisation » (*Vergemeinschaftung*). Le critère de distinction de ces différentes formes est celui du nombre croissant de membres appartenant en droit à ces différentes communautés sociales : le développement de ces formes essentielles de communautés sociales implique nécessairement la perte de l'étroite proximité et de l'intense solidarité fonctionnelle qui liait entre eux les membres de la famille, mais il projette le sujet individuel dans une multitude indéfinie de relations sociales. Les actes sociaux perdent de leur immédiateté, mais ils voient aussi leur portée s'étendre au-delà de la sphère restreinte de la solidarité familiale.

Tandis que les membres de la famille appartiennent directement à mon monde environnant quotidien, ceux de la tribu ou du peuple se situent ainsi à son horizon. Mais l'ouverture du sujet à ces horizons de la vie sociale se structure selon des délimitations successives du proche et du lointain, du singulier à la multiplicité indifférenciée. Ces formes se différencient par les rapports qu'elles instituent au temps et à l'espace, en délimitant à chaque fois le cadre spatio-temporel d'une communautisation spécifique.

La succession des formes familles/villages/tribus/peuples est ainsi celle de leur emprise territoriale de plus en plus étendue. C'est l'extension en droit indéfinie de la vie sociale qui fait de la question du territoire une question cruciale. C'est sur ce point qu'il convient tout d'abord de distinguer la forme « peuple » des autres formes de communautés sociales. Dans le cas du village, de la tribu, une certaine proximité physique des membres entre eux et des membres à leur lieu de vie existe encore. Le territoire est celui de la vie quotidienne et du chez soi, des travaux et des activités de loisirs : il est directement fréquenté et éprouvé dans ses limites spatiales et géographiques. Dans le cas du peuple, c'est la référence abstraite au territoire considérée dans ses limites frontalières qui prévaut. L'unité du peuple, son mode de constitution le plus essentiel réside ainsi pour Husserl dans la représentation d'une possession stable d'un territoire. Certes, le territoire se définit également dans son rapport au territoire de l'autre peuple, mais seulement d'une manière secondaire.

²⁸ Sur le village (*Dorf*), voir *Hua* XV, appendice XXIV (1931), p. 411–412.

²⁹ Ms A V 10 (1931), p. 53, cité par R. Toulemon, *op. cit.*, p. 179.

Sur le fond de cette permanence de la possession territoriale de l'espace, une temporalité historique unit entre les membres du peuple, de génération en génération. Dans un texte daté de 1922, Husserl pense le peuple comme « unité nationale (*landsmanschaftliche Einheit*), une unité qui a encore son histoire, ou qui demeure une par son histoire »³⁰. Les limites que nous assigne le rapport imaginaire ou symbolique à l'espace sont la condition de possibilité de la survivance traditionnelle du peuple au fil du temps. Le peuple est donc cette forme d'union qui se perpétue dans le temps, dans le jeu des générations. Dans les années 1930, dans le cadre de la phénoménologie de la générativité, Husserl insistera plus particulièrement sur cet aspect, en prolongeant et en complétant des remarques déjà formulées dans les années 1920 :

Un peuple comporte le fait d'être une communautisation (*Vergemeinschaftung*) distincte de personnes en une communauté distincte se conservant elle-même dans sa forme à travers sa temporalité générative, en tant que communautisation (*Vergemeinschaftung*) qui se propage et se maintient de génération en génération.³¹

Pour que le peuple ait nom de peuple, il faut donc que le processus de communautisation de ses membres soit animé d'une double référence, à l'espace territorial d'une part, à l'unité d'un devenir commun d'autre part. Le peuple se caractérise par une unité historique, c'est-à-dire par une histoire commune, c'est-à-dire une histoire qui n'est pas nécessairement *vécue* en commun, mais dont la référence qui lui est faite scelle l'unité historique de la communauté.

Cependant, la persistance historique et la possession stable d'un territoire ne sont pas encore toute l'essence de la forme peuple, qui réside dans la normativité particulière des mœurs et de la coutume. La traditionalité nationale assure la transmission des coutumes et de la « morale », c'est-à-dire de normes de conduites qui limitent et orientent l'agir de chacun. Cette normativité n'est plus celle des différentes fonctions développées dans le cadre de la famille. Dans la famille, l'origine de la normativité procède essentiellement de l'autorité assumée par le chef de famille. Dans la sphère du peuple ou de la nation, les règles de la coutume et des mœurs font partie de ces devoirs qui « circonscrivent de façon normative la volonté de l'individu particulier et son action, opèrent la distinction entre le permis et le défendu »³². Telle est donc l'unité du peuple : celle des us, des normes de l'agir reconnu comme immédiatement valables et n'exposant à ces formes de sanction sociale que sont l'opprobre, la mise à l'écart ou l'exclusion.

³⁰ *Hua XIV*, appendice XXVII (aut. 1922), p. 219. Le texte 4 du *Hua XXIX* définit également le territoire (*Territorium*) comme étant celui d'une « culture, monde environnant pratique de l'héritage (*Erbe*) et de l'acquis (*Erwerb*) » (p. 37–38).

³¹ Ms A IV 12 (1934), p. 7. Voir également *Hua XXIX*, n° 4, p. 37–46.

³² *Hua XIII*, appendice XIX (1910), p. 106 [SI-2, p. 213]. « Il s'agit donc d'une régulation volontaire unifiée, qui est reconnue par les individus et est d'ordre supra-individuel. Son support, c'est le peuple. », note encore Husserl.

Il faut donc bien se garder d'interpréter ces caractéristiques du « peuple » en un sens naturaliste, en n'y voyant qu'une somme de conditions naturelles³³. Là encore, le critère ultime de la socialisation alors à l'œuvre demeure d'abord l'acceptation instinctive, puis l'accord des volontés sur le respect de la tradition, ou à tout le moins, sur la reconnaissance d'un accord des volontés préexistant. Dans le peuple, il existe ainsi selon Husserl un accord primaire des volontés qui est toujours déjà donné, comme un legs qu'il revient au sujet, à tout sujet membre du peuple, de perpétuer. L'unité traditionnelle du peuple réside dans cette réactivation perpétuée du sens d'une communauté originelle, dans la reprise active d'une normativité livrée comme normalité par la coutume et les mœurs. C'est en ce sens que Husserl peut écrire que « tous les actes sociaux et toutes les associations (*Verbände*) ont lieu dans l'horizon du peuple »³⁴.

La forme sociale « peuple », qui doit son unité aux actes sociaux qui la constituent dans sa propre histoire, prescrit à chacun de ses membres une forme d'intentionnalité bien particulière qui est celle de la conscience nationale :

En chaque allemand « vit la conscience » du je suis allemand, il existe une intentionnalité imaginaire (*eingebildet*) en chaque personne qui en est membre, une intentionnalité qui donne un sens plus proche et en même temps plus limité à sa conscience communautaire et à son horizon communautaire les plus étendus, c'est-à-dire une communauté plus étroite avec un sens étroit inscrit en elle : le peuple allemand³⁵.

Ainsi l'horizon des actes sociaux communicatif et normatif, dont l'extension est potentiellement indéfinie, se trouve-t-elle circonscrite. C'est ici l'imagination, éventuellement relayée par tout un appareil symbolique, qui scelle cette unité, tandis que dans le cas de la tribu ou de la famille, les actes sociaux se déployaient encore dans un espace proche, physiquement accessible au sujet.

Corrélativement, la conscience acquise de l'appartenance à l'identité nationale implique celle de l'altérité nationale et l'idée d'une communauté de peuples :

Moi, en tant qu'allemand, j'ai maintenant un horizon de peuple-personnalités (*Volkspersönlichkeiten*) ou de communauté populaires et chaque peuple en tant qu'unité peut avoir édifié en lui des représentations (*Vorstellungen*), dans lesquelles il se présente à lui-même (conscience de soi, en quelque sorte la conscience égoïque d'un peuple), et d'autres, dans lesquels les autres peuples sont présentés et connus sous la forme de l'*alter* (l'autre peuple).³⁶

³³ Husserl, parlant de la famille ou de peuple, emploie donc souvent l'adjectif « naturel » pour désigner la dimension instinctive de la participation du sujet à ces formes de la vie sociale. Il récuse cependant clairement toute tentative d'explication psycho-physique, dont il signale expressément les limites dans la *Krisis* (*Hua VI*, appendice I, p. 353 [C, p. 390]).

³⁴ *Hua XV*, appendice X (1934), p. 180, n. 1.

³⁵ *Hua XIV*, appendice XXVII (aut. 1922), p. 219–220.

³⁶ *Hua XIV*, appendice XXVII (aut. 1922), p. 220.

La conscience de l'identité nationale implique ainsi l'ouverture de la conscience à l'horizon de l'international et à la perspective du supranational.

6.4 L'État

L'État représente pour Husserl une *forme sociale* d'un type particulier, qui sanctionne l'atteinte d'un nouveau degré d'union de la vie communautaire³⁷. L'État est ainsi, singulière définition, une «personnalité d'ordre supérieur incluant complètement toutes les personnes individuelles»³⁸. Entendons par là que l'État est cette institution qui concerne dans son sens, par son fonctionnement et par sa destination l'ensemble d'une communauté de sujets, ceux-ci fusionnant en quelque sorte en une «personnalité» qui les dépasse et les embrasse tout à la fois. La réflexion husserlienne sur l'État se situe donc d'emblée en marge des questions traditionnelles de la philosophie politique classique. Les problèmes de la détermination du meilleur régime, de la distribution des pouvoirs, des fondements de l'autorité, du droit ou encore de la justice, etc. ne sont pas abordés par Husserl. Et s'il s'interroge effectivement sur la nature de l'État, le phénoménologue ne l'envisage pas comme *fait* politique, mais bien avant tout comme un phénomène social et comme l'une des formes les plus achevées d'union communautaire. C'est donc prioritairement en rapport avec cette communauté de «sujets» (au sens phénoménologique, non immédiatement politique du terme) que la forme sociale étatique est donc tout d'abord pensée.

Les relations interpersonnelles, dans le cadre de l'État, sont soit des relations de citoyen (*Bürger*) à citoyen, soit des relations de citoyen à fonctionnaire (*Beamte*)³⁹. La description des relations sociales en termes fonctionnels, déjà à l'œuvre dans le cas de la phénoménologie de la famille, est ici d'une double portée. D'une part, il existe au sein de l'État un ensemble de personnes qui agissent pour lui, les fonctionnaires dotés d'une mission précise et œuvrant à des fins dont seul l'État décide⁴⁰. Mais d'autre part, Husserl insiste dans le même temps sur le fait que ce sont *tous* les citoyens qui font l'État en tant qu'État, ceux-ci occupant donc une fonction primordiale pour constituer l'État en tant qu'État.

Toute personne vit ensuite dans un horizon d'ensemble (*Gesamthorizont*) personnel en tant qu'horizon des fonctions possibles et effectives dans l'unité d'une société fonctionnelle

³⁷ L'intérêt et la consistance de la philosophie husserlienne de l'État sont établis par K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1988.

³⁸ Ms A IV 12 (1933–1934), p. 8.

³⁹ *Hua XIII*, appendice XX (1910), p. 110 [SI-2, p. 218–219].

⁴⁰ Dans un texte du *Hua XV*, appendice XXIV (1931), p. 412–413, Husserl esquisse une distinction des sphères de l'étatique (*Staatlich*) et du privé (*Privat*) en différenciant la quotidienneté de la profession de fonctionnaire de la quotidienneté du citoyen qui vit dans le cadre légal de l'État.

(*Funktionsgemeinschaft*) et celle-ci a à chaque fois en tant que forme personnelle suprême celle de l'État, celle de la personnalité qui gouverne et de la citoyenneté qui gouverne.⁴¹

La philosophie de l'État implique ou présuppose une philosophie de la citoyenneté, selon une relation de co-constitutivité. Le citoyen est ainsi le sujet en tant qu'il se rapporte à la forme sociale «État». En retour, l'État n'est rien sans les citoyens qui sont ses membres. Comme le souligne Husserl dans un texte de 1910, «l'État ne subsiste que tant que tous les citoyens à part entière sont là, membres fonctionnaires de l'État»⁴², c'est-à-dire en tant qu'ils assument par devers eux la nécessité de l'État pour leur devenir communautaire. Les fonctionnaires (*Beamte*) peuvent tous disparaître, ils seront toujours remplacés pour peu que subsiste une communauté de citoyens, au sens particulier où Husserl entend ce terme. Quelles sont les modalités et la nature de ce rapport du sujet à l'État ? De quelle nature est cette «appartenance» en vertu de laquelle le sujet se sait citoyen, c'est-à-dire membre de l'État ?

Pour répondre à ces questions, il faut suivre Husserl tentant de discerner l'essence de l'État comme forme *a priori*. Il est à noter d'emblée que l'institution de la forme sociale «État» doit moins aux actes sociaux qui lient les sujets entre eux qu'à l'apparition d'une recentration fusionnelle de la vie sociale. Les actes sociaux sur lesquels l'État se fonde se dépassent dans une sorte d'union fusionnelle, qui produit une forme d'unité que Husserl considère comme analogue à celle de la vie subjective. L'État peut ainsi être conçu comme la figure d'achèvement de la centration égologique qui anime tendanciellement toute forme de communauté sociale. Ainsi Husserl note-t-il dans les cours sur la *Psychologie Phénoménologique* que «L'État est d'une certaine manière un moi étatique»⁴³.

Aux yeux de Husserl, l'État est la plus exemplaire de toutes les «personnalités d'ordre supérieur» en ce qu'il porte en lui une volonté qui ne se réduit pas à la somme des volontés particulières. Dans le texte précité, Husserl souligne encore :

[...] en un sens véritable et non pas, pour ainsi dire, impropre, une volonté politique appartient à l'État ou, mieux, au peuple de l'État, distincte de chaque volonté individuelle des citoyens, et une telle volonté politique est une orientation sociale durable de la volonté, en général une direction liée à un acte, qui se réalise par *habitus* et est centrée de façon égoïque en analogie avec le moi individuel⁴⁴

Dans l'État se développe la fonction suprême d'autorité, celle qui était à l'œuvre dès la famille, mais qui voit désormais son règne s'étendre à l'ensemble des sujets⁴⁵.

⁴¹ Ms A IV 12, p. 3–4, cité par K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie, op. cit.*, p. 91.

⁴² *Hua XIII*, appendice XX (1910), p. 110 [*SI-2*, p. 218].

⁴³ *Hua IX*, appendice XXVIII, p. 515 [*Psy Ph*, p. 316]. *Hua XIV*, n° 21 (1927), p. 405. Ces deux textes sont complémentaires et ont été écrit simultanément.

⁴⁴ *Hua IX*, appendice XXVIII, p. 514–515 [*Psy Ph*, p. 316].

⁴⁵ Voir *Hua XV*, appendice XXIV (1931), p. 413, où Husserl précise les différentes formes de «domination» (*Herrschaft*) qui sont présentes dans la famille, le village ou l'État. Cette reconduction de la fonction de domination n'implique pas chez Husserl un rapport téléologique entre ces différentes formes sociales, comme ce peut être le cas chez Hegel par exemple, pour qui l'État est la «fin immanente» de la famille (G.F. W. Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, tr. fr. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, § 261, p. 325–327).

On mesure dans ce texte toute la difficulté de la prise en compte phénoménologique de la dimension proprement *institutionnelle* de certaines formes sociales, difficulté qui est à chaque fois contournée avec les moyens du bord, c'est-à-dire avec ces moyens qui sont ceux de la considération égologique de la personne transposée par analogie au niveau de l'association sociale institutionnelle. On notera toutefois que l'analogie État/moi permet tout à la fois de penser sa persistance dans le temps, la cohérence de son action, et enfin la fermeté de la volonté que l'on présume à son principe. C'est donc l'orientation persistante d'une volonté étatique qui scelle l'unité d'une destination communautaire volontairement assumée. En ce sens, la conception personnaliste de l'État ne cherche pas tant à assimiler purement et simplement l'État à une personne qu'à penser la forme de synthèse sociale particulière assurée par l'institution étatique.

Cette caractérisation de l'essence de l'État comme «personnalité d'ordre supérieur» et volonté supra-personnelle n'est pas sans conséquence quant à la conception que Husserl se fait du Droit. C'est le Droit qui atteste au mieux de l'existence de la volonté étatique⁴⁶. Les normes juridiques ont un statut différent de celui des normes de la forme du «peuple», celles des mœurs et de la coutume. Les normes juridiques sont aux yeux de Husserl des normes orientées vers des valeurs absolues, qui trouvent leur fondement dans l'orientation de la volonté étatique elle-même⁴⁷. Le sujet politique, considéré dans son rapport à l'État, est aussi nécessairement sujet du droit. Ainsi, «la loi est une exigence volontaire qui est émise pour chacun, un ordre auquel chacun a dû se soumettre et auquel chacun se sent lié»⁴⁸. L'unité de l'État est une unité juridique qui s'impose à tous les sujets comme si une volonté «d'ordre supérieur» s'imposait à l'ensemble des volontés particulières⁴⁹.

⁴⁶ «Les règles juridiques sont des règles coercitives, c'est-à-dire que ce sont des normes que chacun, appartenant à la communauté juridique, reconnaît comme obligatoires et se trouvent contraint, moyennant les sanctions, d'observer. Parallèlement aux normes de la volonté ont cours des normes qui sanctionnent la transgression des normes du permis et du défendu, et la communauté juridique est l'unité qui se constitue moyennant des règles de cette sorte, issues des deux types corrélatifs. La compétence juridique et les devoirs juridiques, respectivement les sanctions juridiques font partie de l'unité étatique, et cette unité est précisément une unité juridique.» *Hua XIII*, appendice XIX (1910), p. 106 [SI-2, p. 213].

⁴⁷ Notons que dans certains textes, c'est au contraire le droit qui prime sur l'État : «De même, une association (*Verein*), un peuple n'existe pas dans le monde seulement parce qu'une quantité d'êtres psycho-physiques sont en lui, mais les êtres en question sont des sujets fonctionnant constitutivement en communauté pour l'édification de la communauté et pour les prestations de chacun en tant que membre de l'association (*Vereinsmitglied*), et dans le monde de l'État par le droit, qui repose encore sur les prestations constitutives de la communautisation (*Vergemeinschaftung*).» *Hua XV*, n° 3, p. 48.

⁴⁸ *Hua XIII*, appendice XIX (1910), p. 106 [SI-2, p. 214].

⁴⁹ Dans cette perspective, Husserl pense l'Église sur le modèle de la communauté étatique : «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 du rapport juridique des hommes entre eux.» *Hua XIII*, appendice XIX (1910), p. 106 [SI-2, p. 214].

Ainsi le sujet se fait-il citoyen dans l'acceptation et la reconnaissance de la volonté de l'État, que cette reconnaissance prenne la forme de l'adhésion ou de la critique conçue comme tentative d'une réorientation des fins de l'État. Comme on le constate, la conception husserlienne de la relation sociale accorde une large place à la considération des rapports des différentes volontés individuelles, la spécificité de l'État résidant cependant dans le fait qu'une volonté d'un nouveau genre s'y fait jour en s'affirmant par-delà la multiplicité et la diversité des volontés individuelles.

Il importe de ce point de vue de relever la proximité des réflexions husserliennes avec la théorie hobbesienne de l'État. Comme on l'a déjà fait remarquer, Husserl connaissait assez bien semble-t-il les travaux de Hobbes et K. Schuhmann rappelle que Husserl avait acquis dès 1880 une traduction en langue allemande du *De Cive* de Hobbes⁵⁰. Ici comme ailleurs, Husserl aura prétendu mettre au jour une vérité phénoménologique effectivement présente dans les travaux de son prédécesseur, mais insuffisamment élucidée. Dans les cours intitulés *Einleitung in die Ethik* de 1920–1924, Husserl affirme ainsi, au cours d'une séquence entièrement consacrée à Hobbes, qu'il lui semble possible de dégager un contenu *a priori* de l'idée de contrat⁵¹. Tout comme pour Hobbes, la fonction de l'État est ainsi pour Husserl, en vertu de sa position de surplomb, de dominer l'ensemble des buts individuels finis potentiellement en conflit. Aussi faut-il reconnaître l'utilité négative de l'État, qui fait usage de la sanction pour contraindre la volonté individuelle. En somme, pour Husserl comme pour Hobbes, la fonction première de la «volonté» étatique est la limitation des volontés individuelles en vue d'une concorde civile qui met fin aux conflits qui opposent les citoyens. L'État est ainsi cet «homme en grand» qui n'est pas sans évoquer la représentation du *Léviathan* figurant sur le frontispice de l'ouvrage éponyme⁵².

⁵⁰ K. Schuhmann, *Hua Dok I*, p. 8.

⁵¹ *Hua XXXVII*, p. 48–52. De cette leçon sur Hobbes, Husserl retient à son terme l'idée que le mot «État signifie aussi, à bien y regarder, une organisation consciente de la volonté vers l'unité d'une volonté d'ensemble (*Gesamtwillen*), c'est-à-dire des personnes humaines individuelles vers une personnalité d'ordre supérieur, en laquelle tout vouloir et tout faire (*Wollen und Tun*) individuels ont pour fonction habituelle et consciente de remplir un vouloir supra-individuel.»

⁵² Nous devons à B. Bégout d'avoir attiré notre attention sur le thème de «l'homme en grand» (*der Mensch im grossen*). Cette formule apparaît sous la plume de Husserl dès 1905 (Ms A VI 9). Husserl l'emploie explicitement pour désigner l'État dans un texte de 1910 (*Hua XIII*, appendice XIX, p. 106 [SI-2, p. 213]). Elle est alors attribuée à Platon et non à Hobbes. Plus tard, à partir des années 1920, Husserl emploie cette expression en un sens différent, puisqu'elle désigne alors le plus souvent l'humanité considérée dans son ensemble (cf. *Hua XIV*, appendice XXV (1921/1922), p. 206, qui évoque «Der Mensch im grossen, die Menschheit als historische Realität», ou encore *Hua VII*, p. 15–16 [PP, p. 19–22]). Le propos husserlien doit être mis en rapport avec celui tenu par Brentano dans ses cours sur l'éthique, lors de l'examen de la conception aristotélicienne de l'État (F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg, Meiner, 1978, § 123). Brentano y critique la conception organiciste de l'État en se référant, sans la citer, à la *République* de Platon, ainsi qu'au *De Corpore Politico* de Hobbes. Dans ce contexte, l'État est tenu pour une «sorte de surhomme» (*eine Art Übermenschen*). À cette conception de la nature de l'État, Brentano en oppose une autre, qu'il dit plus «objective» (*nüchtern*), celle qui part de la considération des besoins des hommes pour penser l'édification de l'État (*Ibid.*, p. 397).

Toutefois le projet de Husserl n'est pas ici, à la différence de Hobbes, de définir l'origine de l'État à partir de la société civile, mais bien plutôt de caractériser l'État comme forme *a priori*, comme sens livré à la conscience. C'est de là, sans doute, que provient cette hésitation remarquable qui anime les textes husserliens sur l'État, en vertu de laquelle tout se passe comme si Husserl se refusait à trancher la question classique de l'origine de l'État, naturelle ou artificielle. On doit à K. Schuhmann d'avoir clairement mis en évidence cette ambiguïté fondamentale des textes husserliens relatifs à la question de l'État⁵³ : tantôt Husserl considère-t-il que l'État constitue comme la vraie forme du peuple et de la nation⁵⁴, tantôt fait-il de l'État une communauté artificielle dotée d'une volonté spécifique. D'un côté, le peuple est au « commencement de l'État »⁵⁵, de l'autre, Husserl affirme que la fondation de l'État (*Staatsstiftung*) a pour origine une « fondation sans motif » (*willkürliche Stiftung*, litt. « fondation arbitraire ») – et il en va d'ailleurs de même pour toute association disposant de statuts (*Verein*)⁵⁶.

Cette hésitation ne doit pas être interprétée comme le produit d'une déficience ou d'une lacune de l'analyse phénoménologique. Elle n'est pas non plus à porter au compte d'une évolution de la pensée de Husserl sur cette question. Elle est bel et bien constitutive de la conscience citoyenne dans son rapport à l'État. L'État nous apparaît toujours selon deux modes de donation concomitants, deux modes de fondation corrélatifs. D'un côté, il se présente sur le fond d'une vie communautaire nationale. D'un autre côté, il apparaît que l'État peut au besoin affirmer contre elle, ou contre les volontés particulières de ses membres, sa volonté singulière. L'État est cette forme sociale en laquelle se retrouvent tous les membres du peuple devenu communauté de citoyens, mais l'État ne requiert pas pour autant la pleine adhésion de ces « citoyens ». Tel est en somme le paradoxe de la citoyenneté : c'est la volonté de l'État, le rapport que nous entretenons vis-à-vis de lui qui nous constitue comme citoyen, et ce, sans que nous ne soyons à son origine.

Entre ces deux caractérisations de l'État comme achèvement de l'unité de la forme sociale « peuple » et comme forme institutionnelle qui s'en distingue, la forme sociale « État » présente une remarquable rationalité téléologique, que le phénoménologue se donne pour tâche de révéler. L'État apparaît en lui-même comme un remarquable degré d'union de la vie sociale, mais il porte en lui la

⁵³ K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, op. cit., p. 90–92. Voir également les remarques de F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 115–116.

⁵⁴ Cf. notamment *Hua XIII*, appendice XX (1910), p. 109–110 [*SI-2*, p. 217–219], ainsi que *Ms A IV 12*, p. 3–4 et *B I 15*, p. 16a.

⁵⁵ *Hua XIII*, appendice XX (1910), p. 109 [*SI-2*, p. 217].

⁵⁶ *Hua XV*, n° 4 (mars 1930), p. 57 [*AMC*, p. 81].

possibilité de porter cette vie en commun vers un plus grand degré d'union. La fin de l'État est ainsi de porter la vie commune vers le bonheur commun ou encore la paix, ici conçue comme réduction des conflits et communion des intentions et des volontés⁵⁷. La volonté de l'État est en effet une volonté de part en part communautaire, de la communauté pour la communauté c'est-à-dire une volonté qui n'a d'autre fin que la préservation, le renforcement et l'extension de la communauté sociale elle-même.

⁵⁷ Husserl caractérise l'État comme le détenteur de l'autorité qui nous contraint à vivre dans la paix mutuelle (cf. Ms E III 8, p. 14–15).

Troisième partie : sujet personnel et monde social. Problèmes et difficultés d'une définition transcendantale de la personne

Dans les textes de Husserl où s'ébauche la phénoménologie du monde social, le propos est cependant loin de se réduire à ces considérations ontologiques qui font des phénomènes sociaux des « objectités » dont il est possible d'inventorier les légalités eidétiques. Cette première version de la phénoménologie du monde social a ainsi pour pendant une théorie du sujet personnel, que nous allons désormais examiner pour elle-même. Nous la considérerons à la fois comme le complément nécessaire de l'ontologie régionale du monde social et comme un espace de reproblématisation de la donation de l'expérience sociale.

La complémentarité de ces deux registres d'analyse – théorie du monde social et théorie de la personne – est expressément indiquée par Husserl dans l'introduction de la troisième section des *Ideen II*. En ouverture de cette section consacrée à « La constitution du monde de l'esprit », Husserl nous apprend en effet que la distinction « métaphysique et épistémologique » de la nature et de l'esprit implique « une théorie de l'âme propre à la science de la nature d'une part et, d'autre part, une théorie de la personnalité (*Persönlichkeitslehre*) (théorie de l'*ego*, égologie), ainsi qu'une théorie de la société (*Gesellschaftslehre*) (théorie de la communauté (*Gemeinschaftslehre*)) »¹. Pour penser l'esprit au sens Husserl l'entend, il faut bien sûr penser le monde social, mais aussi la personne, c'est-à-dire *le sujet en tant qu'il se rapporte lui-même au monde social* pour en comprendre le sens et s'y situer tout à la fois. C'est donc à un double titre que l'on doit envisager cette théorie de la personne.

1. S'il y a lieu de considérer le « social » à partir de la personne, c'est que la définition de la « personne » et du « personnel » qui doit retenir notre attention correspond précisément à la dimension proprement « sociale » ou « socialisée » de la vie subjective. C'est du moins cette première définition que Husserl élabore en s'appropriant la longue histoire philosophique du concept de personne. De ce legs, Husserl retient pour l'essentiel cette idée simple : en tant que personne, le

¹ *Hua IV*, § 48, p. 172 [*ID II*, p. 246, tr. modifiée].

sujet se vit, se sait comme membre du monde social. D'une part, il y fait l'épreuve de sa propre *identité* reconnue par les autres membres du monde social et par lui-même. D'autre part, il y manifeste sa *liberté*, il agit librement par rapport à cette identité personnelle, en l'affirmant ou en la modifiant. C'est à ce double titre que la phénoménologie peut réinvestir le concept de personne dans sa détermination traditionnelle, le trait distinctif du concept résidant précisément dans le fait qu'il permet de penser la *conjonction subjective de l'identité et de la liberté*.

2. Cependant il ne s'agit pas simplement de compléter l'ontologie du monde social, mais bien d'exhiber son corrélat subjectif, c'est-à-dire ce qu'elle présuppose en permanence de « social » au sein même du sujet. C'est ainsi la « subjectivité sociale » qui surgit devant nous. Car le « social » n'est plus désormais cette caractéristique que l'on décèle dans certains types d'objets intentionnels et qui exprime leur appartenance à la région « monde social ». Ce que l'on vient ici à qualifier de « social », ce ne sont plus les divers « objets » (ou « objectités » dirait plus volontiers Husserl) du monde social, qu'on s'efforce de les penser selon leur généralité comme tel était le cas dans l'analyse de la région « monde social » ou que l'on s'affaire à penser les « formes » essentielles de la relation sociale comme il en allait dans le cadre de la morpho-typique eidétique du monde social. C'est bien la subjectivité elle-même qui est ici qualifiée de « sociale » : la « personne » est avant tout pour Husserl le sujet qui a *conscience* de son appartenance au monde social. C'est donc un second mode de rapport du sujet au monde social qui se fait ici jour : il ne s'agit plus de recenser les légalités ontologiques en vertu desquelles le sujet se rapportent aux « objectités » du monde social, mais bien de penser le *rapport à soi* impliqué par notre appartenance au monde social.

Prévenons d'entrée de jeu un éventuel malentendu. S'interroger en phénoménologue sur ce que peut être la personne, cela ne revient pas à abandonner toute considération relative aux « objets sociaux » pour tenter de défendre une définition du concept de personne élaborée à partir d'une conception solipsiste de la conscience. Pas *d'emblée* du moins. Thématissant la « personne », il s'agit simplement de rediriger notre intérêt vers le sujet en tant qu'il est impliqué dans la relation sociale, en tant qu'il est membre du monde social. Nous aurons ici affaire à une forme de subjectivité qui n'est pas un pur rapport à soi, mais un rapport à soi qui procède directement du rapport au monde social. Ce faisant, nous ne délaissions pas vraiment la considération du monde social, mais nous suspendons l'investigation de son être et de son ordre pour ressaisir la dimension proprement subjective de sa donation. La phénoménologie transcendantale husserlienne fait fond sur la corrélation sujet-monde, non simplement sur le monde lui-même et c'est à ce titre qu'il faut revenir à la personne et à la constitution personnelle et interpersonnelle de la socialité.

Or la « socialisation » – « communautisation » (*Vergemeinschaftung*) dira plus volontiers Husserl – qui est ici à l'œuvre, en vertu de laquelle le sujet se fait personne, ne résulte à l'évidence nullement d'une genèse empirique, c'est-à-dire de l'insertion dans un contexte historico-social déterminé, d'une succession de rencontres

et d'événements empiriques qui font l'histoire singulière et factice de tout sujet. Du moins, si elle résulte aussi et toujours, d'une genèse empirique, ce n'est pas celle-ci que le phénoménologue prend en considération. Le phénoménologue laissera volontiers aux biographes le soin de retracer les parcours individuels et aux sociologues celui de reconstituer et d'analyser les divers « modes et procès de socialisation » relatifs à tel ou tel contexte social. En décrivant le sujet « socialisé » et se faisant « personne », Husserl entend promouvoir une théorie *transcendantale* de la personne qui exhibe les conditions de possibilité subjectives de notre appartenance au monde social en général.

On discerne assez vite quels peuvent être les écueils rencontrés par une telle phénoménologie de la personne. Le premier est celui d'un « sociologisme » plus ou moins franc qui se contenterait de définir la personne par le monde social, éventuellement en recourant à une définition « naturaliste » par le style et par l'esprit. Mais comme on le sait, le plus grand souci de Husserl est précisément de nous éviter ce péril relativiste. En menant à bien la phénoménologie du monde social, Husserl entend clairement nous prémunir contre ce premier danger en découvrant la subjectivité transcendante comme origine véritable et instance ultime de validation de la dimension personnelle de toute vie subjective.

Mais si l'on accepte de suivre scrupuleusement Husserl, il apparaîtra bien vite que l'on s'expose ce faisant à un second danger, peut-être plus menaçant encore que le premier. En effet, on prend aussi à l'évidence le risque de réduire l'investigation du « social » à une conception subjectiviste et réductrice du « social », qui pourrait à terme se révéler fort décevante. À penser la personne depuis la subjectivité transcendante, n'a-t-on pas tout bonnement déjà perdu le monde social ? Entre la conscience que nous avons de notre appartenance au monde social et le fait de cette appartenance, n'y a-t-il pas une différence de taille ?

Or c'est entre ces deux écueils qu'il faut se mouvoir, non en se détournant tout bonnement d'eux pour chercher à faire route par une tout autre voie. Pour une théorie phénoménologique de la personne, toute la difficulté consiste en réalité à penser la tension qui anime l'individuation du soi dans le double rapport du soi au soi-même et du soi au monde social. Comme on le voit, il ne s'agit pas simplement d'opposer l'*ego* comme instance transcendante abstraite au moi empirique concret. C'est même s'interdire toute intelligence de la problématique husserlienne de la personne que d'en rester à une *opposition* trop stricte de l'empirique et du transcendantal – même si cette *distinction* demeure fondamentale. Pour penser la personne, il faut penser le monde social depuis le sujet et corrélativement le sujet en tant qu'il se rapporte au monde social. Aussi le risque d'une conception par trop « subjectiviste » ne peut-il selon nous être évité que si l'on se décide à assumer le paradoxe de la « socialisation » de la personne conçue dans une perspective transcendante, une socialisation qui est à la fois *subjectivation du monde social* mais aussi *objectivation du sujet dans le monde social*. C'est ce double mouvement, cette double constitution qu'il faut parvenir à penser, sous peine d'échouer sur les écueils précédemment identifiés. C'est à la faveur de ce double mouvement liant le soi et le monde qu'une socialité peut advenir.

Cependant le phénoménologue ne peut se contenter de définir mondainement la « personne » comme une vague conscience de l'appartenance au monde social. Il faudra tenter de comprendre *comment* advient cette conscience de l'appartenance au monde social, quels sont ses modes de développement et d'institution et quelles sont ses conditions de possibilités. Plus précisément, il faudra comprendre comment l'*ego transcendantal*, qui ne peut que demeurer l'instance de référence de la phénoménologie, se fait personne. Comment penser ce qui unit « l'*ego pur* » et « l'*ego en tant que personne et en tant que membre du monde social* »² que Husserl, dans le livre II des *Idees directrices*, nous invite *expressis verbis* à distinguer ?

Corrélativement, la question se pose alors de savoir ce que la phénoménologie *transcendantale* pourra ici nous apprendre à propos du sujet pris dans sa dimension « personnelle ». Comment donc pourra-t-on conjurer la définition *mondaine* de la personne ? Comment penser *transcendantalement* la personne ? La difficulté majeure réside ici dans l'équivocité du statut de la personne que l'on pourra tenir pour une instance co-constituante ou pour un simple constitué. Dans les deux cas, l'investigation transcendantale ne procèdera pas de la même manière. Dans le premier, la personne est elle-même instance constituante et c'est à partir d'elle qu'il faut comprendre la constitution de la relation interpersonnelle. Dans l'autre, il s'agira d'exhiber le processus de constitution de la personne à partir de l'*ego transcendantal*, celui-ci demeurant l'instance primordiale de la constitution. Entre ces deux options, la personne est soit pensée comme résultat d'une genèse concrète, d'une *concrétisation* de l'*ego*/monade transcendantal, soit pensée dans la perspective d'une *auto-objectivation* de soi dans le monde social, comme instance subjective à l'origine du « sens » des relations sociales. Telle est l'alternative majeure qui se dessine pour une analyse qui se veut transcendantale.

Nous repartirons donc dans un premier temps des *Ideen II* pour considérer la théorie de la personne qui s'y expose pour la première fois, la personne y étant pensée à partir de son rapport au monde environnant (*Umwelt*) et sur le fond de liaisons interpersonnelles tenues pour premières. Il faudra à la fois mettre en évidence le caractère décisif de ce qui s'y énonce, mais aussi identifier ce qui y demeure manqué, ce qui persistera comme une lacune : une théorie conséquente de l'intersubjectivité *personnelle* (qui doit être distinguée de la théorie transcendantale élaborée à partir du problème de la constitution de l'*alter ego*), ainsi que la question de la prédonation de l'expérience sociale, qui ne sera reprise que bien plus tard, dans les années 1930. La théorie phénoménologique de la personne présente ainsi des difficultés remarquables, qui sont tout à la fois posées et contournées par les *Ideen II*.

C'est sur cette base que l'on pourra ensuite envisager deux évolutions ultérieures du concept de personne toutes deux intervenues après la première guerre, qui approfondissent certaines des vues des *Ideen II*, mais qui s'efforcent aussi de pallier certaines de leurs insuffisances.

²Hua IV, § 48, p. 173 [*ID II*, p. 245].

Sous l'impulsion de la phénoménologie génétique tout d'abord et relativement à la problématique de l'individuation concrète de l'*ego*, Husserl explicite la genèse passive de la personne, alors pensée comme *ensemble des propriétés concrètes de l'ego*. En resituant la personne dans le cours de l'auto-constitution du sujet, la personne se définit par rapport aux puissances de l'habitualité et de la typicalité. C'est en fonction d'elles que s'organise un monde environnant requalifié comme monde familial ou quotidien.

Parallèlement, Husserl décrit la genèse « active » de la personne, alors pensée comme *sujet transcendantal de la pratique (Praxis)*, celle-ci englobant l'ensemble des activités théoriques, axiologiques et pratiques. L'apport de la phénoménologie génétique, là aussi décisif, se mêle alors à celui des réflexions éthiques de Husserl. La personne est ainsi l'ensemble des propriétés qui composent un « caractère », un « style » personnels, mais où s'atteste aussi une liberté qui impose au sujet la charge d'une responsabilité individuelle et sociale.

L'unité de ces deux genèses réside dans une théorie de l'habitualité personnelle, c'est-à-dire de cette capacité qu'à l'*ego* d'instituer et de conserver des *habitus* qui sont tout son « avoir » et qui font du même coup son « être » personnel spécifique. Or il apparaîtra que ces deux lignes de réflexion, qui travaillent chacune à leur manière les deux composantes conceptuelles de la notion classique de personne (identité et liberté), ne sont pas de simples compléments d'analyse apportés après coup aux analyses des *Ideen II*. Si elles comblent effectivement, et de belle manière, certaines lacunes, elles laissent aussi sur le bord du chemin la considération du monde social en lui-même. Leur mérite est ainsi de faire apparaître toute la difficulté d'une théorie proprement *transcendantale* du monde social pris en lui-même. Comment Husserl aura tenté d'y remédier, en promouvant une théorie transcendantale du monde de la vie, c'est là ce que nous verrons dans un dernier temps.

Chapitre 7

Problèmes et difficultés d'une théorie de la personne dans les *Ideen II*

Mais que faut-il entendre ici, *précisément*, sous le terme de « personne » ? On doit concéder qu'à cette question, cruciale pour notre propos, Husserl ne donne pas de réponse univoque. En effet, Husserl ne donne que trop rarement une signification bien précise à ce concept et les attentes de l'exégète soucieux de définition rigoureuse ne peuvent que demeurer déçues. Le concept de personne pâtit en conséquence d'une indétermination relative que l'on pourra à bon droit déplorer. Mais à la faveur de cette indétermination, le concept de personne voit aussi converger en lui différentes problématiques et présente de ce fait une indéniable richesse interne. En somme, il fonctionne comme certains de ces concepts phénoménologiques dont la définition paraît vague de prime abord, comme misant sur une entente implicite ou pêchant par excès de significations, mais qui permettent d'articuler commodément différents niveaux d'analyse.

Il reste que la définition première de la personne renvoie explicitement à l'ouverture de la conscience aux phénomènes sociaux, la personne se définissant alors de manière privilégiée par la conjonction de la personne à l'interpersonnalité, par l'épreuve subjective du monde social. Dans la perspective de cette inscription de la personne dans une multitude de relations interpersonnelles, l'idée de personne embrasse dès lors l'ensemble des problèmes relatifs à l'*a priori* de corrélation sujet-monde social.

7.1 Le sujet personnel défini par son rapport au monde social (la définition de la personne dans les *Ideen II*)

Chez Husserl, le concept *phénoménologique* de « personne » (*Person*) a d'abord exclusivement désigné le niveau spécifique de la conscience *sociale*, c'est-à-dire de la conscience en tant qu'elle se rapporte intentionnellement au monde social en

général¹. Certes, avant les *Ideen II*, Husserl mobilisait déjà le concept de *Persönlichkeit* dans l'article de 1911 *La philosophie comme science rigoureuse*, mais sans toutefois assigner à ce terme une détermination proprement phénoménologique. Le concept de *Persönlichkeit* renvoie ainsi à une « unité empirique » et à l'objectivation naturaliste de la subjectivité dans l'attitude psychophysique² ou encore à la dimension éthique d'un sujet volontaire qui doit assumer les devoirs de la science rigoureuse et de la sagesse³. Si l'on remonte plus loin encore, on pouvait bien découvrir dans les *Recherches Logiques* une première occurrence du concept de personne, mais celle-ci se confond alors purement et simplement avec un moi empirique et le concept de personne a pour seule fonction l'introduction de l'analyse de l'unité de la conscience⁴.

Avec les *Ideen II*, il en va désormais différemment : dans le rapport de la personne au monde social se joue ainsi l'identité sociale relative du sujet, c'est-à-dire l'affirmation de sa propre identité et la reconnaissance de celles des autres membres du monde social. La problématique de l'interindividualité personnelle (ou interpersonnalité) est ainsi travaillée dès le début des années 1910 et profitera dans un second temps seulement des réélaborations du début des années 1920. Cet emploi du concept de personne dans la perspective d'une théorie du monde social fonctionne à plein régime dans la troisième section des *Idées directrices II*, dont on a déjà dit l'importance pour une ontologie régionale du monde social. Il est instructif de repérer les différentes fonctions que le concept de personne est alors appelé à jouer dans ce texte particulier. Nous distinguerons quatre fonctions différentes, auxquelles correspondent quatre déterminations particulières du concept de personne.

7.1.1 La personne n'est pas une chose

La personne apparaît tout d'abord comme ce qui n'est pas chose (*Ding*), c'est-à-dire comme relevant d'un ordre phénoménal autre que celui de la nature. La distinction de la chose et de la personne se fonde sur la distinction régionale de la nature et de l'esprit. La chose est l'objet des sciences de la nature et de l'attitude naturaliste qui

¹ Un examen minutieux du développement du concept de personne dans la phénoménologie husserlienne est présenté par H. Goto dans la première partie de son étude *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

² *Hua XXV*, p. 37 par exemple [*PSR*, p. 55].

³ *Hua XXV*, p. 56–57 ou 60 par exemple [*PSR*, p. 78–80 et 84].

⁴ Sur ces questions, nous renvoyons aux premiers chapitres (I à V) de l'ouvrage de E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974. Marbach montre notamment comment le concept de personne s'est progressivement distingué du moi empirique thématiqué dans les *Recherches Logiques*, et comment s'est ensuite développée la problématique de l'unité de la conscience.

est à leur fondement. La personne est l'objet des sciences de l'esprit et de l'attitude personnaliste qui est à leur fondement.

La définition de la chose, dans les *Ideen*, exhibe deux traits distinctifs essentiels⁵. Ce qui singularise la chose matérielle est en tout premier lieu sa localisation spatio-temporelle, son « ici et maintenant » (*Hier und Jetzt*)⁶. Husserl peut ici reprendre la définition cartésienne de la chose comme *res extensa* :

Tout être chosique possède une étendue dans le temps, il a sa place dans la durée et, par sa durée, il se range, d'une manière fixe, dans le temps objectif. [...] En outre, tout être chosique a sa place dans l'espace du monde, place qui est relative à tout autre être chosique et qui par principe peut changer.⁷

En second lieu, la détermination de la chose comme réalité substantielle est d'ordre purement causal⁸. La « réalité » de la chose réelle réside dans sa dépendance vis-à-vis d'autres réalités, ou encore, dans la dépendance de ses propriétés réelles (*Eigenschaften*) dans leur rapport aux circonstances (*Umstände*) changeantes. La causalité est ce principe selon lequel des circonstances identiques produisent des conséquences identiques, c'est-à-dire des changements de propriétés réglés par la relation fonctionnelle de la chose à ses circonstances. La chose réelle est ainsi substance, substrat des propriétés réelles⁹.

Telle est la définition de « la nature au sens premier, étroit, au sens inférieur », c'est-à-dire comme nature matérielle. Cependant le concept de nature entendu au sens large comprend en outre la « nature animale », l'ensemble des êtres animés, considérés comme unités psycho-physiques, unité d'une chair, d'un corps vivant (*Leib*) et d'une âme (*Seele*). Tout n'est encore que nature : la naturalisation du psychique se produit à la faveur d'une « localisation » (*Lokalisation*) du psychique dans un corps (*Leib*) qui est ici et nulle par ailleurs et d'une temporalisation dans le temps objectif,¹⁰ et ce sous l'angle maintenu de la causalité.¹¹

Cependant il est également possible de concevoir, par-delà cette naturalisation de l'âme, une *personne* qui se distingue alors par essence de toutes les choses du monde de la nature. Cette spécificité de la personne en vertu de laquelle elle se détache sur fond de monde de « choses » est tout l'enjeu de la distinction des concepts d'âme (*Seele*) et de personne. Dans les *Ideen II*, l'idée de personne a très clairement pour fonction de compenser le rejet hors de la région « esprit » de l'âme et du « psychique » en général, dans la mesure où ceux-ci relèvent du domaine de la *Natur* et des

⁵ Sur la constitution de la région « chose », voir aussi les analyses des *Ideen I*, *Hua III-1*, §§ 149–151, p. 344–353 [*ID I*, p. 497–510].

⁶ *Hua IV*, § 64, p. 299 [*ID II*, p. 402].

⁷ *Hua IV*, § 15, p. 28 [*ID II*, p. 56].

⁸ « Ce qui distingue deux choses identiques, c'est la connexion de causalité réelle qui présuppose l'ici et le maintenant » *Hua IV*, § 64, p. 299 [*ID II*, p. 402].

⁹ *Hua IV*, § 15, p. 43 sq. [*ID II*, p. 74 sq.].

¹⁰ *Hua IV*, § 49, p. 177–180 [*ID II*, p. 251–254].

¹¹ *Hua IV*, § 18, p. 125 [*ID II*, p. 182].

sciences qui s'y rapportent¹². L'introduction du concept de personne a ensuite une fonction polémique. Sur fond de contestation des différentes formes de la psychologie naturaliste, Husserl refuse en effet que l'on réduise la subjectivité à une substance psychique individuée. Husserl ne nie pas la possibilité d'une telle «psychologie» et dénonce la confusion entre le fait et l'essence sur laquelle elle se fonde : l'âme de l'homme psycho-physique n'y est encore qu'une «réalité naturelle»¹³, une chose du monde. Une telle âme (*Seele*) peut donc être abandonnée à l'investigation psycho-physique et Husserl le peut d'autant plus facilement que la notion de personne va compenser cette relégation de la *Seele* dans le champ des sciences de la nature. La personne, par principe, est ce qui ne se laisse pas réduire à ses manifestations psycho-physiques et elle constitue donc pour Husserl un critère de différenciation de la réalité *Geist* au sein du monde dans son ensemble. Cette transition se donne à lire au § 61 des *Ideen II*, où Husserl évoque ainsi une «âme spirituelle» (*Geistesseele*), qui «n'est pas définie comme une unité réelle en rapport avec des circonstances de la nature objective» et qui «n'est donc pas définie de manière psycho-physique ou n'a pas besoin de l'être»¹⁴. Et plus loin, cette «âme spirituelle», c'est-à-dire l'âme en tant qu'elle se rapporte à l'esprit, sera bien requalifiée par le terme de «personne». La personne est alors pensée comme instance d'individuation subjective de l'esprit, sur quoi la suite du texte ne laisse aucune ambiguïté :

L'esprit n'est pas le moi abstrait des actes de prise de position, mais c'est la personne *complète*, l'*ego-homme*, le je prends position, je pense, j'évalue, j'accomplis des œuvres, etc.¹⁵

La notion de personne fait donc clairement fonction de substitut et pallie l'absence du concept d'âme pour donner à penser l'individuation de l'esprit. Le concept de personne est à la région de l'esprit ce que le concept d'âme était à la région de la nature. Penser la personne, c'est donc renoncer à traiter l'homme «*en théorie* comme une chose», c'est-à-dire en ne l'incluant pas dans l'association (*Verband*) des personnes», bref en se contentant de le traiter «en tant que simple annexe des objets de la nature»¹⁶.

7.1.2 *La personne comme instance de référence de l'attitude personnaliste*

À un second niveau, l'idée de personne complète le dispositif anti-naturaliste en confirmant cette fois la relativisation de l'attitude naturaliste par la mise en évidence de la possibilité d'un changement d'attitude. C'est là le sens de la

¹² E. Housset insiste avec raison sur cet aspect du concept de personne, cf. *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 74 sq.

¹³ *Hua IV*, § 34, p. 143 [*ID II*, p. 204].

¹⁴ *Hua IV*, § 61, p. 280 [*ID II*, p. 376].

¹⁵ *Hua IV*, § 61, p. 280 [*ID II*, p. 377].

¹⁶ *Hua IV*, § 51, p. 190 [*ID II*, p. 268, tr. modifiée].

promotion de l'attitude dite « personnaliste » (*personalistische Einstellung*)¹⁷ au début de la troisième section des *Idées directrices II*. L'attitude personnaliste s'oppose à l'attitude naturaliste comme *Geist* s'oppose ontologiquement à *Natur*, mais la différence principielle est d'ordre méthodologique et ne joue ici qu'au niveau de l'attitude comme appréhension déterminante *a priori*. L'attitude naturaliste est celle qui anime les sciences de la nature : la conscience s'y détermine relativement à la nature et exclusivement par rapport à elle et en tant que telle (et cette orientation de la conscience qui ne doit pas être confondue avec l'attitude naturelle, qui désigne le rapport spontané de la conscience au monde). L'attitude personnaliste est celle qui s'oppose radicalement à l'attitude naturaliste : son adoption suppose toujours que l'on se soit préalablement dépris de l'attitude naturaliste. Il est donc légitime que la troisième section des *Ideen II* s'inaugure sur cette sorte de réouverture méthodologique qui montre que l'attitude naturaliste n'est pas la seule possible et qu'il en existe une autre, que Husserl appelle « attitude personnaliste ».

On pourra s'étonner que Husserl n'ait pas choisi l'expression « attitude spirituelle », ou à la limite l'expression « attitude spiritualiste » pour relativiser l'attitude naturaliste et borner ses prétentions dès la désignation langagière. Deux raisons peuvent être avancées pour justifier ce point. Tout d'abord, on peut supposer que le concept de personne a été retenu parce qu'il pouvait être compris comme un prolongement du registre de l'égologie. S'exprime ainsi sans doute la volonté de préserver le primat d'une philosophie de la conscience en évitant d'hypostasier trop vite l'esprit comme une entité autonome. Par ailleurs, phénoménologiquement parlant, avant que nous ne fassions de l'esprit le thème d'un certain nombre de disciplines scientifiques, nous vivons *naturellement* dans une attitude qui nous installe d'emblée dans une multitude de relations interpersonnelles. En somme, nous rencontrons des personnes avant de concevoir l'esprit comme région distincte de celle de la nature :

Tout autre est l'*attitude personnaliste* dans laquelle nous sommes, à tout moment, quand nous vivons ensemble, quand nous parlons les uns avec les autres, quand nous nous serrons la main pour nous saluer, quand nous sommes en rapport les uns avec les autres dans l'amour et l'aversion, le sentiment et l'action, la parole et la discussion ; dans laquelle nous sommes, pareillement, quand nous considérons les choses qui nous environnent justement comme notre environnement (*Umgebung*) et non, comme dans les sciences de la nature, en tant qu'une nature « objective ». Il s'agit, entendons-nous bien, d'une attitude entièrement naturelle et non d'une attitude artificielle qu'il faudrait avant tout acquérir et maintenir à l'aide d'expédients particuliers.¹⁸

En ce sens, l'attitude qui préside au développement des sciences de l'esprit est présente *dans l'attitude naturelle* elle-même, sur laquelle elle fait fond. En effet, dans l'attitude naturelle, nous nous rapportons spontanément aux autres sans nous interroger sur le pourquoi et le comment de leur existence : nous les appréhendons immédiatement et spontanément comme des « personnes ». Nous sommes concrètement

¹⁷ *Hua IV*, § 49, p. 183 [*ID II*, p. 258].

¹⁸ *Hua IV*, § 49, p. 183 [*ID II*, p. 259].

et pratiquement aux prises avec les autres, engagés dans un « commerce » (*Verkehr*) dont nous ne sommes pas les seuls acteurs et auquel nous sommes tenus de participer. En ce sens, l'attitude « personnaliste » exprime ainsi, dès l'attitude naturelle, la reconnaissance de notre participation immédiate à un réseau de relations personnelles, elle fait fond sur un concept de personne dont la validité première est proprement *mondaine*. En d'autres termes, l'attitude personnaliste présuppose une intersubjectivité personnelle ou de style personnaliste.

L'intérêt personnel peut être conséquent et me pousser plus avant selon sa conséquence, de sorte que je ne rencontre jamais autre chose que ce qui est de l'ordre de la personne. Je dirige mon intérêt purement vers l'aspect personnel, c'est-à-dire purement vers la manière dont les personnes se comportent les unes vis-à-vis des autres, sur la manière dont elles se déterminent elles-mêmes et déterminent les autres, dont elles forment des amitiés, des mariages, des associations etc., dont, occupées aux choses du monde environnant, elles en font des œuvres et dont elles en forment utilement le sens spirituel, le sens de signes, de signaux, de termes significatifs, de trophées, de traités ou d'œuvres d'art, de symboles religieux, de bâtiments administratifs, d'organisations ayant une finalité etc.¹⁹

Dans le monde social, le sujet se vit naturellement comme personne et se rapporte aux autres en les considérant comme des personnes. L'attitude personnaliste est ainsi « celle dans laquelle nous sommes à tout moment »²⁰. En vertu de cette « naturalité » particulière, l'attitude personnaliste jouit d'un droit de préséance sur l'attitude naturaliste. Corrélativement, l'attitude naturaliste lui est subordonnée et ce n'est que « par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'*ego* personnel qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle en même temps son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime »²¹.

7.1.3 *La personne comme centre du monde environnant (Umwelt)*

À ce dernier niveau, il faut relever l'insistance mise par Husserl à penser le *rapport* de la personne à son monde environnant. Husserl rassemble sous le chef de l'*Umwelt* tout ce qui relève du régime de l'immédiatement proche et de l'aisément accessible, c'est-à-dire de ce qui est « physiquement » possible à la faveur de notre inscription charnelle dans le monde, qu'il s'agisse de l'orientation spatiale, de l'action en prise avec des objets physiques du monde, et enfin du repérage et de la compréhension d'une expression produite par une autre personne. L'*Umwelt* est, au sens le plus large, l'horizon fini de toute pratique possible et le lieu d'exercice de la communication sociale. C'est à partir de cet enracinement sensible, pratique et communautaire, que

¹⁹ *Hua IX*, § 44, p. 220 [*Psy Ph*, p. 206].

²⁰ *Hua IV*, § 49, p. 183 [*ID II*, p. 258].

²¹ *Hua IV*, § 49, p. 183 [*ID II*, p. 259].

le sujet se fait personne²². L'*ego* ne s'appréhende comme personne, comme membre du monde social, qu'en visant les *autres* comme autant de personnes, c'est-à-dire comme autant de sujets ayant leur propre monde environnant.

[...] en tant que personne, il [le psychologue naturaliste] vit comme tout autre et il se « sait » constamment en tant que sujet de son monde environnant. Vivre en tant que personne, c'est se poser soi-même en tant que personne, se trouver dans des rapports conscients avec le « monde environnant » et se mettre soi-même dans de tels rapports (*Verhältnisse*).²³

Détaillons donc patiemment les différents types de « rapports » du sujet au monde environnant, les différentes dimensions de cet *Umwelt*. Celles-ci sont de trois sortes et il faudra distinguer une dimension *perceptive*, *charnelle* et *sensible*, une dimension *axiologique*, et une dimension proprement *pratique*.

1. L'*Umwelt* se comprend d'abord comme position subjective au sein de la nature matérielle et notamment comme une position physique au sein d'un espace proche, dont les divers objets s'ordonnent les uns par rapport aux autres à partir de ma position corporelle première. Le régime le plus général du rapport de la conscience au monde environnant est celui de la perception de ce qui est présent²⁴. Le monde environnant est monde pour *une* conscience, il est l'ensemble de ce qui lui apparaît immédiatement.

Le monde environnant est le monde que la personne, au sein de ses actes, perçoit, dont elle se souvient, qu'elle saisit par la pensée, qu'elle présume ou qu'elle infère à partir de ceci ou de cela, le monde dont cet *ego* personnel est conscient, qui est là pour lui, à l'égard duquel il se comporte de telle ou telle manière, par exemple par l'expérience et la théorisation thématiques se rapportant aux choses qui lui apparaissent, ou bien par l'affect, par l'évaluation, l'action, le façonnement technique, etc.²⁵

De ce point de vue, il faut insister sur le fait que la notion d'*Umwelt* implique et intègre en elle une constitution de l'espace développée à partir du point de vue fondateur de la corporéité charnelle. Elle assume les résultats du vaste chantier que Husserl met en œuvre dans les leçons sur *Chose et espace* et dont il poursuit

²² On peut considérer qu'il y a là une définition durable de l'attitude personnaliste. Il arrivera à Husserl de parler parfois d'une « attitude personnelle », mais la définition de cette attitude demeure pour l'essentiel inchangée. On lit dans une annexe de la *Krisis* le passage suivant dont le propos se situe dans le droit fil des considérations des *Ideen II* : « Mais qu'est-ce donc que cela, une attitude personnelle ? Les hommes comme les animaux sont dans l'espace, le monde des réalités est toujours prédonné, avec les hommes dedans. L'intérêt se porte sur les hommes en tant que personnes, qui, dans leurs actions et passions personnelles, sont rattachés « au » monde, et qui, partageant avec les autres la vie, le commerce des personnes, l'action, et toute autre forme de la détermination mondaine, du comportement mondain, possèdent un seul et même monde environnant, dont elles ont conscience, et conscience comme d'un même monde. » *Hua VI*, annexe I, p. 296 [C, p. 327].

²³ *Hua IV*, § 49, p. 183 [ID II, p. 259].

²⁴ « En premier lieu, le monde, dans son noyau, est un monde qui apparaît de manière sensible et qui est caractérisé en tant que “disponible” (*vorhanden*), il est donné, éventuellement saisi, dans des intuitions empiriques simples. » *Hua IV*, § 50, p. 186 [ID II, p. 263, tr. modifiée].

²⁵ *Hua IV*, § 50, p. 185 [ID II, p. 261].

l'investigation jusque dans les années 1930²⁶. Certes le *Leib* n'apparaît tout d'abord qu'en tant qu'instance de localisation, milieu ou point-zéro (*Nullpunkt*) autour duquel s'orientent les différentes perspectives spatialisantes. Bien souvent, Husserl le souligne en employant le terme «*Umgebung*» pour distinguer l'environnement strictement *spatial*²⁷ de cet environnement sensible qu'est le *Umwelt*.

Au sein de l'«espace homogène sans fin»²⁸, l'*Umwelt* détermine le pôle de référence à partir duquel il est possible de faire le départ entre le proche et le lointain. L'espace du monde environnant n'est plus une simple collection de positions spatiales, mais bien l'inscription sensible d'un sujet au sein d'un champ d'expérience corporelle fini. Loin d'être une pure conscience désincarnée, le sujet husserlien s'entend ici comme *Leib*, corporéité vivante, à la fois physique et sensible. Dès lors, le monde environnant spatial est cette scène sur laquelle s'avancent d'autres corps (*Leiber*) en mouvement, similaires au mien, comme autant de supports d'une constitution intersubjective d'une multitude d'*alter ego* et corrélativement d'une constitution de l'espace comme «système des lieux»²⁹, cadre intersubjectif ouvert au sein duquel chaque chose a sa place, et où chaque être en mouvement peut être reconnu comme animé psycho-physiquement :

Chaque chose possède son lieu dans l'espace, son lieu temporairement fixe ou bien mobile. Chaque mouvement du corps externe, dont je fais l'expérience externe, a une signification identique à un mouvement subjectif possible qui serait mien.³⁰

Au sein de mon *Umwelt*, c'est donc essentiellement à une multitude de corps existant dans l'espace, situés les uns par rapport aux autres que j'ai d'abord affaire.

2. L'*Umwelt* n'est cependant pas la somme des objets corporels qui m'entourent comme autant de simples «choses». Il est un monde que j'ai fait *mien*, c'est-à-dire un monde auquel j'accorde *valeur*, un monde qui revêt à mes yeux une dimension axiologique. Dans les *Ideen II*, la valeur est le mode privilégié de l'investissement personnel du monde environnant.

Puis, c'est par des actes nouveaux que l'*ego* se trouve en rapport avec ce monde de l'expérience, par exemple par des actes d'évaluation, des actes de plaisir et de déplaisir. En eux, l'objet est donné à la conscience comme ayant une valeur, comme agréable, beau, etc. [...] ³¹

²⁶ Sur cette question, voir les leçons de 1907 sur *Chose et espace* (*Hua XVI*), ainsi que les travaux de U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964 et de D. Pradelle, *L'archéologie du monde : constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000. Pour des textes plus tardifs sur la constitution intersubjective de l'espace, voir notamment *Hua XV*, textes n° 15–18 (1931), p. 245–328 [tr. fr. par N. Depraz, *Autour des méditations cartésiennes*, Grenoble, Millon, 1998, p. 189–303].

²⁷ cf. par exemple, les leçons sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *Hua XIII*, p. 112–113 [*PFPh*, p. 90–91].

²⁸ *Hua XIV*, n° 36 (février 1927), p. 538 [*SI-I*, p. 142].

²⁹ *Hua XIV*, n° 36 (février 1927), p. 545 [*SI-I*, p. 150].

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Hua IV*, § 50, p. 186 [*ID II*, p. 263]. Husserl a recours à une définition assez large de la valeur : «J'emploie le terme de valeur avec une telle généralité qu'il embrasse aussi bien les valeurs esthétiques (*Schönwerten*) que les valeurs éthiques (*Gutwerten*), mais non jusqu'à ce qu'il concerne aussi le désir (*Begehren*) et le vouloir (*Wollen*)» *Hua XXVIII*, appendice I (autour de 1914), p. 155.

Force est de constater que dans les *Ideen II*, Husserl ne précise guère le statut phénoménologique du rapport axiologique de la personne à son monde environnant. Il faut alors se souvenir de la caractérisation intentionnelle des actes d'évaluation produite au § 37 des *Ideen I*, où ces actes apparaissent comme complexes parce que composés, portant en eux une intentionnalité duelle :

Dans les actes du même type que l'évaluation, nous avons donc un objet intentionnel en un double sens du mot : il nous faut distinguer entre la « chose » (*Sache*) pure et simple et l'objet (*Objekt*) intentionnel complet : à quoi correspond une double *intentio*, une double façon d'être dirigé vers.³²

Voilà qui a sans doute le mérite de rappeler la distinction fondamentale entre *Sache* et *Objekt*, même si les difficultés véritables d'une phénoménologie de la valeur sont alors prudemment évitées³³. Dans la perspective qui est celle des *Ideen II*, on voit cependant toute l'importance du repérage de la dimension axiologique de l'*Umwelt* : nous n'entretiens pas avec les choses du monde environnant de simples rapports causaux de chose à chose, nous nous rapportons à elle intentionnellement, en les visant comme objets de la vie intentionnelle.

3. Enfin l'*Umwelt* se comprend encore comme environnant *pratique*, comme ensemble de moyens disponibles à l'action. Cette dimension pratique fait fond sur la constitution perceptive du monde environnant, au sein duquel elle s'oriente :

L'agir s'accomplit dans le monde environnant orienté : si je me tiens en lui, je vois alors comment je dois m'en emparer avec mes mains, saisissant, heurtant, poussant, etc., à droite, à gauche, devant ou derrière. Aussi est-ce pourquoi, dans la vie pratique, toute conversation intègre des termes de l'orientation, de même que, sur le plan temporel, sont intégrés le maintenant et l'auparavant et le plus tard, l'aujourd'hui, l'hier et le lendemain, etc., de même, sur le plan spatial, la droite et la gauche, devant et derrière, également le lointain et le proche.³⁴

Au-delà de cette « orientation » pratique dans le monde, la personne entre en rapport avec son monde environnant en concevant les déterminations causales qui lient entre les « réalités » du monde naturel comme autant de moyens possibles en vue de

³² *Hua III-1*, § 37, p. 76 [*ID I*, p. 120].

³³ Les cours sur l'éthique de 1908/1909 sont ceux qui affrontent le plus directement cette difficulté. Mais Husserl y adopte des formulations très hésitantes, qui témoignent d'un embarras considérable. Parfois, Husserl pense la valeur comme un prédicat qui viendrait s'adjoindre à l'objet et la limite de cette caractérisation est évidente, puisqu'elle revient sur la substitution de l'intentionnalité à la structure de prédication. Parfois, à bien lire Husserl, on est tenté de considérer que la valeur se rapporte à un autre niveau d'objectivité que celui des actes objectivants, ce que certaines formulations de Husserl semble suggérer, puisqu'il parle tantôt, à propos de la valeur, en écho à Meinong, d'une objectivité d'« ordre supérieur », tantôt d'une « autre dimension » (*Hua XXVIII*, p. 340). En 1914, Husserl aura tenté de remédier à ces difficultés, sans parvenir à vraiment les dépasser, dans un court texte explicitement intitulé « Considérations erronées (*Schiefheiten*) dans ma théorie des valeurs dans mes cours sur l'axiologie et la praxéologie formelle » (*Hua XXVIII*, appendice I, p. 154–157). Sur l'ensemble de cette problématique, cf. Ü. Melle, « Objektivierende und nicht-objektivierende Akte », in S. IJsseling (éd.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1990, p. 35–49.

³⁴ *Hua XIV*, n° 32 (1927), p. 507 [*SI-I*, p. 123].

la satisfaction des fins de l'agir personnel. La disponibilité/non disponibilité des objets présents dans mon monde environnant, prescrit autant de possibilités et d'impossibilités d'actions. L'objet du monde environnant est alors appréhendé sur le mode du « je peux l'utiliser » (ou non)³⁵. La « propriété » (*Eigenschaft*, au sens de la propriété d'une substance réelle) de l'objet est appréhendée comme appropriée à un projet d'action déterminé. Husserl insiste nettement, dans les *Ideen II*, sur cette dimension spécifiquement pratique du monde environnant. Husserl la conçoit même comme l'occasion d'un nouvel investissement axiologique personnel du monde environnant, *via* l'appréciation, positive ou négative de la « conformité » des moyens aux fins que l'on se propose d'atteindre³⁶.

7.1.4 La personne comme membre du monde social

À un dernier niveau enfin, qui nous engage cette fois plus résolument sur le terrain d'une phénoménologie du monde social, la notion de personne subit une manière de purification phénoménologique et gagne ici un nouveau statut, celui d'un concept ontologique relatif à une attitude thématique particulière. Le propos de Husserl ne se contente plus alors d'opposer l'attitude personnaliste à l'attitude naturaliste, mais s'efforce de clarifier l'usage que nous faisons de l'idée de personne dans l'attitude naturelle et c'est au terme de cet effort que le concept de personne devient une composante de la phénoménologie du monde social. La personne est d'emblée considérée comme « membre (*Mitglied*) du monde social »³⁷, selon une relation d'appartenance et de dépendance où s'exprime et se joue son essence propre.

Loin d'être la pure et simple reconduction d'une métaphysique d'ancien style, la théorie husserlienne de la personne s'efforce donc de penser une ipséité du sujet originellement constituée par une relationalité intrinsèque, où la personne se définit immédiatement dans et par l'interpersonnalité. De ce point de vue, les *Ideen II* semble aller aussi loin que possible dans la définition proprement sociale de la conscience personnelle. La personne, la vie concrète du sujet, se joue dans une corrélation immédiate de la conscience personnelle aux autres personnes. Husserl

³⁵ « Je fais ensuite l'expérience que l'objet, par le frottement ou la mise à feu avec un corps qui déjà brûle ou est incandescent, devient lui-même incandescent : c'est un matériau "combustible" (d'abord sans considération pratique). Je peux désormais l'utiliser comme matériau de combustion, je l'apprécie en tant que propagateur possible de chaleur, ou je l'apprécie en ceci que je peux, grâce à lui, chauffer une pièce et par là produire d'agréables sensations de chaleur, ou je l'apprécie en ceci que je peux, grâce à lui, chauffer une pièce et par là produire d'agréables sensations de chaleur pour moi et pour d'autres. C'est sous ce point de vue que je l'appréhende : je "peux l'utiliser à cet effet", il m'est utile à cet effet ; d'autres aussi l'appréhendent ainsi et il acquiert une valeur d'usage intersubjective, il est, dans le groupe social, apprécié et appréciable comme servant de la manière dite, comme utile aux hommes, etc. » *Hua IV*, § 50, p. 188, [*ID II*, p. 264–265].

³⁶ *Hua IV*, § 50, p. 188 [*ID II*, p. 265].

³⁷ *Hua IV*, § 49, p. 175 [*ID II*, p. 249].

va même jusqu'à définir la personne par la compréhension que les autres personnes ont de ma propre personne. C'est ainsi la reconnaissance interpersonnelle qui valide ultimement la signification « personnelle » de la vie subjective :

En ce qui me concerne moi-même, je parviens à l'appréhension de l'homme (au sens spirituel du terme) à travers la compréhension des autres, à savoir dans la mesure où je les comprends comme centre de gravité non seulement pour le reste du monde environnant, mais aussi pour mon propre corps qui est, pour eux, objet du monde environnant. Par là, je les comprends justement comme m'appréhendant moi-même de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant en tant qu'homme social, en tant qu'unité compréhensive de corps et d'esprit.³⁸

C'est en reconnaissant en autrui la possibilité d'une reconnaissance de mon propre sujet comme personne que je me sais personne, que je suis « homme ». Pour se vivre comme « membre » (*Mitglied*) du monde social, il faut préalablement voir en autrui un membre adverse (*Gegenglieder*)³⁹. Sur le fond de l'intersubjectivité personnaliste, ce sont les relations interpersonnelles qui me définissent comme personne.

Certes, une définition solipsiste de la vie personnelle demeure possible, comme le suggère Husserl, mais il ne faut y voir qu'une simple abstraction⁴⁰.

Dans les *Ideen II*, Husserl ne donne pas de présentation systématique des différents types de « rapports » interpersonnels, mais le § 49 des *Ideen II* semble bien s'attacher à leur recension⁴¹. On pourra ainsi considérer, en suivant ce texte et en trouvant la confirmation à la lecture de l'ensemble de la troisième section des *Ideen II*, que les rapports en question sont ainsi de trois ordres :

1. Le rapport de la personne aux autres personnes dans les « actes sociaux » : actes de reconnaissance, de collaboration active ou de communication⁴².

³⁸ *Hua IV*, § 56, p. 242 [*ID II*, p. 332]. Voir également *Hua XIII*, n° 15 (1918), p. 432 [*SI-I*, p. 351–352].

³⁹ *Hua IV*, § 51, p. 191 [*Hua IV*, p. 269]. Nous proposons, faute de mieux, cette traduction. La solution retenue par la traductrice des *Ideen II*, « contre-partie », nous paraît trop faible.

⁴⁰ *Hua XIII*, appendice XXXII (1912), p. 245 : « Même là où je ne me rapporte pas [aux autres] par des actes sociaux, je suis une personne pour moi-même ».

⁴¹ *Hua IV*, § 49, p. 181–182 [*ID II*, p. 256–257].

⁴² « Font partie aussi des états psychiques les actes par lesquels l'homme prend conscience de soi et de ses semblables, ainsi que de tout le reste de l'effectivité réelle environnante ; dans de tels actes, il les voit devant lui, en prend connaissance, se rapporte à eux dans une pensée plus ou moins élevée, ou bien aussi se rapporte à eux sur le mode du sentiment et du vouloir. En font partie, par exemple, les actes par lesquels l'homme pratique la science physique de la nature, la psychologie, l'histoire, etc. ou bien aussi par lesquels il s'active, en tant qu'homme agissant, dans la vie pratique, utilise des choses de son monde environnant, les transforme selon ses buts, les évalue à cette occasion selon des points de vue esthétiques, éthiques, utilitaires, ou bien encore les actes où il se place dans un rapport de communication avec ses semblables, parle avec eux, écrit des lettres, lit quelque chose dans un journal, se lie à eux dans des actions communes, s'engage avec eux... » *Hua IV*, § 49, p. 181 [*ID II*, p. 257].

2. Le rapport de la personne aux « objets investis d'esprit » qui sont ces objets immédiatement compris comme relevant de la région de l'esprit⁴³. D'une part, se découvrent dans ces objets les traces monumentales d'une activité personnelle. D'autre part, ces objets sont immédiatement perçus comme moyens pour une pratique individuelle, mais aussi pour une pratique communautaire, l'interpersonnalité étant ici située à l'horizon de la pratique personnelle.

3. Le rapport de la personne aux « personnalités d'ordre supérieur », au sein desquelles le sujet a explicitement conscience d'être « membre » d'une communauté sociale particulière⁴⁴.

Parmi les différents aspects de la personne qu'il est possible de distinguer descriptivement, c'est en définitive ce dernier aspect, qui pense la co-constitution de la personne et de l'interpersonnalité, qui doit être considéré comme étant le plus déterminant.

7.2 Perspectives et prolongements de la théorie de la personne : l'alternative entre la problématique de la prédonation (*Vorgegebenheit*) de l'expérience sociale et la problématique de l'auto-objectivation de la personne

7.2.1 L'ego personnel comme ego constitué

Parvenus à ce point, il convient de restituer la tension qui ne pouvait manquer de s'exacerber entre une définition mondaine de la personne et du monde social et l'effort proprement transcendantal d'une restitution de l'activité constitutive de l'*ego*. Car l'attitude personnaliste qui constitue jusqu'à présent le cadre de références de l'analyse phénoménologique n'est rien d'autre qu'attitude *naturelle* : nous n'avons donc nullement affaire, jusqu'à ce point, à une phénoménologie transcendante du monde social et de la personne, mais bien seulement à une phénoménologie eidétique de la personne et du monde social développée à partir d'une réflexion sur l'attitude naturelle. Il faut également faire apparaître sur ce point toute l'ambiguïté du registre d'analyse pratiqué par ce qui nous est resté comme second tome des *Idées directrices* : celui-ci – et ce détail est trop souvent négligé par les commentateurs – se présente comme le recueil de « recherches phénoménologiques pour la constitution »

⁴³ « Ce monde environnant ne contient pas de simples choses, mais des objets d'usages (vêtements, appareils ménagers, armes, outils), des œuvres d'art, des productions littéraires, des fournitures pour des actes religieux et juridiques (sceaux, colliers de cérémonies, insignes de souveraineté, symboles liturgiques, etc.) » *Hua IV*, § 49, p. 182 [*ID II*, p. 257].

⁴⁴ « 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 et éventuellement, réagissent consciemment sur eux. » *Hua IV*, § 49, p. 182 [*ID II*, p. 257].

(*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*) et non comme une somme d'analyses constitutives-transcendantales.

Pour reprendre le fil de l'analyse en l'orientant en direction une hypothétique « sociologie transcendante », il nous faut donc découvrir l'assise *transcendantale* de cette réflexion, au sens où Husserl l'entend, c'est-à-dire qu'il faut donc reconsidérer le statut de l'expérience mondaine et naturelle de la personne et du monde social depuis la subjectivité transcendante, en restituant ses conditions de possibilités au sein de la subjectivité transcendante.

Or, dans le cadre méthodologique et conceptuel qui est celui des *Ideen II*, l'analyse constitutive de la personne ne peut que nous conduire à reconsidérer son opposition à l'*ego* pur vis-à-vis duquel il apparaît comme un simple noème, comme un *ego* constitué. C'est ainsi qu'il faut comprendre la réorientation du propos qui s'opère subitement dans le cours des *Ideen II*, au § 54, vers la reconsidération du rapport qui lie l'*ego* personnel à l'*ego* pur. Ici se clôt brutalement cette séquence d'exploration de « l'essence de la subjectivité personnelle »⁴⁵ qui se développe des § 50 à 53 et qui s'est révélée grosse de toute une ontologie du monde social.

Précisons la teneur de l'étonnement qui frappe alors le lecteur : le tournant pris par le propos des *Ideen II* a ceci de surprenant que l'on semble abandonner purement et simplement toute considération relative à la personne comme membre du monde social. Il faut dire la déception qui se fait jour quand Husserl reprend, au § 54 et sous la rubrique générale de la « motivation », l'examen sinueux et à dire le vrai fort laborieux du rapport de l'*ego* pur et de l'*ego* personnel : la phénoménologie du monde social et de l'esprit paraît tout bonnement reléguée à l'arrière-plan des considérations phénoménologiques.

Sans doute n'y a-t-il là rien de véritablement surprenant. On pourra ainsi considérer que Husserl ne fait en somme que revenir à une problématique qu'il avait identifiée au début de la troisième section des *Ideen II*, au § 49, lorsqu'il faisait remarquer que

des difficultés et des doutes planent sur cet *ego* [l'*ego* pur] : à savoir, dès que l'on se réfère à une distinction qui est insistante et pourtant, encore une fois, ne parvient pas à s'imposer comme il conviendrait, la distinction entre ce même *ego* et l'*ego en tant que personne* et en tant que *membre du monde social*.⁴⁶

Distinction aussi « insistante » que malaisée : l'*ego* personnel est une dimension de la vie subjective bien difficile à appréhender sitôt que l'on adopte le point de vue de l'*ego* pur. Tel est donc l'intention directrice de la troisième section des *Ideen II*, qui refait soudainement surface au § 54, à l'orée du second chapitre de la troisième section. On peut alors considérer que Husserl a entrepris l'investigation de « l'attitude personnelle » à seule fin de dissiper ce « malaise » initial suscité par la distance du constituant au constitué, de l'*ego* pur à l'*ego* personnel. Or en approfondissant la

⁴⁵ *Hua IV*, § 50, p. 185 [*ID II*, p. 261].

⁴⁶ *Hua IV*, § 49, p. 175 [*ID II*, p. 249].

définition de l'*ego* personnel pour y découvrir le sujet comme membre du monde social, Husserl n'est non seulement pas encore parvenu à ses fins, il n'a fait qu'accroître l'inconfort de sa distinction. On conçoit donc, sous cet angle, qu'il soit nécessaire de reprendre l'examen de la personne depuis l'*ego* pur.

Mais il n'en demeure pas moins que nous assistons alors à une réorientation qui constitue un véritable détournement de la problématique jusqu'ici travaillée. Il importe de comprendre ce qui se joue dans ce moment charnière : la phénoménologie du monde social, si intéressants que fussent ses premiers résultats, doit ici être mise en suspens car on doit *d'abord* résoudre la question du rapport de l'*ego* pur à l'*ego* personnel. La problématique de la socialisation ou de la communautisation de l'*ego* se voit différée, reléguée au second plan, tandis que la problématique de l'individuation de l'*ego* comme *ego* personnel regagne le devant de la scène phénoménologique.

La considération de la personne a cependant déjà certains gains. Car la position du problème qui inaugure la troisième partie des *Ideen II* dédiée à « la constitution du monde de l'esprit » est désormais plus précise : la seule orientation possible pour une phénoménologie qui se veut rigoureusement transcendantale consiste alors à affronter le problème du caractère *déjà constitué*, *objectivé*, ou encore *prédonné* de l'*ego* personnel qui apparaît depuis la réflexion que porte sur lui l'*ego* pur. Sous ces différents titres, qui ont d'ailleurs pu varier dans le temps, c'est bien une seule et même problématique qui est ici à l'œuvre, pensée sous différents rapports. Dans les *Ideen II*, ce problème trouve une double formulation. Il se présente à la fois comme problème de l'auto-objectivation de l'*ego* et comme problème de la prédonation de l'*ego* personnel.

7.2.2 *Le problème de l'auto-objectivation de l'ego*

Le problème de l'auto-objectivation de l'*ego*, complexe et difficile à débrouiller, comprend différents moments argumentatifs que nous allons distinguer et préciser. On pourra résumer ce problème de la manière suivante : la difficulté rencontrée à penser le rapport à soi qui se joue entre l'*ego* pur et l'*ego* personnel doit être reformulée à partir de la caractérisation de la personne dans l'attitude personnaliste ; celle-ci apparaissant comme un sujet-objet du monde social, nous devons nous demander comment l'*ego* personnel se donne lui-même comme objet de son propre monde environnant.

1. Le premier moment de la définition de cette problématique consiste à reposer en termes phénoménologiques le problème d'une connaissance de la personne, c'est-à-dire le passage de l'idée d'« homme » (*Mensch*) ou de « personnalité » (*Persönlichkeit*) conçues « dans la généralité »⁴⁷ à une connaissance de la singularité de

⁴⁷ *Hua IV*, § 56, p. 228 [*ID II*, p. 314].

telle ou telle personne en particulier, ce qui fait son « espèce individuelle ». La connaissance de l'autre est ici connaissance de ce qui fait sa singularité personnelle, laquelle est conçue comme le produit ou le résultat d'une expérience de vie, d'une *Lebenserfahrung* :

Voir un homme c'est – avons-nous dit – autre chose que de voir une chose matérielle. Chaque chose est d'une certaine espèce. Si on connaît celle-ci, on se tient quitte du reste. Mais l'homme a, pour sa part, une espèce individuelle, chacun a la sienne. Il est homme, quant à l'universel du genre, mais sa spécification caractérogique, sa personnalité est une unité constituée *dans le cours de sa vie*, en tant que sujets des prises de position, elle est donc l'unité de multiples motivations fondées sur de multiples présuppositions et dans la mesure où on connaît des lignes analogues à partir de l'expérience d'hommes différents, on peut saisir « intuitivement » (*intuitiv*) la complexion particulière et propre qui est ici en question [...].⁴⁸

Cette « connaissance » de la singularité de la personne autre s'établit progressivement dans le cours d'une expérience et procède par inductions successives. Je n'accède jamais à la vie originaire, intérieure de l'autre personne du monde social ; je ne la perçois qu'au moyen d'une « aperception inductive » qui me permet de présumer l'existence d'une « identité personnelle », à partir des « expressions » rencontrées dans le monde environnant et dans le cours d'une expérience (*Erfahrung*) :

Nous construisons le développement d'un homme quand nous reconstruisons et rendons intuitif le cours de sa vie, de telle sorte que l'ensemble du devenir de l'homme, et particulièrement au point de vue de sa façon d'être motivé en tant que sujet, avec toutes les actions et passions déterminées qui lui sont afférentes, devient concevable dans l'expérience.⁴⁹

C'est en ce sens que l'*ego* personnel et socialisé est aussi dit « empirique » : sa singularité personnelle se joue dans « l'*ego* de l'intentionnalité empirique, en tant qu'elle est auto-expérience de l'*ego* personnel avec les contextes d'expériences en rapport avec lesquels se manifeste cet *ego* personnel »⁵⁰. La personne est ainsi encore définie comme une unité « empirique-inductive »⁵¹ : l'expérience est au fondement d'une « connaissance » de la personne autre et c'est en ce premier sens que l'*ego* personnel est ici « empirique ». Cependant, il faut relever toute l'ambiguïté de cet « empirique » : l'expérience à laquelle nous avons affaire renvoie nécessairement à une expérience vécue présumée, à un « développement du sujet lui-même »⁵², et la teneur « empirique » de l'*ego* prend alors un autre sens,

⁴⁸ Hua IV, § 60, p. 274 [ID II, p. 370]. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ Hua IV, § 60, p. 272 [ID II, p. 368].

⁵⁰ Hua IV, § 57, p. 249 [ID II, p. 340].

⁵¹ Hua XIII, n° 16, p. 446. Plus précisément, Husserl évoque dans ce passage le « moi ayant une aperception empirique inductive "externe", comme d'autres, en tant que je me décide habituellement de cette manière, etc. »

⁵² Hua IV, § 58, p. 252 [ID II, p. 344].

celui d'une individuation de la personne dans une expérience de vie se déroulant selon un cours singulier : « La personne se forme par “expérience” »⁵³, note ainsi Husserl.

2. La saisie de l'unité empirique de la personne repose sur l'identification de régularités qui distinguent la personne comme sujet « dans l'affection et dans l'action »⁵⁴. L'aperception de la singularité empirique de la personne autre suppose en effet l'identification d'une coalescence de traits caractéristiques qui se manifestent avec une certaine régularité. Toute personne manifeste ainsi « une auto-conservation en tant que personne à l'intérieur des circonstances de mon comportement à l'égard du monde environnant »⁵⁵. Ce maintien de l'unité personnelle renvoie aux déterminations fondamentales de tout être humain, mais aussi à des modes de comportements spécifiques, à ce que Husserl appelle le « caractère » ou le « style » :

Chaque homme a son caractère, pouvons-nous dire, son style de vie dans l'affection et dans l'action, eu égard à sa façon d'être motivé par telles et telles circonstances [...].⁵⁶

Comprendre l'autre, c'est ainsi tout d'abord comprendre « la pensée et l'action d'un autre à partir de mes modes de comportement et motivations habituels »⁵⁷. La compréhension du caractère et des motivations de l'autre réduit la différence du sujet à son autre en lui donnant les moyens de concevoir par analogie les « raisons » de son comportement.

3. Cependant l'aperception inductive et empirique de ce complexe personnel de régularités empiriquement constatées a pour condition de possibilité leur démonstration expressive, leur exhibition dans le monde externe. Le « style » de comportement qui est celui d'une personne empirique singulière s'exhibe et s'extériorise pour se donner comme objet d'une compréhension interpersonnelle. Le sujet personnel assume ainsi nécessairement aussi le statut d'objet inclus son propre monde environnant, dans le monde de l'esprit en général : il faut qu'il donne au cours de sa vie constitutive une existence objective pour qu'on puisse le considérer comme personne.

Paradoxalement, la personne autre n'est comprise comme sujet de son propre monde environnant que parce qu'elle y apparaît comme objet. Le sujet personnel est

⁵³ *Hua IV*, § 60, p. 271 [*ID II*, p. 366]. Le texte se poursuit de cette manière : « Le concept d'expérience est ici à coup sûr différent de celui dans lequel il est question de la validité de la fondation de la connaissance par expérience dans des réseaux de validité, où expérience est un titre pour des actes théoriquement fondateurs, des actes donnant un fondement de droit à des actes théoriques [...] ».

⁵⁴ *Hua IV*, § 60, p. 270 [*ID II*, p. 365].

⁵⁵ *Hua IV*, § 57, p. 249 [*ID II*, p. 340].

⁵⁶ *Hua IV*, § 60, p. 270 [*ID II*, p. 365].

⁵⁷ *Hua IV*, § 60, p. 273 [*ID II*, p. 368].

en ce sens un «sujet-objet» (*Subjekt-Objekt*)⁵⁸ : il est objet au sens où le sujet s'exhibe, se manifeste comme objet possible d'une compréhension interpersonnelle. «Objet» (*Objekt*) ne doit donc pas être entendu au sens de la *chose* «naturelle» (*Ding*), au sens de la simple existence dans le temps et dans l'espace soumise aux rigueurs de la légalité causale. L'objectivité de l'esprit est tout autre que celle de la nature. «Objectivité» rend ici compte de l'extériorisation de l'esprit dans le monde. Le propos husserlien n'est pas sans se faire l'écho lointain de l'héritage hégélien : le sujet personnel apparaît dans son monde environnant comme objet de l'esprit, un esprit que Husserl lui-même vient à appeler «esprit objectif»⁵⁹. La personne autre reconnue comme personne est ainsi nécessairement «objectivité spirituelle» (*geistige Objektivität*)⁶⁰.

4. Ainsi se pose donc, à ce point, le problème de l'auto-objectivation : si nous comprenons les personnes empiriques comme des «sujets-objets» du monde de l'esprit, il faut aussi comprendre l'*ego* personnel lui-même comme étant nécessairement «objet» du monde environnant. L'aperception que nous avons de nous-même en tant que membre du monde social implique les autres personnes du monde social nous perçoivent et nous comprennent elles aussi comme objet de notre propre monde environnant. C'est ce que précise ce passage décisif :

En ce qui me concerne moi-même, je parviens à l'appréhension de l'homme (au sens spirituel du terme) à travers la compréhension des autres, à savoir dans la mesure où je les comprends comme centre de gravité non seulement pour le reste du monde environnant, mais aussi pour mon propre corps qui est, pour eux, objet du monde environnant. Par là, je les comprends justement comme m'appréhendant de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant moi-même de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant en tant qu'homme social, en tant qu'unité compréhensive de corps et d'esprit.⁶¹

L'intersubjectivité personnaliste implique ainsi un «jeu réciproque» (*Wechselspiel*)⁶² entre l'auto-aperception de l'*ego* personnel et les aperceptions empiriques-inductives des autres personnes, entre la compréhension des autres membres du monde social et la compréhension que l'on a de soi comme membre de ce même monde. Comme le relève encore la très intéressante note infrapaginale du § 57 des *Ideen II*, il est un «jeu réciproque de l'observation des autres et de l'observation de soi»⁶³ qui promeut une «extension continue de l'aperception inductive», c'est-à-dire qui nous oblige à nous considérer nous-mêmes comme objet de

⁵⁸ «Et cet *ego* lui-même, grâce à la conscience de soi et à la possibilité d'un comportement multiple orienté sur lui-même, fait partie de son propre monde environnant» *Hua IV*, § 51, p. 195 [*ID II*, p. 274].

⁵⁹ «L'empathie à l'égard des personnes n'est rien d'autre que cette appréhension qui précisément comprend le sens, c'est-à-dire saisit le corps dans son sens et dans l'unité du sens dont il doit être le support. Accomplir l'empathie, cela signifie saisir un *esprit objectif*, voir un homme, une foule d'homme, etc.» *Hua IV*, § 59, p. 244 [*ID II*, p. 334, tr. modifiée].

⁶⁰ *Hua IV*, § 64, p. 298 [*ID II*, p. 400].

⁶¹ *Hua IV*, § 56, p. 242 [*ID II*, p. 332].

⁶² *Hua XIII*, n° 15 (1918) p. 432 [*SI-I*, p. 351].

⁶³ *Hua IV*, § 57, p. 250 [*ID II*, p. 341].

notre propre monde environnant. Ainsi, parce que les autres personnes membres du monde social m'apparaissent comme des «réalités» spirituelles objectivées, je dois me reconnaître à moi-même ce même statut, concevoir l'*ego* personnel comme la dimension objectivée du «sujet-objet». La note en question souligne encore :

Je fais l'expérience du comportement des autres dans les circonstances de leur monde environnant, et c'est de la réflexion réitérée sur leur comportement identique dans des circonstances identiques que résulte une aperception inductive. Dans la mesure où je me saisis moi-même par aperception comme homme dans le contexte humain et où je trouve assez souvent l'occasion d'observer mon propre comportement et ce, en tant que comportement soumis à des règles (c'est-à-dire mes habitudes, les régularités actives de mon comportement), j'apprends à me connaître moi-même en tant que «réalité» (*Realität*) de type personnel.⁶⁴

On le voit, la question de l'auto-objectivation procède directement des réflexions husserliennes relatives aux implications de la théorie de l'intersubjectivité personnalistes. Si je comprends les autres personnes comme sujets-objets du monde social, il faut que je sois même sujet-objet, c'est-à-dire que je pratique à l'égard de moi-même le même type de «compréhension» et d'appréhension que celle mise en œuvre à l'égard des autres membres du monde social.

Ce faisant, Husserl n'a fait qu'accroître le malaise éprouvé par le phénoménologue considérant la distinction de l'*ego* pur et de l'*ego* personnel. La distance de l'*ego* asocial à la personne socialisée est en effet désormais doublée de celle qui sépare la compréhension empirique-inductive de la personne de la réflexion transcendantale qu'exerce l'*ego* sur lui-même⁶⁵. Le problème de l'auto-objectivation, ainsi posé, se présente comme un véritable défi remettant en question la portée de la subjectivité transcendantale. En vue de résoudre le problème de l'auto-objectivation de l'*ego*, Husserl se détourne très clairement de cette autre voie d'investigation, celle d'une théorie des effets proprement objectivant de la relation sociale. Il s'agira en somme de comprendre en quoi l'*ego* pur est à l'origine de la personne, non de penser la socialité comme origine de la personnalité.

7.2.3 *Le problème de la prédonation de l'ego personnel*

Il est dans les *Ideen II* une seconde formulation du problème de l'auto-objectivation, qui ne se fonde plus tant, comme il en allait jusqu'à présent, sur la présupposition de la validité immédiatement reconnue de l'intersubjectivité personnaliste, mais qui repose le problème à partir de l'*ego* comme instance constitutive, c'est-à-dire à

⁶⁴ *Hua IV*, § 57, p. 250 [*ID II*, p. 341].

⁶⁵ La «réflexion» que l'on peut conduire sur l'*ego* empirique ne suffit pas à combler cette distance. Au § 57, Husserl insiste ainsi clairement sur la différence rigoureuse qui doit être établie entre «la réflexion égologique pure», «réflexion de l'*ego* pur inhérent par essence à tout *cogito*» et l'«expérience thématique réflexive» qui dégage l'*ego* empirique comme objet intentionnel. Sur la saisie théorique de l'*ego* personnel par le biais de la réflexion thématique, cf. également *Hua XIII*, n° 15 (1918), p. 431 [*SI-I*, p. 350–351].

partir du rapport entre du constitué au constituant. Dans cette perspective, l'*ego* personnel apparaît ainsi comme un « déjà-constitué », tandis que l'*ego* pur conserve son rang d'instance constitutive originaire de l'ensemble de la vie intentionnelle.

Afin de mieux comprendre en quoi le problème de l'auto-objectivation de l'*ego* personnel est aussi le problème de la prédonation de l'expérience personnelle, il faut reprendre la lecture du § 4 des *Ideen II*, qui a livré une première définition de ce qu'il faut entendre par « prédonation » :

Supposons que le sujet (qu'on cessera d'entendre ici en tant que l'*ego* inséparablement inhérent à tout cogito, en tant que sujet pur) soit un sujet théorique en ce sens, ce qu'il n'est pas constamment. C'est dire qu'il est alors au sens spécifique un sujet « objectivant », un sujet qui saisit et pose sur le mode de l'être (dans l'acception de la visée d'être) une objectité dotée du sens chaque fois concerné, et, en outre, la détermine éventuellement par une prédication et un jugement dans des synthèses explicatives. Mais c'est dire alors que l'objectité en question se trouve *déjà constituée* dans la conscience, avant de tels actes théoriques, par certains vécus intentionnels et ce faisant, nullement par tous les vécus susceptibles d'être qualifiés, au sein du sujet pur, par leur rapport à cette objectité.⁶⁶

Ainsi des objets se trouvent déjà constitués sur un mode préthéorique, à ceci près qu'ils ne sont pas des objets visés au sens éminent du terme, encore moins des objets relevant d'actes qui les déterminent théoriquement. Comme on le voit d'après ce qui précède, les objets « pré-donnés » peuvent eux-mêmes « prendre leur source » originairement dans des actes théoriques, donc être déjà, sous ce rapport, des objets théoriques⁶⁷.

La vie intentionnelle ne se résorbe donc pas dans l'actualité immédiate de l'activité constituante de l'*ego*; la conscience découvre sans cesse des « objets » qui apparaissent comme étant « déjà constitués ». La vie intentionnelle n'est pas comme si elle était issue, à chaque instant, *ex nihilo* : elle procède sans cesse d'elle-même. Toute donation se détache sur le fond de prédonnées, sur le fond d'une vie intentionnelle se découvrant sur le mode du « déjà-là ».

Sans qu'il ne soit vraiment nécessaire d'approfondir plus avant ici cette définition du concept de prédonation, on concevra quelle peut être sa signification relativement à la problématique de l'auto-objectivation présentée ci-dessus. C'est en effet dans la mesure où l'*ego* personnel apparaît, dans le cadre de l'intersubjectivité personnaliste, comme sujet-objet, qu'il apparaît aussi comme une prédonnée, c'est non seulement comme un « sujet objectivant », mais aussi comme un sujet qui se « saisit » et se « pense sur le mode de l'être ».

Si nous revenons à présent, fort de cette définition, au § 57 des *Ideen II*, on verra Husserl évoquer une « vie irréfléchie de l'*ego* » qui est « en rapport avec des prédonnées de toutes sortes, avec un monde environnant chosique, un monde de biens, etc.,

⁶⁶ *Hua IV*, § 4, p. 4 [*ID II*, p. 25–26]. Nous soulignons.

⁶⁷ *Hua IV*, § 4, p. 6 [*ID II*, p. 29].

étranger à l'*ego*»⁶⁸. Plus loin, Husserl parle encore des «circonstances subjectives» au sein desquelles nous nous apercevons, par une réflexion de l'*ego* pur, comme nous «“comport[ant]”», et il ajoute à propos de ces «circonstances subjectives» qu'elles nous mettent «en rapport avec la sphère de mes prédonnées chaque fois concernées (de mon monde environnant au sens le plus large du terme)»⁶⁹. Ainsi la dimension personnelle de la vie subjective apparaît-elle comme «prédonnée», c'est-à-dire constituée par avance :

En tant qu'*ego* personnel, je suis pour moi, une fois développée l'aperception empirique de l'*ego*, une prédonnée, tout comme la chose est pour moi une prédonnée, une fois développée l'aperception de chose.⁷⁰

L'auto-perception en tant qu'auto-perception de la personne et l'ensemble des auto-expériences réflexives m'«enseignent» que mes actes égologiques purs se déroulent de façon réglée dans les circonstances subjectives qui sont les leurs. Je reconnais ou je peux reconnaître *en idée* que, en conformité avec ces processus réglés, la «représentation» de l'*ego*-personne, l'aperception empirique de l'*ego* doit *nécessairement* se développer et se développer sans relâche, que donc, quand je réfléchis sur le cours d'un vécu, sur le cours de diverses *cogitationes*, je me trouve moi-même d'avance constitué en tant qu'*ego* personnel.⁷¹

L'*ego* personnel est donc toujours déjà constitué, il précède la découverte phénoménologique-transcendantale de l'activité constitutive de l'*ego* pur. Sous cet angle, le problème de l'auto-objectivation de l'*ego* prend une nouvelle tournure, qui nous permet d'ailleurs de comprendre les limites d'une théorie des «effets objectivants» de la relation sociale. Il faut comprendre phénoménologiquement comment l'*ego* pur se dote, ou plutôt *s'est déjà doté* d'une identité personnelle objective, qui est tout à la fois style et caractère. C'est ainsi en définitive la problématique de l'individuation de l'*ego* qui trouve son relief propre, dans le rapport à soi qui lie l'*ego* pur à l'*ego* personnel.

7.2.4 *Prolongements de cette problématique : la scission du concept de personne*

Indiquons à présent, à simple titre d'aperçu, quels seront les prolongements de cette problématique. Le problème de l'individuation de l'*ego*, dans sa double-dimension d'auto-objectivation et de prédonation à soi impose au moins trois tâches étroitement liées.

– Première tâche : La considération d'une temporalité de la vie subjective susceptible de rendre compte du «déjà» de la prédonation. C'est sur le fond d'une «genèse

⁶⁸ *Hua IV*, § 57, p. 248 [*ID II*, p. 338–339].

⁶⁹ *Hua IV*, § 57, p. 248 [*ID II*, p. 339].

⁷⁰ *Hua IV*, § 57, p. 250 [*ID II*, p. 341].

⁷¹ *Ibid.*

qui gouverne de part en part le flux du vécu»⁷² que se dessine l'individuation de l'*ego* dans son développement propre.

– Seconde tâche : l'explicitation, au sein de ce développement, de la capacité de l'*ego* à persister en lui-même et à « s'auto-conserver », explicitation qui passe nécessairement par celle de la présupposition d'une *passivité* constituante. C'est là tout le sens des interrogations soulevées par Husserl au § 58 des *Ideen II* :

[...] peut-il [l'*ego* personnel] être déjà conscient dans la prédonnée, avant d'avoir été donné originellement par de telles séries d'expériences, sources d'identification et de réalisation et qui, en tant que réflexions sur les cogitationes, dirigent le regard sur le comportement en rapport avec les circonstances ? Mais qu'est-ce donc qui s'organise alors dans la sphère pré-réflexive ?⁷³

Pour satisfaire à ces deux premières tâches, une ressource méthodologique nouvelle devra être définie et rendue opératoire, celle de la phénoménologie génétique. En ce sens, on peut considérer que la problématique des analyses des *Ideen II* aura rendu plus pressante la nécessité d'une exposition méthodique rigoureuse de la phénoménologie génétique.

– Troisième tâche : la restitution de la libre activité de l'*ego*, dont les prises de position se sédimentent pour constituer des acquis, mais qui conserve aussi une liberté toujours possible, si lourds que soient les acquis de l'habitude. La liberté de l'*ego* peut ainsi se concevoir comme ce pouvoir qu'a l'*ego* de se comporter en définissant les normes de son agir, pouvoir qui peut être contrarié par la passivité habituelle, mais qui peut aussi savoir en user. L'intérêt des *Ideen II* est donc de donner à voir la nécessité d'une phénoménologie génétique découvrant la passivité habituelle du sujet et redéfinissant à partir d'elle la libre activité de l'*ego*. À la définition initiale de l'*ego* personnel comme membre du monde social, ce sont ainsi deux concepts de la personne qui se substituent : la personne pourra apparaître d'une part comme centre d'une vie passive, associative et habituelle et comme substrat des *habitus*, c'est-à-dire des dispositions constituant un caractère et un style personnels, comme sujet d'un monde typique et familier et d'autre part comme sujet d'une vie pratique qui manifeste une libre activité rationnelle et se déploie dans un cours téléologique.

On aurait tort, ce faisant, de considérer que Husserl s'est contenté de délaissier une définition de l'*ego* personnel qui se révélait trop embarrassante pour la phénoménologie transcendantale. Nous avons certes bien affaire, au sortir de la première guerre mondiale, à un tournant décisif pour la théorie phénoménologique de la personne, mais celui-ci ne peut être interprété comme un renoncement pur et simple à cette « théorie du monde social » dont la théorie de la personne constituait le complément. Le détour qui s'impose, pour complexe qu'il soit, doit en réalité nous intéresser à double titre.

⁷² *Hua IV*, § 58, p. 251 [*ID II*, p. 342].

⁷³ *Hua IV*, § 58, p. 251–252 [*ID II*, p. 343].

Premièrement, il faut ici considérer tout ce que peut – et tout ce que ne peut pas – une phénoménologie conduite en mode génétique. En effet, nous disposons ici de ressources nouvelles qui autorisent la thématization de dimensions de la vie du sujet qui n'avaient pas jusqu'alors trouvées considération et qui nous permettent en outre de préciser certaines analyses. En particulier, comme nous allons le voir, c'est ici tout le rapport du sujet au monde social appréhendé comme *monde familier* qui trouve une intelligibilité nouvelle.

Deuxièmement, il convient de voir que la phénoménologie génétique, loin de clore le chapitre d'une phénoménologie du monde social, nous met en mesure de produire une problématisation renouvelée de son domaine phénoménal. La pertinence nouvelle que se découvre la philosophie du dernier Husserl sur la question de la «socialité» et de l'«historicité» ne doit pas être comprise autrement. Certes, pendant une période assez longue, avant que ces résultats ne se fassent tardivement jour, Husserl aura souvent douté de la portée socio-logique de sa phénoménologie, et les atermoiements qui ont conduits Husserl à renoncer à la publication du texte maintes fois remanié des *Ideen II*, comme des *Méditations Cartésiennes* trouvent là une bonne part de leurs raisons. Mais dans le même temps, comme nous le verrons en introduction de la dernière partie de cette étude, l'exploration des possibles de la phénoménologie génétique n'a cessé de différer et de rendre plus pressante l'investigation de la prédonation de l'expérience sociale prise en elle-même. En ce sens, le développement de la théorie du monde de la vie peut être interprété comme le développement tardif d'une ligne d'investigation déjà tout à fait présente dans les *Ideen II* : celle de la prédonation de l'expérience sociale.

7.2.5 Une alternative mise en suspens : la prédonation de l'expérience sociale

Dans les *Ideen II* en effet, Husserl ne va pas jusqu'à poser la question des prédonnées de l'expérience interpersonnelle, sociale, au sein de laquelle seule, comme l'avait pourtant souligné Husserl, se forme l'*ego* personnel. Il s'interroge simplement sur l'*ego* personnel en tant que prédonné.

Or il est ici une alternative entre deux possibilités. Cette alternative, bien présente dans les textes des *Ideen II* même si elle n'y est pas explicitement formulée, dépend largement du point de départ phénoménologique que l'on entend se donner. En effet, entreprendre une phénoménologie transcendantale revient toujours à reprendre les questions qui viennent d'être abordée en restituant le point de vue acquis au terme de la réduction, celui de l'attitude transcendantale référée à l'*ego* pur comme instance fonctionnelle de la vie intentionnelle. Mais deux lignes d'investigation peuvent alors être distinguées, selon que l'on partira de la considération du prédonné de l'expérience socio-historique ou de celle du rapport entre l'*ego* pur et l'*ego* personnel, le problème alors posé étant celui de l'auto-objectivation

du sujet personnel dans le monde social. Husserl identifie les deux membres de cette alternative, mais travaillera surtout dans un premier temps, après la première guerre mondiale, la seconde de ces problématiques. La question du prédonné de l'expérience sociale connaîtra de son côté une lente maturation dont les fruits ne seront recueillis que dans les années 1930, avec l'élaboration d'une théorie transcendantale du monde de la vie.

Par l'expression « prédonné de l'expérience sociale », nous désignons cette problématique phénoménologique particulière qui consiste à considérer le rapport de l'*ego* au monde en tant que celui-ci lui est prédonné, c'est-à-dire en tant qu'il est appréhendé comme étant « déjà-là », « déjà fait », c'est-à-dire « déjà constitué », en tant qu'il se donne avec une validité immédiatement acceptée et reconnue. Le plus remarquable – le plus étrange aussi – est que cette problématique apparaît dès les *Ideen II*, mais qu'elle ne trouvera sa résolution véritable que dans le cadre de la théorie du monde de la vie, dans les textes du dernier Husserl. Tout se passe donc comme si Husserl avait déjà en tête un vaste programme phénoménologique que seule la *Krisis* viendra bien plus tard réaliser, en partie au moins.

Il est en effet un texte, l'appendice V aux *Ideen II*, où Husserl s'interroge explicitement sur les « prédonnées de l'esprit ou des esprits », c'est-à-dire en définitive sur les prédonnées de l'expérience sociale en elle-même. L'originalité du propos réside dans la seconde partie, qui pose explicitement le problème d'une théorie phénoménologique de la « genèse » ou du « développement » de cette phénoménalité, en ouvrant le propos de la phénoménologie du monde social à des considérations d'ordre « historique » : ce texte, dont nous livrons ci-après la traduction, se présente comme une précision apportée au propos tenu à la p. 197 du texte original des *Ideen II*. Datant de la période de l'élaboration de la seconde version des *Ideen II* établie par E. Stein, entre 1916 et 1918⁷⁴, ce texte esquisse le programme d'une investigation des prédonnées de l'expérience « spirituelle » ou « sociale », dont Husserl voyait la nécessité et les possibilités, mais qu'il n'a cessé de différer.

La première partie du texte reprend le programme d'une investigation ontologique du monde de l'esprit, à partir de la nature et jusqu'aux « personnalités d'ordre supérieur ». Le propos n'a ici rien de novateur :

Les prédonnées de l'esprit ou des esprits, des individualités de degré supérieur dans la vie de l'esprit.

Nous sommes une *communauté humaine normale*, à l'intérieur de laquelle peuvent toutefois se présenter des hommes anormaux (*anomale Menschen*) et par ailleurs différents niveaux plus profonds.

1. avant tout la *nature* spatio-temporelle perçue *normale*, tout spécialement la Terre et pour chaque cercle humain son entourage (*Umgebung*) terrestre déterminé, organique et non-organique.

⁷⁴ Les remarques critiques qui se trouvent à la fin du *Hua IV* nous apprennent que le texte en question figurait, sous forme sténographiée, sur une feuille glissée par Husserl dans le manuscrit principal des *Ideen II* (celui de 1912). Au verso, une ancienne lettre porte la date du 6.IX.1916. Le texte en question a donc été écrit après cette date, à l'attention d'E. Stein, en vue du remaniement de la seconde version des *Ideen II*.

2. Les *hommes et les animaux* selon certaines répartitions spatio-temporelles mobiles, constitués de telle et telle manière, se reposant, travaillant, etc.

3. Les *biens* (*Güter*) : œuvres d'art, objets utilitaires, etc. Utilités naturelles. Œuvres, outils, etc. Ceci renvoie à un agir effectif de l'esprit (*Geisteswirken*) du passé et de l'avenir.

4. *Us et coutumes* (*Sitten und Gebräuche*), les lois, la religion, la langue, les associations statutaires et leurs statuts, les différentes unités sociales avec leurs normes particulières, statuant délibérément grâce à un libre-arbitre communautaire (*Gemeinschaftswillkür*) (accord), conventions dans ces unités, états, cercles professionnels, etc.

Les *personnalités sociales*, les communautés sociales, qui ne sont pas des personnalités entières, qui ne sont pas des communautés de volonté et d'action (communautés langagières, communautés nationales sans « volonté » nationale etc, et leur corrélats.

Le lecteur de Husserl familier des différentes analyses relevant du registre de l'ontologie sociale trouvera donc là une nouvelle exposition du programme des investigations à mener. La suite immédiate du texte pourra en revanche le laisser fort songeur : la succession de ses fulgurances, dans leur ensemble, déploie un programme tout autre que celui d'une ontologie sociale. Sous le chef de la « genèse », il s'agit alors de reconsidérer l'expérience sociale non plus comme une somme d'« objectités » sociales données, mais bien comme des « prédonnées » qui apparaissent comme étant déjà constituées, selon une modalité qui reste à déterminer :

La *genèse*, les origines spirituelles. Origine de l'individualité singulière, origines des individualités spirituelles supérieures. Comment les mondes environnants corrélatifs se constituent à des degrés toujours nouveaux, par où ceux qui sont déjà constitués deviennent des objectités (*Gegenständlichkeiten*) prédonnées. Types d'individualités, d'individus singuliers et d'individualités communautaires et comment elles naissent. Le type humain d'une époque, d'une nation, d'un cercle professionnel à telle époque, etc.

Biographie : description d'une individualité dans son développement. Toujours déjà un type individuel.

Histoire : description de l'unité et du développement d'une socialité fermée en soi, avec ses corrélats unitaires.

Transformations sociales (*soziale Umwandlungen*), types à l'intérieur d'un développement, types des socialités et des formations communautaires se développant.

Art et développement de l'art ; la science et son développement. Développement d'objectités irréelles en tant que prédonnées constituées.

Développement de l'humanité, du genre de sa vie intérieure. La typique de ses individualités, de ses peuples, de ses langues, de ses arts, de ses sciences, de ses religions. Les directions de développement, les tendances de développement ; les idées en tant que moteurs de développement, buts de développements, Dieu dans l'histoire.

Développement de l'homme en tant qu'homme « inférieur ». Développement de la sensibilité. Développement de la nature en tant que corrélat. Origine de l'homme à partir de l'animal.

« Genèse », « origines », « développements » : termes qui sonnent et résonnent comme autant d'appels implicites à la mise en œuvre d'une question en retour (*Rückfrage*) réinterrogeant les validités de la sphère de la prédonation. C'est là signaler une lacune des analyses ontologiques développées jusqu'à présent, dans le cadre d'une phénoménologie statique qui explore les légalités des corrélations

noético-noématisques, qui ne considère que le *donné*, non le *prédonné*. C'est là aussi, et la chose est remarquable si la datation du texte est exacte, esquisser très précisément un programme d'investigations qui sera effectivement celui de la *Krisis* et de ses textes afférents.

À deux reprises au moins dans les développements des *Ideen II*, Husserl pointe explicitement du doigt cette difficulté. Elle apparaît tout d'abord dans le § 59, à bien des égards décisifs, au moment où il s'agit de penser le rapport de la personne individuelle à la « collectivité des personnes ». Caractérisant le processus de « communautisation » du monde environnant commun, Husserl écrit ceci :

Le monde environnant *commun* reçoit des traits communautaires d'un sens nouveau et qui se situe à un niveau plus élevé grâce aux actes de la détermination réciproque des personnes qui se développent sur la base de compréhensions réciproques. Avec cette détermination réciproque, se produit non seulement la possibilité d'un comportement, au cours parallèle et susceptible de compréhension réciproque, à l'égard d'objets en tant que tels du monde environnant de la communauté, mais aussi la possibilité d'un comportement, unitaire et organiquement lié, des personnes à l'égard de tels objets, autrement dit d'un comportement auquel elles prennent part en commun en tant que membres d'une totalité organiquement liée.⁷⁵

Dans la suite du texte, Husserl use de guillemets pour évoquer la « détermination » des personnes entre elles, signalant par là toute la difficulté qu'il y a ici à penser le processus de la communautisation en se passant du modèle de la pensée causale. La difficulté consiste à penser la communautisation comme *processus* se déroulant dans de manière cohérente au sein d'une seule et même communauté.

Certes, la théorie de la communication et des actes sociaux que Husserl mobilise peu après dans la suite de ce texte, peut sembler résoudre la difficulté, mais il n'en demeure pas moins que nous ne disposons ici que d'une caractérisation foncièrement statique de la genèse de la communauté sociale comme telle. C'est dire que l'histoire propre à chaque communauté sociale, la formation historique de sa « culture » et enfin tout ce qui fait sa singularité, ne peut ici être pris en considération.

Husserl, à ce moment du développement historique de la phénoménologie n'a pas les moyens de conduire de telles analyses. Il se contentera donc, durablement, de reprendre la question de la prédonnée de l'*ego* personnel depuis l'*ego* pur. La problématique de la prédonnée de l'expérience socio-historique est donc laissée de côté et comme mise en suspens. Ce n'est que plus tardivement que Husserl pourra y revenir, fort des acquis thématiques et méthodologiques qui seront apparus entre temps.

⁷⁵ *Hua IV*, § 59, p. 191–192 [*ID II*, p. 269–270].

Chapitre 8

La genèse passive de la personne : l'appropriation habituelle, typique et familière du monde environnant

Différant l'examen phénoménologique de la prédonnée de l'expérience *sociale*, Husserl s'est cependant efforcé de résoudre le double problème de l'auto-objectivation du sujet et de la prédonnée de l'expérience strictement *personnelle*.

Le chapitre que l'on va lire se consacre à l'examen d'une première forme de réponse apportée par Husserl à ce double problème. Cette réponse aura consisté en une reconsidération du rapport de l'*ego* transcendantal à l'*ego* personnel, désormais envisagée comme un rapport *génétique*, c'est-à-dire comme un rapport se développant dans le cours d'une genèse au sein de laquelle il acquiert progressivement sa validité. Le rapport de l'*ego* transcendantal à la personne n'est donc plus le rapport statique, noético-noématique d'un pôle transcendantal constitutif à une instance personnelle constituée, mais l'unité d'une genèse de soi. À terme, Husserl parvient à une redéfinition de la personne, comprise comme « substrat des *habitus* »¹, c'est-à-dire comme unité habituelle du moi.

On pourra légitimement se demander si Husserl ne fait pas fausse route. Mais si ce premier mode d'approfondissement de la phénoménologie de la personne mérite que l'on s'y arrête, c'est que la reconsidération génétique de la personne a des résultats singuliers, qui intéressent indirectement, mais de manière tout à fait décisive, la phénoménologie du monde social. Certes, la personne n'est plus ouvertement définie comme « membre du monde social », selon la définition forte sur laquelle s'ouvrait la troisième section des *Ideen II* : nous avons désormais affaire à une conception de part en part *égologique* de la personne. Mais dans le même temps, Husserl se donne aussi les moyens de penser une dimension importante de la conscience d'appartenance au monde social : penser la personne comme substrat des *habitus*, c'est penser l'appropriation personnelle d'un monde environnant apparaissant comme monde familier ou monde du « chez soi » (*Heimwelt*). En ce sens, la redéfinition transcendantale de la personne comme substrat des *habitus* constitue une contribution majeure à une théorie de l'appropriation personnelle

¹ *Hua I*, § 32, p. 100 [MC, p. 113].

de la normativité du monde social. Elle rend du même coup encore plus pressant le besoin d'une théorie de la genèse socio-historique, «générative», du monde social.

8.1 Les ressources d'une phénoménologie génétique

8.1.1 Le sujet en son «histoire»

La réorientation de l'investigation du monde social en direction d'une théorie phénoménologique de la personne modifie radicalement l'abord de la chose « sociale ». C'est dire aussi que, dans ce nouveau cadre, une nouvelle méthodologie se trouve requise pour mener à bien l'investigation phénoménologique.

Les considérations développées dans la première partie de cette étude ont d'abord mis à profit les diverses ressources d'une phénoménologie statique, c'est-à-dire d'une phénoménologie soucieuse de dégager les principaux modes d'objectivation de la conscience dans son rapport aux phénomènes sociaux. Dans cette perspective, on a vu la phénoménologie du monde social se muer rapidement en « ontologie sociale », celle-ci se développant à deux niveaux distincts : celui de la région « monde social » considérée dans sa généralité essentielle et celui des essences morphologiques ou matérielles des principales formes de « communautés sociales ». Dans les deux cas, le mode de l'analyse était celui de l'analyse *statique* soucieuse de révéler l'essence des phénomènes et les structures essentielles de la donation de l'objet « social » à la conscience.

En reprenant la perspective d'une théorie de la personne, il faut à présent nous tourner vers l'autre face de ce que Husserl a pu nommer le « double visage de la phénoménologie » (*das Doppelgesicht der Phänomenologie*)², en explorant cette fois les ressources méthodologiques et thématiques d'une phénoménologie conduite en mode *génétique*. Une mise au point est ici nécessaire pour préciser la signification de cette articulation en rappelant en quoi la phénoménologie génétique se distingue de la phénoménologie statique³.

Historiquement parlant, la distinction statique/génétique s'établit à la faveur de développements méthodologiques et thématiques apparus dans les années

² Hua XV, n° 35 (1933), p. 617 [tr. fr., *Alter*, n° 3, 1995, p. 209].

³ La phénoménologie génétique a donné lieu à une considérable littérature secondaire, à laquelle notre propos ne prétend nullement se substituer. Voir notamment l'étude pionnière de A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970. On recommandera la présentation synthétique de R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl : Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989, p. 181–189. Voir également les études de E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972 ; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antépédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

1917–1921⁴. Le temps fort de l'essor de la phénoménologie génétique est incontestablement celui des cours connus sous le titre *De la synthèse passive* prononcés de 1918 à 1926 et présentés dans le *Husserliana XI* intitulé *Analysen zur passiven Synthesis*, mais il faut aussi rappeler l'importance des manuscrits dits «de Bernau» (1917–1918) et de ceux rédigés à Sankt Märgen (1921)⁵. Dans ces différents textes, tous d'une remarquable fécondité, Husserl reprend des questions diverses, mais dont le trait commun est qu'elles portent chacune à leur manière la phénoménologie statique à ses limites : questions de la temporalité et de la constitution du temps, de l'auto-affection charnelle ou encore de la genèse passive et de l'association. La première nouveauté des textes de cette période est celle de la convergence qui se dessine alors entre ces différentes questions, où s'indique en creux puis se définit progressivement une même problématique fondamentale, celle de la *genèse* de la constitution des objets et de l'individuation du sujet, encore bien mal dégagée pour elle-même jusque-là⁶.

L'apport de ces textes de 1917–1921 est aussi d'ordre méthodologique : la découverte de la problématique phénoménologique de la genèse constitutive s'accompagne d'une réflexion méthodologique approfondie sur les modalités des investigations engagées. Dans le manuscrit B III 10 de Sankt Märgen (1921)⁷ apparaît la première distinction relativement systématisée des méthodes statique et génétique :

Je puis bien désigner <comme> statiques des recherches phénoménologiques qui s'occupent des corrélations entre conscience constituante et objectité constituée, et qui excluent les problèmes génétiques en général. Il faut séparer de cela les recherches phénoménologiques qui considèrent la typique des diverses formes qui se présentent du vivre, et de la genèse, selon les possibilités eidétiques, les compatibilités, etc. de cette typique, mais sans considérer les problèmes individuels dans le contexte.⁸

⁴ Pour les raisons que l'on va voir, il ne nous semble pas possible de qualifier cette période de maturation de «tournant», comme le fait par exemple A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 33. Husserl ne réoriente pas ses recherches dans une nouvelle direction. La phénoménologie statique conserve tous ses mérites. Il faut plutôt considérer que Husserl s'est efforcé de développer un mode d'analyse complémentaire de celui de l'analyse statique. Il est en revanche manifeste que la phénoménologie génétique connaît, à la fin des années 1910, un remarquable *essor*.

⁵ *Hua XI* [SP]. Les *Bernauer Manuskripten zum Zeitbewußtsein* de 1917–1918 sont désormais recueillis dans le *Hua XXXIII*. Les manuscrits de Sankt Märgen figurent dans le *Hua XIV*, n° 1 et 2, appendices I, II et III, p. 3–54 [SI-2, p. 63–71 et SI-2, p. 457–504]. On mentionnera également les manuscrits A VI 33 (1920) et D 6 de (1920–1921).

⁶ De ce point de vue, la phénoménologie génétique n'était pas absente de l'œuvre husserlienne et certaines analyses engagées par Husserl avant le moment 1917–1921 présentent déjà tous les dehors de la phénoménologie génétique. Il reste cependant que l'assise thématique fondamentale de ces analyses n'avait pas jusqu'alors été clairement mise au jour.

⁷ Les parties les plus décisives de ce texte figurent dans le *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 34–41, [SI-2, p. 482–492], ainsi que dans le *Hua XI*, p. 336–345 [SP, p. 323–331]. On se reportera également à la lettre de Husserl à Natorp du 29.VI.1918 (*Hua Dok III–V*, p. 135–138). Husserl est par la suite revenu à plusieurs reprises sur cette distinction. Cf. Ms B IV 6, 5a (1915); *Hua XVII*, p. 257 [LFLT, p. 334] et appendice II, p. 316; la quatrième des *Méditations Cartésiennes*, *Hua I*, p. 99–121 [MC, p. 111–136], Ms B III 3 (1931) et *Hua XV*, n° 35 (1933), p. 613–627 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 205–219].

⁸ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 38 [SI-2, p. 487].

L'analyse statique est celle qui élucide les modalités de constitution de l'objet, elle montre comment l'objet intentionnel se donne à la conscience. Cette investigation n'est pas une description de l'objet dans sa singularité, mais la mise en évidence des structures de sa donation. Le texte précité souligne la limite foncière d'une telle analyse statique, car elle est aussi celle qui se dispense d'examiner la *genèse* de la donation de l'objet. L'analyse statique considère la corrélation sujet-objet dans son actualité, comme advenue et accomplie, non comme une activité en cours, procédant d'une genèse. Elle expose simplement le *comment* (*Wie*) de la donation, sans aller jusqu'à s'interroger sur la genèse de celle-ci. À plus forte raison, l'analyse statique exclut donc tout ce qui est relatif à la genèse de la subjectivité, l'auto-constitution de la monade elle-même, à sa temporalisation et à son individuation⁹.

Dès 1915, Husserl emploie ainsi le concept de genèse (*Genesis*) pour désigner le processus de concrétisation et d'individuation de l'expérience en général¹⁰. La phénoménologie génétique est ainsi celle qui fait droit à la processualité de la constitution de l'expérience. Dans le cadre de l'analyse statique, le sujet pouvait bien changer, mais seulement en tant que corrélat subjectif de l'objet intentionnel. La corrélation du sujet et de l'objet demeurerait foncièrement statique dans sa structure interne et la phénoménologie statique ne se donnait donc pas les moyens de rendre compte de la genèse de l'expérience. Dans le cadre de la phénoménologie génétique en revanche, la corrélation sujet-objet est appréhendée comme résultat d'un développement processuel qui mérite en lui-même attention. La recherche génétique est celle qui reconsidère l'activité constitutive de la conscience en découvrant la genèse subjective qui l'anime¹¹.

⁹ « En s'occupant du devenir originaire dans le flux temporel, lequel est lui-même un devenir originairement constituant, ainsi que des "motivations" qui opèrent dit-on génétiquement, la phénoménologie de la genèse montre comment, de la conscience naît la conscience, comment, par là, s'accomplit toujours aussi dans le devenir une effectuation constitutive[...] », *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 41 [SI-2, p. 491–492].

¹⁰ Avant 1915, Husserl emploie souvent le terme genèse en un sens négatif. Dans les *Recherches Logiques*, le terme est ainsi mobilisé dans le contexte d'une critique de la psychologie empirique qui se contente d'attribuer une genèse subjective à des objets idéaux. La phénoménologie, par différence, a le mérite de concevoir les objets mathématiques et logiques dans leur autodonation intuitive (cf. R. Bernet, *Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989, p. 180). I. Kern a par ailleurs montré qu'à l'époque des *Ideen I*, le concept de genèse désigne soit la forme universelle de la genèse, soit la subordination des différentes strates de la conscience constituante (cf. I. Kern, « Constitution statique et constitution génétique », *Alter*, 2, 1994, p. 28–39).

¹¹ On insistera à cet égard sur la complémentarité des deux méthodes. La phénoménologie génétique n'est pas l'autre de la phénoménologie statique, mais bien son complément, et c'est ainsi qu'il faut comprendre la nécessité du recours à la phénoménologie génétique. L'apparition de la méthode génétique, si elle révèle par contraste certaines limites de la méthode statique, n'en détermine pas le rejet. Husserl n'a jamais renoncé à la phénoménologie conduite en mode statique. Bien au contraire : les deux méthodes se complètent et répondent chacune à leur manière aux impératifs de la problématique générale de la constitution, et au-delà à la complexité de l'expérience dont on entend rendre compte. La distinction est d'ordre méthodologique ; il va de soi que dans l'expérience, dans la « vie de la conscience », les deux types de constitution se confondent et ne cessent de se renvoyer l'un à l'autre.

L'analyse statique se rapporte à des formes d'être devenues, tandis que l'analyse génétique est une reconstruction des structures sédimentées de la recherche statique¹². La phénoménologie génétique nous ramène donc à la considération du sujet dans ce que Husserl appelle métaphoriquement son « histoire »¹³, c'est-à-dire dans le procès de son auto-constitution, qui est tout à la fois temporalisation, individuation et concrétisation. Dans la perspective de la phénoménologie statique, le sujet n'était en définitive qu'un pôle ponctuel fonctionnel autour duquel s'agrégeaient les vécus. La phénoménologie génétique, en revanche, se fonde sur la possibilité générale d'un développement monadique au terme duquel le sujet parvient à la plénitude concrète de sa « vie »¹⁴.

Thématiquement parlant, la phénoménologie génétique porte l'accent sur les modalités du processus d'unification de la conscience, non plus sur l'unité phénoménale de l'objet. La phénoménologie génétique se réalise donc nécessairement comme une « phénoménologie de l'association »¹⁵, association qui n'est pas le fruit d'une genèse empirique, mais une loi de la synthèse passive d'ordre transcendantale. Sous ce titre général, il faut bien voir que l'œuvre de l'association est recherchée jusque dans les formes les plus obscures de la conscience, aux marges de « ce que l'on appelle l'inconscient »¹⁶. La phénoménologie génétique s'apparente à une remontée aux origines de la constitution qui prend à rebours le flux de la conscience pour restituer son origine et remettre en perspective le cours de l'auto-constitution.

Ces remarques générales dont la seule prétention est ici de nous rappeler quels sont les grands traits de la phénoménologie génétique me manqueront cependant pas de faire naître un doute : y a-t-il ici vraiment matière à informer une théorie phénoménologique de la personne ? N'a-t-on pas plutôt affaire à une investigation qui nous conduit à réviser la conception que l'on se faisait de l'*ego* transcendantal, en la corrigeant et la complétant d'une théorie de la *monade*, c'est-à-dire de l'individuation concrète de l'*ego* ? Pis : la phénoménologie génétique ne se déploie-t-elle pas en référence privilégiée à l'*ego* plus qu'en direction de la personne ?

Ces soupçons sont légitimes, mais ils procèdent d'une compréhension restreinte des résultats et des effets de la phénoménologie génétique. Deux problèmes doivent être ici clairement identifiés, qui nous imposent deux tâches corrélatives :

¹² Pour asseoir pleinement la différence entre les deux modes d'investigations des phénomènes, Husserl n'hésite pas à opposer une phénoménologie statique descriptive à une phénoménologie génétique explicative (*erklärende Phänomenologie*) en écho à Brentano et/ou à Dilthey (*Hua XI*, « Méthode phénoménologique statique et génétique », p. 340 [SP, p. 326–327]).

¹³ *Hua I*, § 37, p. 109 [MC, p. 123–124]. Voir également l'ensemble du texte intitulé « À propos du concept de monade. <Le caractère concret du moi> », *Hua XIV*, appendice II (1921), p. 42–48 [SI-2, p. 493–501].

¹⁴ *Hua I*, § 39, 114 [MC, p. 129].

¹⁵ *Hua XI*, p. 129 sq. [SP, p. 200 sq.].

¹⁶ *Hua XI*, p. 154. Sur le « problème de l'inconscient », cf. également les remarques formulées par E. Fink, alors assistant de Husserl dans l'appendice XXI au § 46 de la *Krisis*, *Hua VI*, p. 473–475 [C, p. 525–527].

1. D'une part, il conviendra de mettre en évidence tout le bénéfice d'une phénoménologie génétique appliquée à la théorisation phénoménologique de la personne. Il faut comprendre qu'avec le développement de la phénoménologie génétique à partir de la fin des années 1910, Husserl s'est donné les moyens de passer d'une compréhension mondaine de la personne (largement héritée de Dilthey selon toute vraisemblance) à une conception proprement transcendante de la personne. Ce faisant, Husserl a déployé une théorie de la « subjectivité concrète », qui pense l'individuation du sujet et repense les termes de sa « socialisation ». Nous entendons montrer que la phénoménologie génétique, en promouvant l'investigation de la sphère de la passivité et la reconsidération, à partir d'elle, de la sphère de l'activité, nous permet d'assumer les paradoxes apparents de la « socialisation » personnelle du sujet identifié plus haut. C'est ainsi, du même coup, toute la perspective d'une phénoménologie du monde social qui se trouve indirectement renouvelée.

2. D'autre part, il conviendra de préciser la signification de la dimension personnelle de la vie subjective. Car c'est toujours sur le fond d'une « vie du sujet » que l'on se fait personne. Il faudra donc repréciser le statut d'une théorie de la personne aux côtés de ces autres « titres » de la subjectivité qui ont pour nom *ego* et monade et dont les définitions ont d'ailleurs pu varier avec l'apparition de la phénoménologie génétique. La phénoménologie génétique peut se comprendre comme une quête des origines de la subjectivité qui mise l'essentiel de son propos sur l'expérience pure ou la temporalité immanente de la conscience. Mais on ne doit pas négliger son apport sur la question de la définition d'une « subjectivité concrète », dans toute sa portée : en renouvelant le concept de personne, il ne s'agit de rien moins que de comprendre comment le sujet peut se vivre comme membre du monde social, à la faveur d'un double mouvement d'objectivation et de subjectivation.

8.1.2 *Genèse passive, genèse active*

Le présent chapitre ainsi que le suivant seront consacrés à la restitution de la théorie husserlienne de la personne conduite dans la perspective d'une phénoménologie génétique. La distribution systématique du propos sera commandée par la distinction entre genèse active et genèse passive établie au § 38 de la quatrième des *Méditations Cartésiennes* :

Sujets possibles reliés au monde, si nous nous demandons tout d'abord quels sont les principes universellement significatifs de la genèse constitutive, ils se divisent en deux formes fondamentales : principes de la *genèse active* et principes de la *genèse passive*.¹⁷

Dans le présent chapitre, nous examinerons le registre de la passivité pour considérer ce qui s'y laisse penser de la personne, telle que nous la comprenons à ce point,

¹⁷ *Hua I*, § 38, p. 111 [MC, p. 125].

c'est-à-dire selon la tension instituée entre l'individuation concrète de l'*ego* et l'appartenance au monde interpersonnel/social.

Précisons ce qu'il faut entendre par passivité. On trouve dans les textes husserliens deux présentations distinctes de ce concept, selon qu'il se trouve pensé en référence à l'*ego* et à partir du sujet ou inversement en vue de l'objet et plus largement en direction de la constitution de l'objectivité.

1. Concernant la première de ces deux options, on se reportera au § 54 des *Ideen II* qui fournit une distinction déjà fort élaborée du rapport activité/passivité, distinction articulée à partir de l'activité déployée par le sujet :

Nous trouvons donc au titre *du subjectif originaire et spécifique, l'ego au sens propre du terme*, c'est-à-dire l'*ego* de la « liberté », l'*ego* qui prête attention, qui examine, qui compare, qui distingue, juge, évalue, est attiré, repoussé, éprouve de la sympathie, de l'aversion, désire et veut : bref, l'*ego* « actif » dans tous les sens du terme, l'*ego* qui prend position. Mais ce n'est là qu'un aspect des choses. En effet, à l'opposé de l'*ego* actif, on trouve l'*ego* passif et partout où il est actif l'*ego* est toujours en même temps passif, aussi bien au sens de l'affectivité qu'au sens de la réceptivité – ce qui n'exclut certes pas qu'il puisse être uniquement passif ; le terme de « réceptivité » inclut, il est vrai, dans son sens même l'un des plus bas degrés de l'activité, encore que ce ne soit évidemment pas celui de la liberté proprement dite de la prise de position active.¹⁸

Cette définition de la passivité reconduit donc au niveau de la subjectivité transcendantale une définition somme toute fort classique de la passivité, celle d'un sujet qui vit et subit ce qui lui arrive, sur le mode de l'affectivité ou de la réceptivité.

2. Mais cette première définition de la passivité se trouve complétée d'une autre, qui insiste quant à elle sur le rapport à l'objectivité impliquée par cette passivité du sujet. Cette seconde définition de la passivité doit beaucoup aux développements de la phénoménologie génétique survenus dans les années 1920. Dans la suite du § 38 de la quatrième des *Méditations Cartésiennes* cité plus haut, Husserl précise en deux temps cette définition de la passivité. D'une part la passivité apparaît désormais, considérée depuis l'activité de la conscience, comme ensemble de ce qui lui est prédonné :

Ce qui, dans la vie, vient au-devant de nous comme étant pour ainsi dire achevé [...] est donné dans l'originarité du *soi-même* (*es Selbst*) au sein de la synthèse de l'expérience passive.¹⁹

D'autre part, la passivité reconsidérée pour elle-même renvoie à l'œuvre d'une synthèse passive, à un « apprentissage originaire »²⁰ de soi, des choses, du monde en somme :

Tandis que ces activités accomplissent leurs fonctions synthétiques, la synthèse passive, qui leur procure toute leur matière, poursuit sans arrêt sa démarche. La chose prédonnée dans

¹⁸ *Hua IV*, § 54, p. 213 [*ID II*, p. 297].

¹⁹ *Hua I*, § 38, p. 112 [*MC*, p. 126–127].

²⁰ *Hua I*, § 38, p. 113 [*MC*, p. 128].

l'intuition passive ne cesse d'apparaître dans l'unité de l'intuition et, quelles que soient les modifications qu'elle aura à subir « par le biais » de l'activité d'explication, de la saisie des particularités selon leurs éléments et leurs caractéristiques, la chose reste prédonnée durant cette activité et en elle ; elle est parcourue par les modalités multiples d'apparition, par les images unifiées des perceptions visuelles ou tactiles, et c'est au sein de la synthèse manifestement passive de ces modalités et de ces images, qu'apparaît la chose une, par la même occasion, la forme une, etc. Mais, précisément parce qu'elle est la synthèse de cette forme, la synthèse possède son *histoire* (*Geschichte*) qui s'annonce en elle.²¹

La passivité est ici révélée positivement comme œuvre des synthèses passives. Nous retrouvons ici une « histoire », c'est-à-dire une genèse dont le cours peut être reconstitué par le biais de renvois intentionnels, cette histoire qui est sans doute celle de la monade, mais aussi, plus précisément, celle de la synthèse passive comme formation continue d'unités intentionnelles. Or cette histoire, note Husserl, est en réalité double : elle engage certes l'individuation concrète de la monade, mais implique aussi la constitution de « prédonnées formées »²², de types d'objets qui structurent notre appréhension de l'objectivité. La concrétisation passive de la subjectivité va donc de pair avec la constitution de l'objectivité²³.

Si Husserl attire ainsi notre attention sur la question du développement génétique de l'objectivité, c'est sans nul doute parce que la phénoménologie génétique s'est en définitive comprise comme phénoménologie de la genèse de la *constitution*, impliquant certes l'étude de la concrétion monadique, mais aussi celle du développement génétique de l'objectivité. C'est ainsi toute la corrélation sujet-objet qui peut être repensée depuis la passivité.

Si Husserl, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, situe expressément l'accomplissement du sujet comme personne au niveau du sujet *actif*, il demeure que cette activité personnelle de l'*ego* présuppose toute une passivité personnelle.

8.2 Ego, Monade, Personne : les titres du sujet

Comme nous l'avons dit, les *Ideen II* et les textes afférents laissent donc en friche le chantier d'une définition phénoménologique rigoureuse du concept de personne. Il ne s'agit pas là cependant d'un abandon définitif de la question. Husserl a ainsi repris la question d'une définition phénoménologique du concept de personne à

²¹ *Hua I*, § 38, p. 112 [MC, p. 127].

²² *Hua I*, § 38, p. 112 [MC, p. 128].

²³ « Grâce à cette synthèse passive (dans laquelle entrent donc aussi les résultats de la synthèse active), le Je se trouve sans discontinuer dans un environnement d'objets. Ce qui implique le fait que tout ce qui m'affecte comme *ego* développé est aperçu comme objet, comme substrat de prédicats à connaître. » *Hua I*, § 38, p. 113 [MC, p. 128]. Sur cet aspect de la phénoménologie génétique et plus particulièrement sur la genèse des objets constitués, cf. I. Kern, « Constitution statique et constitution génétique », *op. cit.*, p. 34.

partir de la fin des années 1910, en mettant alors à profit l'apport de la phénoménologie génétique. Or cette évolution ne se réduit pas à une simple transition méthodologique. Le concept de personne, comme on va le voir, se trouve reconsidéré à partir du problème de l'individualité constituante du sujet transcendantal dans sa détermination affective, temporelle, sociale enfin. La personne est alors conçue comme le produit d'une individuation de soi, comme la sanction d'une acquisition de propriétés égoïques permanentes qui font l'identité du sujet. Comme nous le verrons, cette conceptualisation de la notion de personne est riche d'enseignements : dans le cadre d'une phénoménologie génétique, elle nous donne les moyens de penser pleinement le moment de la *subjectivation du monde social*. Mais dans le même temps, on pourra se demander ce qu'il reste de la première définition de la personne qui voyait en elle le sujet comme membre du monde social.

Pour préciser le cadre du réinvestissement de la notion de personne, il nous faut opérer un bref détour en rappelant quelles sont les modifications que la phénoménologie impose à l'idée même de subjectivité, notamment *via* les distinctions qu'elle opère entre l'*ego* d'une part, la *monade* d'autre part, et enfin la *personne*. Dans la perspective d'une phénoménologie génétique, ces trois titres du sujet voient leur teneur et leurs positions relatives redéfinies.

8.2.1 L'ego comme centre fonctionnel des vécus

La phénoménologie s'est volontiers définie comme « un idéalisme qui n'est rien d'autre [...] que l'auto-explicitation (*Selbstausslegung*) de mon *ego* en tant que sujet d'une connaissance possible [...] ». ²⁴ L'*ego* transcendantal est donc l'instance de référence primordiale autour de laquelle se définit la théorie phénoménologique du sujet. On retiendra la définition que le § 30 de la quatrième des *Méditations Cartésiennes* donne de l'*ego* :

[...] l'*ego* transcendantal n'est ce qu'il est qu'en rapport à des objectités intentionnelles. [...] C'est donc, pour l'*ego*, une propriété essentielle d'avoir toujours des systèmes d'intentionnalité et aussi des systèmes intentionnels de concordance qui, pour une part, se déroulent en lui, pour une autre, sont à sa disposition pour être dévoilés grâce aux horizons prétracés et comme potentialités établies. ²⁵

L'*ego* transcendantal se définit comme centre fonctionnel de la vie subjective. Il est le pôle subjectif de la relation intentionnelle, l'unification synthétique de l'ensemble de la vie de la conscience. L'*ego* désigne donc l'unité de la structuration systématiquement intentionnelle de la vie de la conscience, et cela seulement ²⁶.

²⁴ *Hua I*, § 41, p. 118 [MC, p. 134].

²⁵ *Hua I*, § 30, p. 99–100 [MC, p. 112].

²⁶ *Hua I*, § 30, p. 100 [MC, p. 112].

Cette conception élogique de l'unité de la conscience s'est affirmée à partir des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1910/1911²⁷ : quand les *Recherches Logiques*, dans leur première version, se contentaient d'identifier le moi au « faisceau momentané des vécus »²⁸, Husserl a alors cherché à penser un principe d'individuation et d'unification de la conscience²⁹. Dans cette lignée, les *Ideen I* de 1913 réintroduiront également le « moi pur » comme instance persistante de l'activité consciente dans la diversité de ses actes³⁰. Ce faisant, Husserl ne se contente pas de faire tout *cogito* un acte du Je (*Ichakt*), il entend révéler l'*origine* élogique de tous les actes de conscience. Dans la séquence que composent les paragraphes 80 à 83 des *Ideen I*, le moi pur est ainsi pensé comme étant la *source* même des actes de la conscience. Véritable « transcendance dans l'immanence », le moi pur est donc distinct de l'ensemble des vécus, même s'il n'est rien sans les vécus divers qui viennent l'animer. En ce sens, la polarité égoïque ne vaut que par rapport à la multitude des vécus qui peuplent la conscience intentionnelle.

Or une telle conception de l'*ego*, qui a cours en gros depuis le « tournant idéaliste » de 1905–1907, laisse entièrement de côté toute la problématique de l'auto-constitution de l'*ego*, en vertu de laquelle l'*ego* « se constitue en lui-même continuellement comme existant »³¹. C'est cette « lacune » – le terme est de Husserl – que la phénoménologie génétique a permis de surmonter.

8.2.2 La monade ou le « moi concret »

Vers la fin des années 1910 en effet, Husserl reprend et étoffe une conception de la monade qui complète la théorie de l'*ego* en contournant ses limites. Cette définition

²⁷ *Hua XIII*, texte n° 6, § 37, p. 184–187 [PFP, p. 198–204]. Sur l'apparition du « je pur », on se reportera à l'étude classique de E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haye, M. Nijhoff, 1974. Les *Leçons* de 1910–1911 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* constituent une étape décisive, puisque Husserl y reconnaît la nécessité du je pur comme instance de donation de l'expérience. Une phénoménalité sans sujet n'est alors plus concevable.

²⁸ *Hua XIX-I*, Recherche V, § 12, p. 390 [RL II-2, p. 179]. R. Bernet note à ce propos, au fil de pages inspirées, que « l'expression (entre guillemets) « "Bündel" der Erlebnisse » est une allusion à Hume, que les contemporains de Husserl, familiers de la traduction allemande du *Treatise* par T. Lipps, reconnurent sans aucun doute immédiatement comme telle. » (R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 301). On trouve la confirmation de cette remarque à la lecture du § 7 de la cinquième des *Recherches*, qui ne fut pas conservé dans la seconde édition (*Hua XIX-I*, Recherche V, § 7, p. 370 [RL II-2, p. 348]).

²⁹ On rappellera qu'il ne faut pas voir ici un simple retour au « Je pense » qui accompagne toutes nos représentations de la philosophie kantienne, ni l'expression d'un idéalisme solipsiste : c'est avant tout la question de l'intersubjectivité, de l'appréhension empathique de l'*alter ego* et de l'altérité à soi (celle que manifeste les actes de ressouvenir (*Wiedererinnerung*) et de l'imagination (*Phantasie*)) qui requiert une conception plus ferme de l'unité de la conscience.

³⁰ Sur l'ensemble de cette question, on se reportera à l'étude classique de E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974.

³¹ *Hua I*, § 31, p. 100 [MC, p. 113].

de la monade conjugue en elle différentes problématiques, la plus déterminante de toutes étant celle de l'individualisation génétique du sujet. Une série de textes écrits à Sankt Märgen en 1920 ou 1921 permettent de suivre les différentes étapes de la réélaboration de la notion et de détailler ses différentes dimensions³² : la monade apparaît successivement comme *unité d'un devenir*, comme *unité vivante de l'affectivité*, comme *individu concret* et enfin comme *facticité*.

1. Par monade, Husserl comprend tout d'abord « l'unité de l'être dans le devenir » ou encore « l'unité d'un développement (une genèse au sens précis) »³³. La monade est donc tout autre que l'être statique de l'individu qui n'était qu'une « suite continue de stases »³⁴, c'est-à-dire une succession de présents référés à un être temporel statique. L'*ego* ne connaissait pas le changement, le devenir qui affecte et transforme. Le concept de monade remédie précisément à cette « lacune » et pense avant tout la temporalisation de l'individu, c'est-à-dire son devenir unitaire immanent :

La monade est une essence « simple », infragmentable, elle est ce qu'elle est en advenant continuellement dans le temps, et tout ce qui lui appartient se situe à une place quelconque de ce devenir continu et possède son être en tant qu'unité temporelle dans ce temps immanent rempli [...] ³⁵

Cette définition de la monade assume ainsi l'évolution de la pensée husserlienne sur la question complexe de la temporalité et de la constitution du temps, évolution qui se joue notamment entre les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (à partir de 1904–1905)³⁶ et les fameux manuscrits de Bernau de 1917–1918³⁷.

Dès les *Leçons* de 1905, Husserl avait engagé une analyse de la temporalité *vécue* qui allait à l'encontre de la conception objectiviste d'un temps uniforme, quantifiable et mesurable. Le résultat de l'investigation était au moins double. D'une part, l'analyse du « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*) permettait de distinguer différents actes (ou vécus) relevant l'intentionnalité temporelle et d'identifier notamment le rôle de la rétention et de la protention dans l'extension dynamique de la conscience du présent. D'autre part, Husserl posait au § 36 de ces *Leçons* le problème du « flux constitutif du temps comme subjectivité absolue », dont l'analyse formelle et élémentariste des *Leçons* peinait à rendre compte³⁸.

Or les textes de la fin des années 1910 sur la temporalité reprennent précisément la question de la temporalité *vécue* à partir de la genèse du flux temporel. Le cadre

³² *Hua XIV*, n° 2 et appendice I, II et III (1920 ou 1921), p. 11–50 [*SI-2*, p. 458–504].

³³ *Hua XIV*, n° 2 (1920 ou 1921), p. 12 [*SI-2*, p. 458].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 35 [*SI-2*, p. 484].

³⁶ *Hua X* [*LPT*].

³⁷ *Hua XXXIII*.

³⁸ Husserl concédera d'ailleurs à la fin du § 36 de ces *Leçons*, « Pour tout cela les mots nous font défaut » (*Hua X*, p. 74–75 [*LPT*, p. 99]).

de l'analyse n'est plus celui du rapport intentionnel de l'acte à l'objet temporel, l'expérience temporelle n'est plus conçue comme une succession d'intentionnalités ou une succession de maintenant ou encore de « présents vivants ». C'est le sujet lui-même qui devient l'instance première de l'auto-temporalisation, c'est-à-dire d'une constitution du temps qui est elle-même en devenir. C'est cette « unité en devenir », cette « unité de *genèse* ininterrompue »³⁹ que la monade reprend donc à son compte. Comme l'enregistreront les *Méditations Cartésiennes*, le temps n'est alors plus la « forme universelle de toute genèse égologique »⁴⁰ : c'est désormais la temporalité elle-même qui s'édifie « dans une genèse passive constante et tout à fait universelle qui, par essence, embrasse tout ce qui est nouveau »⁴¹. Ainsi la genèse monadique renvoie-t-elle à l'ensemble des lois de la constitution temporelle originelle, qui sont les lois de l'association et de la reproduction⁴².

2. Mais il faut reconnaître que cette unité est aussi nécessairement l'unité d'une vie affective. La monade n'est pas simplement une unité d'actes (ce qu'était encore l'*ego*), elle est plus largement unité d'actes et d'affects, unité du sujet faite d'activité et de passivité. Telle est la seconde dimension de la monade : une « unité de devenir vivant », plus précisément une « unité vivante qui porte en elle un moi comme pôle de l'agir et du pâtir »⁴³. La vie monadique se déploie comme unité de l'effectué et de l'affecté. À ce titre, la monade porte en elle une vie « cachée », que Husserl nomme aussi parfois « inconscient »⁴⁴.

C'est ici la thématization phénoménologique de l'ensemble de la sphère de la passivité qui constitue enfin un dernier élément décisif en direction d'une pensée de la « vie intentionnelle » du sujet. À partir de 1917, tout particulièrement dans les cours sur la « synthèse passive » prononcés de 1918 à 1926⁴⁵, Husserl fait mieux droit à la passivité de la conscience. Elle n'est alors plus seulement une collection d'actes, mais aussi un ensemble de motivations associatives. Cette problématique, abondamment commentée par l'exégèse husserlienne, révèle un

³⁹ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 34 [*SI-2*, p. 482].

⁴⁰ *Hua I*, § 37, p. 109 [*MC*, p. 123].

⁴¹ *Hua I*, § 39, p. 114 [*MC*, p. 129].

⁴² Husserl conçoit l'association comme « principe de la genèse passive » (*Hua I*, § 39, p. 113 [*MC*, p. 128]) ou encore comme une « rubrique très vaste désignant une normativité intentionnelle essentielle de la constitution de l'*ego* pur » (*Hua I*, § 39, p. 114 [*MC*, p. 129]). Si le concept porte l'héritage de la philosophie humienne, il n'est plus chez Husserl un principe empirique en vertu duquel les contenus s'agrègent les uns aux autres, en une sorte de « gravitation intrapsychique » (*Ibid.*). Sur la théorie husserlienne de l'association, cf. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972.

⁴³ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 36 [*SI-2*, p. 484].

⁴⁴ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 34 [*SI-2*, p. 482].

⁴⁵ *Hua XI* [*SP*]. Voir également les manuscrits de Bernau de 1917–1918 (*Hua XXXIII*), ainsi que les manuscrits de Sankt Märgen que présente le *Hua XIV* (textes n° 1 et 2, appendices I, II et III, p. 3–54 [tr. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I et II*, Paris, PUF, 2001, p. 63–71 et p. 457–504]). On mentionnera également les manuscrits A VI 33 de 1920 et D 6 de 1920–1921.

sujet qui est comme sourdement travaillé par sa propre passivité. Thématiquement parlant, le devenir-conscient du sujet s'illustre à travers les descriptions phénoménologiques de la pulsion, de l'instinct, de l'affectivité, de l'association, de l'habitude. La monade correspond ainsi à « l'unité de la vie du moi en tant qu'agir et pâtir »⁴⁶.

Husserl tient là la possibilité de concevoir un moi qui ne se réduise pas à une instance unificatrice de l'activité constitutive : telle est la « vie monadique »⁴⁷ qui s'étend obscurément en deçà de l'activité de la conscience éveillée. L'unité de la monade peut donc s'accommoder de ces « interruptions » de la conscience active et vigile que sont le sommeil ou l'évanouissement et les réflexions husserliennes apparaissent ici comme une reprise « clarifiée » de la théorie leibnizienne des petites perceptions. La vie monadique, fût-elle cachée, obscure voire « inconsciente », n'en demeure pas moins unitaire.

Ce faisant, Husserl est passé d'une classification des actes qui fonctionnait jusqu'alors sur le modèle de la stratification géologique à une conception de la conscience centrée sur un dynamisme foncièrement unitaire. En parlant d'une « vie intentionnelle du sujet », il s'agit pour Husserl de penser le fond unitaire de l'ensemble des vécus, la dynamicité propre au flux de la conscience et enfin, l'orientation téléologique du sujet. Le vécu est lui-même une unité en devenir qui présuppose nécessairement un « « arrière-fond », un horizon », bref une vie qui se déroule en deçà de son effectuation. À ce point, Husserl ressaisit pleinement l'intention inaugurale de la *Lebensphilosophie*, en faisant de la vie une catégorie fondamentale de la phénoménologie, sans aller toutefois jusqu'à penser cette vie comme préexistante à la conscience.

3. L'une des dimensions les plus remarquables de la monade réside sans doute dans sa *concrétude*. Comme le souligne un texte de 1921, la monade est l'autre nom du « moi concret », le « moi véritable de l'expérience interne », tandis que le « moi pur », l'*ego*, apparaît désormais comme « abstraitement identique »⁴⁸. Identité inaltérable, le « moi pur » n'a ni propriétés, ni essence : « le moi n'est rien d'autre que le pôle sans qualité d'actes »⁴⁹. La monade se comprend en regard comme une totalité d'expérience effective et potentielle, comme une totalité de moments interdépendants. « Dans la monade, tout est relié à tout », écrit ainsi Husserl⁵⁰. La monade n'est pas pur devenir, mais se constitue unitairement dans une passivité affective qui retient toujours quelque chose de ce qui précède. Le dynamisme de l'auto-temporalisation implique une endurance de soi, une persistance identitaire en fonction de quoi la monade n'est pas une forme vide, mais bien une genèse *concrète*.

⁴⁶ *Hua XIV*, appendice II (1921), p. 43 [SI-2, p. 495].

⁴⁷ *Hua XIV*, appendice II (1921), p. 46 [SI-2, p. 499].

⁴⁸ *Hua XIV*, appendice II (1921), p. 43 [SI-2, p. 495].

⁴⁹ *Hua XIV*, appendice II (1921), p. 43 [SI-2, p. 494].

⁵⁰ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 36 [SI-2, p. 484].

Si la monade possède nécessairement la forme d'une unité en devenir, d'une unité de genèse ininterrompue, sa construction procède d'éléments qui sont eux-mêmes des unités en devenir, et possèdent une construction abstraite selon des phases, tout comme la monade entière.⁵¹

Abstraitement, on peut donc isoler des «éléments» expérientiels de la vie monadique, tout de même que l'on peut distinguer dans le présent vivant les phases de la rétention et de la protention. Mais cette séparation demeure nécessairement *abstraite* : on manque alors la concrétude de la monade en son indépendance, c'est-à-dire comme unité interdépendante de vécus⁵². La monade, dans le procès de sa temporalisation se déploie dans une multitude de moments dépendants qui font toute son indépendance⁵³. De ce point de vue, la monade dit bien plus que l'*ego* : grosse du devenir du soi, elle résume la totalité des actes de conscience effectifs et possibles : «L'*ego* monadique concret englobe en sa totalité la vie effective et potentielle de la conscience»⁵⁴, note ainsi Husserl. La requalification de l'*ego* en monade nous permet de prendre la mesure de la plénitude de la vie subjective⁵⁵. La phénoménologie, à sa manière, a horreur du vide et la référence à la monade a pour but d'éviter la supposée vacuité et abstraction de l'*ego* cartésien, toujours susceptible de se réduire à une identité vide de tout contenu.

4. Ultimement, la monade se caractérise donc par sa facticité, laquelle n'a rien d'empirique au sens où l'on peut entendre ce terme dans l'attitude naturelle. Cette facticité est celle de «cet *ego* de fait, le seul et unique *ego* absolu avec son contenu à chaque fois monadique et concret»⁵⁶.

En sa facticité, la monade a son «histoire» (*Geschichte*), qui est la somme des phases de son développement. Dans le cours de son devenir unitaire, chaque monade dispose d'une histoire qui est mise en perspective par un présent qui est «à chaque maintenant comme un horizon dans lequel il peut pénétrer, qu'il peut parcourir, qu'il peut pour ainsi dire à nouveau traverser en le vivant sous la forme de souvenir isolés ou enchaînés»⁵⁷. Cette «histoire» transcendantale implique la possibilité

⁵¹ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 34 [*SI-2*, p. 482].

⁵² Husserl assimile le concret et l'indépendant : «tout le concret dans une monade est indépendant» (*Hua XIV*, appendice I (1921), p. 37 [*SI-2*, p. 486]) et il renvoie ici explicitement son lecteur à la *Recherche III*, plus précisément au § 17, qui établissait déjà cette équivalence. Cf. également le § 15 des *Ideen I* (*Hua III-1*, § 15, p. 34–36 [*ID I*, p. 52–55]).

⁵³ Husserl attribue à chacune des phases du devenir une individuation absolue (*Hua XIV*, n° 2 (1920 ou 1921), p. 23 [*SI-2*, p. 469] : l'unicité du flux implique que chacune de ses phases soit elle-même une unicité en devenir).

⁵⁴ *Hua I*, § 33, p. 102 [*MC*, p. 116].

⁵⁵ «Mais il faut remarquer que le je qui fonctionne comme centre n'est pas un pôle d'identité vide [...]» *Hua I*, p. 100 [*MC*, p. 113].

⁵⁶ *Hua I*, § 34, p. 103 [*MC*, p. 117]. Voir aussi *Hua XI*, «Méthode phénoménologique statique et génétique», p. 341 [*SP*, p. 327].

⁵⁷ *Hua XIV*, appendice I (1921), p. 36 [*SI-2*, p. 484].

d'une reviviscence du passé et ainsi la constitution d'un rapport à soi qui se joue entre le même et l'autre. Dans cette histoire, l'*ego* se fait monade, se remplit d'un héritage qu'il ne doit qu'à lui-même : histoire ne désigne ici que le développement individuel et individué de la monade, non sa participation à une histoire d'ordre socio-historique.

Telles sont donc en somme les différentes dimensions de la monade que la phénoménologie génétique s'emploie spécifiquement à décrire : l'unité d'une auto-temporalisation qui est aussi d'ordre charnelle et affectuelle, l'unité concrète et factice d'un devenir. C'est par rapport à l'*ego* et à la monade que l'on peut désormais caractériser ce que signifie le concept de personne.

8.2.3 *La personne comme unité des propriétés permanentes du sujet*

Car Husserl n'en est pas resté là, pour deux raisons au moins. D'une part, cette caractérisation du moi monadique ne rend pas encore assez compte de l'individuation du sujet, notamment dans ses propriétés permanentes. D'autre part, on ne peut véritablement thématiser la question de la socialité dans le cadre d'une théorie de l'intersubjectivité monadique : le social se restreint nécessairement à une coexistence temporelle, à ce que A. J. Steinbock nomme une « temporalité synchronique d'individus »⁵⁸, une simple coexistence des flux monadiques qui ne peut aboutir qu'à une intersubjectivité temporelle abstraite.

Husserl a ainsi mobilisé le concept de personne pour penser le moi dans ses propriétés permanentes, c'est-à-dire le moi qui est le produit de l'histoire factice de la monade. Une note apposée par Husserl en marge du texte de 1921 consacré à la définition de la monade se révèle très instructive de ce point de vue. Commentant sa définition de la monade comme vie concrète, Husserl écrit alors :

Mais toute cette considération ne fournit aucun caractère concret, ainsi que je m'en rends finalement compte. Le moi est pourtant toujours « constitué » (constitué d'une manière entièrement propre) en tant que moi personnel, moi de ses *habitus*, de ses facultés, de son caractère. – Où est le lieu approprié à une discussion de l'habituel, des facultés ?⁵⁹

Conscient des limites d'une définition monadique du sujet, Husserl indique clairement une conception alternative qui doit cette fois permettre de penser un moi

⁵⁸ A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 36. Soucieux d'asseoir la distinction de la phénoménologie « générative » et de la phénoménologie « génétique », Steinbock en conclut que la thématisation de la dimension socio-historique de la vie subjective est impossible dans le cadre de la phénoménologie génétique. C'est manquer selon nous toute la complexité du réaménagement que la phénoménologie impose à la notion de personne et ses conséquences sur la question de la prédonnée de l'expérience.

⁵⁹ *Hua XIV*, appendice II (1921), p. 43 [SI-2, p. 495].

« constitué ». Ainsi l'« histoire » des changements vécus par la monade n'est-elle pas sans effet durable sur le sujet lui-même. L'auto-constitution du sujet implique aussi un auto-constitué. Voilà ce que l'on nomme désormais « personne » : l'ensemble des « propriétés » du sujet, l'ensemble des acquis de sa propre histoire. C'est donc une seconde conceptualisation de la personne qui s'affirme en proximité et différence de celle de la monade.

Une relecture du début de la quatrième des *Méditations Cartésiennes* peut ici servir de guide pour préciser les proximités et les différences des concepts d'*ego*, de monade et de personne. En effet, la quatrième des *Méditations Cartésiennes* présente l'avantage de se situer explicitement dans le registre de la phénoménologie génétique et de s'ouvrir sur une séquence qui s'efforce de distinguer nettement l'*ego*, la monade et la personne. Trois paragraphes successifs définissent ainsi l'*ego* comme « pôle identique des vécus » (§ 31), la personne comme « substrat des *habitus* » (§ 32), et enfin la monade comme « pleine concrétion du Je » (§ 33). Cette séquence a pour fonction d'introduire l'ensemble des considérations de la quatrième des *Méditations*, qui doit présenter les principes et les bénéfices d'une phénoménologie génétique : Husserl considère donc d'abord le moi dans ce qu'il a de permanent (l'*ego*, la personne) afin de mettre en lumière toute la spécificité de la problématique de la « pleine concrétion du Je comme monade », ainsi que celle de son « auto-constitution ».

Husserl distingue donc tout d'abord l'*ego* et la personne, l'*ego* étant simplement caractérisé au § 31, sans surprise aucune, comme pôle subjectif de l'activité constitutive⁶⁰. Sans plus s'étendre à présent sur cette définition de l'*ego*, Husserl examine immédiatement une autre forme d'identité subjective, celle du moi personnel. Dans l'économie des *Méditations Cartésiennes*, c'est par rapport à ces deux formes d'identités que l'on pourra distinguer la monade comme « pleine concrétion du moi »⁶¹. En attendant, le moi personnel est défini comme « substrat des *habitus* » ou encore comme « substrat identique des propriétés permanentes du Je » :

En se constituant par une genèse active propre comme le substrat identique des propriétés permanentes du Je, le Je se constitue aussi ultérieurement comme moi personnel *qui se tient et se maintient* – et cela en un sens extrêmement large qui nous autorise à parler aussi de personnes *infrahumaines*. Même si, en général, les convictions ne sont que relativement durables, elles ont leurs modes de changement (par modalisation des positions actives, parmi lesquelles : *suppression* ou négation, annulation de leur validité), le Je confirme, malgré de tels changements, qu'il a un style permanent où règne une unique identité, qu'il possède un *caractère personnel*.⁶²

⁶⁰ « Alors que nous nous occupons jusqu'ici de la relation intentionnelle de la conscience et de l'objet, du *cogito* et du *cogitatum*, seule s'est distinguée à nos yeux cette synthèse qui polarise les multiplicités de la conscience effective et possible en fonction d'objets identiques, c'est-à-dire eu égard à des objets comme pôles, comme unités synthétiques. » *Hua I*, § 31, p. 100 [MC, p. 113].

⁶¹ *Hua I*, § 33, p. 102 [MC, p. 115].

⁶² *Hua I*, § 32, p. 101 [MC, p. 114–115]. Cf. également *Hua XIV*, n° 2, p. 18 [SI-2, p. 464] : « Moi en tant que personne je ne suis pas une partie constitutive momentanée, « *ego* » de l'acte, mais je suis le moi qui a accompli tous ses actes antérieurs et, dans ses actes, manifeste dans cette mesure sa manière d'être motivé. », ainsi que le § 42 du cours de *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*, p. 212–216 [Psy Ph, p. 200–201]).

Parallèlement à ses réflexions relatives au statut de la monade, Husserl a donc développé le concept de « personne » qui doit lui aussi permettre de penser différemment l'individualité du sujet, comprise passivement *et* activement cette fois. L'identité personnelle n'est plus l'unité fonctionnelle de l'*ego* mis en regard de la diversité de ses vécus. Il s'agit ici d'une identité qui est faite d'une coalescence de propriétés diverses qui sont les produits de l'histoire du sujet. En ce sens, la personne désigne l'identité permanente d'un sujet qui, loin de se perdre à chaque instant de sa constitution, est lui-même constitué par cette auto-constitution. Dans l'activité constitutive, l'*ego* ne se dérobe pas à lui-même, mais *s'objective lui-même*. En ce sens, le bénéfice attendu de la phénoménologie transcendantale sera celui d'une reconsidération de la subjectivité concrète et la dimension personnelle de la vie subjective qui ne peut être dévoilée qu'à partir de l'*ego*. C'est en ce sens que Husserl pourra noter en marge de ses *Méditations Cartésiennes* :

La différence entre moi, comme personne parmi certaines personnes, et d'autres personnes est elle-même une différence constituée – au sein de l'*ego*.⁶³

Il n'est pas exclu que la lecture de Leibniz n'ait pas influencé de manière décisive cette conceptualisation de la « personne », comme le montre un texte de juin 1921, qui s'ouvre précisément sur la définition que donne Leibniz de la personne dans les *Nouveaux Essais*. Husserl y suggère de toujours parler du « soi » (*Selbst*) plutôt que du « Je » (*Ich*), avant que de citer le passage décisif des *Nouveaux Essais* au cours duquel la personne est définie comme conscience de soi, c'est-à-dire conscience « des actions et des pensées déjà passées » :

Le mot de personne emporte un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, qui se peut considérer soi-même comme le même, comme une même chose, qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment (*Bewußtsein* dans la tr. all.) qu'il a de ses propres actions.⁶⁴

Restituant alors en réalité les propos de Philalèthe (c'est-à-dire en définitive ceux que Leibniz attribue à Locke), Husserl réinvestit le legs de la théorie lockéenne de l'identité personnelle pour penser les difficiles problèmes à lui posés de l'auto-constitution (*Selbstkonstitution*) de l'*ego* et plus largement ceux du devenir personnel

⁶³ *Hua I*, § 30, p. 99 [MC, p. 111], note infrapaginale exposant le contenu d'une feuille sténographiée figurant dans le manuscrit au début de la quatrième des *Méditations Cartésiennes*.

⁶⁴ *Hua XIV*, p. 48 [SI-2, p. 501]. La citation en question vaut d'être restituée dans son intégralité : « Le mot de personne emporte un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, qui se peut considérer soi-même comme le même, comme une même chose, qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment (*Bewußtsein* dans la tr. all.) qu'il a de ses propres actions. Et cette connaissance (*Bewußtsein* dans la tr. all.) accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes [quand elles sont assez distinguées, comme j'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus], et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle soi-même (*Selbst* dans la tr. all.). [...] et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou sur les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne, et le soi est présentement le même qu'il était alors. » G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, 27, § 9, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 183.

du sujet. À partir de ces premiers éléments, deux différences notables méritent d'être relevées entre la monade et la personne.

Premièrement, concernant la problématique de l'individuation subjective, la personne se détache du flux de la vie intentionnelle par la persistance de « propriétés permanentes » du Je. Ce n'est pas que la personne dure, persiste dans le temps par-delà les changements, c'est surtout qu'elle perdure comme un système de dispositions, de tendances et de prédéterminations des prises de positions. Au niveau de la personne, l'histoire du sujet se pose en héritage, dessinant un « caractère » personnel. Le concept de *personne* suppose celui de monade, mais il lui ajoute l'idée d'une histoire individuelle qui revêt une dimension pratique, sociale et éthique. La personne est l'unité d'un ensemble d'action sédimentées, de prises de position effectuées dans l'unité d'une forme de vie pratique, dans une cohérence maintenue à l'égard de soi et des autres.

Deuxièmement, ce qui signe la différence entre la monade et la personne est donc surtout l'*activité* de cette dernière. Ce qui fait la personne, c'est toujours en définitive l'activité pratique de la subjectivité. Comme le souligne Husserl dans les *Méditations Cartésiennes*, la personne est toujours le produit d'une « genèse active propre »⁶⁵. Husserl comprend ainsi spécifiquement sous le concept de personne tout ce qui ressortit à la détermination volontaire de l'activité pratique du sujet, qu'il s'agisse de la motivation, de la prise de position et de la prise de décision, du choix des buts et des projets, et enfin, de l'aspiration à la liberté : « Le moi personnel est libre, il se décide comme il se décide, mais il peut aussi se décider autrement »⁶⁶. Plus précisément, la personne existe par les décisions qu'elle prend et par les conséquences assumées de ces décisions.

Mais il importe de voir ici que cette activité ne vaut jamais que par rapport à la passivité et à ce que celle-lui livre. La personne se manifeste prioritairement par son activité, mais toujours seulement sur le fond d'une passivité associative, affectuelle et habituelle qui rend possible l'existence de « propriétés permanentes » du moi personnel. L'identité personnelle est pleine de ce qu'y découvre la phénoménologie génétique dans son exploration de la passivité de la conscience, le jeu des affections passives et la sédimentation des *habitus*.

De là, la situation curieuse occupée par la théorie de la personne dans ce que l'on peut hésiter à nommer le « système » de la phénoménologie. À bien lire la quatrième des *Méditations Cartésiennes*, la théorie de la personne ne relève qu'indirectement de la phénoménologie génétique, plus volontiers dédié à l'investigation de la monade et à l'exploration des problématiques de l'auto-temporalisation et de l'auto-affection. Mais il demeure néanmoins que la personne doit être pensée, comme le fait Husserl au § 32 des *Méditations Cartésiennes*, par rapport à la « genèse transcendante »⁶⁷. La théorie de la personne se situe donc aux marges de la phénoménologie génétique, ou plutôt, elle la présuppose constamment. Car c'est bien,

⁶⁵ La citation dont est extraite cette formule figure ci-après.

⁶⁶ *Hua XIV*, n° 2, p. 21 [*SI-2*, p. 467].

⁶⁷ *Hua I*, § 32, p. 100 [*MC*, p. 113].

comme le souligne Husserl, « en vertu d'une légitimité propre à la *genèse transcendante* [que le moi] acquiert avec chacun des actes qui émanent de lui un nouveau sens objectif, une *nouvelle propriété permanente* »⁶⁸. La seconde détermination conceptuelle de la personne doit donc toute son intelligibilité à la phénoménologie génétique, même s'il n'est pas sûr que celle-ci puisse ici vraiment avoir le dernier mot.

À ce point, la question se pose de savoir quelle peut être l'unité des deux concepts de personne que nous venons d'identifier : la personne comme *membre du monde social* ou comme *unité des propriétés permanentes du moi*. Tout d'abord, faut-il considérer que Husserl se soit simplement contenté de substituer l'un à l'autre sans autre forme de procès ? Ou au contraire, faut-il considérer qu'il existe une unité intime entre les deux concepts, la définition de la personne comme substrat des *habitus* éclairant en retour la conception première de la personne comme membre du monde social ?

À l'évidence, la problématique de l'individuation du sujet qui s'est développée dans le cadre de la phénoménologie génétique ne devait rien aux considérations des *Ideen II* relatives à la personne en tant que membre du monde social. Les problématiques spécifiques de la temporalisation et de l'auto-affection ont peu à voir avec la réflexion de Husserl sur le monde social. La seconde conceptualisation de ce qu'il faut entendre sous le terme de « personne », celle qui voit en la personne le « substrat des *habitus* » correspond bien plus à un approfondissement de la problématique de l'individuation qu'à une véritable reprise de la question de la socialisation du sujet.

Husserl lui-même a dit tout l'inconfort qu'il éprouvait à mobiliser un terme qui ne s'imposait à lui que par défaut. Dans les cours *De la Synthèse passive*, Husserl a pu déplorer l'absence d'un concept extensif de personne, qui soulignerait idée d'une centration égoïque des propriétés auto-constituées : plus seulement pôle des actes (*ego*), ni unité d'une genèse individuelle (*monade*), mais bien acquisition de propriétés permanentes :

Il manque malheureusement un concept de personne, qui serait le plus large possible, concept indispensable qui comprendrait également la vie animale supérieure, et désignerait seulement un être qui, en tant qu'il est un semblable moi, possède des propriétés égoïques permanentes.⁶⁹

Un texte datant du début des années 1930, qui montre d'ailleurs que la signification première de la notion était bien pour Husserl celle que lui avait assigné Locke, donne à penser qu'il dut se résigner à recourir au terme de « personne » *faute de mieux* :

La constitution du moi, 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, et qu'il se maintient comme étant lui-même sous la forme de l'abandon de l'auto-conservation et de l'auto-correction,

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Hua IX*, p. 130 [*Psy Ph*, p. 125].

en tant qu'il temporalise un moi perdurant à travers ses auto-conservations relatives, c'est la constitution du moi 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.⁷⁰

En dépit de cet inconfort manifeste, il demeure que Husserl n'a pas pour autant renoncé à sa première conceptualisation de la « personne ». Il est à l'évidence plus d'un texte des années 1920 et 1930 qui mobilisent encore cette définition du concept de personne pour le thématiser dans le cadre d'une réflexion clairement dédiée aux problèmes d'une phénoménologie du monde social, notamment *via* la question insistante, sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine partie, de la « normalité de l'expérience sociale »⁷¹. Il faut donc en conclure que la seconde conceptualisation ce que peut être une « personne » n'a pas évincé la première.

La question se pose de savoir ce que ces deux conceptualisations partagent en commun, ce qu'elles ont à se dire et ce qu'elles donnent à penser. Quelle est donc la parenté intime de ces deux déterminations conceptuelles ? Comment la seconde détermination du concept de personne informe-t-elle la première ? Comment passer d'une théorie radicale de l'individuation subjective à une théorie de la « socialisation » du sujet ? En quoi l'« histoire » du sujet fait-elle aussi de nous des « membres » du monde social ? Et de manière plus décisive : quel est donc l'inaperçu de cette théorie de la personne ou encore, quelle serait la nature de la genèse proprement sociale de la subjectivité ?

8.3 La genèse du familier

8.3.1 *L'habitualité comme principe de la genèse passive : vers une théorie transcendantale de la personne*

Pour penser pleinement l'auto-objectivation personnelle de l'*ego* sous une perspective génétique, il faut faire droit à une théorie de l'habitualité (*Habitualität*). En effet, Husserl conçoit celle-ci comme un pouvoir-être, une capacité configurante du devenir de soi qui à terme dote l'*ego* d'*habitus*, de propriétés égologiques, voire d'un « style » et d'un « caractère » personnel. C'est ainsi à l'habitualité que l'on doit, principiellement, l'identité particulière du sujet personnel, laquelle est somme d'*habitus*⁷².

⁷⁰ *Hua* XV, appendice XX (1932), p. 353 [*SI-1*, p. 192].

⁷¹ *Hua* XV, appendice VII (juillet-août 1930), p. 142–148 [*SI-2*, p. 310–317] (ce texte porte pour titre « La normalité dans le domaine du monde personnel (mœurs, etc.) »).

⁷² C'est le lieu de dire tout ce que notre compréhension de la théorie husserlienne de l'habitualité doit aux belles analyses de Bruce Bégout (*La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, p. 353–450).

Ce que l'on nomme ici *habitualité* est cette disposition *a priori* en vertu de laquelle les expériences passées sont dans un premier temps retenues, sédimentées, puis, dans un second temps, réactivées, revivifiées et restituées : les expériences du passé peuvent alors valoir comme autant de prescriptions régulant le cours de l'activité constitutive en fonction de ce qui a déjà été formé. Double fonction de l'*habitualité*, double dimension de l'*habitus*, passivement contracté, activement restitué. D'une part, l'*habitualité* assure à l'*ego* pur la capacité d'instituer des *habitus* qui constituent l'ensemble disponible des acquis de son expérience, c'est-à-dire tout ce qui forme son « avoir » (*Habe*)⁷³. D'autre part, cet « avoir » du sujet fonctionne comme un ensemble de prédonnées qui orientent d'emblée le cours de l'activité constitutive, de la pensée et de l'action. C'est bien le point de vue de la genèse qui prime ici : l'*habitualité* forme ainsi des *habitus* qui déterminent, motivent d'une manière spécifique le cours de la constitution. Le concept de constitution peut dès lors être entendu un nouveau sens, celui d'un processus d'édification se déroulant du passé vers le présent, dont le résultat est un système d'aperception structuré comme *habitus*⁷⁴.

L'« avoir » habituel du sujet scelle la singularité de son pouvoir-être. C'est ainsi en vertu de l'*habitualité* que s'acquiert l'identité personnelle qui tout à la fois singularise le rapport subjectif au monde, mais aussi se singularise en lui. S'habituer, c'est ainsi, du point de vue de la phénoménologie transcendante, réitérer une certaine modalité de la constitution objective, c'est reproduire une activité intentionnelle en reconduisant une manière de viser. S'habituer, c'est ainsi, à terme, habiter le monde en tant que personne : le percevoir en toute *familiarité* et agir en lui avec *conséquence*.

Cependant l'examen de cette théorie de l'*habitualité* doit nécessairement se distribuer en deux moments distincts. Il importe en effet de suivre Husserl qui nous invite expressément à distinguer les modes opératoires de l'*habitualité* selon la passivité et l'activité⁷⁵. Passivité et activité, loin de s'opposer, travaillent toutes deux

⁷³ « Toutes les unités [les unités noétiques que sont les *habitus*] dont on a parlé, sont des unités qui se rapportent à un *ego* pur, au flux de conscience duquel elles appartiennent, et elles se constituent comme son « avoir » (*Habe*) » (*Hua IV*, § 29, p. 119 [*ID II*, p. 174]). Comme en témoigne le début de ce § 29 des *Ideen II*, Husserl emploie le terme *habitus* pour éviter celui d'habitude qui évoque trop une formation empirique et non transcendante des propriétés du moi. *Habitus* est la traduction latine du grec *hexis*. D. Cairns rappelle à ce propos, dans sa restitution d'une conversation avec Husserl tenue à la date du 11.VIII.1931 : « Évoquant l'*habitus*, Husserl parla d'un avoir (*Habe*), ce qui atteste de sa connaissance de l'étymologie et sa prise en compte dans le choix qu'il fit du terme *habitus* » (D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. fr. J.-M. Mouillie, Grenoble, J. Millon, 1997, p. 89).

⁷⁴ « La constitution – on peut entendre par là le processus génétique, au sein duquel les apperceptions, et plus précisément un système aperceptif infini devient *habitus* (*Habitus*) », Ms D 13 IV, p. 40, cité par N.-I. Lee, *Edmunds Husserl Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993, p. 18.

⁷⁵ « Nous voyons à présent plus clairement que le caractère habituel (*Habitualität*) qui appartient à l'essence générale de la subjectivité est justement dans la passivité d'un autre genre que dans l'activité, ou mieux dans la réceptivité que dans la spontanéité » *Hua XI*, appendice IV, p. 360 [*SP*, p. 344].

à l'unité de la vie du sujet, elles collaborent toutes deux en vue d'une cohérence du devenir personnel, mais sur des modes bien différents. Entre l'acquisition passive des *habitus* et leur formation active, volontaire, c'est certes une même habitualité est à l'œuvre, mais elle n'opère pas dans un cas et dans l'autre de la même manière. Entre l'habitualité passive et l'habitualité active, il est un écart essentiel qu'on ne peut réduire. D'un côté, les *habitus* passivement formés apparaissent comme autant d'unités noétiques se dégageant du devenir monadique ; de l'autre, dans le cadre d'une théorie de la pratique, les *habitus* sont le produit d'une sédimentation des prises de positions (*Stellungnahme*) et ils expriment alors une capacité d'itération des actes qui se présente comme occasion de leur reprise volontaire assumée. C'est à la faveur de ce double régime de l'habitualité que se dessinent le *style* et le *caractère* personnel du sujet, où se joue toute la singularité contingente de son vivre et de son agir dans le monde social. Nous nous occuperons dans ce chapitre de l'habitualité personnelle envisagée depuis la théorie génétique de la passivité. Le prochain chapitre réinvestira la théorie de l'habitualité dans le cadre d'une théorie de la pratique et du rapport actif de l'*ego* au monde social.

À ce point, nous devons donc répondre à ces trois questions : quelle est donc l'œuvre particulière de l'habitualité au niveau de la personne, dans le registre des synthèses passives tout d'abord ? En quoi cette théorie de l'habitualité nous permet-elle d'asseoir une conception *transcendantale*, non empirique de la personne ? En quelle mesure cette théorie de l'habitualité est-elle à même de préciser, fût-ce indirectement, l'idée d'une personne définie comme membre du monde social ?

En vue de répondre à ces questions, nous partirons ici de cette hypothèse de travail, que nous mettrons rapidement à l'épreuve : en élaborant sa théorie transcendantale de l'habitualité, Husserl parvient à produire une définition *transcendantale* de l'expérience personnelle. En ce sens, il convient de bien prendre la mesure de tout ce qui distingue l'*ego* comme *foyer de l'habitualité* de la personne comme *substrat des habitus*. Cette entreprise, cependant, à son coût : celui d'une définition strictement égologique (ou encore solipsiste) de l'habitualité. Pour Husserl, l'habitualité doit tout à l'*ego* pur⁷⁶.

Plusieurs remarques doivent ici être formulées.

1. Premièrement, notons que la théorie de l'habitualité est donc d'abord pensée dans le cadre de la problématique de l'auto-individuation, non de la communautisation (*Vergemeinschaftung*) du sujet. L'habitualité se comprend avant tout comme principe d'une *dynamique structurante de la formation de soi* au terme de laquelle l'*ego* se fait personne, c'est-à-dire individu personnel doté de « *propriétés* ». L'habitualité n'est donc nullement conçue comme une *puissance d'accoutumance*, comme capacité à se conformer aux mœurs, aux us et coutumes, qui fait alors de la

⁷⁶ Reprenons cette citation déjà produite plus haut : « Toutes les unités [les unités noétiques que sont les *habitus*] dont on a parlé, sont des unités qui se rapportent à un *ego* pur » (*Hua IV*, § 29, p. 119 [*ID II*, p. 174]).

personne un membre effectif du monde social. En d'autres termes, Husserl confirme la mise en suspens de la définition de la personne comme « membre du monde social ». Il s'agit bien ici de congédier la définition par trop « empirique » de la personne pour nous permettre de penser la signification proprement transcendante de l'*ego* personnel, afin de répondre de manière convaincante au problème de l'auto-objectivation du sujet. L'habitualité pensée au niveau de la personne n'est pas simplement conçue par Husserl comme une dette contractée par le sujet envers des structures sociales déjà en place. L'habitualité demeure une *disposition subjective* de l'*ego* pur, de part en part : ce qu'elle enregistre, assimile et restitue, ce sont avant tout les expériences du sujet. En ce sens, l'habitualité se définit comme *formation* de soi et non comme capacité à *se conformer* à des pratiques et des routines déjà en place dans le monde social. La formation des *habitus* ne se réduit pas à l'appropriation et à la reproduction de pratiques déjà en place, reconnues et admises par tous, ou à tout le moins pas les membres d'une communauté sociale déterminée. Sur ce point, la pensée husserlienne se distingue tout à la fois de celle de Schütz⁷⁷ et de celle de Bourdieu⁷⁸. De la rigueur mise à distinguer l'*habitus* (transcendantal) de l'habitude (empirique), le prix à payer est ainsi celui de la difficulté foncière rencontrée à penser le phénomène de l'habitation dans son rapport aux mœurs et aux coutumes, aux modes institués de la vie sociale⁷⁹.

2. Cette première remarque en appelle cependant une seconde. Si la théorie de l'habitualité se développe donc dans la seule perspective de l'auto-individuation, il reste à préciser son rôle au niveau de la *personne*, et ainsi sa place dans l'économie des différentes dimensions de la vie subjective : purement égologique, monadique ou personnelle. Toute la difficulté consiste ici à penser le rapport de l'*ego* pur comme siège de l'habitualité à l'*ego* personnel comme substrat des *habitus*.

Force est de constater que la théorie husserlienne de l'habitualité a souvent été abordée et commentée depuis le seul dispositif *ego*-monade, en négligeant ainsi trop

⁷⁷ Sur la théorie de l'habitude chez Schütz, et notamment sur le concept de « réserve d'expérience », voir le chapitre « Das Wissen von der Lebenswelt », in *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz, UVK, 2003, p. 147–328.

⁷⁸ Sur la théorie bourdieusienne de l'*habitus*, en écho et en critique de la théorie husserlienne, voir notamment l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), Paris, Seuil, 2000, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994 et enfin les *Méditations pascaliennes*, Paris Seuil, 1997. Sur le rapport de celle-ci à la phénoménologie et sur ses prolongements, S. Haber, « La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'*habitus* », *Alter*, Paris, 2004. Enfin, L. Perreau, « “Quelque chose comme un sujet”. Bourdieu et la phénoménologie sociale », in M. de Fornel, A. Ogien (dirs.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 251–264.

⁷⁹ Pour une conception de l'habitude comme située à l'articulation de l'*habitus* et de la coutume, nous renvoyons à B. Bégout, « Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude » *Alter*, 12, 2004, p. 173–190, p. 174 notamment ; ainsi qu'à *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, p. 353 sq.

souvent la question de la dimension proprement personnelle des *habitus*. Comme l'a bien montré L. Landgrebe⁸⁰, l'habitualité doit avant tout être considérée comme le principe recteur de la genèse *monadique*, c'est-à-dire de l'individuation concrète de l'*ego* comme monade. L'habitualité permet de penser l'instauration du rapport génétique ou « historique » qui s'institue entre l'identité de l'*ego* pur et l'individuation temporelle, charnelle de la monade. L'habitualité est ce qui fait que le devenir monadique n'est pas un pur devenir, mais bien une « histoire » dont le déroulement fait fond sur les acquis des expériences passées.

Il est d'autant plus tentant de penser l'habitualité de manière privilégiée dans le cadre du rapport *ego*-monade que Husserl attribue précisément l'origine de l'habitualité à l'*ego* pur⁸¹. Husserl lui-même, au § 29 des *Ideen II*, fait ainsi de l'habitualité une « faculté de l'*ego* pur » et des *habitus* des « formations d'unité » qui se présentent au sein du « flux de conscience monadique absolu »⁸². L'habitualité réside au cœur même de l'*ego*, puis se situe au principe du devenir immanent qui fait du moi un soi. On comprend tout le confort que l'on peut trouver à instituer l'habitualité dans l'*ego* pur : c'est ainsi l'originarité de l'*ego* qui se trouve préservée jusque dans l'institution du soi. Cependant, en faisant ainsi résider l'un des principes du devenir-soi dans l'absoluité de ce qui est par principe sans devenir, Husserl nous contraint effectivement à penser l'habitualité à l'articulation de l'absoluité de l'*ego* et de l'individuation monadique.

Cette position première du problème d'une théorie de l'habitualité a suscité des difficultés interprétatives considérables et il revient à R. Ingarden d'avoir identifié les principaux points de litiges livrés aux discussions des exégètes⁸³. Parmi ceux-ci, le plus crucial aura été celui de la « “constitution” des propriétés habituelles », à propos duquel R. Ingarden a pu suggérer différentes pistes de recherches, qui valent comme autant de conceptions possibles du mode d'être des *habitus*. Une littérature critique non négligeable et fort intéressante s'est consacrée à la discussion de ces difficultés, où se décide d'ailleurs une bonne part de la compréhension de ce que peut la phénoménologie génétique⁸⁴. Mais le propos tenu sur la théorie de l'habitualité demeure le plus souvent référé au cadre de pertinence délimité par la

⁸⁰ L. Landgrebe, « Meditation über Husserls Wort : “Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins” », *Tijdschrift voor Filosofie*, 36, 1974, p. 107–126. Voir également « Reduktion und Monadologie – die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie », in L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982, p. 88–101.

⁸¹ *Hua XIV*, appendice III, p. 49–50 [*SI-2*, p. 502–503].

⁸² *Hua IV*, § 29, p. 111 [*ID II*, p. 164–165].

⁸³ R. Ingarden, « Remarques critiques », in E. Husserl, *Hua I.*, p. 217–231 [*MC*, p. 205–218, p. 228–230 en particulier].

⁸⁴ Nous renvoyons aux travaux de W. Bergmann et G. Hoffmann, « Habitualität als Potentialität : zur Konkretisierung des Ich bei Husserl », *Husserl Studies*, 3, 1, 1984 ; de G. Funke, « Das Ich als Substrat von Habitualitäten (Husserl) », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 3, 1958, p. 518–540 ; de E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, p. 61 notamment (où Holenstein critique les positions de G. Funke).

paire instancielle *ego*-monade. L'examen des bénéfices de la théorie de l'habitualité pour une théorie phénoménologique de la personne reste ici le plus souvent hors de considération.

3. Cette seconde remarque nous impose donc de préciser le rôle spécifique de l'habitualité au niveau de la personne. Il convient pour cela de préciser la définition de la personne donnée plus haut. Nous avons en effet insisté sur le fait que, sous le terme de « monade », Husserl pense l'*ego* dans le cours de son devenir et nous avons alors caractérisé la personne comme étant le moi dans « ses propriétés permanentes », c'est-à-dire le moi qui est le produit de l'histoire factice de la monade. C'était situer la personne comme unité stable constituée au regard de la monade.

Cependant la différence entre la monade et la personne mérite d'être mieux précisée, et la prise en compte de la question de l'habitualité permet d'y pourvoir, pour autant que l'on consente à en réorienter la compréhension. En effet, si l'habitualité a bien pour fonction de sceller l'unité de la vie subjective comme vie en devenir, comme genèse de soi, cette unité est aussi celle d'une vie constitutive. En d'autres termes, il faut envisager la question de l'habitualité non plus depuis la problématique des rapports qu'entretiennent les différents niveaux de la subjectivité dans le devenir du soi, mais aussi en direction de la problématique de la constitution de l'objectivité. On dispose alors d'une lecture toute différente de la théorie de l'habitualité, à même de révéler sa fécondité et sa pertinence pour une théorie transcendantale de la personne, puis pour une éventuelle reconsidération de la définition de la personne comme membre du monde social : le concept de « personne » se distingue de celui de « monade » en ce qu'il assume le devenir monadique non comme un simple devenir de soi, mais comme une devenir se produisant dans un rapport permanent à la constitution du monde objectif. Ainsi, aux côtés de la définition strictement égologique de l'habitualité comme disposition de l'*ego* pur à former des unités noétiques dans le cours du devenir monadique, il faut restituer à l'habitualité toute sa puissance d'objectivation : l'habitualité est également au principe d'une genèse passive d'un monde environnant familier, qui apparaît comme « mon » monde, lequel est aussi, depuis les *Ideen II*, l'espace premier de la communautisation interpersonnelle.

8.3.2 *Habitualité et style constitutif*

L'habitualité, dans l'ordre de la constitution de l'objectivité, apparaît ainsi comme « style constitutif »⁸⁵ du sujet, c'est-à-dire comme cette façon unique que le sujet a de constituer un monde objectif comme étant son monde, en le constituant à sa manière. L'idée d'un style constitutif ne se comprend pleinement que si l'on prête attention au fait que l'habitualité concerne l'activité intentionnelle de l'*ego* en son

⁸⁵ *Hua XVII*, p. 222 [*LFLT*, p. 336–337].

mode opératoire. Ce que l'*habitus* réitère, c'est un *modus operandi*, une manière de constituer qui s'est déjà produite.

Ce faisant, l'*habitus* conserve et délivre la puissance durable de l'*Urstiftung*, c'est-à-dire de l'institution originaire du sens d'un vécu ou d'une expérience. L'*Urstiftung* est cette inauguration d'un horizon de sens qui prescrit un horizon délimité d'expériences possibles référées à elle⁸⁶. L'*Urstiftung* est l'institution d'une expérience qui recèle, potentiellement, des expériences à venir. Le style constitutif, pensé au niveau d'une expérience, est ainsi conséquence de l'*Urstiftung* : tout à la fois ce qui en procède et ce qui lui fait suite.

C'est ainsi la continuité stylistique en fonction de laquelle je me rapporte à l'expérience qui établit l'unité du monde dans la durée, comme étant ce monde auquel je me rapporte en permanence, comme étant *mon* monde. Au § 99 de *Logique formelle et logique transcendantale*, lequel reprend le problème d'une fondation de la logique depuis la perspective de la phénoménologie génétique, Husserl note très justement, évoquant Descartes, que la vie intentionnelle constitutive nous apparaît avec une « nécessité apodictique », tandis que le monde n'aura jamais pour nous qu'une « existence présomptive » :

Le monde réel existe seulement avec la présomption qui se dessine constamment que l'expérience continuera constamment à s'écouler dans le même *style constitutif*.⁸⁷

Ainsi le monde ne nous apparaît-il comme monde durable, persistant qu'à la faveur du style constitutif. Certes, le style constitutif a pour lui toute une expérience passée, ainsi que la continuité à chaque instant renouvelée de l'expérience. Le style de la personne procède de l'histoire monadique du sujet, de la sédimentation des expériences passées, qu'il revivifie dans le présent vivant de l'activité constitutive. En d'autres termes, le style prescrit le cours de l'activité constitutive à venir en tenant compte de ce qui a déjà été constitué. L'« histoire » du sujet détermine par avance la donation de l'expérience : le style est ainsi cette façon qu'à le sujet transcendantal de constituer, d'anticiper le cours à venir de l'expérience. Il est de ce point de vue tout à fait significatif de voir Husserl mobiliser la notion de style, dans la *Krisis*, relativement à la question de l'« historicité » :

[...] la considération universelle de l'historicité de l'existence humaine, dans toutes ses formes de communautés et dans les strates historiques de celles-ci, montre que, par essence, une certaine attitude est en soi la première, et donc qu'un certain style normatif de l'existence humaine (pour parler dans la généralité formelle) dessine une première historicité, à l'intérieur de laquelle le style normatif factuel qui est à chaque fois celui de l'existence

⁸⁶ « L'aperception n'est ni un raisonnement, ni un acte de pensée. Chaque aperception par laquelle nous appréhendons d'un regard et saisissons attentivement les objets prédonnés, le monde quotidien prédonné, par exemple, chaque aperception par laquelle nous comprenons aussitôt leur sens et ses horizons, renvoie intentionnellement à une *institution originaire (Urstiftung)* ou s'est constitué pour la première fois un objet de sens analogue. » (*Hua I*, § 50, p. 141 [MC, p. 160, tr. modifiée]).

⁸⁷ *Hua XVII*, p. 222 [LFLT, p. 336–337].

créatrice de culture, qu'on soit en période d'essor ou de décadence ou de stagnation, demeure formellement le même.⁸⁸

En ce sens, le style est bel et bien une propriété de l'*ego*, une forme d'*habitus* et il doit en toute rigueur être pensé au niveau de la personne, dans la mesure où celle-ci est effectivement comprise comme « unité des propriétés du moi ». La notion de style constitutif pense l'individualité personnelle qui s'expose dans l'activité de constitution. La personne, au sens transcendantal, a son style, qui est l'allure propre de l'activité constitutive de l'*ego*.

Cependant il convient de noter que cette propriété du moi n'est pas qu'une propriété parmi d'autres. En effet, cette propriété régit l'ensemble du cours de la vie constitutive. Le style régit l'ensemble des « propriétés », des *habitus*, les coordonnant entre eux pour faire jouer leur complémentarité. Le style constitutif consacre ainsi l'avènement d'une norme égologique propre qui rend possible une unité personnelle stable, par-delà le devenir monadique⁸⁹.

8.3.3 *Habitualité et typicité*

La notion de « style constitutif » pense ainsi la cohérence générale de l'histoire constitutive du sujet dans son rapport au monde et rend concevable l'articulation du devenir monadique à une dimension de « propriété » personnelle. Seulement nous n'avons pas encore rendu compte de l'activité constitutive dans sa dimension d'appropriation, des modalités de son effectuation, en prise avec le monde, qui institue la personne.

C'est la théorie de la typicité qui doit nous permettre d'y remédier. En effet, la genèse subjective des *habitus* implique un développement génétique de l'objectivité qui fait fond sur une typicité intentionnelle⁹⁰. L'envers objectif de l'habitualité est ainsi la typicité, *i. e.* la capacité du sujet à instaurer et reconnaître des *types*, c'est-à-dire des formes schématiques qui ne retiennent qu'un nombre réduit de traits pertinents.

Le mot type doit seulement servir à caractériser les généralités, dont nous parlons ici, en tant qu'elles s'offrent dans l'expérience et en tant que généralités intuitives invariantes qui se maintiennent à travers les changements de l'expérience possible.⁹¹

⁸⁸ *Hua VI*, annexe I, p. 326 [C, p. 360].

⁸⁹ « Décrire le style propre du sujet, c'est impérativement montrer l'entrelacement de l'individualité dans sa facticité irréductible et de la personnalité. Le style est l'articulation de l'ipséité et de la mienneté dans l'unité d'un devenir. » E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 9. Voir également *Hua XV*, n° 15 (1931), p. 253 ; *appendice XXIII*, p. 404 ; *appendice XXIV*, p. 409.

⁹⁰ Nous souscrivons en ce sens aux résultats des travaux récents de V. Kokoszka, dans l'élucidation de la problématique de la corrélation de l'habitualité et de la typique intentionnelle : V. Kokoszka, *Le devenir commun : corrélation, habitualité et typique chez Husserl*, Hildesheim, G. Olms, 2004.

⁹¹ *Hua IX*, *appendice XXXII* (avant 1926), p. 539 [*Psy Ph*, p. 335].

Sans la réduction, le type est empirique et contingent : les types ne sont tout d'abord, de ce point de vue, que des essences « vagues » générées dans le cadre de l'attitude naturelle⁹². Pour la phénoménologie transcendante en revanche, les types jouent un rôle particulier dans l'économie de l'activité constitutive⁹³.

La formation d'unités noétiques dans l'habitualité a pour pendant la formation d'unités noématiques qui confèrent un caractère typique à la visée intentionnelle. Ce sont les analyses d'*Expérience et jugement* qui sont ici les plus nourries quant au statut du type comme horizon de « préconnaissance » instituée par l'expérience préalable d'une visée intentionnelle objectivante analogue :

Mais ce n'est pas seulement ce qui est co-donné en original comme perceptible dans l'arrière-plan objectif qui donne occasion d'une contemplation relationnelle, et de l'acquisition de déterminations relatives ; mais aussi l'horizon de préconnaissance typique dans lequel tout objet est pré-donné. Cette familiarité typique co-détermine ce qui contribue, en tant qu'horizon externe, à la détermination de tout objet d'expérience, même sans qu'il y ait une coprésence objective correspondante.⁹⁴

Husserl distingue très précisément le *co-donné*, qui se situe à l'arrière plan objectif de la visée, c'est-à-dire dans l'actualité même de la visée intentionnelle, du *pré-donné* ressaisi comme préconnaissance typique. Là encore, quelque chose est « donné avec » ce qui est actuellement donné ou visé, mais cette co-donation renvoie à l'institution originaire d'une expérience passée. L'effectivité de la reconnaissance typique révèle toute l'œuvre de l'habitualité dans la perspective de la constitution de l'objectivité. Dans toute constitution, il est ainsi une typique intentionnelle qui se fonde sur une corrélation durable de la personne et du monde :

[...] un objet, quel qu'il soit, n'est rien qui soit isolé et séparé, mais est toujours déjà un objet situé dans un horizon de familiarité et de préconnaissance typiques.⁹⁵

Pour parler de manière générale, même les choses de ce monde qui nous sont inconnues nous sont connues, selon leur type.⁹⁶

La typification de l'expérience opère nécessairement en deux temps, comme schématisation de l'expérience tout d'abord et comme restitution par analogie du

⁹² « Le type est l'exemple même d'une essence pour ainsi dire brute et sauvage, non encore domestiquée conceptuellement par une procédure de vérification intuitive. » B. Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, p. 369. Dans les années 1930, Husserl soulignera l'importance de l'œuvre de la typification dans la *praxis* communautaire et intercommunautaire (*Hua* XV, n° 35 (1933), p. 622 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 214]).

⁹³ Il faut ici distinguer le cas particulier des types primitifs de l'activité constitutive qui sont les schèmes primitifs de la constitution, des aperceptions primitives qui sont les premières unités objectives de la genèse de l'objectivité. La conceptualisation du « type primitif » constitue le premier moment de la réflexion husserlienne sur le statut du type dans l'activité constitutive en général. Sur cette question, voir *Hua* IV, § 60, p. 270–271 [*ID* II, p. 365] ; *Hua* IX, § 31, p. 145–146 [*SP*, p. 215].

⁹⁴ *EU*, § 33, p. 172 [*EJ*, p. 178].

⁹⁵ *EU*, § 25, p. 136 [*EJ*, p. 143].

⁹⁶ *Hua* I, § 50, p. 141 [*MC*, p. 160, tr. modifiée]).

sens d'une expérience passée ensuite. On retrouve ici la double dimension, conservatoire et restitutive de l'*habitus*, mais rapportée cette fois à la constitution de l'objectivité. D'une part en effet, la typification opère en sélectionnant un certain nombre de traits pertinents ou saillants de l'expérience : elle en schématise le cours, n'en retient que des schèmes. D'autre part, la formation des types instaure des médiations déterminantes entre les expériences passées et présentes, elle révèle les analogies qui peuvent être légitimement établies entre différentes visées.

[...] on a déjà mentionné le fait que cette institution d'habitudes à chaque étape de l'explication, de la connaissance d'un objet dans ses propriétés n'est pas quelque chose qui concerne seulement celui-ci en lui-même, mais que par là se trouve en même temps prescrite une typique sur le fondement de laquelle, par transposition aperceptive, d'autres objets d'une espèce analogue apparaissent également dès l'abord comme objets de ce type dans une familiarité préalable, et sont anticipés selon un horizon.⁹⁷

8.3.4 *Le monde familial comme monde du « chez soi »* (Heimwelt)

Ainsi la théorie de l'habitualité, en faisant fond sur la distinction *ego*/monade/personne et en thématissant l'œuvre spécifique du style constitutif et de la typification de l'expérience, permet de produire une définition transcendante de l'expérience personnelle dans sa prédonnée, dans le rapport au monde qui apparaît comme étant toujours *mon monde*⁹⁸. La théorie transcendante de la personne pense la vie intentionnelle constitutive comme une appropriation et une réappropriation permanente des significations de l'expérience. La personne se définit ainsi ultimement comme *sujet d'un monde familial (Heimwelt)*, d'un monde que l'on éprouve comme étant celui du « chez soi » :

Ce monde familial est le corrélat de sa propre existence, il est sujet personnel pour ce monde et sujet pour sa « vie » – qui ne caractérise pas ici le présent d'une vie momentanée, mais la vie en son vaste horizon [...].⁹⁹

Ce qui se trouve ainsi repensée, c'est en définitive la « mienneté » qui liait, dans les *Ideen II*, le sujet à son monde environnant. Comme on s'en souvient, c'était alors essentiellement sur le mode de l'investissement axiologique que le sujet s'appropriait son *Umwelt*. La considération de la genèse du monde familial depuis la vie intentionnelle du sujet offre une description plus fine, plus précise et plus pertinente de

⁹⁷ EU, § 26, p. 139–140 [EJ, p. 146].

⁹⁸ Comme le note très justement V. Kokoszka : « La familiarité typique du monde est tributaire d'une conséquence de l'*habitus*, d'une itération de l'habiter qui prend littéralement ses habitudes dans l'environnement quotidien. » (« Habitualité et genèse : le devenir de la monade », *Alter*, 12, 2004, p. 69).

⁹⁹ Ms A V 10, p. 77a. Sur le concept de *Heimwelt*, ce manuscrit constitue une référence privilégiée, avec le Ms A VII 9 de 1933, plus tardif et plus élaboré.

cet investissement. On est à cet égard fondé à considérer que la notion de *Heimwelt* dissipe les obscurités de la notion d'*Umwelt*. Dans le manuscrit A V 10 (1920), Husserl substitue d'ailleurs clairement la première notion à la seconde :

« monde environnant » (*Umwelt*) est le « monde » au sein duquel vit l'homme conscient, en tant que constitué pour lui-même en tant qu'homme, le monde qui lui est *familier* (*heimisch*) au sens le plus large, qu'il a constitué ou pourrait constituer comme son foyer (*Heim*) [...]¹⁰⁰

Le *Heimwelt* est ce monde hospitalier parce qu'habité, un monde où les *habitus* et les typifications ont pris d'ores et déjà pris leurs marques. Dans le rapport personnel que le sujet tisse avec lui, le monde familial est ainsi la dimension objectivée, mondaine de cet « avoir » du sujet qui scellait l'unité du devenir monadique, ensemble accumulé des acquis de l'expérience prescrivant le cours de l'expérience constitutive à venir. Le monde familial est le monde de la confiance acquise dans le cours de l'expérience, la justification de la présomption de son existence continuée. En ce sens, le *Heimwelt* est bien plus que la somme des horizons de familiarité particuliers référés à telles ou telles visées objectivantes. Certes, il n'est rien sans la multitude foisonnante des expériences familiales particulières, mais il affirme aussi la familiarité au niveau même de l'ensemble de la vie intentionnelle.

Le monde familial (*Heimwelt*), est ainsi premièrement défini comme produit de l'appropriation intentionnelle, comme structure générale de la familiarité, non comme rapport à l'étrangeté, à l'insolite ou à l'inconnu. Ce n'est certes pas que le monde familial méconnaisse l'étrangeté : bien au contraire, le monde familial ne cesse d'éprouver ses limites en conjurant l'étrangeté, la nouveauté inédite, le non-familier. La puissance particulière du monde familial réside précisément dans sa capacité à assimiler l'étrangeté pour la réduire, jusqu'à l'intégrer comme un nouvel élément familial, comme une composante supplémentaire du monde familial :

L'étranger (*das Fremde*) est originellement une rupture de ce qui est connu, de ce qu'on cherche à étendre dans le style habituel (*in gewohntem Stile*), mais la manière dont la rupture se produit devient elle-même familière comme type, devient elle-même un style dans le nouvel horizon.¹⁰¹

La familiarité du monde n'est ainsi, pour la personne, jamais une chose acquise, mais bien plutôt un perpétuel aménagement du monde, sans lequel le sujet ne peut y prendre ses aises. Le monde familial est l'empire que la personne conquiert dans le monde pour le faire sien.

En ce sens, la vie habituelle, typifiante et familiarisante est le foyer toujours allumé d'une normativité constituante qui régule l'ensemble de la vie intentionnelle. La personne se fait dans l'institution toujours à l'œuvre du monde familial. La familiarité est ainsi la source vive, d'ordre solipsiste, d'une normativité qui est aussi la possibilité de tout rapport à la normalité sociale. Cependant, on doit insister sur le fait que Husserl limite ses analyses au cadre de l'individu personnel abstraitement

¹⁰⁰ Ms A V 10, p. 77a.

¹⁰¹ Ms A VII 9, p. 11.

isolé. Pour le phénoménologue, la définition de la familiarité du monde familier s'effectue d'abord dans le seul registre de la personelle individuelle, non dans celui de l'interpersonnalité. C'est d'ailleurs bien en ce sens que Husserl thématise cette notion à partir du début des années 1920, dans le contexte de l'essor de la phénoménologie génétique et à l'époque du remaniement de la théorie de la personne¹⁰². Ce n'est que dans un second temps, au début des années 1930, notamment au moment de la révision des *Méditations Cartésiennes*, que Husserl entreprendra de concevoir sur nouveaux frais le monde familier, le *Heimwelt*, comme formation communautaire, comme produit d'une *Vergemeinschaftung* relative¹⁰³. La définition du *Heimwelt* y gagnera une portée sociale que nous considérerons dans la dernière partie de cette étude, mais qui excède ici le cadre de la redéfinition de la personne par la phénoménologie génétique.

L'exploration de la phénoménologie génétique de la passivité a mis au jour la genèse passive du monde personnel sensible comme environnement quotidien, proche et familier. Sous le régime de la phénoménologie génétique et à partir de la théorie phénoménologique de l'habitualité, c'est ainsi un nouveau concept de personne qui s'affirme. Celui-ci offre une première réponse au problème de l'auto-objectivation et de la prédonnée de l'*ego* personnel. D'une part, la phénoménologie est désormais plus à même de rendre compte de l'«histoire» personnelle du sujet comme sédimentation du sens et implication intentionnelle, comme jeu de l'institution et de la restitution des significations. D'autre part, le problème de la nature de la conscience «sociale» des *Ideen II*, c'est-à-dire de la conscience de l'appartenance au monde social, se trouve posé en des termes qui en renouvellent le sens : le «monde environnant» spirituel du § 51 des *Ideen II*, dont la description demeurerait singulièrement lacunaire et déficiente, peut ainsi être requalifié comme monde familier ou comme monde du «chez soi» (*Heimwelt*), comme un monde que je reconnais comme étant «mon» monde. Je ne peux me vivre comme membre du monde social qu'à partir d'un monde que j'ai fait mien : la conscience sociale d'appartenance implique la conscience de l'appropriation d'un monde reconnu comme familier.

Cependant, on doit bien concéder que, dans le cadre de la phénoménologie génétique, les analyses husserliennes en restent aux limites définies par la problématique de l'individualisation de l'*ego*. Ce qui se trouve ainsi pensé, c'est la singularisation, la relativisation subjective de la conscience de monde par l'instauration de la familiarité.

¹⁰² La notion de *Heimwelt* apparaît ainsi dans le Ms A V 10, p. 76–79, dans une séquence intitulée «Umwelt, Heimwelt».

¹⁰³ On lira ainsi, dans le texte n° 4 du *Hua XV*, consacré à l'étude du «monde environnant personnel dans son articulation», préparant la révision du début de la seconde méditation : «En outre, un monde familier (*Heimwelt*) commun se constitue intersubjectivement, un monde environnant commun. [...] Toute communauté dans son présent de communauté a son site propre de communauté, sa localisation dans l'espace. Mais ce site n'est pas un point (dans le présent momentané). C'est la «résidence» pour la famille ou l'«habitat» pour la cité etc. ; c'est le territoire pour le peuple et pour l'État, etc.» *Hua XV*, n°4 (1930), p. 67 [AMC, p. 92–93].

En somme, à ce niveau, Husserl approfondit la question d'une phénoménologie de la personne, sans pouvoir en tirer les conclusions qui s'imposent quant à la question de l'interpersonnalité. De la conscience d'un monde « mien » à un monde qui est « nôtre », il y a comme un saut, que Husserl, avant les années 1930 et l'apparition de la problématique du monde de la vie, ne franchit pas. Si Husserl pense le devenir individuel de l'*habitus*, il ne thématise sa dimension *commune*. Ce qui fait donc défaut, ce qui excède les limites d'une phénoménologie génétique pourtant si riche d'enseignements, c'est la position d'un monde reconnu comme commun, c'est la prise en compte d'une communautisation de l'expérience sociale, d'une genèse proprement sociale du monde social. Retenons donc ce point, avant que d'examiner la seconde redéfinition significative du concept de personne.

Chapitre 9

La genèse active de la personne

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

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

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

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

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

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

9.1 La dimension pratique de la vie personnelle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² *Ibid.*

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

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

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

9.2.1 La liberté de l'*ego* transcendantal

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

Une prise de position (*Stellungnahme*) qui comporte en soi le rayon du moi est de ce fait même un acte du moi (*Akt des Ichs*) lui-même : c'est le moi qui agit ou qui p  t   (*leidet*), qui est libre ou conditionné. Le moi, pourrait-on dire encore, « vit » dans de tels actes. Ce mot : vivre ne désigne nullement l'  tre de « contenus » quelconques emportés dans un flux de contenus : il désigne une multiplicité de modes accessibles à la description et qui concernent la façon dont le moi, engagé dans certains vécus intentionnels qui comporte le mode général du *cogito*, vit au sein de ces actes en tant que l'être libre » (*freie Wesen*) qu'il est. L'expression : « en tant qu'être libre » ne signifie rien d'autre que des modes du vivre tel que : sortir-de-soi-librement (*Aus-sich-frei-herausgehen*), ou revenir-en-soi librement (*In-sich-zurückgehen*) agir spontanément, éprouver quelque chose de la part des objets, p  tir, etc. Tous les processus qui se déroulent dans le flux du *cogito* prennent un caractère essentiellement différent : ils sont situés en dehors de l'actualité du moi et pourtant, [...] ils comportent une appartenance au moi, dans la mesure où il est le champ de potentialité offert aux actes libres du moi.¹⁵

   bien y regarder, ce texte produit en réalité deux concepts de libert  ¹⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.2.2 L'ordre des convictions

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

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

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

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

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

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

²⁶ *EU*, § 71, p. 371 [*EJ*, p. 353].

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ *Hua XI*, p. 360 [*SP*, p. 344].

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ *Hua IX*, p. 414.

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

9.2.3 *Le caractère personnel*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.3 La dimension éthique de la vie personnelle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ *Hua XXXVII*, § 2c, p. 12–13.

⁵⁹ *Hua XXXVII*, § 2c, p. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² *Hua XXXVII*, § 2c, p. 13.

⁶³ *Hua XXXVII*, § 2c, p. 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁶ Ms E III 9, p. 93.

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

⁸⁸ Ms E III 4, p. 16b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹³ Ms A V 24, p. 27.

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

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

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

9.8 Conclusion de la troisième partie

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

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

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

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

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

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

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

Quatrième partie : du monde de la vie au monde social

Introduction : de la question de la genèse personnelle de soi aux problèmes de la dimension prédonnée de l'expérience sociale

La phénoménologie génétique est donc à même d'instruire et de renouveler le projet d'une phénoménologie du monde social : elle réoriente l'intérêt descriptif vers l'examen des possibilités essentielles de la socialisation (ou encore de la communautisation) considérées en leur dimension *subjective*. Ainsi l'élaboration d'une théorie phénoménologique du sujet *personnel* permet-elle de penser une genèse strictement subjective de la socialité, une genèse qui se déploie tout à la fois sur le fond d'une passivité constitutive originaire et dans la perspective téléologique d'une participation active, volontaire et rationnelle au monde social. Telle est donc la contribution *thématique* la plus directe de la phénoménologie génétique à la phénoménologie du monde social : elle rend possible l'investigation des modes de subjectivation de l'expérience sociale et complète de cette manière les considérations d'ordre ontologique développées dans le cadre de la phénoménologie statique.

Mais l'on ne peut ignorer le fait que la phénoménologie génétique a également eu un retentissement d'ordre *problématique* sur la phénoménologie dans son ensemble et sur la phénoménologie du monde social en particulier. En effet, la phénoménologie génétique ne nous livre pas seulement un ensemble d'analyses qui complètent les résultats de l'ontologie sociale. Elle invite également à reposer sur nouveaux frais le problème fondamental de la phénoménologie, celui de la constitution, celui de la corrélation *ego-monde*. La phénoménologie génétique, si soucieuse de découvrir l'origine subjective de l'expérience, est en réalité comme hantée par la question de l'*expérience* en sa teneur proprement *mondaine*, c'est-à-dire de l'expérience en sa dimension *prédonnée* : telle est sa *problématicité* intrinsèque la plus insistante, dont nous voudrions à présent préciser la nature et la portée.

La phénoménologie génétique devant la dimension prédonnée de l'expérience

Il faut expliquer un peu plus la raison de cet état des choses. Comme on l'a vu, la phénoménologie génétique n'a de cesse d'approfondir l'investigation des origines de la subjectivité, en remontant au plus loin dans l'« histoire » de la temporalisation

de l'*ego* et dans le procès de son auto-constitution. Mais dans le même temps, en poursuivant cette ligne d'investigation, la phénoménologie génétique n'aboutit pas à la consécration d'une intériorité privée, qui serait comme soustraite au monde et aux autres. C'est que la phénoménologie génétique ne renonce nullement à la conception intentionnaliste de la conscience, au caractère principal de la corrélation *ego*-monde conçue comme une visée et ce, même si la théorie de l'intentionnalité connaît en son sein de considérables réaménagements, la visée de l'objet se révélant être un mode de la tension téléologique de l'acte de conscience. Loin de soustraire l'*ego* au monde, la phénoménologie génétique *accuse* en réalité la problématicité de la corrélation de l'un et de l'autre.

C'est donc précisément parce qu'elle donne toute sa profondeur à la question du sujet dans son rapport constitutif au monde que la phénoménologie génétique nous conduit *aussi* à reposer la question du monde de l'expérience. C'est également pour cette raison, dans cette reproblématisation de la question du monde, que se dessine ici une alternative méthodologique – celle de la *Rückfrage*, de la question en retour sur l'expérience en sa dimension prédonnée –, qui dérive certes de la phénoménologie génétique mais qui devait aussi à terme s'en distinguer plus nettement. En somme, tenter de reconduire le sujet à ses origines, c'est exacerber la tension sujet/monde et c'est du même coup suggérer qu'il est un autre point de départ possible pour la phénoménologie, qui pourrait prendre son essor à partir d'une *théorie du monde* et non plus seulement d'une *théorie de la conscience*. Et l'on mesure aisément quelle peut être l'intérêt de ce nouveau départ qui s'offre à nous dans la perspective d'une phénoménologie du monde social : c'est bien sûr la teneur du *monde* social comme dimension proprement mondaine de l'existence subjective qu'il faut à présent nous interroger, en reconsidérant de plus près les modes de donation de l'expérience sociale qui advient au sujet personnel et en mobilisant à ce propos un mode d'investigation qui soit autre que celui, déjà bien fréquenté, de l'analyse statique et ontologique des modes de donation des phénomènes sociaux.

Mais il faut ici opérer un détour pour justifier cette portée nouvelle de la phénoménologie génétique quant à la problématique de la phénoménologie « sociale ». Car en réalité, la question que la phénoménologie génétique n'aura ici cessé de rendre plus complexe, voire franchement énigmatique, est celle de l'expérience phénoménale dans sa *dimension prédonnée*, question déjà cruciale quand on se contente de la formuler dans sa généralité, mais qui se révélera à terme d'une importance particulière pour la phénoménologie du monde social. Ce faisant, nous ne perdons pas de vue l'alternative dont nous venons d'esquisser les contours (schématiquement, la conscience ou le monde comme points de départ de l'investigation phénoménologique), nous modifions seulement les termes de sa problématisation. En effet, c'est bien ce *problème* de la dimension prédonnée de l'expérience qui a conduit Husserl à repartir du monde, c'est ce même problème qui anime, en son fond, la théorie de la *Lebenswelt* qui occupa tant ses derniers efforts et, comme nous allons le montrer, c'est encore ce problème qui nous oblige à reprendre la question de la constitution du monde social sous l'angle du rapport socialité/générativité.

C'est au § 34 de la troisième section des *Analysen zur Passiven Synthesis* que Husserl définit le mieux ce qu'il faut entendre par dimension *prédonnée* de l'expérience, dans le contexte de considérations relevant d'une phénoménologie de

l'affection, analyses qui sont comme le véritable noyau de la théorie de l'association dans la sphère de la passivité :

Ce qui est constitué à la mesure de la conscience n'est là pour le moi qu'autant qu'il affecte. Tout constitué quel qu'il soit est *prédonné* dans la mesure où il exerce une excitation affective; et il est *donné*, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie.¹

La dimension prédonnée de l'expérience ne se comprend donc que relativement à la constitution dite « active » du sens de l'objet sur lequel se porte notre attention, c'est-à-dire à l'activité constitutive au sens cartésien, activement initiée par l'*ego*. Avant la donation comme constitution de l'unité de sens de l'objet, il est donc une forme de constitution primordiale qui opère exclusivement dans la sphère des synthèses passives ou associatives². Cependant, la dimension prédonnée de l'expérience ne se confond pas pour autant avec la passivité entendue au sens large, comme ensemble de ce qui n'est pas actif. En effet, la dimension prédonnée de l'expérience joue un rôle bien particulier à l'égard de l'activité consciente constitutive : elle est également ce qui sollicite (ou *motive* , comme le formule Husserl) une nouvelle conversion attentionnelle (*Zuwendung*) et la redirection de l'intérêt³.

Le *prédonné* correspond ainsi d'abord à une certaine temporalité de l'activité constituante. Que la constitution présente différents moments temporels ordonnés les uns par rapport aux autres, c'est là ce qu'une phénoménologie conduite en mode statique ne pouvait concevoir. La phénoménologie génétique, en revanche, pense la constitution dans son devenir et son advenir, dans la temporalité de son procès : elle a un passé, un présent et un futur. C'est donc d'abord relativement à cette temporalité de l'activité constituante que la dimension prédonnée de l'expérience est pensée, comme donation déjà effectuée. Il est ainsi un « déjà là » de l'expérience prédonnée qui est cette antécédence en vertu de laquelle une expérience vient « historiquement » avant l'autre.

Cependant, le *prédonné* n'est pas une simple antécédence dans l'« histoire » subjective de la constitution, comme si un événement succédait en bon ordre à un autre⁴. Le « déjà là » du *prédonné* renvoie en effet essentiellement au fait que la

¹ *Hua XI*, § 34, p. 162 [SP, p. 228]. C'est nous qui soulignons.

² La « passivité » des synthèses constitutives à l'œuvre se comprend relativement à l'activité de l'*ego*. Le lexique de la passivité est employé par Husserl faute de mieux, selon ses propres dires (*Hua XI*, § 18, p. 76 [SP, p. 156]).

³ C'est là toute l'efficace de ce que Husserl appelle la « force affective » (*Affektive Kraft*) : « Force affective signifie : une tendance se dirigeant sur le moi et dont la réaction est une activité de réponse du moi ; à savoir le moi, obéissant à l'affection, autrement dit : “motivé”, accomplit une prise de position concordante, il se décide activement et sur le mode de la certitude subjective pour le supputatif. » *Hua XI*, § 13, p. 50 [SP, p. 134].

⁴ I. Kern fait remarquer que la phénoménologie génétique ne se résume pas à l'examen des conditions temporelles de la constitution (I. Kern, « Constitution statique et constitution génétique », § 7 de R. Bernet, E. Marbach et I. Kern, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hambourg, Meiner, p. 183–185 [tr. fr. par N. Depraz, « Constitution statique et constitution génétique », *Alter*, 2, p. 31–33]). Il s'oppose sur ce point à N.-I. Lee, qui insiste au contraire sur l'importance de la temporalité du processus intentionnel (N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993, p. 18).

donation de l'expérience fait nécessairement fond sur une autre forme d'expérience d'ordre associatif ou passif. L'antécédence de la dimension prédonnée de l'expérience se comprend alors par sa priorité dans l'ordre de la *Fundierung*, c'est-à-dire dans l'ordre des relations fondationnelles qui lient entre eux les différents actes de la conscience intentionnelle.

La phénoménologie génétique pose donc à la marge des investigations conduites en son nom le problème de ces nouvelles conditions constitutives de l'expérience qui sont celles de sa dimension prédonnée. Plus largement, elle invite à poser le problème du *monde* correspondant à cette expérience prédonnée, comme le suggère là encore le § 34 de la troisième section des *Analysen zur Passiven Synthesis* :

L'opération (*Leistung*) de la passivité et, en elle, celle de la passivité hylétique comme niveau le plus bas consistent à produire sans cesse pour le moi un champ d'objectités prédonnées et éventuellement données ultérieurement. Ce qui se constitue, se constitue pour le moi et, en fin de compte, c'est un monde environnant tout à fait effectif (*eine voll-wirkliche Umwelt*) qui doit se constituer, monde dans lequel le moi vit et agit et par lequel, d'un autre côté, il est continuellement motivé.⁵

La dimension prédonnée de l'expérience fait d'emblée monde, même si ce monde n'est pas directement thématisé dans l'ensemble de ses objets. Elle se déploie comme un « champ » (*Feld*), c'est-à-dire comme un domaine ouvert du sens de l'expérience, dont l'ordre « objectif » est relatif au regard qui se porte sur lui. Plus précisément, la dimension prédonnée de l'expérience nous renvoie à un ensemble cohérent de potentialités relatives les unes aux autres, elle nous livre son lot d'objectités qui ne sont pas encore données mais pourraient l'être, pour peu que l'attention se dirige sur elles.

Cette caractérisation de la dimension prédonnée de l'expérience tient en réalité au fait ce qu'il n'est pas possible de l'appréhender dans la dépendance directe et immédiate d'un acte de conscience. Certes, la dimension prédonnée de l'expérience est toujours relative à l'acte d'une donation, mais seulement médiatement et indirectement : elle n'est pas elle-même thématisable dans l'acte qui serait référé à une objectité particulière mais elle entoure, environne ou contextualise cette donation sur le fond de potentialités nécessairement multiples et profuses. On comprend de ce point de vue que les notions de prédonné et de monde de l'expérience aillent si fréquemment de pair dans les textes qui les thématisent.

Prédonné et « question en retour » (*Rückfrage*)

Mais c'est à dire le vrai une phénoménalité bien étrange à laquelle nous avons alors affaire, une phénoménalité qui nous situe aux marges de la conscience attentive, vigile et qui nous confronte à ce que Husserl appelle, avec une prudente retenue,

⁵ *Hua XI*, § 34, p. 162 [*SP*, p. 228, tr. modifiée]. Dans le texte des *Analysen*, ce passage précède immédiatement le passage cité plus haut.

« l'énigme de l'association », ou encore « l'énigme de "l'inconscient" et du « "devenir conscient" changeant »⁶. Il y a là un véritable défi *méthodologique* : comment appréhender et penser pour lui-même ce monde de l'expérience prédonnée, dont la phénoménalité semble par principe devoir toujours se dérober ?

La réponse apportée à cette question ne pouvait que passer par la mise en œuvre d'une « méthode régressive » (*regressive Methode*)⁷, qui nous permette d'aller de la donation à la dimension prédonnée de l'expérience. Il s'est agi en somme de nous donner les moyens de redécouvrir phénoménologiquement ce qui était déjà « trouvé d'avance » (*vorgefunden*)⁸. On doit bien noter ici que le monde de l'expérience prédonnée ne doit pas d'emblée être conçu comme une préexistence ontique ou comme une persistance extrapolée de l'être. Le « déjà-là » de la dimension prédonnée de l'expérience vaut avant tout dans l'ordre de la constitution. Et c'est précisément à ce titre qu'on ne peut l'atteindre qu'au moyen d'une analyse progressant paradoxalement par régression, à rebours du procès constitutif. La phénoménologie génétique suscite ainsi immanquablement la « question en retour » (*Rückfrage*) portée à l'endroit du monde considéré en sa dimension prédonnée, cette question qui précisément anime l'ensemble de la *Krisis III A*⁹. C'est donc sous le signe de cette « question en retour » et de ce qu'elle doit à la phénoménologie génétique que nous placerons l'ensemble des propos développés dans cette dernière partie.

Dans un texte datant de 1924 déjà, texte écrit à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant et que Husserl destinait au *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, on voit celui-ci développer l'idée d'une réflexion « pure » ou « transcendantale » appliquée à l'expérience pure elle-même. Dans ce texte commémoratif s'affirme en fait une première figure de ce qui sera plus tard nommé « question en retour » (*Rückfrage*)¹⁰. Il faut insister sur l'intérêt de ce texte, écrit dans le contexte de l'essor de la phénoménologie génétique et d'une réflexion sur l'idée de philosophie première et qui constitue, *via* la référence à Kant, une première tentative en vue de constituer une véritable alternative à la voie cartésienne d'accès à la réduction. Ce texte permet de comprendre comment la problématique de la dimension prédonnée de l'expérience a pu être exportée du cadre de la phénoménologie génétique et a conduit Husserl à poser le problème d'une « méthode régressive » appliquée au monde prédonné dans son ensemble. Le texte en question

⁶ *Hua XI*, § 34, p. 165 [*SP*, p. 230].

⁷ *Hua VI*, § 30, p. 118 [*C*, p. 131].

⁸ *Hua XIII*, appendice XXII (probablement 1915), p. 196 [*PPF*, p. 218].

⁹ La section A de la troisième partie du texte principal de la *Krisis* porte en effet pour titre : « Le chemin qui mène à la phénoménologie transcendantale part d'une question en retour sur le monde de la vie prédonné » *Hua VI*, p. 105 [*C*, p. 117, traduction modifiée]. Sur la *Rückfrage* en général et pour son application exemplaire au cas de la géométrie, voir également le célèbre appendice III de la *Krisis*, traduit par J. Derrida et plus connu sous le nom de « L'origine de la géométrie » (*Hua VI*, appendice III, p. 365-386 [*C*, p. 406-427 ou *OG*, pp.173-215]).

¹⁰ *Hua VII*, p. 230-287 [*PP I*, p. 285-368].

opère ainsi, au sujet de la question de la dimension prédonnée de l'expérience, trois recadrages décisifs :

1. La portée de l'expérience prédonnée s'élargit considérablement, puisqu'elle se comprend désormais relativement à l'ensemble de la vie de conscience qui thématise et prend position. La dimension prédonnée de l'expérience est ainsi pensée depuis l'ensemble de la vie connaissante. C'est à ce titre que le monde prédonné apparaît désormais comme la « "présupposition" impliquée dans la forme essentielle de la vie naturelle et spécialement de la connaissance scientifique naturelle »¹¹. Cette présupposition que Husserl dit « principielle »¹² n'est jamais thématisée pour elle-même : on a donc affaire à une forme d'évidence fonctionnant généralement sur le mode du « cela va de soit » (*Selbstverständlich*). Du même coup, le monde de l'expérience prédonnée peut être doté d'une teneur expérientielle concrète qu'il n'avait peut-être pas jusque-là : il se confond en définitive avec le domaine sur lequel s'exerce toute forme de *praxis*¹³.
2. Il convient d'appliquer à cette dimension prédonnée de l'expérience une forme de réflexion que Husserl prend grand soin, longuement, de distinguer de la réflexion « naturelle » (au sens de la *Reflexion*). Ainsi cette « réflexion pure » n'est-elle pas un simple retour à soi, une « attitude de la conscience se recourbant sur elle-même »¹⁴, mais une remise en cause de ce qui est irréflecti ou « anonyme », c'est-à-dire de ce que l'on considère généralement comme *étant* indépendamment de la sphère de la subjectivité¹⁵. La méthode régressive s'affirme ainsi comme « mise en question » (*In-Frage-Stellen*)¹⁶ du monde. Au terme de cette mise en question, nous passons d'un monde que nous *avons* à notre disposition à une *conscience du monde* (*Bewußtsein von « der Welt »*)¹⁷. Comme le soulignera Husserl avec une certaine insistance à l'époque de la *Krisis*, nous demeurons donc bien dans le cadre d'une phénoménologie transcendante, mais d'une phénoménologie transcendante qui prend son point de départ en faisant du monde son problème fondamental :

La réduction transcendante reconduit (*zurückführen*) l'être naïf du monde au monde prédonné, au monde en tant que prédonation et en tant que subjectivité constituant le monde

¹¹ *Hua VII*, p. 246 [PP I, p. 310]. Dans une note infrapaginale, Husserl relève le caractère « impropre » du terme de « présupposition » (*Voraussetzung*, employé ici avec des guillemets) qui désigne en réalité « le sens de la vie naturelle, le sens qu'en tant que telle elle porte sans cesse en elle – comme une forme embrassant toutes ses convictions sans que ce sens soit jamais mis en évidence. » (*Ibid.*).

¹² *Hua VII*, p. 245 [PP I, p. 309].

¹³ *Hua VII*, p. 259 [PP I, p. 328-329].

¹⁴ *Hua VII*, p. 262 [PP I, p. 332].

¹⁵ Sur la définition de l'*Anonymität*, cf. *Hua VII*, p. 263 [PP I, p. 334] : « Toute réflexion sur soi est précédée d'une conscience directe, irréflectie, se rapportant aux objets qui y ont pour elle valeur selon un mode quelconque. Le « Je » y vit pour ainsi dire dans un complet anonymat, il n'a que des choses, mais rien de subjectif. »

¹⁶ *Hua VII*, p. 270 [PP I, p. 344].

¹⁷ *Hua VII*, p. 271 [PP I, p. 346].

dont on fait ou dont on peut faire l'expérience dans une expérience toujours nouvelle. Le monde appartient à cette subjectivité en tant qu'acquis (*Erwerb*) constitué, habituel et en tant que champ des activités et en particulier de la conservation de soi.¹⁸

3. Enfin, la mise en œuvre d'une telle « question en retour » revient à s'interroger sur les modes de *validité* (*Geltung*) de la donation, en découvrant toute l'étendue de la dimension prédonnée de l'expérience donation qui était présupposée en elle.

La question transcendantale portant sur l'essence, le sens de tout droit – en d'autres termes, la question de savoir comment l'on pourra le rendre intelligible à partir de la donation de sens originaire assumée par la conscience en tant qu'originaire instauration de droit pour ainsi dire – se mue en la question de savoir si et dans quelle mesure ce droit *vaut* et *peut* valoir.¹⁹

Sous celle du « droit », il est une double question qui est celle de la validité (*Geltung*) et du pouvoir de la validité. Que faut-il ici comprendre par « valide » ? Notons tout d'abord que ce qui vaut (*gelten*) n'est pas ce à quoi on attache de la valeur (*Wert*) : est valide ce qui est *tenu* pour étant, non ce qui doit être. Ou encore, est valide ce qui fait droit, c'est-à-dire ce dont le sens est décidé en vertu d'une décision instituante qui est tenu pour définitive²⁰. Par principe, ce qui est valide vaut donc une fois pour toute, il est du moins tenu pour tel. Or si le domaine de la donation est le domaine de ce qui est reçu comme *valide*, celui de la dimension prédonnée de l'expérience correspond au champ de ce qui est *valable*. S'interroger en retour sur le monde prédonné, c'est donc remettre en cause ce que l'on tenait pour valide, non parce qu'il faudrait en douter, mais plutôt parce qu'il est nécessaire de recomprendre le valide à partir de ce qu'il sous-entend ou « présuppose » : le domaine à la fois ouvert et relatif de ce qui est impliqué en lui comme valable. Comme on le voit, la phénoménologie transcendantale ne s'ordonne pas immédiatement à l'apodicticité de l'*ego* : elle entend faire retour sur un ensemble de prises de position spontanément et immédiatement tenues pour valides.

En ce sens, le texte n° 35 du *Husserliana* XV intitulé « Statische und genetische Phänomenologie »²¹ n'est peut-être pas qu'un exposé méthodologique de plus sur la distinction de la phénoménologie statique et génétique, qui serait à compter au rang de ceux déjà produits dans les années 1920. Il s'agit bien plutôt d'une tentative engagée pour étendre aussi loin que possible les droits d'une phénoménologie génétique, ou encore d'une redéfinition de son sens qui serait entreprise à partir de la pleine prise en compte de la problématicité de la *Geltung* que fait apparaître

¹⁸ *Hua* XV, n° 11, p. 149.

¹⁹ *Hua* VII, p. 271 [*PP* I, p. 345].

²⁰ *De la synthèse passive* évoquait déjà « les prises de position, ce fait de donner de la validité » (*Hua* XI, § 14, p. 53 [*SP*, p. 136]).

²¹ *Hua* XV, n° 35 (1933), p. 613-627 [tr. fr., « Phénoménologie statique et génétique. <Le monde familier et la compréhension de l'étranger. La compréhension des bêtes> », *Alter*, 3, 1995, p. 205-219].

la « méthode régressive » de la *Rückfrage*²². Dans ce texte, phénoménologies statique et génétique apparaissent comme deux modes distincts d'interrogation de la *Geltungsfundierung*, de la fondation de validité, l'une décrivant la (les) structure(s) ontologique(s) du monde, l'autre découvrant ses structures de validité (*Geltungsstrukturen*), c'est-à-dire le « système » des fondations de validités, qu'il faut désimpliquer à partir des « structures » ontologiques préalablement identifiées²³. La « méthode régressive » à laquelle nous conduit la phénoménologie génétique, en ce sens, n'est pas une pure remontée à l'originnaire, elle exerce aussi, en retour, un effet sur le progrès de la constitution, en la restituant comme processus téléologique orienté vers une objectivation nécessaire mais non encore valide²⁴. En somme, elle rend le monde au seul *valable* de sa dimension prédonnée, *possiblement* valide ou invalide :

Le monde en soi, le monde définitivement réel n'est jamais donné ; le monde dont on fait l'expérience et qui, sur le fondement de la vie qui en fait l'expérience, vaut indirectement de manière inductive, est toujours et nécessairement le monde correspondant supposé, un simple aspect de la validité du monde, suspendu entre la vérité relative et la non-vérité relative, entre être et paraître.²⁵

La phénoménologie génétique désigne donc l'investigation phénoménologique de la dimension prédonnée de l'expérience comme son complément le plus nécessaire.

Cette remarque, déjà intéressante en sa généralité, est d'une importance particulière quant à la détermination de l'abord des phénomènes sociaux. En effet, la dimension prédonnée de l'expérience n'est jamais conçue comme le corrélat d'une conception solipsiste du sujet, qui serait en quelque sorte comme seul en ce monde. Bien au contraire, le monde de l'expérience prédonnée est pour Husserl un monde éminemment « social », en un sens certes encore bien ambigu et qui demeure à préciser. Dans la dimension prédonnée de l'expérience s'atteste une forme de « socialité mondaine » qui inaugure un registre de réflexion là tout autre que celui de l'intersubjectivité transcendantale développée à partir du rapport de l'*ego* à l'*alter ego*. Dans le monde de l'expérience prédonnée, je n'ai pas affaire à des autres

²² De ce point de vue, certaines des présentations de la phénoménologie génétique qui misent l'essentiel de leur propos sur la distinction des différentes approches de la fondation de validité, privilégiant explicitement le texte en question, nous semblent contestables en ce qu'elles portent en elles le risque d'une méconnaissance de la réorientation méthodologique qu'impose le nouveau départ, pris dans ce même texte, au niveau du « monde déjà constitué » (*Hua XV*, n° 35 (1933), p. 613 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 205]). Nous songeons notamment aux présentations de N.-I. Lee (*Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, p. 6 sq.) et de B. Bégout (*La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 57-68).

²³ « L'idée de la phénoménologie statique : la structure universelle de la validité du monde, le dévoilement de la structure de la validité en relation en retour (*Rückbeziehung*) à la structure ontologique, en tant que structure du monde valide lui-même. » *Hua XV*, n° 35 (1933), p. 615 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 207].

²⁴ C'est cette complémentarité de l'archéologie régressive et de la téléologie progressive que B. Bégout pense fort judicieusement sous le concept de « généalogie » (B. Bégout, *La généalogie de la logique*, op. cit., p. 64 sq.).

²⁵ *Hua XV*, n° 35 (1933), p. 614 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 206].

indéterminés, à de purs *alter ego* : je suis pris dans une multitude de rapports sociaux, je me situe au beau milieu d'une multitude de formations sociales, d'institutions et d'objets. La phénoménologie husserlienne, tout particulièrement dans le dernier moment de son développement historique, est ainsi comme perpétuellement tentée par l'affirmation d'une socialité première donnée à même le monde, bref comme hantée par l'idée d'une préconstitution sociale du sujet. Comment Husserl aura tenté d'assumer cette tentation, sans vraiment y céder et en radicalisant l'abord transcendantal de la vie phénoménale, c'est là tout ce qui reste à examiner.

Telle sera donc l'intention directrice de cette dernière partie : nous exploiterons le cadre de l'investigation transcendantale du monde de la vie entendu comme sphère d'expérience prédonnée afin de montrer que s'y joue une nouvelle figure de la phénoménologie du monde social. C'est donc par le détour d'une interrogation sur la relation du sujet au monde en général que l'on se propose de revenir au monde social. Avant de s'interroger sur le monde social, il faut se demander ce qu'il en est de l'expérience en général, c'est-à-dire en définitive du monde en général et ce, à partir du rapport le plus immédiat que nous avons avec lui. Le monde social n'a de sens et de validité que sur le fond du rapport sujet/monde. Ce n'est qu'au terme de ce détour que l'on pourra penser le monde social comme socialité inscrite à même le monde.

Il est à noter que cette réorientation de l'abord du monde social, désormais considéré à partir de la théorie du monde de la vie, aura eu pour conséquence la relégation à l'arrière-plan, voire l'abandon radical de l'investigation *régionale* du monde social. À partir des années 1920, Husserl ne s'intéresse plus tant à la distribution ontologique des régions du monde comme il le faisait dans les *Ideen*, qu'à une ontologie du monde en général. Cette ontologie du monde, que Husserl appelle aussi « ontologie universelle » est ainsi définie dans le manuscrit A IV 5 comme « science de la forme d'un monde vrai en soi en tant qu'idée prescrite à l'essence d'un monde en tant que monde de l'expérience possible »²⁶. Certes, il n'est pas certain que Husserl ait alors abandonné purement et simplement l'idée d'une distribution du monde en régions. Le § 29 des *Méditations Cartésiennes* fait d'ailleurs encore clairement mention des « régions ontologiques matérielles et formelles ». Mais il est tout de même à noter que ces régions sont alors considérées « en tant qu'indices de systèmes transcendantsaux d'évidences »²⁷. Là encore, cette évolution de la pensée husserlienne ne se comprend que par l'importance accrue accordée à la question de la dimension prédonnée de l'expérience : Husserl est passé de la question de savoir *ce qui* est donné à la question de savoir *comment* ces choses sont données ou prédonnées. Ainsi donc, le monde social ne sera plus considéré comme une région circonscrite du monde social, comme un domaine d'objets dont il serait possible de définir les contours. Il apparaîtra bien plus comme une dimension constitutive et constituante de la vie subjective en général.

²⁶ Ms A IV 5 (entre 1922 et 1925), p. 8b.

²⁷ *Hua I*, § 29, p. 97 [MC, p. 108].

Chapitre 10

De la théorie du monde de la vie à la théorie du monde social

10.1 La redécouverte du monde de la vie par la *Rückfrage* : étapes de la progression, redéfinitions successives du concept de monde de la vie

On a souvent dit que le cœur de la philosophie du dernier Husserl était à situer dans une théorie phénoménologique du monde de la vie (*Lebenswelt*). Une telle caractérisation est sans conteste dans le vrai, mais présente le double inconvénient de conjuguer l'imprécision thématique à l'obscurité méthodologique. En effet, le concept de *Lebenswelt* demeure l'un des plus équivoques de la phénoménologie, de telle sorte qu'il sera bien difficile de saisir immédiatement ce qui se trouve par là désigné¹. En outre, les modalités spécifiques des analyses mises en œuvre ne s'indiquent pas explicitement dans cette désignation : le titre « monde de la vie » fonctionne comme une indication thématique qui évacue tout simplement la question, fort complexe, de la nature et de la portée des méthodes d'investigation mises en œuvre à son endroit. Loin d'éclairer la situation, le titre général, au demeurant fort commode, de « théorie de la *Lebenswelt* » fait ainsi bien souvent écran et nous empêche de saisir certaines des spécificités que présente la philosophie du « dernier Husserl ». Il y a donc lieu de repréciser quels peuvent être les différents contenus thématiques recouverts par le titre général de « monde de la vie », mais aussi d'identifier quels sont les principaux modes d'investigation phénoménologiques qui leur sont appliqués.

Le monde de la vie se définit premièrement, d'une manière générale, comme monde *préscientifique* et cette définition signale d'emblée la dette contractée envers R. Avenarius, fondateur avec E. Mach de l'empirio-criticisme. On sait ce que Husserl

¹ Cf. U. Claesges, « Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff », in U. Claesges et K. Held (dirs.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972. Voir également notre présentation qui développe et complète les présentes considérations : L. Perreau, « Le monde de la vie », in J. Benoist et V. Gérard (dirs.), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, p. 251–272.

doit sur ce point à la *Kritik der reinen Erfahrung*², qui appelait déjà à la restitution du «concept naturel de monde» (*natürlicher Weltbegriff*) en vue de remédier aux falsifications de la métaphysique dualiste. Avec le «concept naturel de monde», Avenarius entendait exhiber une détermination originelle et concrète de l'expérience censée précéder toute conceptualisation. Le «concept naturel de monde» renvoyait à l'expérience comme à une structure sous-jacente d'ordre préthéorique et préscientifique. Si le problème de Husserl n'est pas celui des dérivés de la métaphysique, mais bien celui de la crise des sciences et de la scientificité, il reste que la position du problème est ici analogue : dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien de mettre au jour une strate d'expérience tenue pour première, à la fois origine de toute expérience possible et fondement de toute formation théorique.

La reprise husserlienne de la notion s'est opérée en deux temps. Dans un premier temps, avant 1920, Husserl, a ainsi remobilisé le «concept naturel de monde» dans le cadre de la problématique de la fondation des sciences objectives. Au § 8 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1910/1911, le «concept naturel de monde» désigne ainsi le «monde au sens naturel», qui est bien «l'objet infini des sciences de la nature et des sciences psychologiques», mais qui est aussi et surtout le «monde de l'attitude naturelle»³, c'est-à-dire le monde d'une expérience qui toujours précède les sciences qui viennent la dire et la décrire. C'est dans ce contexte et relativement à la problématique *Natur/Geist* dans sa double dimension épistémologique et ontologique, que le terme de *Lebenswelt* apparaît pour la première fois, à notre connaissance, dans un appendice se rapportant au § 64 des *Ideen II*, intitulé «Relativité de la nature, absoluité de l'esprit» et daté de 1916/1917 (si l'on se fie aux indications de M. Biemel portées sur le manuscrit original)⁴. Le terme de *Lebenswelt*, qui y apparaît à quatre reprises, est d'emblée équivoque puisqu'il désigne dans ces pages à la fois le monde personnel que les sciences de l'esprit

²R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, Reisland, 1890. Sur la référence à Avenarius, voir l'appendice XXII des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* intitulé «Philosophie immanente. Avenarius» (datant probablement de 1915), qui note : «Le premier essai d'une description pure de «ce qui est trouvé d'avance» chez Avenarius, et la tendance, à elle-même non entièrement certaine ni claire, est : ne pas faire de «théories» ; tenir au loin toutes convictions théoriques préalables ; décrire ce qui est «donné» exactement comme il est donné, en liaison à cela, ce qui éventuellement, par-delà ce qui est donné, est présumé, exactement comme il est présumé» (*Hua XIII*, appendice XXII, p. 196 [PFP, p. 218–219]). Voir également la «conversation avec Husserl et Reiner» du 31.XII.1931 rapportée par D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Millon, p. 153–154. Sur le rapport de Husserl à Avenarius, nous renvoyons à J.-F. Lavigne, «Husserl, lecteur d'Avenarius : une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique ?», *Kairos*, 22, 2003, p. 61–82, ainsi qu'à L. Joumier, «Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne», in R. Brisart, *Husserl sous influence*, Hildesheim, G. Olms, 2006 et enfin, plus classiquement, à M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985. Sur l'émergence du concept de *Lebenswelt* au XIX^e siècle, cf. l'article très instructif de C. Bermes, «“Monde” et “Monde vécu” dans la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne», *Etudes phénoménologiques*, 37–38, 2003, p. 175–195.

³*Hua XIII*, n° 6, p. 124–125 [PFP, p. 108–109].

⁴*Hua IV*, appendice XIII, p. 372–377.

prennent pour objet et l'*a priori* descriptif d'un monde « transcendantal-esthétique » conçu comme structure essentielle, universelle et intuitive de toute expérience. Deux lignes d'investigation semblent s'affirmer, l'une explorant la concrétude d'un monde personnel, historique et social, l'autre correspondant à une critique de l'expérience et à une théorie de l'*a priori* transcendantal-esthétique. Néanmoins, après ces débuts, l'emploi du concept demeure relativement sporadique⁵.

Dans un second temps, dans le courant des années 1920, l'emploi de la notion se fait plus fréquent. Husserl radicalise l'abord gnoséologique de la question et oppose désormais nettement le monde « abstrait » des sciences objectives à un monde préscientifique donné pour « concret ». Là encore, une même ambiguïté persiste, que Husserl se garde bien de dissiper. Tantôt, en effet, le monde de la vie apparaît tout simplement comme monde de l'expérience ; tantôt s'atteste en lui toute l'épaisseur d'une vie culturelle, d'une vie socio-historique, dans l'immédiateté d'un rapport subjectif et intuitif. La série des cours intitulés *Natur und Geist* (1919, 1921/1922, 1927), longtemps méconnus et récemment publiés, ainsi que le cours sur la *Psychologie phénoménologique* de 1925–1928 constituent de ce point de vue le véritable laboratoire du concept de *Lebenswelt*⁶. C'est dans ces textes que s'établit la compréhension du « concept naturel de monde » comme expérience « pure », c'est-à-dire comme expérience d'ordre préscientifique.

Sans nous attarder plus longtemps sur la genèse de cette notion, précisons à présent la définition du concept de *Lebenswelt*. Nous disposons ici d'une multitude foisonnante de textes et de remarques tendanciellement définitoires. Nous ne retiendrons qu'une seule des propositions husserliennes, en raison de son caractère synthétique. Au seuil du célèbre § 9 de la *Krisis* dédié à l'examen de « la mathématisation galiléenne de la nature », Husserl désigne d'une formule assez soudaine, mais remarquable de par sa concision, ce qu'il faut entendre par « monde de la vie » :

Le monde est donné pré-scientifiquement dans l'expérience sensible quotidienne de façon subjective-relative.⁷

Chacun des termes de cette définition mérite considération. Tout se passe alors comme si Husserl, une fois posé le problème de la mathématisation de la nature

⁵ Signalons notamment les occurrences qui figurent dans les Ms D 13 I (1918), p. 173a et A IV 22 (1920), p. 70, citées par I. Kern, « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem », in E. Ströker, *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 68–78.

⁶ La conférence « *Natur und Geist* » prononcée par Husserl devant la *Kulturwissenschaftliche Gesellschaft* de Fribourg en Brisgau figure dans le *Hua* XXV, p. 316–324. Pour le cours de 1927, voir le *Hua* XXXII. Le cours de 1919 est présenté dans le *Hua* Mat IV. Cf. également, pour ce qui concerne le cours sur la *Psychologie phénoménologique*, le *Hua* IX, §§ 6 et 11, p. 55–64 et 93–97 [*Psy Ph*, p. 56–64 et 90–94]. Il est à noter que le cours *Natur und Geist* de 1919 aurait dû porter le titre de « Leçons sur l'esthétique transcendantale », Husserl considérant que le titre « *Natur und Geist* » était en réalité inapproprié relativement au contenu du texte. Sur l'histoire de la genèse du concept de *Lebenswelt*, cf. G. van Kerckhoven, « Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund Husserl », *Archiv für Begriffsgeschichte*, p. 182–203, ainsi que l'article d'I. Kern déjà cité dans la précédente note infrapaginale.

⁷ *Hua* VI, § 9, p. 20 [C, p. 27–28].

engagée depuis l'époque moderne, avait éprouvé le besoin d'indiquer d'une phrase l'assise conceptuelle de ses réflexions, l'objet d'étude majeur vers lequel allaient tendre toutes les analyses à venir. Une telle définition, dans sa dimension inaugurale, mérite bien que l'on s'y attarde. Il convient que l'on considère ses différents éléments constitutifs, chacun d'eux ayant leur importance, et qu'on les examine en outre selon l'ordre de leur exposition, qui est lui-même signifiant. Sous la rubrique générale de monde de la vie, ce sont en réalité quatre déterminations conceptuelles qui sont à penser et à propos desquelles nous voudrions faire apparaître à la fois les différences qui les séparent et l'intime solidarité qui les unit.

10.1.1 *Le monde de la vie comme monde préscientifique*

Partons tout d'abord de la définition du monde de la vie comme *monde préscientifique*. Cette définition s'indiquait déjà lorsque nous rappelions les étapes de la réappropriation husserlienne du concept. Il s'agit là de la définition la plus générale, celle au moins sur laquelle la plupart des commentateurs consentiront à s'entendre, qui fait du monde de la vie un monde préscientifique, un monde dont l'existence précède toujours l'ensemble des théories philosophiques et scientifiques qui le prennent pour objet :

Il y eut toujours pour l'humanité un monde de la vie déjà là avant la science, de même que le sens d'être de ce monde de la vie se perpétue aussi à l'époque de la science.⁸

C'est dire que le monde de la vie existe toujours avant le monde de la science, c'est dire surtout que le monde de la science présuppose toujours un monde de la vie. La préséance du monde de la vie relève ainsi plus d'un rapport de « présupposition » qu'elle n'est à situer dans le cours d'une genèse historique. Le monde de la vie joue à l'égard de la science le rôle d'un fondement de sens (*Sinnesfundament*) en regard de quoi la science se révèle comme un « vêtement d'idées » (*Ideenkleid*) ou comme un « vêtement de symboles » (*Kleid der Symbole*) qui vient le recouvrir, travaillant sur le long terme à son oubli⁹. Cette définition du monde de la vie comme monde préscientifique sera dite *épistémologique*, en ce qu'elle pense le monde de la vie essentiellement par rapport aux sciences. Elle est naturellement la première définition que l'on peut donner du monde de la vie si l'on part, comme le fait Husserl, du constat d'une crise des sciences et de la scientificité et que l'on s'interroge sur la nature du problème foncier dont cette crise est le symptôme. Dans le même temps, cette définition du monde de la vie comme monde préscientifique décide directement de trois autres de ses caractéristiques les plus déterminantes, sur lesquels Husserl revient à l'envi, jouant tantôt de l'une, tantôt de l'autre, selon le contexte de ses réflexions.

⁸ *Hua VI*, § 33, p. 125 [C, p. 140].

⁹ Sur le monde de la vie comme *Sinnesfundament*, cf. *Hua VI*, § 9, p. 48 sq. [C, p. 57 sq.], ainsi que *Hua VI*, § 33, p. 125 sq. [C, p. 139–140 sq.]

10.1.2 *Le monde de la vie comme monde intuitif*

D'une part, le statut *gnoséologique* de ce monde de la vie est nécessairement celui d'un «monde de l'expérience sensible»¹⁰, celui d'un «monde environnant de l'intuition»¹¹, ou plus précisément encore d'un «monde de l'intuition sensible»¹², Husserl reprenant alors à son compte l'opposition traditionnelle de la *Lebensphilosophie* de l'intuition et du concept : le monde de la vie est par principe entièrement intuitif et intuitionnable et il fait l'objet d'une connaissance immédiate qui s'atteste dans l'expérience vécue¹³. C'est ainsi que le monde de la vie est toujours appréhendé, comme le souligne Husserl, «dans la simplicité de la certitude de l'expérience, avant toute constatation scientifique, qu'elle soit physiologique, psychologique, sociologique, etc.»¹⁴.

C'est en ce sens également qu'il faut concevoir, comme le suggère Husserl au § 34 de la *Krisis*, le monde de la vie comme «royaume d'évidences originaires» (*ein Reich ursprünglicher Evidenzen*)¹⁵. Cette formule mérite commentaire. D'une part, l'évidence demeure entendue comme ce mode de présentation de la chose «en elle-même», comme épanouissement de sa pleine présence à la conscience. L'évidence sanctionne la réussite de l'intuition pleinement accomplie, elle lui concède un droit originaire (*Urrecht*) qui la rend pleinement légitime par rapport aux évidences «objectif-logiques»¹⁶. C'est là en somme la définition phénoménologique classique de l'évidence depuis les *Recherches Logiques*.

Mais l'évidence du monde de la vie doit aussi s'entendre au sens d'une «présupposition» immédiatement acceptée, au sens de la *Selbstverständlichkeit*. L'évidence dont il est alors question est tout autre que l'évidence prise en son sens cartésien, c'est-à-dire au sens de ce qui résiste au doute et s'affirme comme indubitable. L'évidence est ici simplement la marque de ce qui est tenu pour allant de soi, elle caractérise la prise de position immédiatement tenue pour valide. Pour Husserl, c'est à ce titre et tout *naturellement* que le monde de la vie se caractérise ainsi dans son ensemble, par «l'évidence naïve de sa certitude» (*die naive Selbstverständlichkeit der Weltgewißheit*)¹⁷.

¹⁰ *Hua VI*, § 9, p. 20 [C, p. 27–28].

¹¹ *Hua VI*, § 28, p. 106 [C, p. 118].

¹² *Hua VI*, § 28, p. 107 [C, p. 120].

¹³ Sur cet aspect, voir notamment le § 7 de la *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*, § 7, p. 64–70 [*Psy Ph*, p. 64–69]).

¹⁴ *Hua VI*, § 28, p. 107 [C, p. 119].

¹⁵ *Hua VI*, § 34, p. 130 [C, p. 145].

¹⁶ *Hua VI*, § 34, p. 130 [C, p. 145].

¹⁷ *Hua VI*, § 25, p. 99 [C, p. 111]. La «naïveté» caractérise la naturalité d'une évidence qui vaut comme présupposition non questionnée pour elle-même. Dans le texte n° 3 du *Hua XXIX* intitulé <Die Naivität der Wissenschaft> (aut. 1934), p. 27–36, Husserl distingue deux formes de naïveté, celle qui porte sur «le monde existant prédonné, la vérité et la fausseté relatives, rapportées à l'homme normal sensible et rationnel» (*Hua XXIX*, p. 29) et celle qui porte sur la méconnaissance (*Übersehen*) de l'historicité de la science (*Hua XXIX*, p. 32).

Corrélativement, le monde de la vie est le cadre général au sein duquel se déploie prioritairement l'activité perceptive, qui recouvre ici un statut privilégié. Le monde de la vie est le monde perçu, le monde environnant (*Umwelt*) qui se découvre à mes sens et par le mouvement exploratoire des kinesthèses¹⁸. En effet, si la perception joue ici un rôle prééminent, c'est qu'elle est aux yeux de Husserl « le mode originaire (*Urmodus*) de l'intuition », c'est qu'« elle présente dans l'originalité originaire (*Uoriginalität*), sur le mode du « soi-même présent » (*selbstgegenwärtig*) »¹⁹. Inversement, les idéalizations et les substructions d'ordre théorique ne peuvent par principe être perçues, elles sont par principe « inintuitives »²⁰.

Sous cette entente, le monde de la vie est donc le monde perçu, le monde vécu ou éprouvé intuitivement et évidemment.

10.1.3 *Le monde de la vie comme monde environnant*

D'autre part et troisièmement, le statut *ontologique* du monde de la vie est nécessairement celui de l'ensemble des « objets » mondains qui se trouvent en lui : des corps, au sens physico-matériel des *Körper*, mais aussi un monde de valeurs, fait d'objets culturels, d'institutions et de relations historico-social. De ce point de vue, le monde de la vie apparaît ainsi comme monde *quotidien*, où s'indique sa familiarité et sa concrétude, mais aussi et surtout la persistance du « style » (*Stil*) d'une vie communautaire. La mention faite au « quotidien » renvoie à la définition que Husserl pouvait en donner en 1925 dans un texte crucial rédigé dans le contexte des cours sur la *Psychologie Phénoménologique*. Husserl y caractérise le « monde quotidien, le monde de la vie donc », comme « corrélat d'une subjectivité humaine particulière » (*eine sondermenschheitliche Subjektivität*) », mais il insiste aussi sur le fait qu'un « monde commun humain, un monde individuel » doit nécessairement « traverser (*indurchgehen*) toutes ces relativités »²¹. On voit aussitôt tout l'intérêt de cette caractérisation : le monde de la vie est le lieu d'une expérience immédiate d'une vie historique et sociale, d'une socialité qui est comme inscrite dans le monde même, relayée par une communauté de communication et par un monde environnant d'objets culturels. C'est à ce titre que le monde de la vie « rassemble en soi absolument toutes les formations pratiques (même les sciences objectives en tant que faits de culture, tout en évitant de prendre part à leurs intérêts) »²².

¹⁸ Sur la définition de ce « monde des sens », sur l'importance de la « situation kinesthético-sensible » et du « corps vivant » (*Leib*), cf. *Hua VI*, § 28, p. 107 sq. [C, p. 121 sq.].

¹⁹ *Hua VI*, § 28, p. 107 [C, p. 120, traduction modifiée].

²⁰ *Hua VI*, § 34, p. 130 [C, p. 144–145].

²¹ *Hua IX*, appendice XXVII (1925), p. 501. S'indique ici l'ambiguïté du concept de quotidienneté chez Husserl, qui renvoie à une définition ontologique du monde de la vie comme environnement socio-culturel singulier, mais où s'indique aussi la définition du monde de la vie comme « subjectif-relatif ».

²² *Hua VI*, § 51, p. 176 [C, p. 197].

Sous cette troisième entente, le monde de la vie apparaît donc comme monde environnant quotidien.

10.1.4 *Le monde de la vie comme monde subjectif-relatif*

Enfin, le monde de la vie dispose d'un statut *phénoménologique* particulier, puisqu'il apparaît ultimement comme monde « subjectif-relatif » (*subjektiv-relativ*). C'est en définitive cette dernière caractéristique qui vaut au concept de monde de la vie (*Lebenswelt*) son titre de monde *de la vie*, la vie en question n'étant autre que celle du sujet, et non bien sûr la vie au sens biologique du terme²³. Que le monde n'est valide que pour le sujet, c'est là précisément aux yeux de Husserl tout ce que l'objectivisme de la science moderne nous a fait oublier. Le monde de la vie n'est pas ce monde de lois, d'objets qui s'entre-déterminent causalement, ce monde qui est celui de la science moderne et objectiviste, il ne vaut avant tout comme monde que pour un sujet. Thèse sans cesse réaffirmée, jusqu'au terme de la *Krisis*, au § 73 qui rétablit les droits d'une conception idéaliste du monde :

[...] le monde n'est jamais donné au sujet et aux communautés de sujets autrement que comme valant de façon subjective-relative pour eux, avec ce qui fait chaque fois son contenu d'expérience, et comme un monde qui reçoit toujours dans la subjectivité et à partir d'elle de nouvelles modifications de sens ; faire droit par conséquent aussi au fait que même la conviction apodictiquement la plus tenace, celle d'un seul et même monde se manifestant subjectivement selon des modalités changeantes, est motivée purement dans la subjectivité, et que le sens de cette conviction, le monde même, réellement existe, ne peut jamais franchir la subjectivité qui la produit.²⁴

Cependant Husserl ne se contente pas de réaffirmer les droits et la pertinence d'une philosophie qui prend son point de départ dans la vie du sujet. Il faut bien insister, comme le fait Husserl, sur la *relativité* du monde de la vie en tant que formation subjective, et corrélativement sur les divers degrés de communautisation dont cette expérience est susceptible. À une première extrémité, le monde de la vie n'est toujours que le monde privé, singulier d'une subjectivité qui confine à une conception solipsiste du monde, un monde *pour soi* en somme ; à l'autre, le monde de la vie est dans sa structure la plus générale, un monde *pour tous*, c'est-à-dire le corrélat d'une intersubjectivité constituante. Entre ces deux extrêmes s'affirme une multitude de relativités s'inscrivant dans une logique du familier et de l'étranger²⁵.

Comme monde subjectif-relatif, le monde de la vie apparaît toujours comme un monde relativement singulier, c'est-à-dire marqué d'une singularité qui se révèle dans l'épreuve de la différence des relativités. C'est dire que le monde

²³ Husserl évoque la « vie des hommes dans leur monde de la vie », *Hua VI*, § 34, p. 134 [C, p. 149].

²⁴ *Hua VI*, § 73, p. 271–272 [C, p. 300].

²⁵ Sur cet aspect et sur la question de la relativité de la vérité « objective » de toute théorie, *Hua VI*, § 34, p. 127 sq. [C, p. 141 sq.].

« subjectif-relatif » implique nécessairement le droit à l'existence d'une multitude de mondes « subjectif-relatifs » qui soient *autres*. Le monde de la vie comme monde subjectif relatif est ainsi nécessairement aussi un monde pluriel, ou plutôt il se constitue nécessairement sous la forme d'une pluralité de mondes de la vie.

On voit donc comment, d'emblée, le concept de monde de la vie se pluralise en une multitude de significations qui sont à la fois distinctes et étroitement liées. Le monde de la vie nous est successivement apparu (1) *épistémologiquement*, comme monde préscientifique, (2) *gnoséologiquement*, comme monde intuitif de la perception, (3) *ontologiquement*, comme monde historique, social et culturel (4) *phénoménologiquement*, comme monde « subjectif-relatif ».

Une telle ambivalence fait toute la richesse et toute la problématicité du concept de *Lebenswelt*. Cependant, il est à noter que ces différentes déterminations jouent les unes sur les autres, se complètent et scellent paradoxalement par le jeu de leurs différences l'unité profonde du concept. Certes, entre ces différentes significations d'un même concept, il convient sans doute d'accorder une priorité *méthodologique* à la première d'entre elles, celle qui définit le monde de la vie comme monde préscientifique. Mais dans le même temps, il n'est pas possible de restreindre le concept de *Lebenswelt* à cette seule entente, sauf à l'appauvrir considérablement. Ce sont en définitive les trois autres déterminations de la notion qui valide cette première signification, l'instance de validation ultime du sens et de l'importance phénoménologique de la notion résidant en définitive dans la définition du monde de la vie en tant que monde « subjectif-relatif ». C'est dire qu'il ne nous semble guère possible de privilégier exclusivement l'une des significations de la notion au détriment des autres, comme s'il s'agissait de dire que le monde de la vie était, tendanciellement, plutôt monde de la perception que monde socio-historique, plutôt monde préscientifique que monde subjectif-relatif. La profonde ambivalence de la notion est irréductible.

Dans le même temps, nous considérons qu'il faut penser le concept de monde de la vie dans la cohérence relative de ses significations, qui n'a pas la rigueur d'une présentation systématique, mais dont l'unité relative est indubitable. Ces différentes déterminations de la notion entretiennent des relations cohérentes, elles se répondent les unes aux autres, même si elles n'ont pas le même statut. Ainsi, le concept de monde de la vie connaît au moins, à ce point, deux déterminations *relationnelles*²⁶ (l'une relative à la science, d'ordre méthodologique (1), l'autre relative au sujet (4)), et deux déterminations *substantielles*²⁷ (où le monde de la vie apparaît à la fois comme monde de l'intuition sensible (2) et comme formation socio-historico-culturelle (3)).

²⁶ Au § 34 de la *Krisis*, Husserl note ainsi que « nous nous trouvons alors devant deux choses bien distinctes : le monde de la vie et le monde objectif-scientifique, mais ces deux choses, il est vrai, dans une certaine *relation* entre elles. » *Hua VI*, § 34, p. 133 [C, p. 148].

²⁷ Au § 7 de la *Psychologie phénoménologique*, Husserl parle à propos du « monde issu de la pure expérience » d'un concept « substantiel » (*inhaltvoll*) de monde (*Hua IX*, § 7, p. 69 [Psy Ph, p. 68]).

10.2 Les deux modes de « thématization » du monde de la vie

Comment le phénoménologue pourra-t-il donc parler de ce monde de la vie, éminemment familier et naturel, sans aligner ici les « plus évidentes des évidences » et condamner la phénoménologie (et tout particulièrement la phénoménologie du monde social) à une grande vacuité de propos ? Tout le problème est de savoir, d'une part, si la phénoménologie est bien qualifiée pour nous parler de ce « monde préscientifique » et si, d'autre part, ce qu'elle peut nous en dire est à même de révéler son essence particulière. Double question, qui est à la fois celle de la compétence véritable de la phénoménologie dans l'invention (au sens quasi-spéléologique du terme) du monde de la vie et celle de la teneur propre et positive de ce monde de la vie sur lequel s'édifient toutes les sciences objectives, pour en perdre bien vite le « sens d'être ». C'est pour l'essentiel aux § 37, 38 et 51 de la *Krisis* que Husserl s'emploie à préciser quelles pourraient être les deux démarches fondamentales susceptibles de commander l'exploration phénoménologique du monde de la vie, ce qui le contraint du même coup à distinguer deux concepts de monde de la vie. Husserl procède ainsi à une double détermination, à la fois méthodologique et conceptuelle, de l'idée de « monde de la vie ».

Le problème que se pose Husserl est celui du mode de thématization du monde de la vie : comment le phénoménologue peut-il prendre le monde de la vie pour thème, pour objet de ses réflexions ? La réponse que Husserl apporte à cette question n'est pas simple. Elle est même double et s'exhibe à la faveur d'une distinction capitale entre deux grandes modalités de traitement phénoménologique du monde de la vie, deux « grandes tâches » (*grossen Aufgaben*)²⁸ qui toutes deux incombent au phénoménologue, mais qui ne revêtent pas la même importance et dont les projets directeurs sont à vrai dire de nature fort différentes. Husserl établit une distinction assez nette entre une *ontologie du monde de la vie entendu comme totalité des étants* et une *investigation transcendantale du monde de la vie compris comme structure de l'expérience prédonnée*. Précisons la teneur de cette alternative, où deux démarches différentes s'offrent au phénoménologue, constituant ainsi une croisée des chemins à partir de quoi divergent deux phénoménologies du monde social, pourtant toutes deux engagées sur le fond d'une théorie du monde de la vie.

Pour comprendre quel est l'enjeu précis de cette séquence dans le cours de la *Krisis*, il faut reprendre la question qui nous est posée par le titre du § 36 :

Comment le monde de la vie peut-il, après l'*épokhè* qui frappe les sciences objectives, devenir le thème d'une science ?²⁹

En formulant une telle interrogation, Husserl pose le problème de la possibilité et des modalités d'une thématization scientifique du monde de la vie,

²⁸ *Hua VI*, § 37, p. 145 [C, p. 161].

²⁹ *Hua VI*, § 36, p. 140 [C, p. 156].

c'est-à-dire d'une connaissance rigoureuse, positive et extensive de son contenu propre. À ce moment de l'ouvrage, la théorie du monde de la vie doit accomplir un pas en avant d'une portée considérable. Il s'agit en effet de parvenir à dépasser la caractérisation du monde de la vie produite par l'*épokhè* des sciences objectives, aussi précieuse que sommaire : au terme de celle-ci le monde de la vie se trouvait bien identifié comme tel, mais sa définition demeurerait tout simplement inconsistante, purement privative. Le monde de la vie n'apparaissait alors, fondamentalement, qu'au seul titre de monde *préscientifique* et il se confondait en définitive avec « le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré- et extra-scientifique, et, au-delà de cette expérience, telles que nous savons qu'elles *peuvent* être éprouvées. »³⁰ Si l'on fait abstraction de ce que les sciences prétendent nous apprendre du monde, il ne nous reste plus qu'un ensemble de réalités corporelles existant dans le temps et l'espace. Le monde de la vie n'est que l'horizon d'une expérience possible de « choses » mondaines. Certes nous avons ainsi déjà conscience que le monde de la vie est ce monde qui nous apparaît « sur le mode du subjectif-relatif »³¹, mais c'est encore trop peu, trop mince pour qui veut remédier, à l'instar de Husserl dans ces pages, à la crise de la science et de la vie dans son aspiration fondamentale à la rationalité. Il faut donc que le phénoménologue s'applique avec sérieux à mettre au jour la « structure générale » (*allgemeine Struktur*)³² du monde de la vie, son « catégorial »³³, bref son « *a priori* universel » (*universales Apriori*), nettement distinct de l'« *a priori* objectif » des diverses sciences objectives³⁴. Telle est donc en somme la « grande tâche » qui réclame désormais les efforts du phénoménologue : édifier une « eidétique du monde de la vie »³⁵ qui soit capable d'en révéler les structures invariantes.

Or c'est à ce moment de la *Krisis*, à l'orée du § 37, que la « grande tâche » dont Husserl esquissait jusqu'à présent les contours généraux se dédouble en deux projets phénoménologiques distincts. Cette alternative se trouve si brièvement caractérisée que son examen est souvent négligé par les commentateurs. Elle est pourtant capitale. Husserl oppose alors très clairement deux grands modes d'investigation du monde de la vie, qui correspondent respectivement à une *ontologie du monde de la vie* et à une *investigation transcendantale du monde de la vie*. Ce faisant, Husserl mobilise deux concepts distincts de monde de la vie, même si la théorisation n'est pas des plus explicites. Dans un cas, le monde de la vie apparaît comme *totalité des étants*, dans l'autre, le monde de la vie se trouve caractérisé comme *monde de l'expérience prédonnée*.

³⁰ *Hua VI*, § 36, p. 141 [C, p. 157].

³¹ *Ibid.*

³² *Hua VI*, § 36, p. 142 [C, p. 158].

³³ *Hua VI*, § 36, p. 142 [C, p. 159].

³⁴ *Hua VI*, § 36, p. 143 [C, p. 159].

³⁵ *Hua VI*, § 36, p. 144 [C, p. 161].

10.3 L'idée d'une ontologie du monde de la vie : le monde de la vie comme totalité des étants

La première « grande tâche » sera donc celle de l'« ontologie du monde de la vie ». Ce premier mode de thématization du monde de la vie se trouve sommairement caractérisée par Husserl au § 37 de la *Krisis*. Le texte vaut d'être intégralement cité :

Si dans un regard circulaire et libre nous examinons le formellement-général, ce qui reste invariant dans le monde de la vie, quel que soit le changement des relativités, alors nous nous arrêtons comme malgré nous à ce qui pour nous dans la vie détermine seul le sens du mot monde : le monde est le tout des choses (*All der Dinge*), des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité, « à leur place » dans un sens double (à leur place dans l'espace, à leur place dans le temps), bref le tout des « *onta* » spatio-temporel. Ce serait donc toujours ici la tâche d'une ontologie rapportée au monde de la vie, comprise comme une doctrine, concrète dans sa généralité, de l'essence de ces *onta*.³⁶

Le projet d'une ontologie du monde de la vie correspond donc à la mise en œuvre d'une ressource méthodologique qui a déjà fait ses preuves, celle de la variation eidétique. Après avoir révélé l'existence du monde de la vie au moyen de l'*épokhè* des sciences, il s'agira donc d'en faire varier le contenu pour identifier son essence, c'est-à-dire l'ensemble de ses structures formelles les plus générales. Il revient ainsi à l'ontologie du monde de la vie d'accomplir « la grande tâche d'élaborer une eidétique du monde de la vie »³⁷. Faire science à propos du monde de la vie, c'est donc tenter d'en cerner l'essence, les essences, c'est-à-dire d'en inventorier les structures ontologiques invariantes. Nous demeurons donc, en toute rigueur, dans le cadre d'une phénoménologie cartésienne, statique et eidétique.

En droit, rien n'interdit que l'on procède ainsi, mais il convient de bien voir toutes les implications et toutes les conséquences de l'entreprise qui s'engage. Car le traitement phénoménologique que l'on fait ici subir au monde de la vie en détermine une figure conceptuelle bien particulière : le monde de la vie apparaît alors nécessairement comme *totalité des étants*. Husserl, dans le texte restitué plus haut, ne laisse absolument aucune ambiguïté sur ce point : « le monde est le tout des choses, des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité »³⁸. Cette conceptualisation particulière du monde de la vie est inédite et il faut voir tout ce qui la distingue des autres significations déjà identifiées, qui découlaient toutes du contraste inaugural établi avec le monde de la science moderne, qui était tout entier « nature » idéalisée et mathématisée.

La conceptualisation du monde de la vie à laquelle nous avons affaire n'est plus produite par différence et en réaction à l'objectivisme de la science moderne de la nature. Elle procède directement d'un réinvestissement purement phénoménologique. Ou, pour le dire différemment, le concept de monde de la vie comme totalité ontologique découle directement du mode de thématization mis en œuvre.

³⁶ *Hua VI*, § 37, p. 145 [C, p. 161].

³⁷ *Hua VI*, § 36, p. 144 [C, p. 161].

³⁸ *Ibid.*

Or celui-ci se fonde sur deux procédures conjointes. En effet, le monde de la vie est d'une part soumis à une *objectivation* au terme de laquelle il est véritablement pris pour *thème* ; il apparaît d'autre part comme le produit d'une *totalisation idéale* de l'ensemble des objets du monde de l'expérience.

La thématization du monde de la vie opère ici au sens fort, celui d'une phénoménologie foncièrement statique qui procède à l'objectivation thématique du monde de la vie. Elle fait du monde de la vie un objet, ou plutôt elle traite le monde de la vie *comme* l'on traite phénoménologiquement un quelconque objet intentionnel : comme un objet visé, dont on peut détailler les caractéristiques ontologiques les plus générales. C'est en ce sens qu'il y a là « objectivation », une telle objectivation ne devant pas être confondue avec cette autre forme d'objectivation (*Objektivierung*) que l'objectivisme de la science moderne impose au monde de la vie³⁹. Le monde de la vie a par conséquent le statut d'un simple corrélat intentionnel. Plus précisément, il fonctionne sous le regard du phénoménologue comme fonctionne en général le « sens objectif » (*gegenständlicher Sinn*) d'une visée intentionnelle et l'on se souviendra ici que depuis les *Ideen I*, le « sens objectif » d'un objet intentionnel désigne ce cœur de sens, ce « noyau noématique » qui demeure identique par-delà la diversité des modes de donation de l'objet⁴⁰. C'est précisément ainsi que l'on peut comprendre le monde de la vie comme totalité idéale de l'ensemble de tout ce qui existe. Le « tout » des objets représente comme le « sens objectif » du monde.

Corrélativement, le monde de la vie apparaît en effet comme le produit d'une totalisation idéale de ses objets possibles. Le monde de la vie est le « tout des choses »⁴¹, l'« *universum* unitaire des objets-étants »⁴². Au § 9 de la *Krisis*, Husserl remarquait d'ailleurs déjà, sans plus de remarques quant au mode de thématization ici à l'œuvre, que « c'est ce monde que nous trouvons en tant que monde de toutes les réalités connues et inconnues »⁴³. L'ontologie du monde de la vie semble ici se fonder en apparence sur le concept traditionnel de monde entendu comme somme de tout de ce qui existe. Mais elle n'est pas une simple reprise, bien au contraire : c'est en réalité une conception *présupposée* du monde de la vie qui a été au fondement de la conception métaphysique du monde comme *omnitude realitatis*. Le monde de la vie se comprend comme totalité ontologique de ce qui se donne *dans une expérience mondaine*, et non comme totalité en soi. En somme, la totalisation ne procède pas de l'inventaire infini des objets du monde qui serait comme additionnés les uns aux autres, mais du procès ouvert de l'expérience constitutive. Elle s'institue par la recollection idéale de l'ensemble des objets qui ont corps dans l'espace et le temps. Le monde de la vie comme totalité des étants fait ainsi fond

³⁹ *Hua VI*, § 9, p. 30 [C, p. 37]. Voir également *Hua VI*, appendice II au § 9, p. 361 [C, p. 398–399].

⁴⁰ *Hua III-I*, § 99, p. 232 [ID I, p. 345]. Sur la définition du *gegenständlicher Sinn*, voir également les §§ 131 et 132 (*Hua III-I*, p. 301–305 [ID I, p. 441–445]), ainsi que *Hua XI*, p. 330–332.

⁴¹ *Hua VI*, § 37, p. 145 [C, p. 161].

⁴² *Hua VI*, § 28, p. 110 [C, p. 123]. Cf. également *Hua VI*, § 51, p. 176 [C, p. 197] qui définit le monde de la vie comme « *universum* des objets ».

⁴³ *Hua VI*, § 9, p. 50 [C, p. 59].

sur la cohérence, la continuité et l'unité d'expérience qui lient entre eux les divers objets du monde. La totalité des étants est en son fond une « totalité synthétique », dont l'unité réside « dans la forme de la confirmation constante de l'existence »⁴⁴. En ce sens, l'unité singulière de ce « tout » du monde est aussi ce qui fait son unicité (*Einzigkeit*). Le monde comme totalité des étants n'est pas seulement un, il est aussi nécessairement unique car il accueille toutes choses en lui, sans reste aucun. Cette conception du monde de la vie implique nécessairement l'unicité principielle de ce monde.

Le monde n'est pas simplement une totalité (*Allheit*), mais une totalité unique (*Alleinheit*), un *totum* (*Ganzes*) (encore qu'infini).⁴⁵

Il faut lire dans cette perspective le texte n° 25 du *Hua XXIX*, daté d'août 1936 et intitulé « <Die> Welt der Tatsachen » : Husserl y explicite longuement cette compréhension du monde de la vie et insiste particulièrement sur le fait que le monde comme « *universum* de choses » est ce monde qui persiste dans son unité et son unicité quelles que soient les modifications qui se produisent en lui⁴⁶. Il est ainsi le « substrat » (*Substrat*) de toutes choses, qui réunit toutes choses en lui selon une loi qui est celle de « l'entre-appartenance »⁴⁷.

Husserl insiste à plusieurs reprises sur la naturalité manifeste de ce concept de monde de la vie. Au § 51 de la *Krisis*, Husserl attire notre attention sur le fait que le monde de la vie, dans cette entente peut bien devenir, « *sans aucun intérêt transcendantal* (donc dans « l'attitude naturelle » – celle que nous appelons naïve dans le langage philosophique et est antérieure à l'*épokhè*), le thème d'une science propre, le thème d'une ontologie du monde de la vie purement en tant que monde de l'expérience »⁴⁸. Ainsi, indépendamment de tout intérêt transcendantal, le monde de la vie comme totalité des étants apparaît comme la présupposition permanente de l'attitude naturelle. Du même coup, il est sans doute le présupposé de la science moderne de la nature qui ne parvient pas à se libérer des prestiges de l'attitude naturelle, mais aussi d'une philosophie qui, pareillement, ne s'est pas déprise de la « naïveté de l'attitude naturelle ». En ce sens, il est donc « naturel » que la métaphysique se soit dès ses débuts fondée sur cette détermination du monde comme totalité des étants, comme le souligne Husserl dans l'appendice *XXVIII* de la *Krisis*, où il remarque allusivement que « la philosophie prétendait autrefois être la science du tout de l'étant »⁴⁹. Tout de même, le concept de monde de la vie comme totalité des étants demeure-t-il encore l'un des présupposés majeurs, non

⁴⁴ *Hua VI*, § 38, p. 148 [C, p. 164–165].

⁴⁵ *Hua VI*, § 9, p. 29 [C, p. 36, traduction modifiée]. Voir également *Hua VI*, appendice II, p. 358 [C, p. 395–396].

⁴⁶ *Hua XXIX*, n° 25 (1936), p. 293–298 tout particulièrement.

⁴⁷ « Le monde comme totalité persistante prescrit à toutes les choses qui sont en lui une loi, la loi suprême de l'entre-appartenance. » *Hua XXIX*, n° 25 (1936), p. 298.

⁴⁸ *Hua VI*, § 51, p. 176 [C, p. 197]. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ *Hua VI*, appendice XXVIII, p. 508 [C, p. 563].

thématisé pour lui-même de la philosophie kantienne, dans laquelle Husserl voit pourtant le commencement véritable de la philosophie transcendante⁵⁰.

Ainsi donc, selon ce premier mode thématization purement ontologique le monde de la vie nous apparaît-il comme totalité des étants.

10.4 L'investigation transcendante du monde de la vie : le monde de la vie comme structure de l'expérience prédonnée

Un second mode de thématization du monde de la vie fait pièce à la première détermination conceptuelle que nous venons de restituer à grands traits. Cette seconde thématization se distingue de la première par l'apparition d'un intérêt proprement transcendantal, au sens «extrêmement large» où Husserl a pu redéfinir celui-ci au § 26 de la *Krisis*. Il faut revenir sur ce texte pour comprendre quel est l'enjeu de cette seconde modalité de traitement du monde de la vie, où se joue la réorientation du propos phénoménologique vers un registre plus résolument transcendantal. En effet, Husserl y a défini l'intérêt transcendantal par le «motif de la question en retour (*Rückfrage*) sur l'ultime source de toutes les formations de connaissance»⁵¹, cette source n'étant autre que le sujet lui-même. L'analyse transcendante vaut toujours, conformément à son sens traditionnel, comme réflexion sur les conditions de possibilité de la connaissance en général, mais Husserl en radicalise la détermination subjectiviste. L'analyse transcendante se confond désormais avec cette «auto-méditation du sujet connaissant sur soi-même et sur sa vie de connaissance, dans laquelle toutes les formations scientifiques qui valent pour lui ont lieu téléologiquement, sont conservées comme des acquis (*Erwerbe*) et sont devenues – continuent à devenir librement disponibles»⁵².

Quel peut donc être le gain offert par un tel «subjectivisme transcendantal radical»⁵³, qui semble bien plus nous détourner du monde que nous y reconduire ? Une réponse à cette question se donne à lire au § 51 de la *Krisis*, qui évoque une seconde fois la tâche d'une ontologie du monde de la vie pour aussitôt y renoncer : «Nous retournons à l'attitude transcendante, à l'*épokhè*, alors le monde de la vie se transforme, dans le contexte de philosophie transcendante qui est le nôtre, en un simple «phénomène» transcendantal»⁵⁴. Et Husserl d'évoquer l'idée que le monde de la vie n'apparaît plus alors que comme «“composante” dans la subjectivité transcendante concrète», ou encore «comme une “strate” dans l'*a priori* universel de

⁵⁰ «[La] problématique kantienne a d'avance pour présupposé le monde ambiant de la vie quotidienne considéré comme étant [...]» *Hua VI*, § 28, p. 107 [C, p. 119].

⁵¹ *Hua VI*, § 26, p. 100 [C, p. 113].

⁵² *Hua VI*, § 26, p. 100–101 [C, p. 113].

⁵³ *Hua VI*, § 26, p. 101 [C, p. 114].

⁵⁴ *Hua VI*, § 51, p. 177 [C, p. 198].

la transcendantalité»⁵⁵. Les désignations et le propos manquent alors singulièrement de précision et l'on peine à cerner la spécificité de l'analyse transcendantale à laquelle le monde de la vie se trouve promis. Et Husserl de concéder, dans le titre du paragraphe suivant que surgissent ici des «incompréhensibilités paradoxales»⁵⁶.

Mais Husserl indique aussitôt, au début du paragraphe suivant, ce qui se découvre en réalité : la «problématique pure de la corrélation», c'est-à-dire la relation essentielle, intime qui unit la vie du sujet au monde. C'est à ce point que le concept de monde de la vie intervient : le monde de la vie ne représente en définitive rien d'autre que *cette dimension au sein de laquelle monde et sujet se confondent*, il est tout bonnement «conscience de monde» (*Weltbewußtsein*). Le «monde de la vie» ressaisi par l'analyse transcendantale correspond en définitive à cette dimension de la subjectivité où le monde se fait vie du sujet et où, réciproquement, la vie du sujet constitue le monde. Il n'y a pas d'abord le monde, puis le sujet, et l'inverse n'est pas non plus tenable. Il s'agit là d'une relation intrinsèque du monde et du sujet qui se découvre comme corrélation absolue. «Le monde, c'est donc une formation, toujours déjà devenue et toujours en devenir, de l'universelle connexion de la subjectivité dans ses prestations intentionnelles»⁵⁷. La reconnaissance de la problématique de la corrélation transcendantale sujet-objet nous conduit ainsi, «dans nos méditations sur nous-mêmes, à reconnaître le monde qui est pour nous, qui est dans son *quid* et dans son *quod* notre monde, puise entièrement son sens d'être dans notre vie intentionnelle, selon une typique des prestations qu'il est possible d'exhiber *a priori* [...]»⁵⁸.

À vrai dire, c'est à peine si l'on a vraiment encore affaire à une «thématisation» qui ferait du monde de la vie un «thème». Certes, la thématization transcendantale du monde de la vie n'a pas renoncé à gagner le rang de thématization scientifique, mais elle n'est plus une thématization entendue au sens fort, c'est-à-dire ontologique, une thématization qui traiterait le monde comme un objet. C'est ainsi que l'investigation transcendantale du monde de la vie s'affirme nettement comme une «thématique nouvelle qui concerne précisément par essence le monde de la vie, mais qui n'est pourtant pas une thématique ontologique»⁵⁹. Le monde de la vie se trouve donc réduit au statut de simple «“phénomène” transcendantal»⁶⁰, redécouvert dans la dimension pleinement subjective de sa constitution transcendantale.

Cette réorientation de l'intérêt est loin d'être sans conséquence quant au style des analyses qui se développent sous sa direction. On ne cherche plus à dire ce qu'*est* le monde de la vie. L'analyse ne porte plus sur l'essence du monde de la vie, mais sur le mode de sa phénoménalité. La recherche s'oriente «sur le “comment” des modes de donnée subjectifs du monde de la vie et de ses objets»⁶¹. En d'autres termes, l'analyse transcendantale est d'ordre *modale*, en ce qu'elle porte sur le *mode* de

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Hua VI*, § 53, p. 183 [C, p. 204].

⁵⁸ *Hua VI*, § 53, p. 184 [C, p. 206].

⁵⁹ *Hua VI*, § 37, p. 145 [C, p. 161].

⁶⁰ *Hua VI*, § 51, p. 177 [C, p. 198].

⁶¹ *Hua VI*, § 38, p. 146 [C, p. 163].

donation du monde de la vie. Elle est une « une science du comment universel de la prédonnée du monde »⁶². L'ontologie du monde de la vie nous disait *de quoi* le monde de la vie est fait, l'investigation transcendantale entend nous montrer comment, *selon quelles modalités* le monde se donne à nous. Il ne s'agit nullement de dire ce qu'est le monde de la vie, mais bien *comment* le monde de la vie, *en tant que monde simplement prédonné*, entre en jeu dans tout processus de constitution. Élaborer une théorie transcendantale du monde de la vie comme monde prédonné, ce n'est donc pas engager l'exploration d'une totalité mondaine posée dans l'attitude naturelle comme totalité d'être préexistant, mais analyser les modes de donations sous lesquels le monde de la vie nous apparaît comme monde.

Cette « thématization » particulière du monde de la vie en détermine une nouvelle figure conceptuelle. Le monde de la vie n'est plus ici pensé comme totalité des étants. Au cours de l'analyse transcendantale, le monde de la vie se trouve repensé comme *structure* de l'expérience prédonnée, et ce par le biais de deux concepts fondamentaux, ceux de *sol* (*Boden*) et d'*horizon* (*Horizont*)⁶³. Ce sont précisément ces deux concepts que Husserl mobilise lorsqu'il engage l'analyse transcendantale du monde de la vie au § 37 de la *Krisis*, sitôt après avoir renoncé à poursuivre l'analyse ontologique :

Cette réflexion générale aura en même temps la fonction de rendre évidente une différence essentielle entre les diverses façons possibles dont le monde *donné d'avance*, l'*universum* ontique, peut pour nous devenir un thème. Le monde de la vie est – si nous nous remémorons ce qui a été déjà dit et répété – pour nous qui vivons en lui, *toujours déjà là*. Il est étant pour nous d'avance, il est le « sol » (*Boden*) pour toute praxis, qu'elle soit théorétique ou extra-théorétique. Le monde est pour nous, sujets éveillés qui sommes toujours des sujets intéressés pratiquement d'une façon ou d'une autre, *donné d'avance* comme champ universel de toute pratique réelle et possible, non pas occasionnellement seulement, mais toujours et nécessairement, *donné d'avance* comme horizon.⁶⁴

Ce sont donc les deux concepts de *Boden* et d'*Horizont* qui permettent de valider la rupture consommée avec l'analyse ontologique et d'inaugurer le registre d'une analyse proprement transcendantale du monde de la vie. En effet, les deux concepts de *Boden* et d'*Horizont* ne renvoient nullement à des structures eidétiques/ontologiques du monde de la vie, mais désignent bien plutôt deux formes majeures de conditions constitutives. Cependant, c'est bien la question de la dimension prédonnée de l'expérience qui revient ici sur le devant de la scène phénoménologique, avec, dans le passage précédent, une certaine insistance. L'analyse transcendantale

⁶² *Hua VI*, § 38, p. 149 [C, p. 166].

⁶³ Il revient à B. Waldenfels d'avoir le premier désigné le rapport étroit de ces deux concepts (cf. B. Waldenfels, « Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 25, 1971, p. 160). C'est le lieu de dire tout ce que nous devons aux analyses de A. J. Steinbock, qui identifie très clairement le rôle joué par les deux concepts dans la perspective d'une analyse transcendantale du monde de la vie (A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 102–122). Nous ne croyons pas en revanche qu'il faille comprendre ces deux concepts sous le chef du concept de « territoire », tel que le présente Steinbock. Le concept de « structure », explicitement employé par Husserl à plusieurs reprises, semblent tout disposé à assurer cette tâche.

⁶⁴ *Hua VI*, § 37, p. 145 [C, p. 162, tr. modifiée]. C'est nous qui soulignons.

ne considère plus le monde de la vie comme un objet, elle l'envisage comme sphère de l'expérience prédonnée, comme l'ensemble de ce qui se trouve toujours « déjà là » dans le procès de constitution du monde.

1. Le concept de *Boden* renvoie spécifiquement au problème de la dimension prédonnée de l'expérience. De ce point de vue, il doit être distingué du concept de *Grund* ou encore de celui de *Sinnesfundament*, que Husserl emploie plus volontiers relativement à la question de la fondation de l'ensemble de l'édifice théorique des sciences : dans ce cas, il s'agit surtout de penser la fondation rationnelle et expérientielle des sciences, non la dimension prédonnée de l'expérience.

C'est au § 38 de la *Krisis* que Husserl est encore le plus clair quant à la définition de la « fonction de sol » (« *Boden* »-*Funktion*)⁶⁵ qu'il nous enjoint de reconnaître au monde de la vie.

Ce monde est maintenant réduit au monde de la vie qui vaut pour nous préscientifiquement, à ceci près que nous ne faisons plus usage en tant que prémisse (*Prämisse*) d'aucun savoir qui provient de ces sciences [...]⁶⁶

Husserl remobilise ici une distinction qu'il avait déjà employée dans l'hommage critique intitulé « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale » de 1924, qui établissait une nette différence entre la prémisse (*Prämisse*) et la présupposition (*Voraussetzung*)⁶⁷. La présupposition n'est pas une prémisse en ce qu'elle ne se réduit pas à un simple commencement. En cessant de considérer le monde de la vie comme une prémisse, en lui redonnant le statut d'une présupposition, le monde de la vie n'apparaît plus comme ce qui est au commencement de toute science, mais bien comme ce qui est toujours tenu pour allant de soi, pour immédiatement valide. Le « déjà-là » de la dimension prédonnée découvre sa véritable signification, qu'il revient au concept de « sol » de penser spécifiquement.

En effet, le concept de « sol » pense l'acceptation immédiate du monde de la vie comme monde allant de soi, comme origine d'emblée valide de toute donation de sens. C'est au titre de « sol » de l'expérience en général que le monde de la vie vaut comme présupposition constante de toute donation, et ce à l'égard de toute expérience possible ou actuelle. C'est à ce titre également que le monde de la vie est encore le « monde des expériences actuelles et possibles »⁶⁸. En un sens, le terme *Boden* désigne le monde de la vie en tant que pensé depuis le problème de la validité de la donation, que nous avons eu l'occasion d'exposer plus haut. Reconnaître le monde de la vie pour sol de toute expérience est affaire de *Geltung* : d'une part, parce qu'il « vaut comme sol pour la vie naturelle, dans tous ses projets et ses comportements », d'autre part et corrélativement, parce qu'il implique une « subjectivité qui fonctionne ici en tant qu'elle accomplit la validation »⁶⁹. C'est à ce double titre que le monde de la vie comme sol de l'expérience est constamment valide à nos yeux.

⁶⁵ *Hua VI*, § 44, p. 158 [C, p. 176].

⁶⁶ *Hua VI*, § 38, p. 150 [C, p. 166]. C'est nous qui soulignons.

⁶⁷ *Hua VII*, p. 246 [PP I, p. 310].

⁶⁸ *Hua VI*, § 42, p. 156 [C, p. 174].

⁶⁹ *Hua VI*, § 39, p. 151 [C, p. 168].

Dans sa signification transcendante, le monde de la vie fonctionne donc comme sol premier de toute constitution de sens. Le concept de sol, dans sa connotation explicitement spatiale et géographique, désigne ce qui se trouve sous les pas du phénoménologue, un ensemble de conditions constitutives qui sont toujours « déjà là », non pas au sens d'une persistance ontologique, mais au sens d'une présence dans l'ordre de l'expérience. L'analogie établie entre le procès de la constitution et le cours du mouvement corporel (tout particulièrement celui de la marche) est loin d'être anodine : elle désigne l'importance du corps vivant (*Leib*) dans le procès de constitution de l'expérience, elle désigne surtout la relation nécessaire que ce corps vivant entretient à un « sol » à partir duquel se déploie l'expérience spatiale, perceptive et kinesthésique. De ce point de vue, les remarques que formule Husserl dans la *Krisis* à propos du concept de sol sont à resituer dans la ligne des considérations développées dans les fameux manuscrits D 17 et D 18 de 1934 portant sur la constitution de l'espace⁷⁰. Husserl s'efforce de renverser la conception copernicienne de la terre pour la restituer comme « sol d'expérience de tous les corps empiriques dans la genèse empirique de notre représentation du monde »⁷¹. Le corps vivant (*Leib*) n'est pas ici un corps physique parmi la multitude de corps, dont le lieu (*Ort*) ne se définit que dans la relativité à cette multitude corporelle qui structure l'espace en positions relatives. Le corps vivant est celui qui spatialise, qui constitue l'espace dans le mouvement qu'il initie, et non parce qu'il est soumis au mouvement des autres corps. Le corps vivant est celui qui se meut dans l'espace en le constituant du même coup, découvrant un sol terrestre (*Erboden*), qui lui ne se meut pas. Le sol est la présupposition sans cesse réimpliquée du procès de constitution de l'espace.

Le monde de la vie conçu comme sol désigne donc cette modalité particulière de la constitution qui présuppose absolument une dimension prédonnée de l'expérience, comme on ne peut marcher sans poser le pied sur une terre ferme.

2. Le concept d'horizon représente une seconde manière de concevoir le monde de la vie en tant qu'expérience prédonnée. Le texte principal de la *Krisis* est plus explicite quant à la définition de cette notion dans la perspective d'une analyse transcendante du monde de la vie.

Le concept de *sol* renvoyait à la nécessité d'une présupposition de la validité d'une dimension prédonnée de l'expérience. Le concept d'*horizon* (*Horizont*) pense une

⁷⁰ Le manuscrit D 17 porte pour titre « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature. » (*Umsturz der Kopernikalischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*). Le manuscrit D 18 s'intitule « Notes pour la constitution de l'espace » (*Notizen zur Raumkonstitution*). Ces deux textes vont de pair. Ils ont été traduits respectivement par D. Franck et D. Pradelle dans E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.

⁷¹ *La Terre ne se meut pas*, op. cit., p. 12.

autre modalité de l'activité constitutive fondamentale, celle d'une ouverture foncière de la constitution à une série d'implications qui ne sont pas directement thématisées, mais qui peuvent l'être pour peu que le regard se porte sur elles. L'horizon transcendantal de toute constitution rassemble en lui l'ensemble des potentialités que je *peux* prendre pour objet. Et ce rapport de ce qui est donné à ce qui pourrait l'être n'est pas un rapport ponctuel, circonstanciel, mais bien une structure *a priori* de toute donation de sens. Que l'une des potentialités situées à l'horizon de telle donation s'actualise, et l'horizon des potentialités se reconfigure et se réordonne immédiatement en fonction d'elle. L'ouverture de la donation que le monde de la vie comme horizon permet de penser est l'indétermination du sens sur le fond de quoi toute donation de sens s'enlève. Promesse de l'inattendu de l'expérience, l'horizon de la constitution n'est pas déterminé par avance, comme s'il s'agissait de dérouler un programme préécrit :

Ainsi ce dont on a à chaque fois actuellement conscience, et corrélativement le fait d'avoir actuellement conscience lui-même, le fait d'être orienté sur... et occupé à ... ne cessent d'être enveloppés par une atmosphère de validations muettes, cachées mais co-fonctionnantes, par un *horizon vivant*, sur lequel aussi bien l'*ego* actuel peut décider de s'orienter, réactivant les anciens acquis, saisissant consciemment les aperceptions fugitives et transformant tout cela en intuitions.⁷²

Mais s'il constitue bien le domaine de ce qui pourrait être intuitionné ou thématisé, il reste tout de même que le concept d'horizon, dans sa dimension métaphorique, cherche surtout à penser la non-intuitivité, l'impossible donation immédiate de ce qui se situe aux marges de toute constitution. Ainsi, le monde de la vie comme horizon se dérobe toujours à qui veut le saisir, il nous échappe en permanence, ou plutôt : il ne cesse de se retirer pour découvrir ce qui doit être directement thématisé. L'horizon est ce qui toujours se dérobe pour donner lieu à l'épiphanie de l'étant. De là, cette phénoménalité étrange et singulière, qui ne se manifeste qu'indirectement, seulement par le biais de la donation advenue, dont elle est pourtant bien distincte. De là encore, le style singulier d'une phénoménologie qui ne semble pouvoir opérer qu'à la *dérobée*, c'est-à-dire comme œuvrant sur ce qui sans cesse se dérobe à sa considération. L'horizon n'est pas donné, mais seulement prédonné, au sens nous avons conscience de son existence au moment de la donation, mais nous n'en avons pas conscience comme nous avons conscience d'un objet. Il est « là » sans être vraiment présent.

C'est en cela que le monde de la vie, dans le cadre de l'investigation transcendantale qui le révèle comme sol et horizon de toute expérience, n'est pas thématisable comme il peut l'être dans le cadre d'une perspective ontologique. Le mode d'être du monde comme sphère de l'expérience prédonnée n'est pas celui des objets du monde en tant qu'étant, il est « l'horizon universel non-thématique »⁷³. Le monde n'est pas un étant, mais la *structure* transcendantale au sein de laquelle se donne tout étant⁷⁴. En tant que structure *a priori* du procès de constitution, l'horizon n'est donc ni singulier, ni pluriel ; il échappe par principe à toute tentative d'identification.

⁷² *Hua VI*, § 40, p. 152 [C, p. 170].

⁷³ *Hua VI*, § 38, p. 148 [C, p. 165].

⁷⁴ *Hua VI*, § 37, p. 146 [C, p. 162–163]. Sur l'idée de structure, voir également les §§ 38 et 72.

Il est cette dimension unique (au sens de l'*Einzigkeit*) de l'expérience qui est présupposée dans toute singularisation. Il n'est pas le monde un et unique qui était celui de la perception, ou encore le monde unique en tant que cadre général de l'existence spatio-temporelle des choses dans la perspective de l'analyse ontologique du monde de la vie. En tant qu'horizon, le monde de la vie est une dimension intrinsèque, proprement unique de l'expérience.

Le monde de la vie comme horizon est donc l'autre modalité essentielle de toute constitution, tout aussi nécessaire que pouvait l'être le « sol » du monde de la vie. La notion d'horizon prend en charge le procès de constitution dans la possibilité de ses progrès :

L'homme dans l'état de la mondanéité vit dans la prédonnée qui est la sienne ainsi que dans celle du monde, c'est-à-dire qu'il vit sur le mode de l'horizon [...].⁷⁵

10.5 Vers une théorie transcendantale de la socio-genèse du monde social

Il était nécessaire de revenir sur la distinction opérée par Husserl entre les deux grandes modalités de l'investigation phénoménologique du monde de la vie, car il s'y joue une alternative, cruciale pour notre propos, entre deux phénoménologies du monde social développées à partir de la théorie du monde de la vie. D'un côté, A. Schütz a ainsi repris pour son compte la tâche d'une *ontologie du monde de la vie développée à partir de l'attitude naturelle* et a développé sur cette base une vaste phénoménologie du monde social⁷⁶. De l'autre, Husserl a maintenu le cap qu'il s'était fixé d'une investigation *transcendantale* du monde prédonné de l'expérience sociale.

Husserl n'a pas choisi de consacrer ses ultimes efforts à l'ontologie du monde de la vie, au sens où Schütz a pu le faire. Le § 37 de la *Krisis* souligne bien les mérites d'une telle tâche, qui demeure bien une tâche importante aux yeux de Husserl, mais il en expédie l'examen pour se consacrer à cette autre tâche, jugée plus importante encore, celle d'une analyse transcendantale du monde de la vie :

Ce serait donc toujours ici la tâche d'une ontologie rapportée au monde de la vie, comprise comme une doctrine, concrète dans sa généralité, de l'essence de ces *onta*. Pour l'intérêt qui est le nôtre dans le contexte actuel il suffit que nous en ayons donné quelque idée anticipée. Au lieu de nous y attarder, nous préférons passer tout de suite à une tâche qui, comme nous le verrons, est beaucoup plus grande, et qui du reste englobe la précédente.⁷⁷

La chose est donc fort singulière : au sujet du monde de la vie, Husserl caractérise à grands traits une première « grande tâche », celle d'une ontologie du monde de la vie,

⁷⁵ *Hua* XV, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 389 [SI-2, p. 321].

⁷⁶ Nous avons étudié ailleurs cette autre option : L. Perreau, « Alfred Schütz et le problème du monde de la vie », *Philosophie*, 2010, p. 35–54.

⁷⁷ *Hua* VI, § 37, p. 145 [C, p. 161].

mais il n'en dit en définitive que peu de chose et renonce tout simplement à la mener à bien. Certes, le § 51 de la *Krisis*, intitulé « la tâche d'une ontologie du monde de la vie », reviendra à nouveau sur la question et complètera la définition que l'on peut donner de cette entreprise. Mais ce paragraphe ne se donne pas pour but de reprendre le fil d'un propos qui s'était brisé, comme s'il s'agissait de produire cette « ontologie » sitôt annoncée, sitôt reniée. En réalité, on voit alors se rejouer la scène à laquelle il nous a déjà été donné d'assister au § 37 : tout se passe comme si Husserl ne définissait la tâche de l'ontologie du monde de la vie *en tant que totalité des étants* que pour mieux s'en défaire et se consacrer sans plus tarder à cette autre tâche qui sera celle d'une investigation transcendantale du monde de la vie *en tant que monde prédonné*. À chaque fois, c'est au nom de cette seconde tâche que Husserl laisse en friche le projet d'une ontologie du monde de la vie. Tout se passe alors comme s'il suffisait de distinguer cette dernière de celle, donnée pour secondaire, d'une ontologie du monde de la vie pour relever son importance et son urgence et s'y consacrer sans plus attendre. Ce faisant, ce sont donc bien deux ententes, deux conceptualisations fondamentalement distinctes du monde de la vie qui s'engagent, mais aussi deux ressources distinctes en vue d'une reprise sur nouveaux frais de la phénoménologie du monde social.

Si l'on suit Husserl, l'idée d'une ontologie du monde de la vie représentait déjà une « grande tâche », et le projet d'une analyse transcendantale du monde de la vie apparaît comme une tâche d'une importance encore plus grande. Seulement, il n'y a pas là une simple comparaison cherchant à établir des importances relatives. En réalité, le projet d'une ontologie du monde de la vie est *subordonné* à celui d'une analyse transcendantale qui doit en délivrer l'ultime clarification. Et la radicalité de l'investigation transcendantale est réclamée par l'ampleur de la crise qui affecte les sciences et l'idée même de scientificité. C'est pour y remédier qu'il faut découvrir tout ce que présuppose l'ensemble de nos activités pratiques et théoriques, en allant jusqu'à exhiber leur origine ultime, au plus profond de la subjectivité transcendantale.

Mais si la perspective d'une thérapeutique, d'une sortie de crise motive le choix résolu en faveur d'une investigation du monde de la vie en tant que monde transcendantal, il convient également de noter que cette décision recèle un enjeu particulier quant au projet d'une phénoménologie du monde social. En effet, celui-ci revient rapidement hanter le propos husserlien.

C'est ainsi prévenu qu'il faut relire avec attention le § 38 de la *Krisis*. Dans le droit fil du § 37 qui a établi les termes de l'alternative entre une analyse ontologique et une analyse transcendantale du monde de la vie, Husserl y justifie et y explicite le choix de cette dernière, en insistant particulièrement sur le problème de la dimension prédonnée de l'expérience et en clarifiant la définition du monde de la vie comme horizon et sol de toute constitution. Ces remarques s'enlèvent sur le fond d'un propos dont la teneur est largement méthodologique et qui insiste tout particulièrement sur « la modification universelle de l'intérêt » qui a désormais cours, comme sur la « modification subjective des modes de données » à laquelle nous devons désormais être attentifs. Or c'est au beau milieu de telles considérations que Husserl signale tout soudain que leur enjeu est également celui d'une phénoménologie du monde social méthodologiquement renouvelée :

Parmi les objets du monde de la vie nous trouvons aussi les hommes, avec toute leur activité humaine, leur agir et leur pàtir (*Tun und Treiben, Wirken und Leiden*), vivants en commun dans l'horizon du monde, chaque fois dans des liens sociaux (*soziale Verbundenheiten*) et sachant qu'ils y sont. C'est donc pour tout cela aussi qu'il faut désormais accomplir d'un seul coup cette nouvelle orientation universelle de l'intérêt.⁷⁸

Dans le cours du § 38 de la *Krisis*, la problématique de la socialité fait ainsi brutalement irruption pour se rappeler à nous et signaler que, dans le cadre de l'investigation transcendante du monde de la vie, s'offre en définitive à nous la possibilité d'une reconsidération du monde social qui repartirait de la problématique du monde comme horizon et sol de l'expérience. Mais il faut ici être bien attentif à ce que nous dit Husserl. Laissons pour l'heure de côté le fait que Husserl – chose surprenante – n'évoque pas ici les « personnes » mais bien les « hommes » en tant qu'ils sont « parmi les objets du monde » : nous reviendrons plus loin sur le statut de cette résurgence du concept d'homme, que la phénoménologie avait d'abord cru devoir congédier pour se prévenir de tout « anthropologisme ». Cette remarque faite, il faut surtout noter que Husserl situe le rapport du sujet aux « hommes » à un double niveau : *d'une part*, ils « vivent en commun dans l'horizon du monde » ; *d'autre part*, ils sont, « à chaque fois dans des liens sociaux » et ils « savent » (selon une modalité qui reste à déterminer) « qu'ils y sont ».

En ce sens, le monde de la vie n'est pas celui d'une expérience subjective qui ne vaudrait que pour un sujet, il est gros d'une pluralité de sujets qui (1) « vivent en commun » dans l'horizon du monde et qui (2) sont pris dans des « liens sociaux » et qui enfin, à ce titre, (3) figurent dans notre monde de la vie comme des objets qui entrent dans sa composition. Le propos husserlien mêle ici différents niveaux d'appréhension du « lien » social. À un premier niveau, celui d'une intersubjectivité corrélée au monde de la vie, nous faisons l'expérience de co-sujets qui co-constituent le monde de la vie comme horizon et sol de toute expérience possible. À un second niveau, nous rencontrons des personnes qui entrent dans ces relations particulières que nous appelons des « rapports sociaux » ou encore des « liens sociaux ». À un dernier niveau enfin, ces personnes ne sont que des « objets sociaux » qui entrent dans la composition d'un monde de la vie relatif à un sujet singulier, monde apparaissant comme monde environnant synthétisant une dimension « naturelle » et une dimension « spirituelle ». On aura reconnu, dans cette distinction des différents degrés de constitution, un premier niveau spécifiquement pris en charge par l'analyse transcendante du monde, celui d'une intersubjectivité co-constituante, et un second niveau, celui d'une ontologie du monde de la vie qui se rapporte à la subjectivité et à l'intersubjectivité personnelles dans leur double dimension de subjectivité et d'objectivité.

⁷⁸ *Hua VI*, § 38, p. 149 [C, p. 166]. Le § 51 semble lui aussi signaler cet enjeu, mais de manière moins spectaculaire et en évoquant plus sobrement les « communautés de sujets ». Vers la fin de ce paragraphe, Husserl oppose ainsi la possibilité de « porter le regard » sur les « formes d'essence » (*Wesensformen*) du monde de la vie (possibilité qui est celle de l'ontologie du monde de la vie) et la possibilité de le « porter sur les sujets et les communautés de sujets qui fonctionnent en tout ceci avec les formes égologiques qui leur appartiennent », possibilité qui est cette fois celle de l'analyse transcendante du monde de la vie. cf. *Hua VI*, § 51, p. 177 [C, p. 198].

Mais il y a dans le propos husserlien deux nouveautés.

La première nouveauté concerne le statut de cette « intersubjectivité » en vertu de laquelle nous présumons que les hommes vivent en commun dans un monde fondamentalement un, dans un monde qui est donc, comme Husserl ne cesse de le répéter, un « monde pour tous ». Le titre d'« intersubjectivité transcendantale » pourrait fort bien représenter l'autre nom de ce « monde de tous », à condition là encore que l'on entende ici le terme d'« intersubjectivité » en son sens le plus large, renvoyant à l'existence d'une pluralité de consciences distinctes, non à son sens restreint qui privilégie le rapport du soi à l'autre, de l'*ego* à l'*alter ego*. L'édification de la théorie du monde de la vie révélant son caractère de « monde pour tous » n'a pas pour fin de nous reconduire à la théorie de l'intersubjectivité transcendantale développée à partir du rapport *ego-alter ego* sous la forme d'une monadologie. Certes, l'articulation de ces deux théories n'est pas impossible, car les orientations de l'investigation phénoménologique sont en réalité bien différentes, l'une étant relative à la constitution du sens « *alter ego* », l'autre portant sur le monde prédonné de l'intuition. Il n'en demeure pas moins que nous avons ici affaire à une figure de l'intersubjectivité transcendantale qui est fondamentalement autre que celle déployée par les *Méditations Cartésiennes* et que l'on ne saurait d'ailleurs réduire au rang d'une tentative désespérée pour découvrir une alternative à la cinquième de ces *Méditations*⁷⁹. Reste donc à expliciter le statut phénoménologique de ce monde « pour tous », qui se fonde sur l'évidence immédiatement reçue d'un horizon de co-sujets co-constituants le monde avec nous, sur la *Selbstverständlichkeit* de l'existence d'autres hommes vivant eux aussi dans ce monde « pour tous » : nous y œuvrerons dans le prochain chapitre.

La seconde nouveauté du propos husserlien concerne l'attention portée à la *relativité* de l'expérience socio-historique, qui s'indique déjà, dans le § 38, dans l'idée que les hommes « vivent » et « se savent vivre dans des liens sociaux ». Certes, le texte considéré est ici bien allusif, mais il suffit de fréquenter un peu plus la *Krisis* pour trouver la confirmation que c'est bien la problématique de la relativité socio-historique, celle de la « générativité » qui se trouve ici désignée. Or cette problématique de la relativité n'est pas d'abord celle des mondes socio-historiques entre eux, elle est avant tout celle de la relativité de l'expérience socio-historique dans son rapport à la présupposition commune, permanente d'un monde de la vie valant comme sol et horizon de l'expérience. La question se pose de savoir comment passer du monde pour tous au monde de la vie particulier et relatif du *Sonderwelt* : quelle est en somme la socio-genèse d'ordre transcendantal qui nous permettra de comprendre le rapport constitutif du monde de la vie comme horizon et sol de l'expérience au monde de la vie comme monde particulier d'une communauté sociale, comme monde environnant, comme monde normal, typique et familier, comme *Heimwelt* ?

C'est bien ce problème qui anime la fin du § 38, qui pourra paraître fort incongrue si l'on ne repère pas ce problème en tant que tel.

⁷⁹ Nous souscrivons sur ce point aux remarques de A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 94.

D'une certaine façon le fait de tenir compte de telles choses [les relativités du monde préscientifique de l'intuition] fait toujours partie d'une thématique objective, je veux dire celle des historiens, puisqu'ils doivent reconstruire les divers mondes environnants de vie (*Lebensumwelten*) des peuples et des époques dont ils traitent chaque fois. En tout ceci le monde donné d'avance continue encore à valoir comme sol (*Boden*) et il n'est pas transporté dans l'*universum* du pur subjectif comme formant un contexte universel propre.

Cette situation se répète si nous transformons en un thème toutes les époques et tous les peuples et pour finir la totalité spatio-temporelle du monde, dans l'unité d'une circonspection systématique, j'entends en ne cessant pas de prêter attention aux relativités, des mondes ambiants de vie qui sont à chaque fois ceux des hommes, des peuples, des époques, dans leur simple factualité. Il est clair que ce qui vaut pour un regard circulaire porté sur chacun de ces mondes de vie pris dans leur singularité vaut aussi, dans la forme d'une synthèse itérative, pour un regard circulaire porté sur l'ensemble de ces mondes de vie spatio-temporels relatifs. Le traitement théorique suivra membre après membre, et dans une couche supérieure monde ambiant après monde ambiant, temporalité après temporalité, toute intuition particulière étant une valeur d'être, que ce soit sur le mode de la réalité ou sur celui de la possibilité.⁸⁰

La tâche que se donne Husserl n'est pas celle d'une ontologie du monde de la vie, mais bien celle d'une théorie transcendantale du monde de la vie comme sol et horizon de l'expérience, et par suite, une théorie de la nécessaire relativisation de l'expérience « humaine » dans un procès de communautisation (*Vergemeinschaftung*). La théorie transcendantale du monde de la vie est ainsi grosse d'une théorie de la « générativité », de la genèse de la relativité socio-historique en vertu de laquelle j'appréhende le monde de la vie comme étant à la fois *notre* monde à tous et comme *notre* monde concret socio-historique.

C'est cette seconde nouveauté que nous nous proposons de développer pour elle-même, en faisant pleinement droit aux analyses que Husserl a pu produire en ce sens, en direction d'une *phénoménologie de la générativité*.

⁸⁰ *Hua VI*, § 38, p. 150–151 [C, p. 167–168].

Chapitre 11

Le fondement anthropologique de la sociologie transcendantale. Nature et cultures

Au terme de l'instruction de la «question en retour» conduite au rebours de la prédonation de l'expérience mondaine, la théorie transcendantale du monde de la vie découvre donc les structures transcendantales essentielles de notre rapport au monde, structures reconnues étant celle du *sol* (*Boden*) et de l'*horizon* (*Horizont*) de toute expérience possible. C'est ainsi parce que nous le comprenons selon ses structures transcendantales que le monde de la vie nous apparaît désormais lui-même comme la *structure* transcendantale la plus fondamentale de l'expérience¹. La vertu de l'analyse transcendantale procédant de la *Rückfrage* est ici d'exhiber une structuration de l'expérience absolument nécessaire, apodictique : il est de la nature même de l'*ego transcendantal* de se rapporter au monde en le prenant pour *sol* et *horizon* de toute expérience, en deçà des relativités que nous impose l'expérience factice du monde. Ainsi la phénoménologie du monde de la vie se réalise-t-elle comme science transcendantale :

Par là naît alors une science qui précède toutes les sciences « objectives » de type traditionnel, une science de la subjectivité apodictique, de ce qui vaut apodictiquement en elle et atteste de sa validité, une science du monde de la vie comme validité apodictique, science dans laquelle ce monde est transcendantal pour la subjectivité transcendantale, en tant qu'il se confirme continuellement en elle dans la relativité.²

Cependant la solitude d'un tel *ego transcendantal* paraît fort grande et il faut mesurer tout ce que nous impose l'*Abbau* de la question en retour dûment conduite, et la réduction ainsi menée à bien : l'*ego* est tout à la fois dépersonnalisé et désocialisé, son monde s'est déréalisé pour apparaître comme corrélat intentionnel totalisant du cours de la vie constitutive. Dans son être-au-monde, l'*ego* paraît bien seul au monde.

Or c'est pourtant paradoxalement dans cette solitude radicale que se découvre la possible universalité d'un rapport à l'expérience qui soit nécessairement le même

¹ *Hua VI*, § 36, p. 142 [C, p. 158].

² *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 330–331 [tr. fr. par N. Depraz, «Le monde anthropologique», *Alter*, 1, 1993, p. 280].

« pour tous », un rapport au monde valant par principe pour tout *ego* transcendantal. C'est ainsi parce que l'*ego* transcendantal vaut apodictiquement qu'il vaut « pour tous » et que le monde auquel se rapporte son activité constitutive est lui aussi un monde « pour tous ». La conception transcendante du monde de la vie nous révèle donc le monde de la vie comme un monde *commun*, comme un monde « pour tous ». La communauté sociale, prise dans toute son extension, confine à l'universalité. Dans la voie dite « par l'ontologie » d'accès à la réduction, nous atteignons donc bien plus que le seul *ego* transcendantal : nous gagnons d'emblée la corrélation *ego* transcendantal-monde transcendantal, et cette corrélation *ego*-monde est dès lors elle-même d'une validité apodictique. *A priori* de toute expérience du monde, le monde de la vie compris en sa dimension transcendante est donc aussi nécessaire qu'universel.

Sous cette perspective, le sens même de l'intersubjectivité transcendante est ainsi *impliqué* dans l'*ego* lui-même en tant qu'il est au monde :

À la forme d'essence de la subjectivité transcendante appartient son intersubjectivité transcendante en auto-objectivation, comme humanité indéfiniment ouverte, et par là, une objectivité de la validité de ce monde pour tous les sujets transcendants, et pour les hommes comme hommes.³

Ce texte précise utilement que le « monde pour tous » doit s'entendre, en son sens transcendantal, comme « monde universellement valide pour tous les sujets transcendants » : l'intersubjectivité transcendante est une structure de validité de l'expérience, non la reconnaissance de l'existence factice d'autres « hommes ». Nous avons donc affaire à une universalité de principe, à une intersubjectivité transcendante directement impliquée par la conscience transcendante en prise avec le monde. C'est parce que le monde vaut comme monde « pour tous » que je reconnais autrui comme un *alter ego*. En ce sens, la théorie de l'intersubjectivité transcendante ici mobilisée ne doit rien à la théorie de l'« empathie », à la reconnaissance de l'altérité de l'*alter ego* : elle est bien plutôt ce qui la fonde ultimement. De même, la structuration intersubjective du « monde pour tous » au sens transcendantal ne doit pas être confondue avec l'intersubjectivité « personnelle », c'est-à-dire l'intersubjectivité considérée *via* la familiarité typique sous laquelle s'affirme notre conscience de la relation sociale dans notre monde environnant⁴. En effet, nous sommes encore sous le régime de la *Rückfrage* qui nous a permis de nous déprendre de toute relativité pour atteindre le monde de la vie comme sol et horizon de toute expérience. Nous n'avons pas affaire à une forme d'intersubjectivité impliquée ou présumée par la « situation concrète »⁵ que nous occupons dans le monde social,

³ *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 330–331 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 280–281].

⁴ Nous analyserons plus loin cette question (*XIV. 2. 1.*).

⁵ « Les hommes sont entendus de façon concrète en tant qu'hommes dans leur situation concrète, laquelle est co-donnée à celui qui comprend par une expérience directe (en présence), ou bien de façon indirecte. » *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 394 [*SI-2*, p. 327]. « Homme » n'a pas encore dans ce cas la signification transcendante que Husserl reconnaît à ce terme dans le cadre de la conception transcendante du monde de la vie.

mais bien plutôt à une structuration intersubjective du monde directement impliquée par notre être-au-monde.

C'est ainsi une nouvelle forme d'intersubjectivité transcendante qui se découvre ici, mais celle-ci n'est plus, comme il en allait dans les *Méditations Cartésiennes*, une pluralité monadologique de consciences distinctes atteinte à partir de la résolution du problème de la constitution de l'*alter ego*⁶. Il s'agit ici d'une intersubjectivité transcendante impliquée par la redécouverte du monde comme monde de la vie, à la fois sol et horizon de l'expérience.

11.1 Le monde commun comme « monde pour tous »

L'*ego* transcendantal est principalement universel : il implique un monde *commun*, un monde « pour tous », c'est-à-dire un monde dont la validité est par principe universellement valable. Le primordial de toute expérience ne se situe plus dans l'égologique au sens strict, quasi-solipsiste du terme, mais dans le monde un et commun conçu comme monde « pour tous ».

On est alors en mesure de relire cette formulation du projet d'une « sociologie transcendante » présentée par Husserl dans le manuscrit C 8, formulation déjà citée dans l'introduction de cette étude, comme un énoncé que nous nous donnions pour tâche de comprendre en son entière signification :

Passons à présent de l'égologie transcendante à la sociologie transcendante, c'est-à-dire de l'*ego* pensé abstraitement d'une manière solipsiste à la communauté des hommes (*Menschengemeinschaft*) et à son monde : <ainsi> s'élargit pour moi en tant qu'*ego* (et ensuite pour tout Je) d'une nouvelle manière le monde existant (*die seiende Welt*), qui assume désormais un sens d'être intersubjectif.⁷

Comme on le voit, la « sociologie transcendante » est donc bien plus « transcendante » que « sociologique » : elle rapporte le sens d'être du monde comme monde commun à une intersubjectivité transcendante d'ordre primordial : elle révèle la constitution intersubjective du monde commun.

Cependant, il sera difficile d'en rester là. Car cette intersubjectivité transcendante est aussi « intersubjectivité transcendante en auto-objectivation (*Selbstobjektivierung*), comme humanité indéfiniment ouverte »⁸. Ici s'annonce la problématique la plus déterminante de la « sociologie transcendante » : mettre au jour les conditions de possibilité de l'auto-objectivation de l'intersubjectivité elle-même, c'est-à-dire sa précipitation sous forme d'une multitude

⁶ On ne doit pas inférer de ce propos que la *Krisis* viendrait en quelque sorte corriger le propos des *Méditations Cartésiennes*. Car la conception du monde de la vie comme intersubjectivité transcendante s'indique déjà dans l'idée d'une « nature objective » qui garantit l'objectivité de l'expérience (*Hua I*, § 55, p. 149–156 [MC, p. 169–177]).

⁷ *Hua Mat VIII*, C 8, n° 43 (X. 1929), p. 155.

⁸ *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 331 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 281].

de « communautés sociales » distinctes, mais aussi sa validité persistante par-delà et au sein même de cette relativisation. Ainsi Husserl reporte-t-il au niveau de l'intersubjectivité transcendante la problématique de l'auto-objectivation de l'*ego*, celle-là même qui structurerait la distinction de l'*ego*, de la *monade* et de la *personne*. Voici ce qui se trouve par là suggéré : le rapport de l'intersubjectivité transcendante aux diverses communautés personnelles (ou communautés humaines, dit plus volontiers Husserl en ce cas, pour les raisons que l'on va voir) est ainsi analogue au rapport de l'*ego* pur à l'*ego* personnel. Et dans un cas comme dans l'autre, il nous faut redécouvrir la dimension proprement transcendante de l'expérience subjective ou intersubjective, en mobilisant le procédé de la réduction transcendante d'une part, en mettant en œuvre la question en retour sur le sens de l'expérience prédonnée d'autre part.

On ne doit pas s'étonner de voir réapparaître ici la problématique de l'auto-objectivation qui animait largement les réflexions relatives à la théorie de la personne dans les *Ideen II* et dans les textes qui leur faisaient suite. Le sens de l'entreprise transcendante n'est pas la seule redécouverte du monde de la vie comme monde transcendantal, mais bien la restitution des *modalités de constitution* des significations de la dimension prédonnée de l'expérience. C'est pour cette raison qu'on ne peut se contenter d'affirmer qu'il existe un monde « pour tous », d'affirmer la validité de l'idée d'universalité : il convient aussi de comprendre, en dépassant à présent *positivement* le registre de la *Rückfrage*, comment le monde de la vie comme monde commun est *aussi* un monde relatif, un monde environnant familier, comment il nous apparaît toujours relativement à notre inscription dans une communauté sociale particulière. La « sociologie transcendante » n'a pas pour but de nous convier à la contemplation abstraite de la dimension universelle de notre être-au-monde : il ne s'agit pas de se détourner de l'expérience, mais bien de la comprendre sur un autre mode que celui, déficient et aveugle, de l'attitude naturelle, en interrogeant les modalités de sa constitution. La redécouverte du monde de la vie comme monde un et commun est l'absolu à partir duquel nous pouvons reprendre la considération de la relativité de notre inscription sociale, historique et culturelle dans le monde.

C'est en définitive le rapport *constitutif* entre l'intersubjectivité transcendante et les communautés sociales singulières qu'il faut aborder sous un angle particulier, qui sera celui d'une genèse socio-historique que Husserl n'hésite pas à nommer une « histoire transcendante »⁹. Cette « histoire transcendante » sera ainsi à l'intersubjectivité transcendante ce que la genèse du soi était pour l'*ego*. Car l'intersubjectivité transcendante n'est pas pure synchronie, partage intersubjectif d'un présent sans cesse renouvelé comme présent. Elle est diachronique en son essence et son auto-objectivation implique un développement temporel, historique :

Ainsi le monde est-il temporalisé dans le flux d'expérience, dans le flux de la temporalisation subjective *et* intersubjective.¹⁰

⁹ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 392 [*SI-2*, p. 325].

¹⁰ *Hua XV*, n° 14 (mi-août 1931), p. 199 [*AMC*, p. 122].

La corrélation du monde et de l'intersubjectivité envisagée depuis l'*ego* transcendantal implique en effet que le fonctionnement de cet *ego* soit en droit le même pour tous. Les autres *ego* qui co-constituent le monde vivent eux aussi dans le flux des actes et des vécus, ils ont leur propre temporalité. L'« histoire transcendantale » désigne le devenir commun de ces temporalités subjectives.

Le propos husserlien, ainsi restitué, s'il a tous les dehors d'une abstraction bien rassurante par les certitudes qu'elle nous procure quant à la dimension universelle de la vie subjective, est sans doute bien plus qu'une vue de l'esprit. Car sur le fond de cette intersubjectivité transcendantale impliquée par l'essence même de notre être-au-monde, c'est l'ensemble de mon expérience de sujet que je peux regarder en son fond comme universellement valable, par-delà la ou les relativité(s) qui la caractérise(nt). C'est pour cette raison que Husserl donne explicitement au monde de la vie une dimension *structurale*. Ainsi le monde de la vie est-il la *structure* absolue, une et commune, à partir de laquelle toute relativité se comprend comme relativité :

Ce monde de la vie, dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa *structure générale* (*allgemeine Struktur*). Cette structure générale, à laquelle tout relativement-étant est lié, n'est pas elle-même relative. Nous pouvons la considérer dans sa généralité et, avec la prudence qui s'impose, constater d'entrée de jeu son accessibilité une fois pour toutes et pour tout le monde.¹¹

«Système d'ensemble des modes de données» (*Gesamtsystem der [...] Gegebenheitsweisen*)¹², le monde de la vie est ce monde commun qui gît en deçà de la particularité constituée de mon monde environnant, monde commun qu'il m'est du même coup possible de redécouvrir au sein de tout monde environnant.

En effet, s'il ne nous était pas possible de redécouvrir, à partir de notre propre monde environnant, c'est-à-dire dans la relativité et la particularité de l'expérience, le monde de la vie comme monde commun, l'idée même de monde serait dénuée de sens. Ainsi le monde de la vie comme monde commun a-t-il ses figures particulières dans le cours de notre expérience de sujet, jusque dans sa relativité la plus extrême : dans l'expérience commune, dans l'expérience de la *communautisation*, le monde de la vie se donne dans l'idée cosmique d'une extension infinie de la nature d'une part, et dans l'idée téléologique d'une totalisation spirituelle de l'humanité d'autre part. C'est là du moins ce que suggère Husserl, en s'interrogeant, dans un texte daté de 1931, au détour d'une note infrapaginale, sur la signification « idéelle » de la nature et de l'esprit dans le procès historique de la communautisation :

L'ensemble du monde peut-il être fait de la manière suivante : une nature infinie (*eine unendliche Natur*), distribuée en elle, les communautés historiques qui forment progressivement une communauté (*vergemeinschaftend*), et sur un mode idéal, de telle manière que la nature infinie devient le territoire (*Territorium*) unifié d'une humanité universelle, ou

¹¹ *Hua VI*, § 36, p. 142 [C, p. 158].

¹² *Hua VI*, § 49, p. 171 [C, p. 191]. Le propos de Husserl porte alors sur la « constitution intersubjective » du monde.

bien encore de telle manière que le monde infini devient un monde historique unique unifié, dans lequel l'humanité totale (*Allmenschheit*), la synthèse de toutes les humanités peut idéellement (*ideell*) avoir l'étant à sa disposition d'un point de vue pratique, peut tout spiritualiser à l'infini, etc.¹³

À ce moment de sa réflexion, au début des années 1930 et au moment de la réécriture des *Méditations Cartésiennes*, Husserl semble donc envisager deux modalités d'une communautisation tendant vers l'universel, deux modalités qui découvrent la nature et l'esprit comme *idées* d'un monde commun ressaisi dans le cours même de l'expérience relative. Où réapparaissent donc la nature et l'esprit, non plus au titre de régions ontologiques suprêmes, mais bien au titre de l'*Idée* entendue quasiment au sens kantien du terme, à ceci près qu'une telle *Idée* n'est pas tant ce qui oriente pas la démarche de la raison, mais bien plutôt, ce qui oriente tout à la fois le cours de l'expérience constitutive égologique et le cours de l'expérience de la communautisation humaine, et ce, en se révélant comme invariance de l'expérience. Nature et esprit valent ainsi tout à la fois, « idéellement » considérées comme des idées-fins situées à l'infini de la genèse transcendante et comme des structures invariantes de notre expérience socio-historique. La communauté intersubjective essentielle du monde de la vie comme monde commun s'indique en elles et celles-ci, en retour, indiquent l'unité de la genèse transcendante de l'intersubjectivité transcendante :

La nature et l'histoire humaines deviennent l'*index* transcendantal de l'unité d'une histoire transcendante, dans laquelle la subjectivité transcendante a et a eu à un devenir essentiel, il possède son être permanent dans ce devenir-devenu (*Werdend-gewordensein*), connaissant son devenir à l'infini dans la genèse transcendante infinie.¹⁴

Dans le procès de communautisation, dans l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante, « nature humaine » et « histoire humaine » fonctionnent comme des « index transcendants », c'est-à-dire comme des connexions de renvoi englobantes, qui réfèrent intentionnellement à l'« histoire transcendante ». Nature et esprit (ou l'histoire comme procès de totalisation de l'humanité) se voient ainsi pourvues d'une signification transcendante demeurée voilée jusque-là.

¹³ Voici l'extrait auquel se rapporte la note en question : « Avec la constitution du monde environnant historique va de pair, de façon essentielle, la constitution d'une nature ouverte, sans fin, qui transgresse ses dimensions finies, et celle-ci *rend possible*, à titre de constitution se déroulant toujours plus avant, la constitution de la possibilité ouverte de totalités historiques toujours nouvelles, quoique de fait inaccessibles. » (*Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 139–140 [SI-2, p. 307]) Voir également *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 [SI-2, p. 324] : « Assurément, dans l'humanité, la nature est donnée en tant que le non-spirituel, en tant qu'étant toujours déjà sur un plan préhumain. Dans l'interprétation transcendante, la nature elle-même devient une formation (*Gebilde*) de l'histoire transcendante, d'une histoire transcendante « éternelle » ».

¹⁴ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 392 [SI-2, p. 325]. Sur le monde de la vie comme « index intentionnel », voir également *Hua VI*, § 50, p. 173–176 [C, p. 194–196].

La « sociologie transcendantale » husserlienne se développe ainsi comme une anthropologie philosophique à deux volets¹⁵ : ce que l'on pourrait nommer une « cosmologie transcendantale » ou encore une « écologie transcendantale »¹⁶ d'une part et ce que Husserl appelle une « anthropologie transcendantale » d'autre part. Considérons pour elle-même chacune de ces deux « idées ».

11.2 Le monde commun comme nature concrète infinie

Dans le procès de la communautisation, dans l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendantale, la nature se laisse donc penser « sur un mode idéal » comme « nature infinie »¹⁷. La nature infinie est ce qui atteste, à tous les moments du procès historique de la communautisation humaine et de la relativisation de l'expérience au sein du monde environnant, de la persistance du monde comme monde commun.

Une telle nature, dévoilée dans l'infinité de son sens d'être, n'est certes plus la nature comme monde des « choses » (*Dinge*) au sens où le définissent les *Ideen*, c'est-à-dire la nature comme domaine de la *res extensa*, comme espace-temps homogène s'étirant à l'infini. Son infini réside bien plutôt dans le dépassement de la finitude et de la relativité qui est toujours celle de tout monde environnant. La nature est le monde qui s'esquisse au-delà de l'horizon de mon monde environnant. À la clôture principielle de celui-ci, toujours tourné vers le noyau de familiarité en vertu duquel le monde environnant est toujours « mon » monde environnant, répond l'ouverture infinie d'un champ d'expérience. En ce sens bien précis, la nature est le monde commun appréhendé comme *horizon externe* de l'expérience. La nature est l'ensemble de ce qui s'étend au-delà de l'horizon fini de mon monde environnant.

Le monde – avant la science – signifie pour moi et pour eux tous [les hommes de mon monde environnant] (dans leur diversité ouverte, qui est aussi générativement « ouvertement infinie ») justement ce monde commun (*Gemeinwelt*), et même la nature, dont « chacun » peut faire l'expérience d'après tout ce qu'elle « est », dans sa propre expérience sensible possible, « chacun » l'apercevant simultanément en rapport à l'horizon ouvert de « tous les autres, sauf cas particulier » qui peuvent faire l'expérience du même monde et ce, encore d'après ce que la nature est, et qui ont d'elle une expérience possible en tant que monde commun.¹⁸

¹⁵ On doit à E. W. Orth d'avoir mis en évidence le motif proprement « anthropologique » qui anime la phénoménologie transcendantale depuis les *Ideen I* (E. W. Orth, « Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie », *Husserl Studies*, IV, 1987, p. 103–141). Sur la phénoménologie entendue comme anthropologie philosophique, nous disposons également du texte de J. Allen, « Husserl's Philosophical Anthropology », *Philosophical Today* XXI, 1977, p. 347–355.

¹⁶ L'expression n'est certes pas de Husserl, mais elle est dans l'esprit conforme au propos husserlien, et elle permet en outre de reconnaître dans cette théorie une possible ressource pour une réflexion écologique contemporaine, en un sens non transcendantal cette fois.

¹⁷ « La nature vraie en tant qu'unité synthétique de toute expérience humaine normale [...] est une Idée [...] » (*Hua XV*, appendice XIII (été 1931), p. 227).

¹⁸ *Hua XV*, n° 11 (1930 ou 1931), p. 157.

La nature qu'il s'agit de penser n'est donc pas celle de la science : nous trouvons ici la confirmation de ce que son infini n'est pas celui de la science galiléenne de la nature, de ce que son « sens d'être » n'est pas celui qui procède de l'entreprise moderne de la « mathématisation galiléenne de la nature » restituée par le fameux § 9 de la *Krisis*¹⁹. Il est certes remarquable qu'une telle science ait créé « une totalité infinie d'objectivités idéales déterminables de façon méthodique et absolument univoque pour tout le monde »²⁰, mais cette conception de la nature mathématisable et mathématisée s'est achevée, nous rappelle Husserl, en une conception « logico-formelle du monde »²¹, en un vêtement d'idées, de symboles et de formules²² *abstraites*. La principale critique que Husserl adresse à la science galiléenne est ainsi d'avoir largement contribué à la promotion d'un infini *abstrait*, c'est-à-dire d'un infini qui s'est insensiblement substitué à « ce qui nous est donné vraiment comme perceptible, au monde de l'expérience réelle ou possible »²³ : c'est-à-dire en somme à la nature infinie appréhendée de manière *concrète*.

Cependant, si elle doit être redécouverte comme monde d'« avant la science », la nature concrète infinie doit également être considérée indépendamment de toute conception « mythique » qui interpréterait ses éléments et ses puissances en leur attribuant des significations qu'elles n'ont pas, manquant du même coup leur « concrétude ». Sur ce point, un texte de 1934 présenté dans le volume *XXIX* des textes complémentaires de la *Krisis* développe des considérations fort intéressantes, en analysant le processus de la « démythification », c'est-à-dire la perte d'une conception mythique du monde, déprise qui équivaut à la découverte d'un « premier monde objectif »²⁴. Husserl précise tout d'abord le statut de cette conception « mythique », aussi dite conception « animiste » de la nature :

Conception animiste, naturelle de la « nature » – « nature », ce qui est matériellement terrestre, domicilié (*beheimatet*) sur le sol terrestre, a dégagé de là et à travailler, la « nature » terrestre en rapport (*Konnex*) avec l'air et les formations aériennes, le brouillard, les nuages, la pluie, se mêlant continuellement au ciel et aux événements célestes. C'est le domaine du mythe, dont dépend ce qui est avantageux ou défavorable à l'existence dans le monde environnant, c'est le domaine des éruptions volcaniques, les tremblements de terre, des tempêtes,

¹⁹ *Hua VI*, § 9, p. 20–60 [C, p. 27–69].

²⁰ *Hua VI*, § 9, p. 30 [C, p. 37].

²¹ *Hua VI*, § 9, p. 45 [C, p. 53].

²² Sur l'idée de formule promue par la « méthode des sciences de la nature », cf. *Hua VI*, § 9, p. 43 [C, p. 51].

²³ *Hua VI*, § 9, p. 49 [C, p. 57].

²⁴ Il s'agit là du texte n° 4 du *Hua XXIX* daté de l'automne 1934 (p. 37–46) qui se présente comme une recherche relative aux « diverses formes d'historicité » et qui peut être considéré comme une version d'essai ou préparatoire de l'appendice XXVI au § 73 de la *Krisis*. Le texte examine successivement le rapport entre « générativité et édification des peuples » (§ 1), la « nation dans l'horizon ouvert des nations étrangères » (§ 2), puis distingue entre « historicité première et secondaire » (§ 3), avant que d'en arriver à la considération de la « démythification (*Entmythisierung*) [du] premier monde objectif » (§ 4).

des orages, du feu du ciel, des inondations, etc. Les puissances du destin tantôt amies, tantôt ennemies de l'existence humaine-nationale.²⁵

Existence soumise à ce qui frappe les sens et amène catastrophes, l'existence « animiste » produit une conception mythique de la nature qui cherche à expliquer les manifestations de la nature comme signes ou actions de puissances invisibles²⁶. L'homme se vit entre terre et ciel et se conçoit comme soumis à *Gaïa* et *Ouranos*. Démythifier la nature, se déprendre d'une conception « animiste », au sens bien précis où Husserl emploie ce terme, celui d'une nature « animée » par une puissance qui nous dépasse (ce que la rencontre avec une conception différente, produite par une communauté étrangère à la communauté nationale peut notablement favoriser ou directement susciter selon Husserl), c'est alors découvrir un monde « objectif », c'est-à-dire un monde naturel qui commun à tous, un monde reconnu comme étant « pour tous » :

Ainsi apparaît la première découverte du monde « objectif », qui est un et identique pour tous les hommes, quelle que soit la nation à laquelle ils appartiennent encore, le dépassement de l'historicité naturellement naïve de l'existence humaine et le monde devenu et continuant de devenir historiquement en lui en tant qu'aperception nationale. Ce n'est pas tout d'abord un monde en tant que monde en soi entendu à notre sens : idée d'un monde scientifiquement vrai, ce « donné », ce dont on fait l'expérience, n'est pas aperceptivement diversement revêtu (*umkleidet*), mais au contraire, le monde est ce qu'il est, il est pour les hommes nationaux dans l'aperception nationale (*nationaler Apperzeption*) ce qui est concrètement aperçu.²⁷

Affranchie des abstractions de la science moderne, libérée de la surcharge symbolique que lui imposait la conception mythique du monde, la nature se révèle alors en sa nudité, comme nature concrète rencontrée dans l'expérience sensible, comme nature *concrètement vécue*. De cette nature, « [...] "chacun" peut faire l'expérience

²⁵ *Hua XXIX*, n° 4 (aut. 1934), p. 38. Sur le thème de l'« animisme universel », voir également *Hua XV*, n° 27 (vacances de Noël 1931/1932), p. 436 [*SI-2*, p. 350–351]. Le propos de Husserl est assez proche de celui tenu dans cet autre texte : « L'homme, en tant qu'actif et dirigé en finalité (*zwecktätiger*) porte nécessairement intérêt au « cosmique », c'est-à-dire à ce qui détermine sa vie culturelle territoriale et entre par là dans son expérience : le vent et le temps, les déluges, les tremblements de terre, les inondations causées par les flots marins, etc. Ces puissances originellement aperçues mythiquement favorisent ou empêchent avec succès ou infortune sa pratique vitale. » *Hua Mat VIII*, C 11, n° 51, p. 214–215.

²⁶ De ce point de vue, l'interprétation que donne K. Held de la notion husserlienne de « mythe » nous paraît fort contestable. Dans son article par ailleurs remarquable de précision et de concision intitulé « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », K. Held interprète en effet le mythe comme « un processus narratif qui fait le pont entre les générations » (K. Held, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », in S. IJsseling (dir.), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1990, p. 11). Une telle conception n'est pas phénoménologiquement dénuée de pertinence, mais il demeure qu'elle n'est pas précisément celle de Husserl : le « mythe » se définit avant tout comme système fini d'aperception dépendant d'une conception « animiste » de la nature. Les références invoquées par Held plaident d'ailleurs très clairement en faveur de cette dernière interprétation, et non en faveur de celle qu'il propose.

²⁷ *Hua XXIX*, n° 4 (aut. 1934), p. 45.

d'après tout ce qu'elle "est", dans sa propre expérience sensible possible», notait déjà Husserl dans la citation donnée plus haut²⁸. Ce qui signifie que dans la finitude du monde environnant s'indique déjà l'infini de la nature comme champ d'expérience ouvert. C'est tout l'infini de la nature qui nous est promis à partir de l'expérience concrète que nous en avons :

[...] l'«infini de la nature» n'est pas, [...] dans son accessibilité (*Zugänglichkeit*) limitée, par principe inaccessible. Ce qui nous sépare de la lune ou de Vénus équivaut en définitive à ce qui séparait auparavant des humanités, comme le monde de la mer, des montagnes insurmontables.²⁹

C'est ainsi sur le mode du vivre, de l'éprouver, de l'expérience sensible que la nature se rencontre concrètement comme infini présent dans le fini. L'étant naturel perçu, senti, vécu concrètement nous ouvre à la nature qu'il porte en lui. La nature s'impose comme l'infini du monde qui transgresse la particularité et la relativité qui affecte le monde environnant : l'être humain est un être inscrit dans la finitude, mais de telle manière qu'il a en permanence devant lui la possibilité d'une prise de conscience de l'infinité du monde³⁰. La nature infinie est infinie en son vécu, elle est le champ d'expérience ouvert à tous comme le notait déjà les *Méditations Cartésiennes*, au § 58, d'une remarque qui gagne à présent toute son intelligibilité :

Ressortit en tout cas aussi à la sphère de la généralité inconditionnée ceci (comme corrélat de la forme essentielle de la constitution du monde) que tout un chacun vit *a priori* dans la même nature, et dans une nature à qui il a donné, dans la nécessaire communautisation (*Vergemeinschaftung*) de sa vie avec les autres, à travers une action et une vie aussi individuelles que devenues communes (*vergemeinschaftet*), la structure d'un monde culturel doté de significations humaines – quand bien même ce monde serait-il d'un degré encore très primitif.³¹

Ainsi donc une telle nature pourra-t-elle dès lors apparaître comme le sol commun de toute culture, c'est-à-dire de toute affirmation « commune » ou « communautisée » de l'existence humaine. Husserl est ici en mesure de revisiter la très traditionnelle distinction *cultural/natura*, sans négliger la perspective du pluralisme culturel. Dans un texte de 1934, Husserl suggère ainsi que le « développement de l'échange concret » entre des cultures diverses suppose la « constitution d'une

²⁸ *Hua XV*, n° 11 (1930 ou 1931), p. 157.

²⁹ *Hua XV*, appendice XXVI, p. 439.

³⁰ « Un monde nous est prédonné. Tout un chacun vit dans ce monde, chacun a dans son expérience du monde son propre monde environnant avec l'horizon ouvert à l'infini. », écrivait déjà Husserl dans les cours de *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*, appendice XXVII, p. 496). Dans les années 1930, Husserl insiste plus nettement encore sur l'ouverture procurée par la redécouverte de la structure d'horizon du monde de la vie. L'homme dans sa finitude possède un monde infini, dont il a une conscience d'horizon [...] (*Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 390 [*SI-2*, p. 322]). L'appréhension de la nature comme nature infinie est l'expérience concrète qui vérifie cette idée.

³¹ *Hua I*, § 58, p. 160 [*MC*, p. 182, tr. modifiée].

“nature” (terre, ciel, plantes, animaux) s’étendant au-delà du territoire propre (*Territorium*) »³².

Avant que d’exposer la théorie de la culture qui s’esquisse ici, il faut comprendre ce qu’il est encore dit de la nature. « Territoire » est donc le nom de la nature abordée du point de vue fini d’un monde environnant culturel, socio-historique. Nature laissée vacante ou apparaissant comme vierge et disponible, le territoire est encore l’« espace culturel natal » (*heimatlicher Kulturraum*)³³, c’est-à-dire avant tout, dans son rapport à la nature concrète infinie, le sol prédonné d’un investissement culturel possible :

Le territoire culturel (le monde environnant qui est effectivement devenu tel en pratique, qui est déjà humanisé) a son domaine externe, la nature, ouvert à l’infini, qu’il faut éventuellement rendre utile, qu’il faut humaniser, mais ce n’est pas le territoire proprement dit [...] ³⁴

Husserl distingue implicitement dans ce texte le territoire « culturel »³⁵ du « territoire proprement dit », c’est-à-dire du territoire comme découpe première opérée dans le monde de la nature, comme délimitation d’un espace naturel qui peut devenir l’espace propre d’un monde environnant, d’un monde humanisé. Le territoire, entendu en sa signification transcendante, est cet environnement *naturel* concret que le monde environnant prend pour sol : en ce sens, il peut aussi bien être appréhendé dans ses limites propres, comme une contrée naturelle finie, que reconnu comme *échantillon* d’une nature infinie à laquelle nous nous rapportons toujours relativement. Corrélativement, le territoire naturel est toujours celui que l’on se reconnaît, à partir d’un point de vue subjectif et communautaire *situé*³⁶.

³² *Hua XV*, appendice X (1934), p. 177, n. 1. Cette citation montre ce qui distingue le « territoire » doit toujours être compris par rapport à la nature d’une part, et dans la perspective de l’« auto-humanisation » (*Selbstvermenschlichung*) de celle-ci d’autre part. L’interprétation que donne A. J. Steinbock de la notion de territoire (*Territorium*) comme « type distinctif d’ouverture du monde de la vie en contraste avec le monde dans l’idéauté de l’infini » est à cet égard contestable (A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 104). Cette caractérisation est trop générale et néglige le contexte textuel récurrent au sein duquel la notion intervient. Ceci posé, on peut du même coup remettre en cause l’idée de Steinbock selon laquelle la notion de territoire constituerait la structure transcendante du monde de la vie dont les concepts de « sol » et d’« horizon » penseraient les deux « modalités » fondamentales (*Ibid.*). S’il nous semble acquis que ces concepts permettent de comprendre le monde de la vie comme structure transcendante *a priori*, une et commune de l’expérience, la fonction architectonique allouée au concept de territoire paraît bien plus litigieuse.

³³ *Hua XV*, n° 14 (août 1931), p. 206 [AMC, p. 131].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Le texte n° 4 du *Hua XXIX* déjà cité plus haut définit plus particulièrement le territoire en sa dimension « culturelle », comme « nation » (*Hua XXIX*, n° 4 (aut. 1934), p. 41 *sq.*).

³⁶ En ce sens, l’investissement culturel du territoire « peut être temporaire, le peuple dans son monde familier peut être un peuple nomade » (*Hua XV*, n° 14 (août 1931), p. 206 [AMC, p. 131]). Nous disposons là d’une clé de compréhension de l’énoncé si discuté de la *Krisis* qui exclut les tziganes de l’idée d’Europe.

La nature concrète infinie est ainsi, en elle-même, fondamentalement ouverte à une multitude d'investissements « culturels » possibles, où se découpe une diversité inépuisable de « territoires », où se dessine une multitude de cultures singulières. La nature concrète infinie est le monde commun d'une multitude de territoires, qui sont comme autant de délimitations premières permettant le développement de la culture sur une aire circonscrite, à la faveur d'une finitude rassurante, maîtrisable et exploitable³⁷.

11.3 Humanité et humanités

Sur son second versant, la théorie transcendantale du monde de la vie comme monde commun se déploie comme *anthropologie transcendantale* : « Humanité » (*Menschheit*) est en effet l'autre nom de l'« intersubjectivité transcendantale en auto-objectivation »³⁸, c'est-à-dire de l'intersubjectivité transcendantale qui se donne dans le monde sous la forme d'une multitude de communautés interpersonnelles et ainsi comme totalité des hommes. C'est donc au renouveau de l'idée d'« homme » que travaille la phénoménologie, non pour livrer – telle est du moins son intention – une anthropologie philosophique qui aurait de bonnes chances de ne constituer qu'une « conception du monde » de plus, mais bien plutôt pour produire une anthropologie *transcendantale*, scientifiquement rigoureuse et rapportée à l'apodicticité de l'*ego* :

Mon phénomène du monde, objet d'une interrogation transcendantale par le phénoménologue, conduit dans l'analyse au phénomène du monde (intentionnel, c'est-à-dire y incluant du sens) des êtres humains et les animaux qui existent pour moi dans un horizon indéfini. Tous entrent dans l'indication (*Indizierung*) et dans l'interrogation (*Befragung*) transcendantale, et tous sont, de façon unitaire, mondains dans l'intrication (*Ineinander*) de l'intentionnalité, possédant mon et notre phénomène entièrement humain.³⁹

La philosophie transcendantale se rapporte nécessairement à moi et, à partir de moi, à une humanité, à mon humanité.⁴⁰

La philosophie du dernier Husserl s'attache à conférer une signification transcendantale à un concept pourtant chargé d'une longue tradition philosophique et largement fréquenté par la conscience naturelle : le risque d'anthropologisme est grand, dont Husserl a déjà dénoncé le péril dans la conférence *Phénoménologie et*

³⁷ « Dans ce monde, notre humanité (*Menschheit*) a son territoire (*Territorium*) – son champ délimité d'activités vitales familières (*heimische Lebenstätigkeit*), son champ d'intérêt pratiques sur le sol natal (*heimatlich praktische Interessen*). » Ms K III 10, p. 4b.

³⁸ *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 330–331 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 280–281].

³⁹ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 392 [SI-2, p. 324, tr. modifiée].

⁴⁰ *Hua XXIX*, n° 28 (X.1936), p. 332 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 281].

anthropologie de 1931⁴¹. Le caractère par trop « mondain » de la formation de ce concept est d'ailleurs ce qui justifiait la défiance de Husserl à son égard : dans les *Ideen II*, Husserl désignait essentiellement sous le terme « homme » l'unité empirique de la vie personnelle en général⁴². Il s'agit désormais de restituer la signification transcendante de cette désignation.

Sous cette rubrique, il convient de distinguer entre d'une part le processus de l'humanisation, toujours pensé comme valorisation du territoire naturel et édification d'un monde plus « humain » en un sens qualitatif, humaniste et éthique et d'autre part l'idée d'une « humanité totale » rassemblant toutes les « humanités relatives ».

1. La thématique de l'humanisation n'est pas une nouveauté de la période de la *Krisis*, elle est déjà très largement à l'œuvre dans les articles pour la revue *Kaizo* de 1923–1924. Elle est alors exclusivement pensée dans la perspective de l'éthique sociale. *Humanität* désigne alors l'idée-fin vers laquelle doit tendre toute humanité (*Menschheit*) authentique ; elle est le « vrai soi » que la communauté sociale porte en elle, téléologiquement, et qu'elle s'efforce de réaliser historiquement⁴³. Cependant, dans le cadre de réflexion qui est celui de la théorie transcendante du monde de la vie comme monde commun, l'idée d'humanisation caractérise plus largement le rapport de la personne à son monde personnel, dans la perspective d'une amélioration esthétique et éthique du monde environnant et du monde en général. Le problème de l'auto-objectivation de l'*ego* personnel, qui aimait depuis les *Ideen II* l'ensemble des réflexions husserliennes relatives au statut de la personne, est ainsi repris comme problème de l'auto-humanisation (*Selbsthumanisierung*) :

Nous dévoilons la constitution du monde à partir de l'*ego* transcendantal : l'auto-constitution (*Selbstkonstitution*) de la « personnalité transcendante », en tant qu'elle est orientée à l'infini vers l'« auto-conservation » (*Selbsterhaltung*), et ce, avec la nécessité de l'auto-objectivation (*Selbstobjektivierung*) à titre de personnalité humaine, en tant qu'humanité qui veut se former et veut former toujours à nouveaux frais son monde environnant s'humanisant (*humanisierende Umwelt*), jusqu'à en faire une humanité authentique ou véritable, et un monde environnant humainement beau et bon.⁴⁴

⁴¹ Cette conférence fut prononcée les 1, 10 et 16 juin 1931 à Francfort, Berlin et Halle. Cf. *Hua XXVII*, p. 164–181 [La conférence *Phänomenologie und Anthropologie* a été traduite dans le recueil intitulé *Notes sur Heidegger*, tr. fr. par D. Franck, Paris, Minuit, 1993, p. 57–74].

⁴² *Hua IV*, § 57, p. 249 [*ID II*, p. 340].

⁴³ « Une humanité (*Menschheit*) est d'une certaine façon éveillée à l'humanité (*Humanität*) lorsque des individus singuliers en elle le sont et lorsque, en voyant au-delà d'eux-mêmes, ils ont conçu comme idéaux, non pas seulement l'idée de l'homme qui se destine lui-même au bien, [...] mais l'idée d'une communauté d'hommes purement bons, et lorsqu'ils veulent alors donner à cette représentation une possibilité concrètement configurée et qu'ils la pensent comme possibilité pratique. L'humanité en tant qu'humanité n'est pas encore en cela éveillée à une conscience de soi au sens propre et n'est pas éveillée en tant qu'humanité (*Menschheit*) véritablement humaine (*humane*). » *Hua XXVII*, p. 51 [*Renouveau*, p. 71].

⁴⁴ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 388 [*SI-2*, p. 320].

Dans ces lignes, Husserl restaure ainsi une perspective humaniste, celle de la culture comme *cultura animi*, le sujet de celle-ci n'étant pas l'individu, mais la communauté sociale elle-même. L'humanisation du monde est la culture façonnant le territoire naturel pour lui donner une dimension humaine (ce qui ne revient pas à une pure et simple négation du naturel) :

L'existence humaine possède toujours à nouveau un monde existant qui contient tout, qui a reçu en lui et continue à recevoir plus avant toutes ces formations, ces œuvres, ces communautés ; et, précisément par là, elle s'humanise en tant qu'elle existe pour lui, qu'elle existe pour nous, hommes, et également dans le sens d'être, compréhensible pour lui et pour les autres, d'un monde environnant façonné de façon active par les hommes. L'humanisation (*Humanisierung*) depuis le processus permanent de l'existence humaine, l'auto-humanisation (*Selbsthumanisierung*), l'être dans la genèse permanente de l'auto-formation, et l'humanisation du monde environnant.⁴⁵

Ce faisant, Husserl précise la définition du concept de culture apparu lors de la considération de la nature envisagée comme territoire naturel. Rapportée au point de vue de la vie personnelle et interpersonnelle, cette culture apparaît désormais comme un processus d'*humanisation*. Toute la difficulté de cette description réside alors dans la définition des critères qui nous permettrons de dire ce qui fait qu'une humanité est « authentique », « véritable », ou ne l'est pas.

2. Une fois précisée cette première idée d'« humanité » impliquée par l'idée d'humanisation, nous pouvons revenir à la définition de l'anthropologie transcendante dans son rapport à l'idée d'humanité au sens de la *Menschheit*, de l'ensemble des hommes. Ce qu'il s'agit d'exhiber dans le cadre d'une anthropologie informée par la théorie du monde de la vie comme monde commun, c'est avant tout la validité de l'idée d'une humanité totale (*Allmenschheit*), d'une « synthèse de toutes les humanités ».

Une genèse complète est une genèse de l'homme et de l'humanité, et une genèse du monde pour eux.⁴⁶

Tout comme la nature concrète vécue nous donnait l'idée d'une nature infinie, il est une idée de « l'humanité totale » impliquée dans l'histoire transcendante, dans l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante. Cette théorie de « l'humanité "terrestre" totale »⁴⁷ comme Idée peut être lue comme l'aboutissement de la thématique récurrente de « l'homme en grand », qui apparaît assez tôt et avec régularité dans les textes de Husserl, tantôt pour désigner l'État⁴⁸, tantôt pour désigner la communauté humaine universelle⁴⁹.

⁴⁵ *Hua* XV, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 [*SI-2*, p. 323].

⁴⁶ *Hua* XV, n° 35 (1933), p.619 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 211–212].

⁴⁷ *Hua* XV, n° 10 (10.I. 1931), p. 139 [*SI-2*, p. 306]. Voir également *Hua* XV, appendice XXVI (Noël 1931/1932), p. 440, où Husserl évoque une « humanité terrestre totale ».

⁴⁸ Sur ce point, voir plus haut nos remarques (*VIII. 4.*).

⁴⁹ Voir par exemple le Ms A VI 9 (1909).

L'idée d'humanité (*Menschheit*) hisse la conscience de soi au plus haut degré d'universalisation : elle donne à penser une humanité qui ressaisirait le monde comme monde commun au terme du processus d'humanisation (*Humanisierung*) auquel se livre chaque «humanité». Car la finitude qui est celle de notre être-au-monde implique que l'humanisation s'accomplisse tout d'abord dans les limites d'une communauté valorisant à sa manière le «territoire» qui est le sien, communauté que Husserl appellera tantôt nation (*Nation*) ou peuple (*Volk*), tantôt culture (*Kultur*) ou humanité (*Menschheit*). Avant de connaître l'Humanité comme tout des humanités, nous rencontrons une multitude d'humanités qui sont autant de particularisations socio-historiquement établies du rapport du monde, autant de modes de constitution et d'aperception différents.

Au-delà de ces relativités qui sont celles des «humanités», l'idée d'une «humanité en communication universelle»⁵⁰ affirme le possible dépassement de l'ensemble de ces différentes particularités. Il faut donc que l'humanité particulière, rivée à son monde environnant, porte en elle une capacité d'élargissement dont l'extension est infinie. Le monde environnant est ainsi un monde «co-incluant au sein de l'horizon la co-humanité existante»⁵¹, co-incluant son autre et l'autre de son autre. Les humanités vivent ensemble et sont pris dans «une unique histoire»⁵². L'idée d'humanité, comme idée, laisse concevoir un monde un et commun habité par une humanité une et commune, figure d'un nouvel infini, celui du monde spirituel comme totalité des œuvres de l'homme⁵³. Certes il s'agit là d'une simple idée, non d'une réalité. Mais dire cela ne signifie pas que cette idée serait un idéal impossible à atteindre : l'idée d'une humanité totale vaut bien plutôt comme une préfiguration téléologique qui entend délivrer le sens ultime de l'histoire transcendante, du procès d'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante. Le monde un et commun repris comme monde de l'esprit par une humanité totale, ayant humanisé et humanisant le monde dans son ensemble est le but du développement historique de l'humanité comme communauté universelle de tous les hommes.

⁵⁰ *Hua XV*, n° 14 (1931), p. 207.

⁵¹ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 388 [*SI-2*, p. 320].

⁵² *Hua XV*, appendice XIII (été 1932), p. 236, n. 1.

⁵³ «[...] la synthèse de toutes les humanités [...] peut tout spiritualiser à l'infini, etc.» (*Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 139–140 [*SI-2*, p. 307]).

Chapitre 12

La théorie de la générativité comme théorie de la relativisation socio-historique de l'expérience communautaire

La redécouverte du monde de la vie comme monde commun implique donc une « anthropologie philosophique » en régime transcendantal, qui nous rappelle inlassablement que le monde est « monde pour tous ». Cependant, Husserl ne se contente pas d'esquisser l'idée d'une universalité abstraite et redistribue immédiatement son propos en direction de la nature d'une part et de l'esprit (ou de l'histoire) d'autre part, « index transcendants » d'une « histoire transcendante », du procès d'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante. La théorie transcendante du monde commun implique ainsi une théorie de la nature concrète infinie d'une part et une théorie de l'« humanité totale » d'autre part : tels sont les « deux infinis » de Husserl, « Idées » d'un monde commun s'esquissant dans l'expérience, comme à la marge de notre monde environnant.

Cependant, si nous gagnons par là, transcendalement, la dimension universelle de l'existence humaine, il nous reste à comprendre ce qui fait, en retour, la particularité de l'expérience de la communauté sociale. Car le monde de la vie compris comme *Gemeinwelt* nous apparaît nécessairement comme *Sonderwelt*, monde particulier ou relatif¹. Le monde de la vie n'est d'ailleurs jamais atteint qu'au terme d'une procédure déconstructrice qui nous déprend de la relativité particulière qui affecte l'abord pratique et théorique de notre *Sonderwelt*. C'est sur cette particularité et relativité de notre expérience comme expérience prédonnée qu'il faut à présent revenir : sur la base de l'humanisation de la nature et dans la perspective téléologique d'une humanité une et totale, en communication rationnelle continue, l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante implique différentes expériences communautaires qui constituent une série de médiations socio-historiques d'une portée plus ou moins étendues.

¹ « Ne vivant thématiquement que dans le monde particulier (*Sonderwelt*) (sous la domination du but le plus élevé, qui “fait” un tel monde), le monde de la vie est donc hors-thème, et tant qu'il reste hors-thème, nous n'avons thématiquement comme monde, en tant qu'horizon de nos intérêts, que notre monde particulier. » (*Hua VI*, appendice XVII, p. 459 [C, p. 508]).

La théorie transcendantale du monde de la vie comme monde commun exige à titre de complément une théorie transcendantale de la nécessaire relativisation de l'expérience considérée en sa dimension socio-historique. Précisément, cette charge revient à une phénoménologie de la *générativité*, laquelle doit nous permettre de comprendre que le monde de la vie ne se donne à nous, nécessairement, qu'à travers un contexte normatif et générationnel qui a toujours ses propres lois, sa propre normalité particulière et détermine les formations de sens du monde à nous prédonné. C'est en ce sens que la théorie du monde de la vie permet d'offrir une réponse complète au problème initial de la prédonation de l'expérience sociale. Ce que Husserl appelle « générativité » ou « première historicité » nous permet de concevoir la relativisation de l'expérience dans le cadre de l'expérience communautaire prise en sa dimension socio-historique : en ce sens, la théorie de la générativité renouvelle la conception phénoménologique de la socialité en l'appréhendant dans sa référence à l'héritage traditionnel et dans sa dynamique téléologique d'une part, et dans le jeu des différences communautaires qu'explicite la relation constitutive *Heimwelt/Fremdwelt* (monde natal/monde étranger) d'autre part.

12.1 Éléments d'une théorie de la générativité

12.1.1 *Le thème de la générativité chez le dernier husserl : figures, portée et limites*

Dans *Home and Beyond*, A. J. Steinbock attire l'attention de son lecteur sur un passage peu lu, peu commenté des *Méditations Cartésiennes*, où se joue selon lui le projet d'une *phénoménologie générative* demeurée méthodologiquement immature, mais qui est cependant déjà suffisamment consistante dans les textes de recherche husserliens pour que l'on puisse l'aborder pour elle-même². Plus sobrement, le texte en question s'attache à articuler et à distinguer les problèmes génétiques des problèmes dits « génératifs » :

Dans une large mesure, des problèmes génétiques (*genetische Probleme*), et bien sûr, ceux des premiers niveaux et des niveaux les plus fondamentaux, font déjà l'objet du travail effectif de la phénoménologie. Ce niveau fondamental, c'est naturellement celui de *mon ego* dans son essentialité primordiale propre. La constitution de la conscience interne du temps et toute la théorie phénoménologique de l'association en font partie ; et ce que mon *ego* primordial trouve au cours de son auto-explicitation (*Selbstausslegung*) intuitive originnaire peut être transposé directement à tout autre *ego* et pour des raisons essentielles. Il n'en reste pas moins que l'on n'est pas encore ainsi parvenu aux problèmes génératifs (*generativen Probleme*) indiqués plus haut, ceux de la naissance, de la mort et de l'enchaînement dans la génération (*Generationszusammenhang*) entre les êtres animés,

² A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 178–179.

car il relève à l'évidence d'une dimension supérieure et présuppose donc un travail interprétatif des sphères inférieures si énorme qu'ils ne pourront devenir avant longtemps des problématiques sur lesquelles on travaillera.³

À l'évidence, le propos de Husserl se risque là sur un terrain dont les contours semblent fort mal délimités. La théorie de la générativité, bien identifiée pour elle-même, apparaît comme une tâche terminale de la phénoménologie, dont l'accomplissement requiert l'approfondissement préalable des fondamentaux de la méthode phénoménologique.

Tentons de cerner avec plus de précision ce qui s'indique ici. Il faut être attentif à la formulation de la distinction proposée par Husserl, qui fait nettement le départ entre un champ de problèmes «génératifs» et l'ordre de ceux dits «génétiques». Le critère de la distinction semble être celui de la portée de l'égologie, qui vaut dans le cas de la phénoménologie génétique «pour tout *ego*», tandis que, dans le cadre de la théorie de la générativité, la phénoménologie pense la génération de la vie subjective considérée en sa *finitude singulière*. Cette finitude est à la fois celle d'une existence qui se déroule entre naissance et mort, et celle de l'inscription particulière dans l'«enchaînement génératif», par quoi Husserl désigne ici la dimension socio-historique de la vie subjective et intersubjective.

Cet extrait des *Méditations Cartésiennes* peut être mis en rapport avec le § 97 de *Logique formelle et logique transcendante*, où Husserl esquissait déjà les traits caractéristiques d'une phénoménologie de la générativité, sous toutefois employer ce terme et en insistant plus particulièrement sur les aspects méthodologiques de la question. En effet, dans ce paragraphe de *Logique formelle et logique transcendante* qui revient sur «la méthode de découverte (*Enthüllung*) de la constitution», Husserl jetait déjà les bases d'une nouvelle réforme de l'analyse constitutive requise par la pleine prise en compte de la question de la prédonation et il établissait du même coup la nécessité de développer une théorie conséquente de la générativité :

Comment ce qui est déjà présent s'est-il formé auparavant à partir d'un sens de base qui provient d'une effectuation antérieure ? Si, sur des exemples pris au hasard, on a développé des fragments de telles explications intentionnelles, on reconnaît aussitôt que l'on ne peut faire le tour de l'immense tâche qui consiste à découvrir (*enthüllen*) dans son universalité cette vie prestative (*dieses leistende Leben*) et par là de rendre compréhensibles, dans l'unité ontique universelle de la vie culturelle (et ce, finalement, à partir de ses origines constitutives), toutes les formations de sens de la vie culturelle naturelle, de la vie culturelle scientifique, de la vie culturelle supérieure tout entière (toutes ces formations intervenant dans cette vie culturelle en tant qu'«existant»)⁴

Assurément pour une telle tâche on devrait d'abord instituer la méthode, attendu que d'une manière curieuse la découverte de l'intentionnalité par Brentano n'a jamais conduit à ce qu'on voie en elle un ensemble d'effectuations qui dans l'unité intentionnelle constituée que l'on considère et dans ses modes de donnée sont impliquées comme une *histoire sédimentée*, histoire qu'on peut, dans chaque cas, mettre à nu avec une méthode rigoureuse.

³ *Hua I*, § 61, p. 169 [MC, p. 192–193, tr. modifiée]. On ne peut qu'être fort surpris de voir cette distinction disparaître purement et simplement dans la traduction française, le traducteur ayant curieusement choisi de traduire «generative Probleme» par l'expression «problèmes de genèse».

⁴ *Hua VII*, § 97, p. 265–266 [LFLT, p. 328].

Grâce à cette connaissance fondamentale, toute espèce d'unité intentionnelle devient le *fil conducteur transcendantal* des «analyses» constitutives et ces analyses elles-mêmes acquièrent, du fait de cette connaissance fondamentale, un caractère absolument spécifique ; *ce ne sont pas des analyses au sens habituel* (des analyses réelles) mais *des mises à nu d'implications intentionnelles* (en progressant par exemple d'une expérience jusqu'au système des expériences indiquées comme possibles)⁵.

La théorie de la générativité se donne donc pour tâche de «désimpliquer une histoire sédimentée», c'est-à-dire de remonter aux origines socio-historiques des «formations de sens» de la vie «culturelle». Plus nettement que dans le texte des *Méditations Cartésiennes*, la phénoménologie se pose la question de la pertinence et des moyens du propos tenu sur un domaine d'objets jusqu'ici peu fréquenté, ou du moins trop souvent abordé d'un point de vue strictement égologique. Il est donc une «vie prestativité» qui est d'abord celle du sujet, mais qui est aussi celle *des* autres, c'est-à-dire une vie que je retrouve, sous forme de dépôt, de sédimentation dans le monde socio-historique ou «culturel». Comprendre comment une telle «vie» s'exprime et se rapporte à elle-même dans la sphère sociale, tel est donc l'enjeu de la théorie de la générativité.

Les deux textes que nous venons de citer annoncent chacun à leur manière, et avec une belle complémentarité, le fil directeur de recherches menées dans les années 1930, à l'époque du remaniement des *Méditations Cartésiennes* tout d'abord, puis au moment de l'élaboration de la *Krisis*. Car Husserl ne s'en est pas remis à la postérité pour mener à bien cette tâche terminale de la phénoménologie. Sous le coup d'une certaine urgence, à la fin de son existence, Husserl s'est ainsi empressé de mettre en chantier les analyses correspondant à ce champ de recherche : la thématique de la générativité revient ainsi avec une certaine insistance dans la *Krisis* et les textes des volumes XV et XXIX des *Husserliana*, même si Husserl n'expose pas systématiquement les premiers résultats de ses réflexions⁶.

Cependant les problèmes alors regroupés sous le titre général de la «générativité» comprennent en réalité deux dimensions qu'il convient de distinguer nettement et d'articuler l'une à l'autre :

1. D'une part, la générativité concerne l'être au monde de la personne considéré dans la singularité de son être, comme devenir entre naissance et mort. La générativité embrasse donc l'ensemble des questions relatives à la génération comme devenir de l'individu singulier : «venue au monde» et «retrait du monde», «naissance» et «mort». Ce sont là les problèmes auxquels Husserl, distinguant les problèmes génératifs des problèmes génétiques dans le § 61 des *Méditations Cartésiennes* précitée, venait de faire allusion :

⁵ *Hua* XVII, § 97, p. 252 [LFLT, p. 328–329].

⁶ Les principaux textes constituant le «corpus» minimal de la phénoménologie générative sont, entre autres, les §§ 58 et 61 des *Méditations Cartésiennes*, l'appendice XXVI de la *Krisis*, les textes n° 14, 27 et les appendices VIII du *Hua* XV. La question de la générativité est également très présente dans les textes 1 à 4 du *Hua* XXIX.

Dans le monde humain et animal, nous rencontrons la problématique, coutumière dans les sciences de la nature, de la genèse psycho-physique, physiologique et psychologique, ce qui englobe le problème de la genèse du psychisme. Il nous est posé par le développement de l'enfant, évolution au cours de laquelle chaque enfant doit se construire sa propre *représentation du monde*. Le système aperceptif dans lequel lui est prédonné, une fois pour toutes, un monde comme domaine d'expériences effectives et possibles doit d'abord se constituer dans l'histoire du psychisme de l'enfant. L'enfant, à considérer les choses objectivement, *vient au monde* ; comment en vient-il à un *commencement* (*Anfang*) de sa vie psychique⁷?

Le texte des *Méditations Cartésiennes* reprend donc une interrogation portée par la psychologie, celle de la formation, de l'acquisition de la « représentation du monde » par l'enfant. Ce faisant, en dépit du lexique ici mobilisé, Husserl n'entend nullement laisser le devant de la scène à une explication causale. La référence faite à la psycho-pédagogie est un simple point de départ qui indique l'existence d'un problème transcendantal. Car, concernant la question de la « naissance », il importe que le cours de l'histoire constitutive de l'individu personnel qui soit mis en question en son origine (*Ursprung*), non en son *commencement* (*Anfang*)⁸. Naissance et mort, telles que les pense Husserl, ne sont pas considérées comme des événements de la vie facticielle, ils sont ici des « événements essentiels (*Wesensvorkommnisse*) de la constitution du monde » ou encore des « événements constitutifs qui rendent possible la constitution du monde »⁹. Ce que souligne, programmatiquement, un texte du début des années 1930 :

Mais il importe à présent de mettre rigoureusement en relation eidétique (*Wesensbeziehung*) le monde et naissance et mort (donc la générativité), il convient de mettre en évidence dans quelle mesure cela n'est pas un fait (*Faktum*), dans quelle mesure un monde et des hommes sans naissance ni mort sont impensables.¹⁰

Dans l'expression de cette intention, le propos husserlien semble ici contredire celui tenu au début des années 1920, lorsque Husserl affirmait, dans le cadre d'une phénoménologie génétique, que l'*ego* transcendantal ne connaissait ni commencement ni fin, ni naissance ni mort¹¹. Dans le cadre de la considération égologique de l'expérience primordiale, le sommeil, les évanouissements peuvent apparaître comme des ruptures temporaires, des discordances momentanées qui n'interrompent pas définitivement le cours de la vie constitutive ; mais naissance et mort comprises comme commencement et terme de la vie constitutive n'entrent pas en ligne de compte. Ce qui est « impensable », dans ce cadre, c'est le commencement *ex nihilo* que constituerait la naissance ou la fin définitive que nous apporterait la mort¹².

⁷ *Hua I*, § 61, p. 169 [MC, p. 192]

⁸ Sur cette distinction, nous renvoyons à l'article de N. Depraz, « Naître à soi-même », *Alter*, 1, 1993, p. 84–87 en particulier.

⁹ *Hua XV*, appendice VIII (début des années 1930), p. 171 [SI-2, p. 317].

¹⁰ *Hua XV*, appendice VIII (début des années 1930), p. 171–172 [SI-2, p. 318].

¹¹ *Hua XI*, appendice VIII (début des années 1930), p. 377–381 [SP, p. 362–364].

¹² Reprenant la distinction méthodologique en 1933, Husserl note encore : « Dans la toute première genèse, tout ce qui précède l'enfance humaine demeure ininterrogé. » *Hua XV*, n° 35 (1933), p. 619 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 212].

Dans le cadre égologique de la phénoménologie génétique de la vie constitutive, Husserl pouvait donc encore se dispenser de la considération phénoménologique de la naissance et de la mort pour se contenter de rendre compte des intermittences suscitées par le sommeil et les évanouissements dans le cours de la vie constitutive. Une telle position n'est plus tenable dans les années 1930, dès lors que la problématique générale qui anime la phénoménologie est celle de la prédonation de l'expérience en général, y compris en sa dimension d'expérience socio-historique. Si Husserl éprouve alors le besoin de penser sur nouveaux frais naissance et mort, c'est en réalité parce que la générativité intergénérationnelle, la seconde dimension de la théorie de la générativité, le requiert. L'insistance mise par Husserl à penser désormais la naissance et la mort comme des événements de la vie constitutive dérive ainsi de la seconde dimension de la phénoménologie de la générativité : si l'on se refuse plus longtemps à penser naissance et mort, «un monde et des hommes» sont tout bonnement «impensables», nous dit Husserl. En d'autres termes, la prise en compte phénoménologique de l'historicité générative implique que l'on considère la vie constitutive individuelle comme un processus génératif ayant naissance et mort. Pour penser le rapport historique des générations, il faut d'abord – ou aussi – penser la génération de la vie subjective elle-même. On comprend dès lors quel peut être le malaise du phénoménologue devant ces questions, qui constituent à l'évidence pour Husserl des problèmes complexes, difficiles à surmonter. Naissance et mort doivent impérativement être pensés, mais il faut parvenir à les penser comme des «événements eidétiques», et non comme des «fait[s] contingent[s] du monde»¹³.

Dans ce contexte, la générativité traite de la génération de la vie constitutive individuelle : naissance et mort seront donc conçues, dans ce qui pourra paraître comme une solution de fortune, respectivement comme institution d'une liaison et intervention d'une séparation entre l'*ego* transcendantal et l'ensemble de sa vie auto-objectivée¹⁴.

2. D'autre part, la générativité concerne être monde proprement social de la personne, c'est-à-dire les modalités de son intégration et de sa participation à «l'enchaînement dans la génération (*Generationszusammenhang*) entre les êtres animés». «Générativité» renvoie alors au devenir des générations, à la constitution d'une génération comme génération distincte et pourtant liée à une tradition transgénérationnelle. C'est alors à l'historicité du monde social lui-même que Husserl fait pleinement droit, dans un registre qui revendique haut et fort son caractère transcendantal :

L'histoire de l'être humain, dans le monde qui est advenu à partir de lui, y compris la croissance de celui qui est né dans le monde, la disparition des mourants, l'enchaînement génératif et l'histoire communautaire qui est portée par cet enchaînement en tant qu'histoire

¹³ *Hua XV*, appendice VIII (début des années 1930), p. 171–172 [*SI-2*, p. 318].

¹⁴ Contestant ouvertement la conception heideggerienne de la mort, Husserl affirme que «la mort consiste à séparer l'*ego* transcendantal de l'auto-objectivation comme homme» *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 332 [tr. fr. par N. Depraz, «Le monde anthropologique», *Alter*, 1, 1993, p. 282]. Sur l'ensemble des aspects de la générativité comme génération de la vie subjective singulière, nous disposons du remarquable manuscrit C 17 (*Hua Mat VIII*, C 17, p. 377–446).

de l'humanité – tout cela possède une signification transcendantale et est dévoilé par une méthode phénoménologique.¹⁵

Si cette « histoire de l'être humain » se trouve largement thématisée dans les années 1930, il est à noter que l'idée d'une théorie générative peut être décelée dans les textes précoces de Husserl sur le monde social, ceux de 1910 notamment. On trouve notamment dans l'un d'eux cette idée programmatique, qui fait suite à des propos généraux sur l'eidétique du monde social :

Naturellement, suivent alors les tâches d'une théorie de l'évolution (*Entwicklungslehre*), tout d'abord la genèse historique des formations (*Gestaltungen*) sociales et des produits (*Produkte*) sociaux, et également leur compréhension interne.¹⁶

Elle apparaissait encore, à titre purement programmatique, dans l'appendice V des *Ideen II*, où Husserl abordait précocement « la genèse, les origines spirituelles », « l'histoire » et « les transformations sociales »¹⁷. Cependant Husserl ne disposait alors manifestement pas des moyens phénoménologiques requis pour conduire de telles analyses. Cette déficience apparaît par exemple, à la suite de ces textes, dans le § 5 du manuscrit *Gemeingeist II* de 1918 ou 1921, Husserl évoque, à propos de l'expérience de la communauté sociale, l'idée que « le passé agit toujours sur le présent »¹⁸, mais seulement pour justifier la possibilité d'une empathie appliquée à une personne dont l'existence est passée. En outre Husserl ne considère alors que le cas privilégié de l'« unité historique »¹⁹ de la science et de la communauté scientifique, sans parvenir à formuler une théorie convaincante de l'historicité d'une plus large portée.

À partir des années 1930 en revanche, la thématique de la « générativité » se confond avec celle de l'« historicité », à laquelle elle donne une orientation particulière. De ce point de vue, on n'a pas toujours prêté suffisamment d'attention au fait que Husserl, dans le fameux appendice XXVI au § 73 de la *Krisis* qui distingue différents « niveaux d'historicité », définit précisément le premier niveau d'historicité comme étant celui d'une

historicité *générative* originelle, unité de la vie de l'esprit comme vie d'une communauté, générativement liée, de personnes humaines, qui, dans leurs diverses activités communautaires, auxquelles prennent part toutes les personnes singulières, forment un monde environnant unifié [...].²⁰

¹⁵ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 [*SI-2*, p. 324].

¹⁶ *Hua XIII*, appendice XVII (1910 environ), p. 103–104 [*SI-2*, p. 210].

¹⁷ *Hua IV*, appendice V (1916–1918), p. 315–316.

¹⁸ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 200 [*SI-2*, p. 293].

¹⁹ *Hua XIV*, n° 10 (1918 ou 1921), p. 198 [*SI-2*, p. 292]. C'est dans ce contexte précis qu'il faut comprendre cette phrase souvent citée : « Ma vie et celle de Platon ne font qu'une ». La comparaison de ce texte avec un autre texte des années 1930 thématisant lui aussi le thème de l'empathie mise en œuvre à l'égard des vies personnelles du passé est fort instructive de ce point de vue (cf. *Hua XXIX*, n° 5 (1934), p. 49).

²⁰ *Hua VI*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 502 [*C*, p. 556]. Nous soulignons.

« Vie de l'esprit », « personnes humaines », « activités communautaires », « monde environnant » : nous retrouvons sous la plume de Husserl tous les thèmes récurrents de la phénoménologie du monde social, au moins dans sa détermination régionale. La nouveauté réside ici dans la thématization de la générativité, qui apparaît à la fois comme dimension historique de l'existence individuelle et communautaire et comme une puissance de liaison interpersonnelle. La générativité est ainsi le devenir qui nous lie et corrélativement, le lien social en devenir. Husserl précise plus loin, dans le même texte :

L'historicité en ce sens le plus général est quelque chose qui a toujours déjà eu cours, et dans ce cours elle est justement un universel qui appartient à l'existence humaine. C'est l'unité d'un devenir de et dans les personnes [...].²¹

Précisons les traits essentiels de cette générativité comprise comme principe du devenir socio-historique. Nous en dénombrerons trois : la *successivité*, la *traditionnalité* et la *dynamicité*.

12.1.2 La générativité comme successivité

La générativité est l'histoire du sens prise dans la *succession* des générations. Par-delà naissances et morts, les générations se succèdent – et génération désigne ici toute forme de vie subjective en général, non l'ensemble des individus nés à la même époque, grandissant et vieillissant ensemble. La générativité est ce qui est au principe de la « chaîne des générations » (*Kette der Generationen*).²²

Dans le devenir génératif, le « présent vivant communautaire »²³, le présent de « l'enchaînement » qu'évoquait le § 61 des *Méditations Cartésiennes*²⁴ n'est donc pas une pure synchronie qui se perpétuerait dans un présent immuable : son être s'affirme dans un présent qui dure et perdure parce qu'il a déjà duré et perduré, parce qu'il a derrière lui un *passé* auquel il se réfère implicitement ou explicitement. En d'autres termes, l'unité du lien social est une « unité générative »²⁵ dont le mode d'existence est diachronique, développé dans un cours temporel. Le présent de l'unité socio-historique ne vaut que par son rapport au « passé génératif sans fin »²⁶, auquel il fait suite.

Cependant la générativité ne doit pas être confondue avec une temporalité intersubjective abstraite, même si elle se fonde sur elle. La générativité n'est pas pur devenir en ce sens, mais seulement l'une de ses formes concrètes, singulières, communautis  es. Une note infrapaginale du texte 10 du *Husserliana XV* souligne ainsi la

²¹ *Hua VI*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 502–503 [C, p. 556–557].

²² *Hua XV*, n   11 (fin 1930 ou 1931), p. 169.

²³ *Hua XV*, n   23 (9/12.XI.1931), p. 393 [SI-2, p. 325].

²⁴ *Hua I*, § 61, p. 169 [MC, p. 192–193].

²⁵ *Hua XV*, appendice X (1934), p. 179, ainsi que *Hua XV*, n   23 (9/12.XI.1934), p. 391 [SI-2, p. 324].

²⁶ *Hua XV*, n   23 (9/12.XI.1931), p. 393 [SI-2, p. 325].

primordialité de la temporalisation intersubjective du monde, tout en relevant son « abstraction », à laquelle remédie la concrétisation de l'« histoire » générative :

La constitution d'une cohumanité perdurante, d'une sociabilité générale, rapportée corrélativement à un monde environnant pratique, peut être traitée de façon abstraite dès avant la génération et ainsi, une historicité abstraite s'y trouve déjà comprise en vertu du type de temporalisation de ce monde environnant pratique entendu comme monde personnel signifiant. Si la génération est en jeu, ce progrès dans la concrétion est également une concrétisation des cohumanités durables, mère, etc., parents et enfants, etc. et, en même temps, nous possédons une temporalisation plus concrète, formée générativement, ainsi qu'un monde environnant historique.²⁷

À cet égard, naissance et mort, dont la phénoménalité limite est si problématique lorsqu'on les considère du seul point de vue de la vie égologique, ne représentent du point de vue de la générativité que de simples « pauses »²⁸, des intermittences ponctuelles, répétées, qui n'entravent pas le cours de la générativité, mais sont autant d'occasions de relance d'un mouvement qui les dépasse. Naissance et mort ont au sein de la générativité un statut analogue à celui du sommeil et de l'évanouissement dans la vie constitutive égologique : interruptions qui ne vont pas jusqu'à créer rupture, elles n'empêchent nullement que la constitution générative du monde suive son cours.

12.1.3 *La générativité comme traditionalité*

La successivité générative n'est pas celle d'une série qui verrait défiler en toute indifférence les éléments qui la composent. La générativité est le lien socio-historique qui persiste unitairement dans la succession des générations. La traditionalité est ainsi le mode particulier de la persistance du lien socio-historique :

Cela [l'historicité générative originelle] fait de l'existence humaine et corrélativement du monde environnant humain, en tant que monde des choses et monde personnel, quelque chose d'historique ; c'est une existence constamment historique au sens le plus large, soit plus basse et plus primitive, soit plus haute, que la forme en soit plus pauvre ou qu'elle témoigne d'une spiritualité encore assez riche, dont la richesse repose sur la validité maintenue d'une tradition [...].²⁹

La tradition n'est pas ici l'action de transmettre un savoir, abstrait ou concret, de génération en génération, par la parole, par l'écrit ou par l'exemple. La tradition, conçue en son sens transcendantal, est une formation de sens vivante qui se perpétue de génération en génération. Ce qui se trouve légué, c'est un certain mode de l'activité constitutive, un système d'aperception particulier.

La tradition, comme constitution générative du sens, présuppose un moment d'institution qui a eu lieu dans le passé, ainsi qu'un moment de sédimentation qui recueille l'essentiel de ce qui est à transmettre. Cette sédimentation peut être relayée par une multitude d'objectivations (objets, écrits, etc.), mais elle ne se réduit jamais

²⁷ *Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 139 [SI-2, p. 305].

²⁸ *Hua Mat VIII*, C 17, n° 96, p. 438.

²⁹ *Hua VI*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 502 [C, p. 556].

à un simple dépôt de sens dans la chose matérielle. La tradition suppose en effet la transmission d'un *mode de constitution* de l'objet. Ce que nous livre la tradition, c'est une « validité » (*Geltung*) du sens, qui s'impose à nous sur le mode de la prédonation : les « objets », dans leur dimension intentionnelle prédonnée, ne sont que choses si l'on ne restitue pas le comment de leur donation. La tradition, considérée dans sa dimension passée, est souvent caractérisée comme héritage (*Erbe*) par Husserl, c'est-à-dire comme une somme cohérente de validités prédonnées, en vertu desquelles le monde nous apparaît immédiatement comme compréhensible. Au § 49 de la *Krisis*, Husserl précise de la manière suivante l'articulation entre le legs de l'héritage traditionnel et le moment de sa reprise active :

[...] c'est par cette constitution [la « constitution intersubjective du monde »], lorsque nous en dévoilons le système, que le monde étant-pour-nous est rendu intelligible, compréhensible en tant que formation de sens issue des intentionnalités élémentaires. Et le sens propre de ces dernières n'est rien d'autre que de fonctionner (*fungieren*) en tant que formation de sens liée à une autre formation de sens, « constituant » dans la synthèse un nouveau sens.³⁰

Corrélativement, la tradition implique donc un moment de réactivation, qui est à la charge de la communauté présente. Une constitution seconde doit alors restituer l'« intentionnalité élémentaire » qui est à l'origine de la tradition. L'« être-ensemble perdurant des hommes entre eux »³¹ implique ainsi que l'on se rapporte *activement* à la tradition, à partir de l'héritage légué *passivement*. La réactivation de la tradition dans le présent vivant de la communauté est en ce sens analogue, dans le cadre de la temporalité de la conscience subjective, à la réactivation d'un moment passé dans un présent vivant :

Par l'unité de vie des unités de vie humaine délimitées par naissance et mort s'étend l'unité d'une vie de l'humanité en tant qu'unité d'une *expérience omni-humaine* (*allmenschliche Erfahrung*) médiate et néanmoins liée et par la tradition fondée sur elle.³²

12.1.4 La générativité, principe d'une dynamique communautaire

Dernière dimension enfin, qui intéressera particulièrement la perspective d'une phénoménologie du monde social : la tradition générative, en tant que transmission d'une formation de sens, instaure une « dynamique communautaire »³³, qui met les membres du monde social aux prises les uns avec les autres.

D'une part, celui qui réactive la tradition retrouve, par un acte social d'un genre particulier, la vie intentionnelle qui fut celle d'une communauté passée ou celle du passé de la communauté. La communauté se conçoit comme *descendance* (*Deszendenz*),

³⁰ *Hua VI*, § 49, p. 171 [C, p. 191].

³¹ *Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 135 [SI-2, p. 301].

³² *Hua XV*, n° 11 (fin 1930 ou 1931), p. 168.

³³ *Hua XV*, appendice VII (juil-août 1930), p. 144 [SI-2, p. 313].

comme issue d'une « lignée » (*Stamm*) : elle vit dans la reprise active d'une formation de sens qui a déjà fait ses preuves, qui a déjà été validée auparavant. La tradition nous met ainsi en contact avec ceux qui ne sont plus. La tradition qui anime une communauté scientifique, celle des philosophes en particulier, est ainsi souvent donnée en exemple par Husserl. D'autre part, nous découvrons dans la tradition une référence commune : c'est un *même* héritage qui s'impose à l'ensemble d'une expérience communautaire, quelles que soient les variations individuelles qui peuvent surgir par ailleurs. Notre monde environnant est un monde commun, relativement commun par ce qu'il doit à sa communauté d'origine, par la traditionalité qui le structure.

C'est ainsi la référence persistante à la communauté passée qui scelle l'unité de la communauté présente. Entre les deux, c'est un devenir unitaire qui s'affirme. Mais celui-ci n'est pas pour Husserl un simple rapport aux origines : ce serait réduire la traditionalité générative à la reprise conservatrice de ce qui a déjà été. La dynamique communautaire impliquée par la générativité se comprend comme un développement qui s'accomplit de l'origine qui est la sienne à la fin qui lui est propre. L'histoire est la forme de vie d'une générativité saisie dans son mouvement téléologique :

Je comprends d'une manière générale les hommes dans le monde en tant qu'ils sont en rapport les uns avec les autres (*zusammenhängend*), générativement dans l'infini ouvert des deux côtés et je comprends que l'être de ce monde dont je fais l'expérience en tant qu'étant celui de ce même monde dont des hommes on fait l'expérience, par la chaîne infinie des générations, un monde donné comme s'attestant et pouvant s'attester comme étant le même dans la connexion (*im Konnex*) selon une expérience concordante et selon une anticipation évidente.³⁴

Cependant Husserl souligne que la tradition n'est pas initialement conçue à destination d'une communauté à venir, qui serait téléologiquement préfigurée.

Le tout est ici l'unité d'un sens, dans la donation de sens et dans le sens lui-même il est une forme qui n'a pas été projetée d'avance téléologiquement par les hommes [...].³⁵

La tradition ne livre qu'un ensemble de tâches réglées et finies, un lot de buts particuliers qui ne suffisent pas, en raison de leur particularité, à constituer le mouvement téléologique spécifique d'une communauté sociale. La tradition ne décide pas définitivement du devenir commun : elle n'est que la première trame, la première historicité avec laquelle la communauté sociale doit composer. La tradition est donc une chose fragile, en constante mutation et réélaboration, toujours menacée de dégénérer et de s'éteindre. Une communauté sociale peut ainsi voir sa dimension commune « s'effondrer », « par “oubli” de la tradition, par interruption de la tradition »³⁶.

La tradition requiert donc une prise de conscience téléologique qui puisse réorienter l'héritage traditionnel vers le but véritable du devenir téléologique de la communauté. Dans l'appendice XXVI de la *Krisis*, Husserl suggère qu'un second niveau d'historicité doit pouvoir s'affirmer au-dessus du premier niveau

³⁴ *Hua* XV, n° 11 (fin 1930 ou 1931), p. 168–169.

³⁵ *Hua* VI, appendice XXVI (aut. 1934), p. 503 [C, p. 557].

³⁶ *Hua* XV, n° 10 (10.I.1931), p. 139 [SI-2, p. 307].

constitué par la traditionalité, pour qu'une "vie téléologique" d'un genre nouveau apparaisse»³⁷. Ainsi, dans les années 1930, la téléologie s'impose comme un régime d'analyse bien commode pour assurer l'unité systématique de considérations relevant de l'histoire ou de la théorie sociale, en un double mouvement d'approfondissement et d'élargissement de vues déjà bien développées au début des années 1920. La téléologie est le procès universel selon lequel l'*ego* s'élève constamment à des formes de vie et de conscience supérieure, mais aussi l'histoire elle-même, ressaisie par la « culture humaine » :

La conscience est un devenir sans fin. Mais ce n'est pas une simple succession de vécus, un flux comme l'on se représente un flux objectif. La conscience est un devenir sans fin comme la constitution incessante des objectivités dans un *progressus* sans fin de la succession graduelle. C'est une histoire qui ne s'interrompt jamais. Et l'histoire est une constitution graduelle de formations de sens toujours supérieures, gouvernée de part en part par une téléologie immanente. Et à tout sens reviennent une vérité et une norme de vérité. L'histoire au sens habituel du terme dans sa relation avec la culture humaine n'est seulement qu'un degré plus élevé, et celui-ci aussi, comme on le voit, a préfiguré son en soi.³⁸

L'attention portée à la dimension téléologique de la vie historique générative permet de congédier toute interprétation biologisante de son propos. La génération n'est jamais pour Husserl une formation biologique, elle est une détermination communautaire du sens de l'expérience. La « vie » générative n'est pas une vie biologique :

Le mot vivre n'a pas ici le sens physiologique, il signifie une formation téléologique, spirituelle, de la vie prestativ : au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité. Tout cela fournit le thème de diverses sciences de l'esprit.³⁹

La vie personnelle, celle par laquelle le sujet se rapporte au monde social, se conçoit désormais comme une forme d'intégration à un contexte génératif, c'est-à-dire pratique et normatif, social et historique. Tout *ego* personnel appartient nécessairement à une « génération », c'est-à-dire à un horizon historico-social du sens⁴⁰, à un ensemble contextuel de pratiques et de normes. Ce qui s'atteste dans cette dimension générative de la vie personnelle, c'est en définitive la *dimension prédonnée* de l'expérience du monde social dans sa destination téléologique et dans sa normalité, en tant que celle-ci ne relève pas simplement de l'ordre de la typicité ou de la familiarité (même si elle ne relève aussi), mais renvoie à une vie sociale constituée, toujours déjà constituée. On peut donc considérer que nous retrouvons ici la thématization de cette « prédonation de l'expérience sociale » dont l'appendice V de 1916–1918 aux *Ideen II* avait précocement développé le programme, mais dont Husserl avait suspendu l'investigation.

³⁷ *Hua VI*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 503 [C, p. 557].

³⁸ *Hua XI*, p. 218–219 [SP, p. 274–275].

³⁹ *Hua VI*, annexe III, p. 315 [C, p. 348].

⁴⁰ En une formule assez proche de celle qui vient d'être utilisée, Husserl évoque un « horizon géo-historique » (*Hua XV*, appendice XXIV, p. 411).

12.2 Critique des conceptions d'A. J. Steinbock

La phénoménologie husserlienne de la générativité a récemment fait l'objet d'une attention plus soutenue de la part des commentateurs de l'œuvre de Husserl. En particulier, A. J. Steinbock a consacré l'essentiel de son ouvrage *Home and Beyond* à l'étude d'une « phénoménologie générative » qu'il faudrait désormais faire figurer aux côtés de la phénoménologie statique et de la phénoménologie génétique⁴¹. Nous voudrions reprendre ici certaines des thèses développées dans cet ouvrage afin de mettre en évidence leur intérêt et leurs limites, mais aussi afin de préciser par différence notre propre entente de la question de la générativité chez le dernier Husserl.

1. Tout d'abord, et c'est là la thèse majeure de son ouvrage, A. J. Steinbock entend caractériser la « phénoménologie générative » comme une nouvelle *méthode* phénoménologique, qu'il faudrait à terme distinguer de la phénoménologie statique et de la phénoménologie génétique pour la faire figurer à leurs côtés⁴². « Générativité » se comprend donc comme thème, mais aussi et avant tout comme méthode, c'est-à-dire comme un certain mode d'accès aux phénomènes. Tout de même que l'analyse génétique portait sur la *genèse* individuelle des vécus de l'*ego* envisagés selon leur temporalité et leur habitualité, l'analyse générative est celle qui porte son attention sur la *génération* des structures de la coexistence des sujets au sein d'une même communauté, selon son développement socio-historique⁴³.

Si suggestive que soit cette vue, on doit cependant reconnaître que Husserl lui-même ne va pas jusque-là : il pense plutôt la spécificité de ses investigations sous la rubrique de la *Rückfrage*, relativement au problème de la prédonation de l'expérience que lui découvre la phénoménologie génétique. Steinbock ne méconnaît certes pas ce fait, mais il l'interprète simplement comme l'expression d'une forme d'immaturité et d'inaboutissement appelée à être dépassée. Steinbock entend ainsi s'inscrire dans une tradition phénoménologique pour en réorienter le cours, vérifiant ainsi pratiquement ce que Husserl écrivait dans le § XXVI de la *Krisis*. La mise au jour de la générativité imposerait de ce point de vue une compréhension générationnelle du travail phénoménologique, qui autorise reprise et – ce qui est dans le cas présent plus problématique – transformation⁴⁴. Pour le dire différemment, nous avons donc ici affaire à une tentative de prolongement de l'œuvre de

⁴¹ Nous songeons également à l'attention accordée par D. Zahavi au thème de la générativité dans *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996, p. 71 sq.

⁴² A. J. Steinbock, *op. cit.*, p. 1–9.

⁴³ Il est à ce propos indéniable que l'un des grands mérites de *Home and Beyond* est d'avoir décristallisé le rapport entre les différentes voies d'accès à la réduction, entre les différentes méthodes d'analyse et entre les différents domaines d'objets concernés. Voir à ce propos le tableau présenté par A. J. Steinbock au début de l'ouvrage, *op. cit.*, p. 5–6.

⁴⁴ Cf. sur ce point la toute fin de l'ouvrage, p. 267–270.

husserlienne qui se fonde sur une enquête exemplaire, patiente et approfondie des textes husserliens, mais qui s'autorise aussi clairement une réinterprétation audacieuse de leur contenu.

Reste que l'on pourra éprouver quelques réticences à suivre A. J. Steinbock aussi loin : il n'est pas sûr que l'on puisse vraiment qualifier la phénoménologie de « générative » pour désigner par là une nouvelle méthode, un nouvel abord des phénomènes (et ce même si l'on ne peut mettre en doute le fait qu'il existe chez Husserl une phénoménologie de la générativité déjà bien développée). Il ne s'agit nullement ici d'opérer un rappel à l'ordre d'une quelconque orthodoxie interprétative. Il s'agit simplement de considérer avec plus de mesure ce qui s'énonce chez le dernier Husserl. Plus précisément, ce qui nous semble particulièrement critiquable est ici la survalorisation de la méthode générative, qui paraît à Steinbock en mesure de supplanter les autres méthodes de l'investigation phénoménologique pour en dire l'ultime vérité⁴⁵.

Ainsi, une telle position conduit notamment selon nous Steinbock à négliger tout ce que la pensée husserlienne du *Heimwelt* doit aussi à la phénoménologie génétique. Steinbock semble ainsi méconnaître le fait que le monde familier (*Heimwelt*), avant d'apparaître comme monde natal dans sa distinction d'avec le monde étranger, est une formation de la vie subjective personnelle se retrouvant « chez elle », prenant ses aises dans le monde à la faveur d'une habitualité typifiante et familiarisante. Steinbock insiste d'ailleurs très peu sur la genèse de la structure *Heimwelt/Fremdwelt* qu'il semble considérer comme étant toujours déjà en place, comme ce avec quoi nous ne sommes seulement tenus de constituer, mais aussi de composer. La paire *Heimwelt/Fremdwelt* est conçue, chez Steinbock, comme un donné, comme une chose faite ou advenue, bref comme un constitué. La mise en valeur de la générativité conduit à la méconnaissance de l'impact de la phénoménologie génétique sur la conception du *Heimwelt* comme produit de l'activité subjective familière, typifiante et normalisante⁴⁶.

⁴⁵ Nous ne faisons ici qu'emboîter le pas de N. Depraz, qui note dans la recension critique qu'elle a donné de cet ouvrage : « La question de la générativité a en elle-même, à la fois comme thème et comme méthode, une très forte pertinence : elle libère un horizon insoupçonné et contribue à structurer méthodiquement des analyses qui restaient jusqu'alors marginales ou inintégrables dans la phénoménologie husserlienne. Cependant, on peut se demander s'il convenait pour autant de valoriser à ce point la méthode générative qu'elle finisse par valoir pour elle-même de façon quasi autonome. » (N. Depraz, « Antony J. Steinbock : Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl, 1995. Dan Zahavi : Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, 1996 », *Alter*, 5, 1997, p. 413–414).

⁴⁶ B. Bégout, depuis la perspective d'une philosophie du quotidien, insiste plus particulièrement sur ce point de critique : « Avec raison, Steinbock fait de l'antagonisme de la *Heimwelt* et de la *Fremdwelt* le principe moteur de toute histoire humaine, ce qu'il nomme d'après Husserl « générativité », mais il ne s'interroge pas sur la genèse du couple monde familier/monde étranger qu'il accepte comme un état de choses donné. Or, à nos yeux, la divergence actuelle du familier et de l'étranger n'est que l'ultime résultat de la familiarisation quotidienne. » (B. Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, p. 417–418).

2. Il est cependant un autre reproche que l'on pourra adresser à cet examen de la question de la générativité : en effet, A. J. Steinbock tend à substituer à la théorie du monde de la vie une théorie de la structure *Heimwelt/Fremdwelt* (*homeworld/alienworld*), qu'il situe explicitement « au-delà » du concept de monde de la vie⁴⁷. Dans la conclusion de son ouvrage, A. J. Steinbock donne ainsi de la générativité la définition suivante : « La générativité concerne le devenir historique et intersubjectif et en particulier le devenir de la structure co-générative, différenciée, liminaire et asymétrique du natal (*home*) et de l'étranger (*alien*) »⁴⁸. L'expérience de l'étranger est toujours à la limite de celle de la familiarité natale, c'est en ce sens qu'elle est dite « liminaire » ; elle est « asymétrique » dans la mesure où le monde natal bénéficie d'un investissement axiologique particulier, le monde étranger étant toujours pensé relativement à sa normalité. C'est ainsi la structure *homelien* qui ne cesse de revenir sur le devant de la scène phénoménologique, ce qui en soit n'aurait rien de franchement discutable si cette mise en scène n'en venait à dissimuler complètement son arrière-fond, la *structure* transcendantale valant comme sol et horizon de sa donation et de sa prédonation, le monde de la vie comme monde *infini*, comme monde *un et commun*.

Steinbock insiste avec raison selon nous sur le fait que le monde natal (*Heimwelt* ou *homeworld*) et le monde étranger (*Fremdwelt* ou *alienworld*) se définissent relativement, se co-constituent et se co-déterminent comme deux sphères finies. Mais aux yeux de Steinbock, cette finitude et cette relativité sont indépassables : toute forme de « synthèse » de ces deux sphères étrangères l'une à l'autre est vouée à l'échec (elle est impossible) et promise à la méconnaissance de l'autre (elle est donc risquée). Toute « synthèse » surplombante porte en elle le risque d'un déni et d'une assimilation à marche forcée de l'étrangeté du monde étranger. C'est ainsi en partie au nom de motifs éthiques – qui nous semblent par ailleurs fort discutables – que Steinbock défend telle position.

Ce n'est donc plus le monde de la vie qui est phénoménologiquement premier, mais bien plutôt une multitude relative de contextes normatifs et générationnels qui s'entre-délimitent mutuellement. Il y a là plus de Steinbock que de Husserl. Car sur ce point précis, A. J. Steinbock contrevient explicitement au propos husserlien, qui mise lui sur l'unité foncière, primordiale du monde de la vie, comme un fond persistant sans lequel la coordination des *Sonderwelten* n'est à dire le vrai pas même pensable. Ainsi Steinbock se contente-t-il d'évacuer promptement la question, pourtant décisive, de la question de l'universalité transcendantale du monde « pour tous », ainsi que celles de la nature commune et de l'« histoire » humaine. Steinbock refuse explicitement une tentative de totalisation à laquelle Husserl aurait, concède-t-il pour le déplorer, parfois céder⁴⁹.

⁴⁷ A. J. Steinbock, *op. cit.*, p. 257.

⁴⁸ A. J. Steinbock, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁹ A. J. Steinbock, *op. cit.*, p. 258.

Pourtant, le monde un et commun, on l'a vu, n'est pas inaccessible : il se découvre dans la réduction transcendantale, il s'indique dans l'idée et l'expérience de la nature une et commune, comme dans l'idée et l'expérience de l'extension intercommunautaire qui accompagnent la communication rationnelle des humanités entre elles⁵⁰. Pour Husserl, dans un certain nombre de textes des années 1930, le monde de la vie, découvert en sa caractérisation positivement transcendantale, est une structure dont l'*a priori* a toute priorité sur la structure *Heimwelt/Fremdwelt*.

Dans l'effort mis à faire de la générativité un *thème* phénoménologique consistant, A. J. Steinbock tend ainsi selon nous à réduire la *problématicité* du concept, laquelle ne peut selon être pleinement comprise que par rapport à la question du monde commun comme monde « pour tous ». La théorie de la générativité fonctionne comme une matrice où s'exacerbe plus qu'elle ne s'atténue la tension entre la définition transcendantale de l'*ego* et la prise en compte d'une intentionnalité sociale, dans le jeu de la validité locale, relative ou universelle du « sens » fait sens « commun ».

12.3 La genèse socio-historique du monde social

La théorie du monde de la vie comme monde commun met au jour la *structure* absolue du monde, en deçà des relativisations que lui impose l'expérience sociale, l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendantale. De son côté, la théorie de la générativité exhibe les structures intersubjectives impliquées par toute forme de socialité. Husserl n'entend pas par là réduire la réalité du monde social à d'évanescences et très abstraites « structures » : il s'agit seulement de montrer ce qu'implique nécessairement la prise en compte de la prédonation de l'expérience sociale, par-delà la singularité relative de ses prédonnées.

L'enjeu d'une phénoménologie de la générativité consiste donc à penser l'inscription *particulière* du sujet dans une communauté déterminée, dans la relativité d'une expérience socio-historique. C'est cette communauté, dans la mesure où elle lui préexiste, qui constitue l'horizon de référence déterminé de la validité *immédiate* de ce que l'on tient pour présupposé et de ce que l'on reconnaît pour prédonné. La théorie de la générativité permet à Husserl de reprendre sur nouveaux frais la considération du monde environnant comme monde pratique et culturel, de la communauté de communication et de préciser enfin le statut de la normalité de l'expérience sociale qui s'atteste dans la vie communautaire.

⁵⁰ Nous rejoignons là sans réserve aucune la critique de G. Soffer, « Anthony Steinbock : Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl », *Husserl Studies*, 14, 2, 1997, p. 153–160.

12.3.1 *La normalité de l'expérience sociale (I) : le legs de la générativité*

Dans la relativité générative, la reconnaissance de la validité des présuppositions prédonnées du monde social s'établit comme reconnaissance de ce qui vaut pour *normal au sein de l'expérience communautaire*. C'est donc logiquement sur une phénoménologie de la normalité de la constitution du monde social que débouche la problématique de la générativité⁵¹.

1. La normalité de l'expérience socio-historique s'atteste tout d'abord sous la forme d'une axiologie communautaire qui consacre la valeur de l'*usage*, la puissance des us et coutumes. La normalité sociale la plus manifeste est ainsi celle qui règle l'ensemble de nos activités sur le mode de l'adhésion à «ce qui se fait», c'est-à-dire à des usages dont la validité de sens est établie et reconnue par tous les membres de la communauté. La générativité configure, *via* la tradition, un ensemble de normes axiologiques immédiatement présentes, ouvertement données au sujet du monde social. Cette forme de normalité est celle que Husserl appelle «l'éthique au sens le plus large, le *kathekon*»⁵². Husserl reprend ici un concept cardinal de l'éthique stoïcienne, le terme «*kathekon*» (l'*officium* de la langue latine) désignant pour les stoïciens ce qu'il faut faire dans les circonstances de l'histoire, tandis que «*katorthoma*» désigne l'action droite, «l'acte moralement parfait»⁵³. Le «*kathekon*» est ainsi «ce qui convient», ce qui est convenable dans un contexte socio-historique déterminé, selon une générativité communautaire particulière :

Une normalité corrélative, à savoir à titre de corrélat de la vie personnelle convenable, c'est la forme convenable du monde environnant communautaire ; tel est le monde environnant de cette normalité, façonné dans la forme de la tradition, façonné par les individus comme

⁵¹ L'intérêt et la portée de la phénoménologie de la normalité sont souvent méconnus. La chose est d'autant plus regrettable que l'on a ici affaire à l'une des problématiques les plus insistantes de la phénoménologie, de celles apparues dès son commencement et sans cesse remises sur le métier. On mentionnera tout de même l'existence d'un chapitre de l'ouvrage de T. Rolf, *Normalität : ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, München, Fink, 1999, qui se consacre à l'examen des rapports entre normes et *Lebenswelt*. On recommandera également les analyses développées par A. J. Steinbock dans son *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 123–169. Il convient enfin de rappeler l'importance, sur cette question des manuscrits de la série D relatifs à la constitution primordiale (*Urkonstitution*), et tout particulièrement l'ensemble D 13 (1916–1921).

⁵² *Hua* XV, appendice VII (VII/VIII 1930), p. 144 [SI-2, p. 312].

⁵³ «On distingue en effet l'acte moral moyen de celui qui est parfait. Appelons parfaite l'action droite, tel est mon avis, puisque les Grecs la nomment *katorthoma*, tandis qu'à l'action morale ordinaire, que nous considérons ici, ils réservent le nom de *kathekon*. Voici comment ils les définissent : où il y a rectitude absolue on peut parler d'acte moralement parfait; l'action morale moyenne est celle qu'on peut justifier par une raison méritant l'approbation.» Cicéron, *Des devoirs*, I, 3, tr. fr. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1933. L'inventeur du concept de *kathekon* est Zénon de Citium.

ce qui est convenable, et en partie comme une opération communautaire ; la forme de construction des maisons, des habitations, des étables, etc., la forme de construction des « paroisses » et en cela, la position et la forme des maisons « paroissiales », des lieux de cultes, etc.⁵⁴

On aurait tort d'inférer de cette définition que le *kathekon* est une simple configuration culturelle de mon monde environnant : principiellement, il détermine les activités du sujet, les comportements de chacun sur le mode de « ce qui est personnellement usuel, qui possède en même temps le caractère de devoir-être »⁵⁵. Le *kathekon* ne vaut qu'au sein de l'horizon circonscrit d'une communauté particulière, mais c'est en son sein qu'il s'impose avec le plus de force, comme un sourd devoir-être qui vaut pour chacun des membres de la communauté sociale. En ce sens, le « nous » de la communauté ne se donne pas sur le mode de la réciprocité des échanges et des reconnaissances entre sujets, mais bien plutôt sur le mode de l'anonymat, comme « On » impersonnel. Ainsi Husserl évoque-t-il dans un manuscrit de l'époque de la *Krisis* :

Le On de la norme collective = la coutume de la communauté. Coutume comme forme traditionnelle de devoir dans les rapports humains.⁵⁶

Le *kathekon* est la norme socialement partagée, traditionnellement déterminée. Ceci signifie tout d'abord qu'il se présente comme un ensemble stable et unitaire pour tous les membres d'une même communauté qui conduisent chacun leurs activités propres. Mais cela signifie aussi qu'il peut valoir comme norme du jugement porté à l'endroit des autres, comme critère d'appréciation des agissements des uns et des autres, sur le mode de l'approbation ou de la désapprobation, de la reconnaissance ou de l'exclusion :

Dans la vie, on juge les autres selon le *kathekon* (tout d'abord), et l'on est soi-même jugé en fonction de cela ; on est très tôt motivé à exercer soi-même son jugement – le jugement portant sur la vie passée et éventuellement, sur l'ensemble de la vie passée ressaisie dans le souvenir, ou bien vue l'ensemble du passé professionnel, vue l'ensemble du passé à partir de la maturité, avec laquelle commença la vie « sérieuse ».⁵⁷

En ce qu'il nous permet de juger du présent, le *kathekon* entérine la validité des us et coutumes éprouvés dans le temps : il reconduit l'héritage traditionnel en préservant l'unité axiologique de la communauté.

2. Cependant ce n'est là, dans cette normalité qui est celle des mœurs, des us et des coutumes, que l'effet le plus manifeste de la générativité et de l'historicité traditionnelle. Car cette normalité « éthique » ou axiologique de la communauté sociale se fonde en réalité sur une normalité de l'expérience communautaire plus discrète, dont le propre est précisément de passer constamment inaperçue, d'œuvrer comme en sourdine sur la trame de notre quotidien : on a alors affaire à un niveau de

⁵⁴ Hua XV, appendice VII (VII/VIII 1930), p. 144 [SI-2, p. 312–313].

⁵⁵ Hua XV, appendice VII (VII/VIII 1930), p. 145 [SI-2, p. 314–315].

⁵⁶ Ms K III 9, p. 69.

⁵⁷ Hua XV, appendice VII (VII/VIII 1930), p. 145 [SI-2, p. 314].

normalité qui est celui des *habitus* pris en commun, c'est-à-dire de la normalité familière, typique sous laquelle se donne à nous le monde environnant.

Sous la rubrique de l'*Heimwelt*, il n'est alors guère étonnant de voir Husserl reprendre et poursuivre une réflexion initialement conçue et développée dans le cadre de l'égologie de la vie personnelle : cependant il ne se contente pas alors de l'approfondir, il en élargit notablement la portée en repensant désormais la familiarité typique du monde environnant comme production de la vie sociale elle-même. Cette évolution de la pensée husserlienne du *Heimwelt* se donne à lire au § 58 des *Méditations Cartésiennes* dédié à « l'analytique intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures », où Husserl esquisse à grands traits la problématique en devenir de la sociologie transcendante. Après avoir rappelé ce qui faisait la nécessité d'une théorie phénoménologique des « actes sociaux » et des « personnalités d'ordre supérieur », Husserl pose le problème du « mode d'objectivité » « de la constitution pour chaque homme et chaque communauté humaine d'un monde environnant spécifiquement humain et donc culturel »⁵⁸. Dans ce contexte, le premier monde « commun » n'est pas le monde « pour tous » que révèle la *Rückfrage*, mais plus simplement le monde commun prédonné, un monde commun culturel relatif à une communauté et à un monde environnant particulier. Ce monde commun « culturel », est précisément celui du *Heimwelt*, monde familier ou monde natal⁵⁹, est celui au sein duquel nous sommes « venus au monde », où notre vie constitutive s'est éveillée.

Husserl insiste particulièrement sur deux traits fondamentaux présents dans tout *Heimwelt*. D'une part, celui-ci est toujours, pour l'homme dans sa conscience naturelle, le premier des mondes. Il est celui qui structure la prédonation de l'expérience :

Chaque homme comprend d'abord à partir d'un noyau et d'un horizon non dévoilé son environnement concret, c'est-à-dire sa culture, précisément en tant qu'homme de la communauté qui forge historiquement cet environnement et cette culture.⁶⁰

Il est aussi, nécessairement limité, il est l'horizon fini des objets et des pratiques qui apparaissent dans mon monde environnant :

[Son] objectivité est limitée bien que le monde ne soit concrètement donné, à moi et à tout homme, qu'en tant que monde culturel et seulement avec le sens d'être accessible à tout un chacun.⁶¹

⁵⁸ *Hua I*, § 58, p. 160 [MC, p. 182, tr. modifiée].

⁵⁹ *Heimwelt* signifie littéralement « monde habité par nous » et peut être traduit, selon le contexte théorique, par l'expression « monde familier » ou « monde natal », l'accent portant dans ce second cas sur la provenance commune, historique et territoriale, des membres d'une communauté sociale particulière. Sur cette difficulté, voir les remarques de R. Célis et K. Held, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », in S. IJsseling, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, p. 20–21. Dans le § 58 des *Méditations Cartésiennes*, Husserl ne mobilise certes pas le terme, mais la notion est sous-jacente.

⁶⁰ *Hua I*, § 58, p. 160 [MC, p. 183].

⁶¹ *Hua I*, § 58, p. 160 [MC, p. 182].

Dans cette première caractérisation du monde comme monde, nous retrouvons donc le *Heimwelt* comme monde familier dont la personne est le sujet, selon une genèse passive dont nous avons déjà exposé les éléments. Cependant il ne s'agit plus ici de comprendre le *Heimwelt* comme produit d'une connaissance typique et familière génétiquement développée, mais bien de comprendre ce qui fait sa relativité par rapport au monde de la vie en sa dimension transcendante, comme monde commun ou monde « pour tous ». La dimension personnelle de la vie subjective est loin de se réduire à la seule acquisition de propriétés permanentes due à l'habitude : elle se joue également au niveau d'une certaine normalité (*Normalität*) de l'expérience, laquelle est ici tout à la fois rapport à soi et rapport aux autres, dans la concordance de l'expérience communautaire.

Le monde « familier » est le monde où l'on est « chez soi » parce qu'il est aussi notre monde « natal », celui où nous sommes nés, c'est-à-dire celui où s'est décidé et concrétisée notre appartenance au monde social. Réciproquement, le monde « natal » est le monde familier en tant que structure d'identité qui vaut pour plusieurs, pour tous les autres membres de la communauté sociale. Le monde « natal » est la première sphère de normalité, celle qui s'impose à chacun dans le monde social, comme le suggère Husserl dans deux manuscrits de 1931 et de 1934 :

Est normal un homme qui a une compréhension concrète de lui-même lorsqu'il use du terme « chacun », qui fait partie de la communauté humaine ouverte de ses semblables, lesquels possèdent le même monde historique de la vie. Celui-ci est déterminé par la même forme structurelle, familière à tous, mais non déployée. Le normal est normal dans et en vertu de la communauté normale.⁶²

[Le monde] est d'abord pour moi – et il en est ainsi pour chacun – le monde environnant familier (*vertraute Umwelt*) dont la teneur de représentation et de validité est déterminée par le cercle de moi-sujets avec lesquels je vis dans l'unité d'une communauté de vie et de communication.⁶³

La normalité de l'expérience sociale relative est ainsi ce qui assure au monde social son caractère de monde. La singularisation du monde de la vie comme monde social doit sa validité à l'emprise d'une normalité de l'activité constitutive du monde social. Tout objet est constitué sur le fond d'un monde constitué par l'ensemble des personnes qui partagent la vie du sujet, selon un co-conditionnement de l'expérience concrète. La normalité de la constitution familière et typique du monde rend ainsi possible la coordination d'une multitude de mondes environnant particuliers sous l'unité de la communauté sociale.

Le monde familier (*die Heimwelt*) en tant que monde de l'omni-accessibilité (*All-Zugänglichkeit*)... en tout cas pour tous une couche plus fondamentale de la normalité, du monde quotidien, de l'omni-intelligibilité (*Allverständlichen*) dans la persistance et le changement.⁶⁴

Au § 47 de la *Krisis*, sorte d'*excursus* indiquant « d'autres voies de la recherche », Husserl aborde la question de la normalité du *Heimwelt* en insistant particulièrement

⁶² *Hua* XV, n° 10 (10.I.1931), p. 141 [SI-2, p. 310].

⁶³ Ms K III 1 III (1934), p. 19.

⁶⁴ Ms B I 10/V, p. 4.

sur l'importance de la reconnaissance mutuelle d'une même validité de sens. Le cœur du processus de « communautisation » (*Vergemeinschaftung*) réside ainsi dans l'unité sociale d'aperception procurée par la mise en commun de la typique familière :

Dans la compréhension réciproque mes expériences et les acquis de mes expériences entrent avec ceux des autres dans une connexion analogue à la connexion des séries particulières d'expérience à l'intérieur de ma vie d'expérience (ou celles d'un autre à l'intérieur de sa vie d'expérience) ; et de nouveau nous assistons au fait que, à mettre les choses en gros et à les prendre dans leur ensemble, il se produit une cohérence intersubjective de la validation concernant les singularités en tant que constituant la normale, et du même coup une unité intersubjective dans la diversité des validations et de ce qui en elle est valide [...].⁶⁵

3. On aurait cependant tort de considérer cette double normalité de l'expérience sociale, celle du *Heimwelt* comme celle du *kathekon*, comme un socle immuable de valeurs, de types et de normes. Husserl insiste au contraire sur la plasticité de la familiarité de l'expérience sociale, sur le caractère « fluent » de la normalité. Ce qui s'indique par là est cette remarquable capacité d'adaptation et de réaménagement que manifeste la normalité typique et familière :

Cette normalité est cependant fluente et a aussi ses cassures (*Bruch*) relatives, qui conduisent à une nouvelle normalité, une nouvelle normalité qui est toutefois reliée à l'ancienne par une tradition maintenue.⁶⁶

La tradition n'est pas la reconduction conservatrice d'une normalité immuable, mais le mouvement de maintien interne qu'elle manifeste par-delà les « ruptures » qui l'affectent. Ce qui échappe à la normalité doit donc être phénoménologiquement conçu comme ce qui met à mal le cours de l'activité constitutive en sa normalité. Ce type d'« anormalité » est désigné par le terme d'*Anomalität* : ainsi se trouve nommé ce qui contrevient au cours de l'activité constitutive, sans toutefois atteindre sa validité foncière. L'anormalité est ainsi souvent pensée, dans les textes des années 1930 en particulier, comme une cassure ou une rupture (*Bruch*) qui vient perturber la tranquille continuité de la normalité⁶⁷. Cependant de telles cassures ne vont pas, jusqu'à un certain point du moins, jusqu'à suspendre définitivement le cours de l'expérience vécue comme normale. Certes les « cassures » produites par la rencontre des anormalités mettent à l'épreuve la normalité de l'expérience, mais elle lui donne aussi l'occasion d'exprimer sa plasticité et sa souplesse. Dans le moment de leur dépassement, l'anormal ne fait que confirmer tenue normative de la règle. Le dépassement de l'anormalité permet d'affirmer une normalité de degré supérieur :

Tous les phénomènes, et tout d'abord les phénomènes sensibles, tous les moi-sujets et toutes les humanités en communication s'accordent sous la règle : « l'anormalité (*Anomalität*) en tant que rupture de l'unité phénoménale originairement concordante (*stimmend*) est comprise au sein d'une normalité supérieure. »⁶⁸

⁶⁵ *Hua VI*, § 47, p. [C, p. 186]. « Formant un arrière-plan historique anonyme, la générativité supporte la normalité du système d'aperception en vigueur » note ainsi K. Held, *monde natal*, p. 11.

⁶⁶ *Ms B IV 5*, p. 8.

⁶⁷ Voir en particulier *Hua XV*, n° 14 (mi-août 1931), p. 210 *sq.* [*AMC*, p. 136 *sq.*].

⁶⁸ *Hua XV*, appendice XXVI (vacances de Noël 1931/1932), p. 438.

Le caractère « fluant » de la normalité se révèle comme capacité à intégrer en elle l'anormalité pour affirmer une forme de normalité qui la prendra en compte à un autre niveau. L'activité constitutive du monde comme monde familier se joue constamment dans le rapport aux « anomalies » qui mettent à l'épreuve la normalité de l'expérience. « Nous existons et le monde est pour nous seulement dans la relativité des normalités et des anormalités (*Anomalitäten*) », note Husserl dans un texte de 1931⁶⁹.

La typique normale qui structure le monde environnant comme monde familier et comme monde social porte en elle des possibilités de correction, une incessante activité de réaménagement interne. L'activité constitutive normale ne cesse de s'auto-vérifier, de travailler à sa propre confirmation pour s'assurer de la pertinence, de la validité des aperceptions qu'elle délivre.

Des aperceptions s'édifient, des aperceptions sont à nouveaux détruites dans leur figure typique particulière, au cours de la confirmation (*Bewährung*) et de l'infirmité (*Entwährung*).⁷⁰

Mobile et plastique, la typique normale s'ajuste en fonction de ce qui advient dans l'expérience : elle y trouve l'occasion d'élargir le champ de son application, d'étendre la portée de ses validités. Ainsi comprise, la normalité familière a la capacité d'anticiper sur ce qui lui apparaîtra comme anormal, sur les anomalies qui affecteront le cours de l'activité constitutive :

L'anormalité (*Anomalität*), celle qui à l'occasion brise la normalité, a elle-même son style ; ce qu'il faut prévoir, c'est la typique d'événements anormaux imprévisibles.⁷¹

La finitude du monde social normal est donc relative en cet autre sens qu'elle porte en elle la possibilité de son propre élargissement⁷², la possibilité d'étendre le champ de pertinence de l'activité constitutive.

4. Le corrélat – ou plutôt la présupposition – de cette normalité du monde « natal » ou familier est ainsi, du point de vue de la vie personnelle du sujet, l'« homme normal », l'homme « mûr ». Husserl désigne ainsi la vie personnelle est tant qu'elle se rapporte à la normalité de l'*Heimwelt*, c'est-à-dire en tant qu'elle est capable de ressaisir cette normalité comme structure familière de l'expérience. La « norme originelle » (*Ur-norme*) de l'humanité est « celle de l'homme adulte dans sa maturité universelle »⁷³.

⁶⁹ *Hua* XV, n° 14 (mi-août 1931), p. 212 [AMC, p. 139].

⁷⁰ *Hua* XV, appendice XXVI, p. 440.

⁷¹ *Hua* XV, n° 14 (mi-août 1931), p. 210 [AMC, p. 136].

⁷² « [...] l'homme n'est pas toujours en marche et ne peut vivre que dans un monde déjà familier, déjà connu, fait de réalités connues (tout en étant nécessairement entouré d'horizons ayant des dimensions inconnues), et puisque les extensions décrites présupposent que le monde connu s'est développé, son monde environnant est toujours à nouveau un monde fini de la vie, dans la mesure où il se trouve avec ses compagnons de vie dans une unité de vie, rapporté à un tel monde environnant familier. » *Hua* XV, n° 27 (noël 1931/1932), p. 430–431 [SI-2, p. 345].

⁷³ Ms B I 14/II, p. 24.

Ainsi, il existe des «anomalies» qui surgissent sans cesse dans le cours de l'expérience normale, mais il est aussi des modes de constitution tenus pour «anormaux» relativement au sujet supposé «normal», c'est-à-dire à l'homme mûr et sain d'esprit. Les «anormaux» ne sont pas des êtres qui nous seraient radicalement étrangers, ils sont conçus comme des variations, des transformations ou des modifications de notre propre «normalité» constitutive. Ils sont ainsi à l'écart de l'activité constitutive «normale» en ce qu'ils manifestent extérieurement l'existence d'une aperception différente de la nôtre : leur expérience du monde entre en discordance relative avec la nôtre.

Dans la normalité fondamentale d'une humanité mûre, pour nous est normal le monde d'expérience correspondant ; mais il y a ensuite les transformations intentionnelles de l'humanité normale dans des directions diverses : l'enfance, l'existence des animaux dans les étapes diverses d'un éloignement intentionnel, les anormalités pathologiques et enfin les phénomènes limites : l'enfance embryonnaire chez l'homme, ensuite analogiquement chez les animaux, les cas limites pathologiques.⁷⁴

L'enfant, le fou, le primitif et l'animal apparaissent dès lors comme les figures-limites de l'activité constitutive ou s'expriment des modes déficients ou défaillants de sa normalité : ceux-ci se donnent pour variations de cette dernière, ils représentent par rapport à elle des «transformations intentionnelles» pour reprendre ici l'expression de Husserl. C'est là ce qui signe l'originalité des conceptions husserliennes relatives à la définition de cette normalité comme aux rapports du normal et de l'anormal en général.

D'une part, la pensée du «normal» n'est pas d'emblée surdéterminée par la question de l'existence de l'anormal, que celui-ci apparaisse comme pathologie, déviance ou encore anomalie. La question de la normalité de l'expérience prime toujours chez Husserl sur la considération des rapports du normal et de l'anormal⁷⁵.

D'autre part, la théorie husserlienne de la normalité évite l'écueil d'une réduction du normal au quantitatif : la conception phénoménologique de la normalité se distingue en cela des théories qui appréhendent le normal comme variation quantitative, comme fréquence statistique ou simple moyenne⁷⁶.

Enfin, la normalité, telle que la conçoit Husserl, échappe aux oppositions traditionnelles de l'inné et de l'acquis, du naturel et du conventionnel : le point de vue de l'expérience transcendantale nous permet de penser la normalité en elle-même, génétiquement et générativement.

Aux marges de la normalité de l'expérience sociale familière et typique vivent ces «cas-limite» avec lesquels nous co-habitions le monde. Le monde

⁷⁴ *Hua Mat*, C 4, p. 132.

⁷⁵ «En rapport avec l'animal, l'homme est, entendu constitutivement, le cas normal, comme moi-même je suis constitutivement la norme originaire pour tous les hommes.» *Hua I*, § 55, p. 154 [MC, p. 175].

⁷⁶ En ce sens la conception phénoménologique de la normalité est au plus loin de celle du Durkheim des *Règles de la méthode sociologique*, comme des théories du normal auxquelles se réfère Canguilhem dans le chapitre «Norme et moyenne» de son livre *Le normal et le pathologique* (1943), Paris, PUF, 1966, pp. 96–117.

social est peuplé de fous et de primitifs, d'enfants et d'animaux qui ne sont pas des « co-porteurs »⁷⁷, c'est-à-dire des personnes qui constituent le monde comme nous le constituons : ils le constituent à leur manière. Ce faisant, les « anormaux » n'entrent donc pas en contradiction avec la normalité de l'activité constitutive. C'est toujours à partir d'elle, en référence à elle que l'anormal est appréhendé comme anormal. En ce sens, les anormaux ne remettent pas en cause la validité de l'expérience normale : ils produisent des aperceptions du monde qui sont différentes de la nôtre, alors que nous savons que nous nous rapportons à un même monde.

C'est là le point de départ des lignes qui établissent les différences possibles et bien connues entre des personnes humaines « normales » et « anormales » : une normalité qui est relative à une pluralité de personnes appartenant à un groupe constitué par la communication, personnes qui, en moyenne, s'accordent selon une régularité prépondérante, dans leurs expériences et, par voie de conséquence, dans leurs énoncés sur l'expérience, par opposition à d'autres personnes du même groupe qui émettent des énoncés divergents sur leur monde environnant selon des directions de description tout à fait singulières. Celles-ci sont donc appréhendées dans la compréhension de celles-là en tant que personnes qui font l'expérience des mêmes choses mais d'une autre manière, d'une manière que celui qui, toutefois, comprend ces énoncés ne parvient pas à réaliser empiriquement dans le cadre de la motivation alors concernée.

12.3.2 *La normalité de l'expérience sociale (II) : l'épreuve de l'étranger*

La normalité de l'expérience sociale procède ainsi en grande partie de l'héritage génératif et se maintient par-delà les anomalies et envers et contre toute constitution apparaissant comme anormale.

Mais l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante ne se développe pas comme un processus unitaire et univoque. L'appropriation territoriale, l'humanisation de la nature, le développement de la culture, l'affirmation de l'humanité de la communauté sociale se produisent toujours *relativement* à un monde environnant unitaire : l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante se déploie, dans la relativité de l'expérience, sous forme d'une multitude de communautés sociales ayant chacune leurs propres normes. La normalité de l'expérience

⁷⁷ C'est plus particulièrement à propos de l'enfance que Husserl emploie ce concept : « Les enfants normaux et anormaux appartiennent nécessairement à l'environnement humain du monde, non pas encore comme co-porteurs (...) mais au contraire en tant seulement qu'ils sont en train de devenir des hommes (...) et comme objets d'éducation. » Ms B I 15/II, p. 14. Voir également ce propos : « À ce monde appartiennent les enfants, mais non en tant que co-sujets (*Mitsubjekte*) qui co-constituent ce monde par leur vie expérientielle, mais au contraire, tout comme les animaux, d'une certaine manière secondaire, d'une manière <en tant> que co-sujets et pourtant ne comptant pas encore tout à fait. » *Hua Mat VIII*, Ms C 11, n° 55, p. 243.

du monde a un caractère limitatif, elle est relative à l'extension de la communauté sociale : elle définit un « monde fini de la vie »⁷⁸, qui est bien *notre* monde mais seulement dans l'horizon circonscrit de la familiarité. Le *Heimwelt*, monde environnant et typique, implique son « dehors », un « dehors vide et qui demeure identique »⁷⁹. La constitution de la *Heimwelt* implique la co-constitution d'une sphère extérieure, ouverte et inconnue, celle de l'étrangeté, celle de la *Fremdwelt* : celle-ci se trouve à la fois définie en ses contours et comme occultée par le règne de la normalité familière dans son aire de prédilection, le monde environnant. La normalité de l'expérience qui a cours dans la *Heimwelt* délimite son autre, la *Fremdwelt*. Nous n'avons plus alors affaire à une différence concernant les modalités de la constitution du sens, comme il en allait dans le cas du rapport de l'homme normal aux anormaux. C'est ici l'expérience et la constitution elle-même qui nous font défaut : rencontrant l'étranger, le sens nous échappe, nos repères s'évanouissent, nos valeurs, nos normes et nos habitudes n'ont plus la même validité.

Mais, ce qu'il y a de propre à l'étrangeté à présent problématique, c'est que l'ensemble du style du monde extérieur, du dehors, dont la représentation est vide, est brisé de part en part.⁸⁰

La relativité du monde social n'est alors plus seulement pensée en référence au monde commun universel, mais aussi dans le rapport à une multitude ouverte d'autres *Heimwelten* possibles, inconnus dans leur singularité, mais appréhendés d'une manière générale sous la rubrique du *Fremdwelt*. Prendre conscience des possibilités de la générativité, c'est prendre conscience de la relativité de mon *Sonderwelt*, mais aussi du même coup, de celle des autres *Sonderwelten*. La réflexion conduite sur soi-même s'établit sur la libération des présupposés, recomprend mon monde relatif comme monde relatif, mais implique aussi nécessairement une ouverture à la différence d'autres mondes relatifs possibles. Il est de ce point de vue tout à fait significatif que Husserl aborde désormais le *Heimwelt* non seulement pour lui-même, mais aussi dans son rapport au *Fremdwelt*, au monde qui se distingue, à partir de lui, comme monde étranger.

Cette reconsidération n'ôte rien à ce que la phénoménologie génétique et la théorie de la générativité nous ont déjà appris de la constitution du monde familier, bien au contraire. La familiarité peut très bien se dispenser de toute rencontre avec l'étranger ; ce qui ne constitue pas qu'une vue philosophique⁸¹. Néanmoins, la rencontre de l'étranger est à même de révéler, par contraste et sous un nouveau jour, la familiarité du monde familier. En ce sens, l'expérience du *Fremdwelt* est une forme

⁷⁸ *Hua* XV, n° 27 (Noël 1931/1932), p. 430–431 [*SI-2*, p. 343–345].

⁷⁹ *Hua* XV, n° 27 (Noël 1931/1932), p. 431 [*SI-2*, p. 345].

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ « Or cela n'exclut pas, *a priori* comme en fait, que les hommes d'un seul et même monde vivent dans une communauté culturelle lâche, voire sans communauté du tout, ni qu'ils constituent par après des environnements culturels différents, à titre de monde vécu concrets où vivent, passivement et activement, des communautés relativement ou absolument séparées. » *Hua* I, § 58, p. 160 [*MC*, p. 183].

d'institution originaire de second ordre qui «élargit historiquement l'horizon de l'expérience commune du monde», comme le note très justement K. Held reprenant la lettre du texte XXVII du *Hua XV*⁸².

Dans ce texte, Husserl détaille les différents moments d'une compréhension progressive de l'étrangeté du monde étranger : identification de la nature universelle comme monde primordial commun («les montagnes, les forêts, les fleuves [...]»)⁸³, compréhension par approximation de la «typique étrangère»⁸⁴ pertinente pour le monde des «choses» étrangères particulières, identification de l'homme étranger comme «homme» en général», puis mise en œuvre d'une empathie relative aux types d'actions engagées par l'homme étranger (au premier rang desquelles, ces actions qui permettent la satisfaction des besoins qui sont ceux de tout homme)⁸⁵.

L'idée d'une nature universelle et celle d'une humanité totale fonctionnent ici comme les points de références assurés de l'entreprise de compréhension. C'est sur le fond de ces figures du monde commun que l'étranger est appréhendé dans son étrangeté, mais aussi reconnu dans sa relativité générative propre, celle d'une tradition historique différente de la mienne. Dans l'expérience de ce que nous nommons «confrontation interculturelle», que Husserl désigne pour sa part de l'expression d'«empathie "nationale"»⁸⁶, nous trouvons donc la mise à l'épreuve et la confirmation d'un monde commun qui n'est pas la totalisation de l'ensemble des mondes relatifs, mais leur présupposition commune :

<Il convient ensuite d'élucider> comment, de façon graduelle, un noyau identique est mis en relief en passant de l'incompréhension de l'étranger à sa compréhension et finalement, comment est mis en relief un monde objectif commun – compris en fin de compte ainsi de façon universelle en tant que monde identique pour toutes les nations connues et inconnues qui sont en relation effective et possible.⁸⁷

Il convient également de noter que cette compréhension de l'autre «nation», de l'autre *Fremdwelt* n'est pas la simple projection de ce qui est connu sur ce qui était resté jusque-là inconnu, mais une confrontation constante avec une incompréhension fondamentale, résiduelle, qui colore l'ensemble de l'expérience de l'étranger. Celui qui comprend l'étranger ou du moins qui s'y efforce, fait constamment l'expérience que dans l'ensemble ou çà et là, «la compréhension fait défaut»⁸⁸. La compréhension de l'étranger est un processus dont le terme est indéfini.

En ce sens, les limites que nous rencontrons dans l'entreprise compréhensive de l'étranger sont celles de notre propre normalité. L'épreuve de l'étranger est ainsi ce qui nous révèle à nous-mêmes dans notre propre relativité, mais en un sens qui nous était jusque-là interdit. A. J. Steinbock, dans son *Home and Beyond*, a de ce point de

⁸² K. Held, «Le monde natal, le monde étranger, le monde un», in S. Ijsseling, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, p. 2.

⁸³ *Hua XV*, n° 27 (noël 1931/1932), p. 432 [*SI-2*, p. 346].

⁸⁴ *Hua XV*, n° 27 (noël 1931/1932), p. 433 [*SI-2*, p. 347].

⁸⁵ *Hua XV*, n° 27 (noël 1931/1932), p. 436 [*SI-2*, p. 350].

⁸⁶ *Hua XV*, n° 27 (noël 1931/1932), p. 436 [*SI-2*, p. 351].

⁸⁷ *Hua XV*, n° 27 (noël 1931/1932), p. 436 [*SI-2*, p. 351].

⁸⁸ *Hua XV*, n° 27 (noël 1931/1932), p. 436 [*SI-2*, p. 350].

vue raison d'y insister : le *Heimwelt* et le *Fremdwelt* ne sont pas seulement co-relatifs, ils sont aussi *co-constitutifs*⁸⁹. Dans l'expérience de leur délimitation mutuelle, le monde natal et le monde étranger révèlent l'existence de deux modalités de constitution du sens, de deux « styles » constitutifs régis par leurs propres normes et leurs propres structures de validité. La normalité du monde natal apparaît plus nettement, mise en relief par le détour et la reconnaissance de la différence de l'étranger.

12.3.3 *Générativité et monde pratique : l'œuvre de la culture*

Toutefois cette normalité générative s'institue par le biais de médiations qui composent le contexte générationnel, socio-historique dans lequel le sujet se trouve impliqué. La reconnaissance de la validité immédiate des donations de sens tenues pour présupposées n'est rien sans ces médiations qui sont capables de la transmettre : les mœurs, la tradition entendue au sens large comme ensemble des coutumes, mais aussi, plus précisément, la sphère culturelle des pratiques et des intérêts. Le monde environnant est ce monde pratique dont les divers objets apparaissent comme autant de possibilités pratiques : tel était déjà le propos des *Ideen II*. Dans le cadre de la théorie de la générativité, Husserl précise cet aspect en pensant le monde pratique comme intrinsèquement déterminé ou travaillé par la générativité socio-historique. Le monde environnant normal, au sein duquel j'ai conscience d'être membre d'une communauté sociale particulière est ainsi la « sphère normale de la *praxis* de la vie »⁹⁰.

Dans le monde environnant, se manifeste ainsi une strate de présuppositions qui couvrent les desseins, les buts et les pratiques constituant le type de communauté dans laquelle vit l'*ego* avec ses moyens propres de se rapporter aux choses : « C'est en lui que résident les buts pratiques de tout un chacun, ses configurations d'effectuation »⁹¹. Aux côtés des horizons internes et externes de l'objet, lui-même perçu sur l'horizon du monde, un « horizon universel intersubjectif » entre en jeu,⁹² horizon de l'existence humaine et de l'expérience communautaire générative. L'horizon génératif se déploie à l'entour des « choses », des objets réels, de nos intérêts et activités réelles et possibles⁹³. Ainsi, même dans le cas d'une simple perception d'objet, « nous sommes conscients de l'horizon ouvert de notre co-humanité avec son noyau circonscrit, celui de nos proches et de ceux que nous connaissons en général »⁹⁴. La saisie de l'objet s'opère sur le fond d'une passivité qui est elle-même déjà articulée intersubjectivement sous forme d'une chaîne de renvois au sein de laquelle l'objet se trouve pris.

⁸⁹ A. J. Steinbock, *Home and Beyond*, op. cit., p. 178 sq.

⁹⁰ *Hua* XV, n° 27 (Noël 1931/1932), p. 341 [SI-2, p. 341].

⁹¹ *Hua* XV, n° 14 (août 1931), p. 225 [AMC, p. 159].

⁹² *Hua* VI, § 70, p. 246 [C, p. 273].

⁹³ *Hua* VI, appendice III, p. 369 [C, p. 408].

⁹⁴ *Ibid.*

Dans le monde environnant, c'est ainsi l'œuvre de la culture qui se découvre, façonnant un monde pratique, horizon circonscrit d'activités réelles et possibles déterminé par l'héritage traditionnel. La culture, en ce sens, n'est plus l'affranchissement du donné naturel, l'humanisation du « territoire », mais une forme de vie historico-sociale dans l'actualité de ses acquis et de ses potentialités⁹⁵. Certes, la nouveauté de cette conception de la culture est toute relative. Ainsi, au début des années 1920, Husserl notait déjà que la culture était « un titre pour la vie de l'humanité créante (*das schaffende Menschheitsleben*), pour ce qui s'objective dans les opérations communautaires (*Gemeinschaftsleistungen*) »⁹⁶. Cependant, en dépit de quelques remarques occasionnelles sur le statut de la culture en général, Husserl en restait le plus souvent à une réflexion s'interrogeant sur les modes de donation de l'objet culturel, comme en témoignent le § 56 des *Ideen II*⁹⁷ ou encore le § 16 des cours de *Psychologie phénoménologique*⁹⁸. Il n'en demeure pas moins que cette conception phénoménologique de la culture prend, dans le contexte de la théorie de la générativité, une nouvelle dimension.

La culture peut en effet être considérée comme la dimension objectivée de la générativité. Celle-ci se manifeste avec évidence dans l'objet culturel, mais aussi dans l'ensemble de nos pratiques, de nos activités et de nos intérêts. La culture configure le monde environnant comme monde pratique : elle lui assigne un ensemble de déterminations téléologiques persistantes avec lesquelles le sujet doit composer. La relativité de la communauté socio-historique unitaire se joue dans cette permanence objective de la culture : je me reconnais comme membre de telle ou telle communauté sociale, de telle ou telle « culture », en manifestant une aptitude à comprendre « après coup » (*nachverstehen*) les sédimentations culturelles présentes dans mon monde environnant.

12.3.4 La communauté de communication

La normalité de l'expérience sociale relative a partie liée avec la langue, qui apparaît sous ce rapport à la fois comme le véhicule privilégié de la transmission intergénérationnelle et comme une mise en forme particulière du monde environnant⁹⁹.

⁹⁵ On retiendra à cet égard la définition donnée par R. Toulemon : « L'ensemble des acquisitions relativement permanentes qui résultent de la vie sociale et par contrecoup la renforce ; c'est ce qu'on appelle la culture » (*L'essence de la société selon Husserl*, op.cit., p. 123). Toulemon étudie essentiellement la perception de l'objet culturel, sans faire droit à la dimension générative de la vie culturelle.

⁹⁶ *Hua XIV*, appendice XXV (1921/1922), p. 205.

⁹⁷ *Hua IV*, § 56, p. 236–239 [*ID II*, p. 324–328].

⁹⁸ *Hua IX*, § 16, p. 110–118 [*Psy Ph*, p. 105–113].

⁹⁹ Sur l'ensemble de cette question, nous renvoyons au bel article de P. Vandeveld, « Communication et monde vécu chez Husserl », *Etudes phénoménologiques*, 19, 1994, p. 65–100, ainsi qu'aux remarques de R. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 207–213.

Nous avons déjà eu l'occasion de détailler la conception husserlienne de la communication développée dans le cadre de la théorie des actes sociaux, au début des années 1920, dans les textes *Gemeingeist I et II*. Dans le cadre de cette théorie statique des actes sociaux, la communication était envisagée à la fois comme appréhension directe de l'autre en tant que partenaire de la relation de communication, un partenaire qui reconnaissait l'intention de communication et y réagissait d'une manière ou d'une autre. Par cette reconnaissance des intentions volontaires exprimées, le partenaire de la relation de communication devenait partenaire d'une relation « sociale ». Dans le cadre de la théorie du monde de la vie et de la problématique de la générativité, Husserl fait droit à une phénoménologie de la communication qui prend une dimension nouvelle en exhibant toute l'importance de la communauté de communication.

1. Sous un premier aspect, la communauté de communication relative à la normalité d'une communauté sociale particulière apparaît comme entente ou accord (*Einstimmigkeit*) portant sur le sens de l'expérience. La communauté de communication, ainsi comprise comme communauté d'intercompréhension (*Verständigungsgemeinschaft*), décide pour une bonne part de la relativité de l'expérience sociale comme expérience familière¹⁰⁰. Husserl le notait déjà dans l'appendice XXVII de la *Psychologie phénoménologique* :

Lorsque nous parlons de notre monde ou plutôt du monde, de ces choses-ci ou de ces choses-là autour de nous [...], la question est de savoir à quel genre de « nous » se rapporte ce monde qui est le nôtre. Nous ne réfléchissons pas plus avant à cela, mais à un examen plus précis un tel « nous » est une communauté d'intercompréhension (*Verständigungsgemeinschaft*), qui n'englobe pas tous les sujets en général, mais seulement ceux avec lesquels nous formons une communauté de vie (*Lebensgemeinschaft*), une communauté actuelle ou potentielle¹⁰¹.

Verständigung désigne le processus d'intercompréhension qui rend la concordance de l'expérience pertinente dans l'ordre de la langue et qui du même coup peut aussi servir de cette langue pour affirmer l'unité et la persistance de la communauté. Langage façonné par un développement historique de type traditionnel, la langue commune est l'ensemble disponible de médiations dont dispose une communauté particulière pour se perpétuer. La normativité du social est ainsi présente dans l'instrument même de sa communication, sous la forme de règles contraignantes.

¹⁰⁰ Sur cette relativité de l'expérience sociale dans la communication, cf. Ms A VII 2 (1932), p. 3b : « Le monde comme monde de l'expérience, c'est-à-dire comme monde ayant sa validité à partir de l'expérience est relatif à deux égards. (1) Le monde est relatif dans la manière dont il est le monde propre au sujet singulier qui en fait l'expérience, malgré la communication qui appartient déjà à ce monde, et malgré la tradition qui est déjà à l'œuvre dans le monde. (2) En outre, sans qu'on puisse le dissocier de ce qui précède le monde est relatif dans la mesure où il se transforme progressivement dans la communication qui se poursuit entre sujets singuliers ou mêmes groupes de sujets qui ont déjà leur monde environnant unitaires et relatif ; le monde est ainsi relatif à la communication. »

¹⁰¹ *Hua IX*, appendice XXVII, p. 496. Husserl achève sa phrase de la manière suivante : « [...] une communauté de vie au sens particulier : une communauté historique, mais il est difficile de le déterminer !).

La langue n'est certes pas le seul véhicule de la normalité traditionnelle et elle ne suffit d'ailleurs pas à elle seule, aux yeux de Husserl, à faire tradition : communiquer n'est pas nécessairement transmettre ce que l'on tient pour acquis. La langue est le produit d'une tradition qu'elle perpétue en elle, elle n'est pas cette tradition elle-même.

Néanmoins, la langue dispose de ressources uniques pour transmettre la traditionnalité, notamment parce qu'elle s'impose et s'apprend sur le mode de l'imitation et de la répétition. Apprendre une langue, c'est s'insérer dans une communauté de compréhension déjà active. La langue est alors bien plus qu'un simple moyen de l'échange dialogique, elle est la condition même de mon appartenance au monde social familier :

La langue se développe comme forme habituelle de la participation communautisante (*vergemeinschaftenden Mitteilung*) par la parole et l'écrit, comme coutume linguistique (*Sprachsitte*) affectée de devoir linguistique.¹⁰²

Communiquer, en ce sens, ne peut être conçu comme un simple échange ou transfert d'informations ou de données. Par communication sociale, on n'entendra donc pas seulement ici la communication langagière, l'échange de signes et d'information, mais l'ensemble des conditions d'appartenance à un monde commun. La communication est ici essentiellement mise en commun, partage du monde. La communication sociale n'est pensable qu'en fonction d'une archéologie et d'une téléologie du commun. Communiquer, c'est produire la communauté elle-même. La communication est ce qui exhibe, produit et transforme le commun de la communauté. Tel est donc « l'acte spécifique de la communication (de la communication réciproque) qui, créant la communauté, se nomme justement *communicatio* en latin »¹⁰³.

Cette réestimation de la communication à partir du monde environnant qui lui sert de cadre concret a aussi pour résultat paradoxal de révéler l'universalité de la pratique communicative. La communication est le processus de formation de chaque forme de communauté conçue comme entité close, mais elle est aussi le mouvement d'ouverture du monde environnant, sa puissance d'extension continue. Le monde commun est l'horizon général de la communication comme ensemble des corrélations qui lient entre eux les différents mondes environnants. Dans la communication, le monde commun est virtuellement infini¹⁰⁴.

2. Sous un deuxième aspect, Husserl met en évidence le fait que la communication langagière joue un rôle particulier dans la constitution de la prédonation de l'expérience. La prédonation du monde est liée à l'existence d'une communauté

¹⁰² Ms A V 5 (après 1920), p. 26.

¹⁰³ *Hua* XV, n° 29 (IV.1932), p. 472–473 [SI-2, p. 366]. Voir également *Hua* XV, appendice XII (été 1931), p. 224 : « La vie d'une communauté humaine devient ainsi possible comme vie d'une communauté langagière ».

¹⁰⁴ *Hua* VI, appendice III, p. 369 [C, p. 408].

de vie, à une communauté historique dont la langue dit le rapport particulier au monde. Comme le notait déjà les cours sur la *Psychologie phénoménologique* :

Le monde est le tout de ce qui est constitué comme monde environnant disponible (*vorhandene Umwelt*) pour une humanité, une communauté de compréhension possible.¹⁰⁵

Dans les années 1930, Husserl reformule cette considération à partir de la perspective de la théorie de la générativité, en reprenant ce « constitué » du monde depuis le travail configurant de la traditionalité communautaire :

Le monde natal (Heimwelt) de l'homme, qui le principal élément de la structure du monde pour lui objectif, ou qui peut le devenir, dans un développement supérieur sous des formes toujours significatives, *est fondamentalement déterminé depuis la langue*. Par là ne se développe pas seulement un monde sensible commun, un monde du présent concret (en un sens élargi qui comprend l'horizon du co-présent et du passé et une partie du futur vivant), mais aussi un monde natal humain pratique [...]¹⁰⁶

En somme, l'expérience commune elle-même est comme modelée par le langage, qui détermine les conditions de possibilités de notre rapport au monde. Pour comprendre quel peut être le rôle spécifique joué par la langue, il faut considérer ce que permet « l'idéalité du langagier », problème posé par Husserl dans l'annexe IV de *Logique formelle et logique transcendantale*.

Il est tout d'abord à noter que la langue a ainsi pour particularité de se donner comme une « formation langagière » (*Sprachgebilde*)¹⁰⁷ qui permet une concrétion de l'expérience. Une telle « formation langagière » présente ainsi toutes les caractéristiques objectives d'une « formation spirituelle » (*geistige Gebilde*)¹⁰⁸ :

La langue a l'objectivité de ce qui est objet (*die Objektivität des gegenständlichen*), de ce que l'on nomme le monde spirituel ou le monde de la culture, et non l'objectivité de la simple nature. En tant que formation spirituelle objective (*als objektives geistiges Gebilde*), la langue a les mêmes caractéristiques que les objets spirituels.¹⁰⁹

Ces caractéristiques sont à l'évidence celle de l'expressivité. Cependant, note Husserl, dans le cas de la langue, cette expressivité n'est pas nécessairement référée à une chose du monde. La langue est une idéalité qui peut être reprise et répétée. C'est cette idéalisation de la langue qui nous permet de nous y retrouver, de reconnaître la langue comme valant pour plusieurs. La validité de la langue se fonde sur son idéalité. Ainsi Husserl remarque-t-il dans *Expérience et Jugement* que

toute désignation d'objet suggère toujours déjà au moins la première idéalisation, celle de la validité pour une communauté de langage.¹¹⁰

L'idéalisation de la langue implique un horizon intersubjectif du sens. En retour, la langue, employée dans le cadre de la communication, confirme la validité de cette

¹⁰⁵ *Hua IX*, appendice XXVII, p. 503.

¹⁰⁶ *Hua XV*, appendice XII (été 1931), p. 225.

¹⁰⁷ *Hua XV*, appendice XII (été 1931), p. 225.

¹⁰⁸ *Hua XVII*, texte complémentaire IV, p. 358–360 [LFLT].

¹⁰⁹ *Hua XVII*, annexe IV, p. 358.

¹¹⁰ *EU*, p. 58 [EJ, p. 67].

institution du sens. La langue fait notre monde familier, elle dit sa normalité tout en la perpétuant. La langue opère sans que l'on ait à thématiser pour elle-même cette fonction :

Mais les affirmations se comprennent également à vide, sans qu'on parvienne à une quasi-effectuation intuitive, et elles le peuvent en vertu de la langue déjà formée en fonction du monde familier (*Heimwelt*) et adaptée à sa typique générale relativement permanente.¹¹¹

La langue produit ainsi une communautisation discrète de l'expérience, qui est une mise en commun de la perception du monde elle-même.

¹¹¹ Ms A V 6, p. 9.

Chapitre 13

Conclusion

Pour dire les phénomènes sociaux, la phénoménologie husserlienne fréquente ainsi deux registres bien distincts : celui de l'ontologie sociale et celui de la sociologie transcendante. La tâche de l'ontologie sociale s'est révélée double, puisqu'il s'agissait à la fois de dire l'essence du monde social (ontologie régionale) et de dresser l'inventaire des principales formes *a priori* de communauté sociale (ontologie « matérielle » ou morpho-typique eidétique). La sociologie transcendante, de son côté, s'est efforcée d'exhiber les origines transcendantes, tout à la fois subjectives et intersubjectives, de la socialité. Le long mouvement d'approfondissement de cette question nous a ainsi conduit de la simple prise en compte de l'intersubjectivité *personnelle* du monde social dans les *Ideen II* à la mise au jour, autour de la *Krisis*, d'une intersubjectivité *transcendante* s'indiquant dans le monde de l'expérience lui-même, au titre de structure du monde de la vie, *via* ce détour que nous imposait l'élaboration d'une considération proprement transcendante de la personne.

En guise de conclusion, nous voudrions ici revenir sur trois *conséquences* de cette relecture de la phénoménologie du monde social : tout d'abord, pour la phénoménologie elle-même, relativement à la définition du « chemin par l'ontologie » d'accès à la réduction ; ensuite, dans la perspective d'une philosophie du « social » en général, à laquelle la phénoménologie peut apporter sa propre contribution, en donnant en outre réponse à certaines des critiques formulées à son encontre ; enfin, pour la conception de la fonction précise qui peut être celle de la phénoménologie dans son rapport aux sciences sociales.

13.1 De l'ontologie sociale à la sociologie transcendante : défense et illustration du « chemin par l'ontologie » donnant accès à la réduction transcendante

Nous voudrions tout d'abord montrer que la dualité de registre selon laquelle se déploie la phénoménologie du monde social peut être réinterprétée, méthodologiquement parlant, comme une excellente illustration des sinuosités du « chemin par

l'ontologie» vers la réduction transcendantale. La phénoménologie du monde social, considérée depuis la problématique méthodologique de l'accès à la réduction transcendantale, a beaucoup à nous dire de la phénoménologie elle-même.

À propos du «chemin par l'ontologie», distinct de la «voie» cartésienne et du «chemin par la psychologie intentionnelle», I. Kern remarquait :

Il trouve son point de départ dans l'ontologie ou la logique «positive». Se trouvent ainsi visées différentes choses : a. la logique et l'ontologie formelle («*mathesis universalis*») qui contiennent les principes formels des sciences (qui remplissent par conséquent la fonction de doctrine générale de la science) ; b. les ontologies matérielles ou régionales qui ensemble représentent une unité close, et qui établissent les principes particuliers ou les normes *a priori* de chacune des sciences positives (qui exercent donc le rôle de doctrines particulières des sciences) ; c. l'ontologie du monde de la vie qui forme le fondement de toute ontologie et logique scientifiques.¹

Le chemin par l'ontologie est donc celui qui prend son point de départ dans toute forme d'ontologie pour dégager à partir d'elle la théorie de la réduction transcendantale. Le développement de la phénoménologie du monde social, parti de l'ontologie sociale pour aboutir à la sociologie transcendantale peut selon nous être considérée comme l'illustration parfaite, sinon comme le véritable accomplissement, du chemin par l'ontologie d'accès à la réduction transcendantale.

Si l'ontologie formelle entrera ici fort peu en considération², on constate en effet que la dualité de registre par laquelle la phénoménologie du monde social trouve à s'accomplir correspond à la distinction entre une variante partant des ontologies régionales et matérielles et une variante partant de l'ontologie du monde de la vie. En effet, le projet de la «sociologie transcendantale», tel que nous l'avons dégagé pour lui-même, peut se comprendre dans l'affirmation de sa différence par rapport aux ontologies sociales de types régional et matériel mais aussi et surtout par rapport à l'ontologie du monde de la vie, cette ontologie dont Husserl se détourne explicitement, dans la *Krisis*, pour développer au plus vite un propos *transcendental* sur le monde de la vie.

Nous formulerons trois remarques à ce propos, en considérant que le développement de la phénoménologie du monde social informe d'une certaine manière le parcours imposé par le chemin par l'ontologie.

1. Concernant le rapport entre les ontologies régionales ou matérielles d'une part et l'ontologie du monde de la vie d'autre part, il convient tout d'abord de faire apparaître qu'il ne semble guère possible de dégager la sociologie transcendantale à partir des seules ontologies régionales et matérielles : c'est seulement à partir de l'ontologie

¹ I. Kern, «Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls», *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962, p. 303–349 [tr. fr. par P. Cabestan et N. Depraz, «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Husserl», *Alter*, 11, 2003, p. 285–323]. I. Kern reprend ainsi la distinction établie par Husserl au § 19 des *Ideen III*, qu'il complète de la référence à l'ontologie du monde de la vie.

² C'est pour l'essentiel dans *Logique formelle et logique transcendantale* que cette variante du chemin par l'ontologie est à l'œuvre (*Hua XVII [LFLT]*).

du monde de la vie, à ses côtés, que s'édifie une considération transcendante du monde de la vie. Aussi le chemin par l'ontologie ne peut-il trouver, selon nous, sa réalisation véritable que dans la reprise, sur un mode transcendantal, de la question du monde de la vie. L'ontologie du monde de la vie n'est pas une ontologie quelconque, elle comprend en elle toute forme possible d'ontologie.

Cependant, on aurait tort de croire que Husserl, transitant de l'ontologie sociale régionale et matérielle à la sociologie transcendante, en passant par le détour de l'ontologie du monde de la vie, se soit contenté de faire varier le point de départ de l'analyse, explorant l'ontologie régionale/matérielle dans un cas, partant de l'ontologie du monde de la vie dans l'autre. Car il faut faire apparaître ici, plus nettement que ne le fait I. Kern, que la question centrale de la phénoménologie, dans la perspective du chemin par l'ontologie, n'est peut-être pas tant celle de la *donation* de l'objet que celle de la *prédonation* de l'expérience. La considération de la phénoménologie du monde social éclaire d'un certain jour l'unité de l'entreprise husserlienne, qui est d'interroger l'expérience donatrice de sens appréhendée dans son être *et* dans son être-devenu. La question cruciale d'une phénoménologie qui entend s'énoncer à partir du point de vue de l'*ego* transcendantal n'est plus tant celle des modes de donation de l'objectivité, que celle de la dimension prédonnée de l'expérience : la question de la validité du sens (*Geltung*) prime en définitive sur celle de la donation du sens.

2. Il faut encore attirer l'attention sur le fait que la sociologie transcendante, conçue comme mode d'accomplissement du chemin par l'ontologie, nous révèle une réduction transcendante d'une tout autre portée que celle dégagée par la voie cartésienne ou par le chemin par la psychologie intentionnelle. L'entreprise ontologique est donc un moment nécessaire du développement de la phénoménologie, celui où le phénoménologue recense et décrit les structures *a priori* de l'expérience, mais ce moment a ses limites, nettement soulignées par Husserl au § 58 des *Méditations Cartésiennes*, celui-là même qui assigne à « l'explication ontologique » « sa place dans l'ensemble de la phénoménologie constitutive »³ :

Dans ces explications cohérentes les plus radicales de ce que renferme intentionnellement mon *ego* et ses modifications d'essence, ce qui apparaît c'est que la structure factuelle et universelle du monde objectif donné, sa construction en tant que pure nature, animalité, humanité, socialité à différents niveaux, culture, est dans une très large mesure – et sans doute même bien au-delà de ce que nous pouvons en voir maintenant – une nécessité d'essence. La conséquence compréhensible et nécessaire qui en découle, c'est que la tâche d'une ontologie *a priori* du monde ontique, laquelle consiste à faire ressortir l'*a priori* propre à cette universalité, est inéluctable, mais, d'autre part, elle reste unilatérale et non philosophique *stricto sensu*.⁴

L'*a priori* ontologique, celui de l'ontologie sociale comme de toute ontologie en général, n'est pas en ce sens l'« *a priori* philosophiquement intelligible », celui qui découvre les légalités de l'activité *constitutive*. En ce sens, la sociologie transcendante,

³ *Hua I*, § 58, p. 163 [MC, p. 186].

⁴ *Hua I*, § 58, p. 164 [MC, p. 187].

reconsidérée depuis la problématique des voies de la réduction, se découvre une portée « philosophique » qui nous était interdite dans l'exploration des ontologies régionales et matérielles, comme d'ailleurs à l'ontologie du monde de la vie qui les embrassaient toutes : la sociologie transcendante révèle l'*ego* transcendantal *universel et relatif*, un *ego* qui est tout à la fois ce qui vaut par principe « pour tous », mais aussi ce qui vaut en moi comme source de validité ultime de mon expérience particulière de sujet. Un tel *ego*, comme nous l'avons vu, peut bien être appréhendé sur un mode solipsiste, mais il ne peut être véritablement compris que par rapport à l'intersubjectivité transcendante, dans l'universalité de son horizon d'expérience et dans la relativité des différentes formes concrètes de son auto-objectivation.

3. Corrélativement, il convient dès lors de cesser de définir la phénoménologie exclusivement comme une entreprise *descriptive* : la phénoménologie est aussi une entreprise *critique* en ce sens précis qu'elle mène une « critique d'une expérience universelle qui doit produire l'unité par-delà tous les mondes familiers à relier de façon synthétique »⁵. Il serait erroné de croire que cette « critique » puisse se dispenser du moment descriptif qui trouve son assise ontologique dans le donné premier des phénomènes auxquels elle s'ordonne. Il est frappant de voir Husserl réaffirmer dans la *Krisis* avec une grande vigueur ce primat méthodologique de l'analyse descriptive :

J'essaie de guider, non d'endoctriner, et seulement de montrer, de décrire ce que je vois. Je n'ai d'autre prétention que celle de parler, à moi-même d'abord et ensuite seulement aux autres, avec le meilleur savoir et la plus grande conscience qu'y ait jamais mis quiconque a vécu de bout en bout dans tout son sérieux le destin d'une existence philosophique.⁶

Husserl, en faisant le vœu de ne s'en tenir qu'à la seule description, entend jouer le rôle de l'éclaireur plutôt que celui du prêcheur. Le privilège de la description persiste donc dans l'idée que la légitimité des énoncés peut être trouvée à même les choses, dans la mesure où la description permet *de montrer et de dire* dans un même geste l'expérience subjective, à l'adresse de soi comme des autres. Dans cette dernière destination, la description est conçue comme un mode de communication et de partage de l'expérience.

Néanmoins, pour Husserl, c'est désormais à une *critique* de l'expérience qui peut et doit procéder directement de la description. Le pari de Husserl réside sans doute dans le fait que la description peut aussi valoir comme *révélation, redécouverte* d'une dimension oubliée de l'expérience : par comparaison, on est alors plus à

⁵ *Hua* XV, appendice XIII (1931), p. 235 [AMC, p. 175]. Dans le *Kant-Rede* de 1924, écrit à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant et que Husserl destinait au *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Husserl note encore : « Une philosophie et en particulier la première d'entre toutes, qui a pour mission de nous rendre aptes à la "critique" de toutes les productions de la raison de quelque ordre qu'elles soient, se doit de pousser jusqu'aux fondements ultimes ses prises de conscience de soi poursuivies avec méthode ; elle ne doit rien faire à moins qu'elle n'ait compris elle-même le caractère méthodique de ces procédés et qu'elle n'en ait élucidé les nécessités eidétiques. » (*Hua* VIII, p. 237 [PP I, p. 297]).

⁶ *Hua* VI, § 8, p. 17 [C, p. 24].

même de reconsidérer ce qui nous était devenu si familier qu'on ne le remarquait plus. La monstration, la découverte partagée de l'expérience aurait en elle-même un effet libérateur par rapport à l'emprise considérable des formes rationnelles de la science moderne sur la conscience que nous avons du monde qui nous entoure. À partir de descriptions reconnues comme convaincantes, la critique doit nous permettre de dénoncer l'échec, l'insuffisance de certaines façons de se rapporter et de dire l'expérience.

Une telle critique peut certes se développer, comme dans la *Krisis*, comme critique de l'histoire, critique de la culture ou de la scientificité, mais elle procède en son fond de ce que Husserl nomme la *Selbstbesinnung*, c'est-à-dire la méditation de soi par soi, méditation qui considère l'*ego* transcendantal universel et relatif, individué et communautisé. C'est là ce que Husserl notait en 1922/1923, en marge des articles pour la revue *Kaizo*, dans un texte portant pour titre « Critique radicale » :

Une vie rationnelle doit être une vie dans laquelle le moi peut devenir lui-même absolument certain de sa raison comme raison absolue. Mais cela, c'est la vie philosophique. Mais le sujet de la raison ne peut pas être le moi singulier isolé, qui en tant qu'isolé n'est pas et ne peut pas être, mais la subjectivité communautaire.⁷

La normativité de la critique ne se comprend qu'en rapport avec l'horizon universel d'une communauté humaine totale ; elle ne peut cependant trouver son efficace qu'au sein du monde environnant particulier, notamment par l'intermédiaire de l'intervention philosophique du phénoménologue dans la Cité : tel est en définitive le sens de la *Conférence de Vienne*, prononcée dans les circonstances que l'on sait.

13.2 L'expérience du monde social : l'implication intentionnelle

Nous voudrions dans un second temps revenir sur une autre conséquence particulière du développement de la « sociologie transcendantale », qui concernera cette fois la définition philosophique qui peut être donnée du « social », question cruciale qui intéresse généralement le philosophe mais concerne plus directement le sociologue soucieux de définir l'« essence » de son domaine d'objets de prédilection.

Comme on l'a vu, la « sociologie transcendantale » débouche sur une théorie du monde commun et une théorie de la générativité : le « monde social » se trouve ainsi considéré à partir de l'intersubjectivité transcendantale, dans la double perspective de l'universalité et de la relativité de l'expérience. Nous disposons ici d'une considération du monde social qui se déploie sur le fond d'une théorie du monde de la vie et qui donne à la phénoménologie une tout autre portée que celle à laquelle on l'a s'y souvent réduite, en ne prenant en compte que la cinquième des *Méditations Cartésiennes*. Nous voudrions montrer que dans cette orientation particulière de la

⁷ *Hua XXVII*, appendice VII (1922/1923), p. 107 [*Renouveau*, p. 129–130].

phénoménologie du monde social se joue aussi une redéfinition particulière de la théorie de l'intentionnalité, qui fait explicitement sens vers une théorie de l'« intentionnalité sociale ».

Nous retrouvons là une question récemment repoussée dans toute son acuité par J. Benoist⁸, en partie à la suite des travaux de V. Descombes⁹. Ce qui se trouve ici en cause, dans la critique adressée à la phénoménologie husserlienne, ce sont les insuffisances de la théorie de l'intersubjectivité dans son rapport à la spécificité du social d'une part et les limites rencontrées par le modèle intentionnaliste d'autre part, dans son abord de la question de la définition de l'essence du « social ». Massivement, deux reproches majeurs sont ainsi formulés à l'encontre de la considération phénoménologique du « social » :

– D'une part, la critique aura porté sur la pertinence relative, nécessairement relative, d'une approche en première personne de la question du social – première personne qui est d'abord celle du Je, puis celle du Nous¹⁰. La phénoménologie ne nous proposerait qu'une conception réductrice du « social », trop vite confondue avec l'intersubjectif, dont il ne serait qu'un produit dérivé. L'intersubjectivité est ici comprise comme cette transition qui nous fait passer du Je au Nous, selon un mode strictement dualiste ou dialogique qui privilégie systématiquement le rapport de l'*ego* à l'*alter ego*¹¹. L'écueil de cette conception résiderait dans l'impossibilité à concevoir le social selon un point de vue en troisième personne, en considérant la tiercéité des relations sociales¹².

– D'autre part, la phénoménologie, dans les difficultés qu'elle rencontre en s'affirmant comme phénoménologie du monde social, ne ferait qu'illustrer à sa manière les limites de la théorie de l'intentionnalité qui ne parvient à concevoir le social qu'en terme de « sens ». L'approche intentionnaliste est bien possible, elle a même une certaine pertinence tant qu'il s'agit de dire l'appréhension subjective de la réalité sociale. Mais elle ne peut rendre compte que d'une manière biaisée de ce qu'est le social¹³.

⁸ Voir notamment le chapitre XI (« Sens et non-sens social, au-delà de l'intentionnel. ») de son récent et incisif ouvrage *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005, p. 225–240. Ce texte prolonge et radicalise une réflexion engagée dans le recueil co-édité par J. Benoist et B. Karsenti, « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 19–41.

⁹ V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.

¹⁰ Cette question affleure également dans le texte de D. Carr « Cogitamus Ergo Sumus : The Intentionality of the First-Person Plural », in *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht, M. Nijhoff, p. 281–295.

¹¹ Sur cette question, voir en particulier l'article de V. Descombes, « Relation intersubjective et relation sociale », in J. Benoist et B. Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 127–155.

¹² Sur cet aspect, cf. J. Benoist, « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in J. Benoist et B. Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 19–41.

¹³ Cf. J. Benoist, « Sens et non-sens social, au-delà de l'intentionnel », in *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005, p. 225–240.

Il nous semble cependant que cette critique de la phénoménologie husserlienne du monde social ne tient pas assez compte de toutes ses spécificités, notamment concernant le moment de sa mise à l'épreuve sur la question de la *prédonation* de l'expérience sociale. Nous trouverons là l'occasion de préciser l'idée husserlienne du « social ».

1. Tout d'abord, il nous semble possible de nuancer la présentation qui se trouve donnée, dans cette critique, de la théorie de l'intersubjectivité : on pourra ainsi reprocher à V. Descombes de miser l'essentiel de sa critique sur les seuls développements des *Méditations Cartésiennes*, c'est-à-dire sur une conception de l'intersubjectivité transcendantale comprise en premier lieu comme rapport dialogique de l'*ego* à l'*alter ego*, puis comme démultiplication de ce rapport. Il nous semble pour notre part plus intéressant, dans la perspective d'une réflexion sur le « social », de faire pleinement droit à la conception de l'intersubjectivité transcendantale entendue comme corrélat du monde « pour tous », c'est-à-dire comme nature intersubjective, comme *pluralité ouverte de consciences distinctes* (et non plus comme rapport dialogique de l'un à son autre), telle que cette conception trouve à s'affirmer, avec plus de netteté, autour de la *Krisis* (mais déjà aussi, à certains égards, dans les *Méditations Cartésiennes*, au § 55 notamment). En outre, cette critique, lorsqu'elle reproche à Husserl de négliger la spécificité du social, passe sous silence ces textes de Husserl où s'élaborent la théorie des actes sociaux et la théorie de la générativité¹⁴.

Reste tout de même alors que la critique adressée à l'approche en première personne conserve, posée différemment, une certaine pertinence qui fait tout son intérêt. La véritable question qui se trouve par là soulevée, est le problème de la réduction du « social » à la « communauté sociale », aux différentes formes du Nous. Outre le risque encouru de la négligence des dynamiques conflictuelles qui animent les relations sociales (mais le conflit, dira-t-on est encore un mode du rapport social, de la vie en communauté), il est à nos yeux acquis que l'on ne peut trouver là une définition suffisante et satisfaisante du « social », si toutefois il en est une. Husserl, pensant la communauté sociale, ne pense sans doute pas toutes les dimensions du « social ». Il développe ses analyses en privilégiant un abord en première personne du social.

¹⁴ À cet égard, Husserl se montre sans doute bien plus attentif à la spécificité du « social », dans sa différence d'avec l'intersubjectif, que ne le prétend V. Descombes. Il est d'ailleurs frappant de constater que la distinction entre l'intersubjectif et le social proposée par Descombes se trouve déjà chez Husserl : « Il est maintenant possible de proposer cette détermination de la différence en question : 1/ Une relation intersubjective s'établit entre deux sujets à travers des actes indépendants les uns des autres sur le modèle dialogique : dans un dialogue, je dis quelque chose pour être entendu, je pose une question pour qu'on me réponde, mais le seul fait de parler ou de questionner ne suffit évidemment pas à faire que quelqu'un m'entende ou me réponde. 2/ Une relation sociale s'établit entre des personnes lorsqu'elles coopèrent dans les conditions suivantes : la première a accompli sa part d'un acte social quand la seconde en a accompli sa part complémentaire. » V. Descombes, « Relation intersubjective et relation sociale », in J. Benoist et B. Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 154–155.

Mais ce n'est là qu'une façon de dire les phénomènes sociaux. Car le « social » se dit en plusieurs sens, et il faut d'ailleurs sans doute renoncer à dire son être (*a fortiori* celui de « la » société) comme s'il s'agissait de situer un ordre de réalité dans le monde en général.

L'abord en première personne du social ne peut être qu'un point de vue particulier sur le « social ». Car s'il devait prétendre à dire *la* vérité du « social » en général, celle-ci ne réside à l'évidence pas dans le fait que « nous nous » y retrouvions. Elle se situe sans doute dans l'ordre singulier des institutions sociales, dans leur ordre et dans l'épreuve que nous en faisons (par quoi nous savons tous de *quoi* l'on parle, sans forcément nous accorder sur sa définition), dans ce « quelque chose qui n'appartenant plus à l'ordre du sens, se tient donc au delà de toute subjectivité aussi bien individuelle que collective »¹⁵ (comme le dit J. Benoist, concédant qu'il y a là quelque chose de *philosophiquement* indéfinissable) : ou encore, dans ce que Husserl, en somme, appellerait la *facticité* du social, dans l'énigme de sa concrétion. Ce qui est proprement « social » se situe toujours dans la facticité de l'expérience. Concevoir celle-ci depuis la théorie de la subjectivité et de l'intersubjectivité transcendante, c'est seulement chercher à reprendre l'énigme de la vie *sociale* depuis la vie constitutive prise en son universalité (et jusque dans l'universalité de ses modes de relativisations).

Cependant, il demeure que cette conception du « social » comme nostrité a bien sa pertinence : elle correspond à l'expérience que *nous* avons du social. En d'autres termes, la phénoménologie du monde social a bien ses limites, qui sont celles de l'expérience subjective du social¹⁶. Mais il n'est pas certain, cependant, que la chose soit à déplorer : une fois contenues les vaines prétentions à dire la vérité de l'« essence » du social, il demeure que la phénoménologie, avec les moyens qui sont les siens, promeut une remarquable investigation des modes de subjectivation et d'objectivation du monde social. L'intérêt que l'on peut trouver à la relecture des travaux de Husserl restera nécessairement déçu si l'on accorde trop de crédit à sa prétention de dire le « social » : elle mérite cependant que l'on y revienne sitôt qu'il s'agit de penser, dans toute sa stimulante problématicité, la tension du sujet au monde social, tension qui est s'exprime pleinement dès que l'on considère la prédonation de l'expérience sociale.

¹⁵ Nous reprenons là la formule sur laquelle s'achève le texte de J. Benoist « Sens et non-sens, au-delà de l'intentionnel » (op.cit., p. 240). Ce qu'*est* ce quelque chose, c'est là ce qui reste en suspens et proprement énigmatique.

¹⁶ Husserl reconnaît explicitement aborder le monde social du point de vue de ce qui est en lui « purement subjectif » : « Pourtant les hommes et, dans une certaine proportion les animaux tout autant, ne vivent pas dans un simple isolement, mais en socialité. Chaque socialité elle-même peut être thématisée du point de vue de l'expérience purement subjective, et elle fournit en cela davantage qu'une simple somme de purs sujets isolés. Dans mon attitude exclusivement dirigée vers le purement subjectif, je ne pose pas seulement mon sujet pur pour moi-même, mais aussi les sujets étrangers, avec lesquels j'ai lié amitié, avec lesquels j'ai formé une association, avec lesquels j'ai des liens sociaux en tant que co-citoyen, etc. ; dans la mesure où ils sont là pour moi en tant que sujets, et réduits en tant que pur sujets, ils forment aussi avec moi – cela fait manifestement partie de la socialité – une unité par le biais de relations conscientes [...] » *Hua IX*, appendice XXVIII, p. 511 [*Psy Ph*, p. 312].

2. Le second volet de la critique, relatif aux limites de la théorie de l'intentionnalité, mérite considération en ce qu'il nous oblige à comprendre comment Husserl *compose* avec les limites de ce modèle. Il nous semble en effet que chez le dernier Husserl s'esquisse une nouvelle réforme de la théorie de l'intentionnalité, vers une conception de l'intentionnalité *sociale*, c'est-à-dire vers une théorie de l'intentionnalité qui reconnaît les limites de l'intentionnalité individuelle dans son abord du « social » : nous avons dès lors affaire à une intentionnalité qui ne se définit plus tant comme constituante et donatrice de sens, que comme disposition au sens, comme capacité à trouver prise sur un sens qui est *déjà* constitué.

Il faut relire à cet égard ce passage peu commenté, mais pourtant décisif de *Logique formelle et logique transcendantale* :

Assurément pour une telle tâche on devrait d'abord instituer la méthode, attendu que d'une manière curieuse la découverte de l'intentionnalité par Brentano n'a jamais conduit à ce qu'on voie en elle un ensemble d'opérations (*Zusammenhang von Leistungen*) qui dans l'unité intentionnelle constituée que l'on considère et dans ses modes de donnée sont impliquées comme une *histoire sédimentée*, histoire qu'on peut, dans chaque cas, dévoiler avec une méthode rigoureuse. Grâce à cette connaissance fondamentale, toute espèce d'unité intentionnelle devient le *fil conducteur transcendantal* des « analyses » constitutives et ces analyses elles-mêmes acquièrent, du fait de cette connaissance fondamentale, un caractère absolument spécifique ; *ce ne sont pas des analyses au sens habituel* (des analyses réelles) mais *des dévoilements d'implications intentionnelles* (en progressant par exemple d'une expérience jusqu'au système des expériences *indiquées* comme possibles).¹⁷

Husserl suggère ici que l'analyse phénoménologique, tout particulièrement dans le cadre de la théorie de l'expérience sociale prédonnée, consiste en un « dévoilement d'implications intentionnelles ». Il y a là, dans ce concept d'implication (*Implikation*), l'idée d'une extension communautaire de l'expérience subjective, ainsi mise en mesure d'être conçue comme « expérience sociale ».

Le point de vue est certes encore celui de la première personne du singulier. La phénoménologie demeure en ce sens une théorie du sujet, comme Je ou comme Nous : le « social », du point de vue phénoménologique, est appréhendé comme une certaine forme d'expérience subjective. Mais Husserl s'efforce ici de concevoir la modalité intentionnelle de la transition du Je au Nous. Dans le vocabulaire spécifique de Husserl, *Implikation* vaut souvent comme titre général de cette problématique. Le « Nous », l'intentionnalité sociale comme co-implication intentionnelle n'est pas une entité ontologique, mais bien un certain niveau de sens de l'expérience subjective¹⁸. La signification précise que Husserl donne à ce terme dans certains textes invite clairement à le distinguer de l'*Ineinander* (intrication), qui désigne le plus souvent la liaison intentionnelle intermonadique dans sa généralité abstraite, comme du *Zusammenhang* (contexte, enchaînement, liaison effective) qui a souvent, en

¹⁷ *Hua XVII*, § 97, p. 252 [*LFLT*, p. 328–329].

¹⁸ « L'implication (*Implikation*) transcendantale de tous les sujets transcendants s'annonce phénoménologiquement dans chacun de ceux-ci. » *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 [*SI-2*, p. 323].

fidélité à Dilthey – mais pas toujours il est vrai – une signification généalogique qui renvoie à l'existence d'une générativité historique¹⁹.

Ces remarques complètent en même temps ce que nous avons montré dans les analyses intentionnelles antérieures des différents types d'actes sous le titre d'*implication intentionnelle* (*intentionale Implikation*). Nous voyons à présent toute la portée de cette notion, les horizons infiniment ouverts qu'elle recèle. Nous voyons aussi combien est incomplète une réduction phénoménologique qui procède en parcourant une à une des données singulières et qui ignorant ces horizons infinis n'applique la mise entre parenthèse méthodique qu'aux validités ontiques, axiologiques et pratiques qui surgissent individuellement, une mise entre parenthèses qui ne retire l'intérêt de la validité qu'à celles-ci en tournant le regard vers l'être purement subjectif qui reste intouché par toute question quant à la légitimité de cette validité. Or il subsistera toujours des validités cachées et même des sphères infinies de validités. En vérité nous nous tenons dans l'unité globale d'un système de vie sans fin (*Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhang*), dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui telle qu'elle est constitue un univers monadique de validités s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*, mais se révélant *in infinitum* lorsque l'on pénètre plus avant dans les horizons du présent, du passé et du futur.²⁰

Le monde social est ce qui intentionnellement m'implique, toujours malgré moi, ce qui me lie aux autres parce qu'eux-mêmes nouent entre eux certaines relations. Je ne décide pas de mon monde social, celui-ci s'impose à ma subjectivité. La constitution sociale du sujet se découvre dans l'activité constitutive du sujet : je la re-constitue, mais toujours dans l'après-coup, en me comprenant après-coup (*nachverstehen*) comme impliqué dans le monde social. La prise en compte de la question de la volonté ou plutôt du jeu des volontés, c'est à dire de ce que je peux vouloir faire mais aussi de ce que les autres peuvent me refuser, est ici déterminante.

Certes, l'*Implikation* ne doit donc pas être immédiatement entendu au sens de l'engagement volontaire. Au contraire, il faut insister sur le fait que l'implication volontaire, c'est-à-dire l'inscription sociale de la volonté singulière au sein d'un jeu de volontés, ne se produit que sur la base d'une implication *intentionnelle* en vertu de laquelle on se rapporte à un monde environnant et d'une implication *motivationnelle* qui fait fond sur une communauté de communication pré-existante. Mais il reste

¹⁹ On mentionnera notamment les formulations du *Ms E III 4* (1930), p. 22 : « L'enchaînement (*Zusammenhang*) généalogique des moi individuels constituant une succession temporelle intersubjective et l'enchaînement d'ensemble formé par leur communautisation (*Vergemeinschaftung*) dans chaque présent objectif est un enchaînement d'intentionnalité intersubjective, qui se déroule sans doute suivant des lignes particulières dans les sujets individuels, mais est, en même temps, une intentionnalité unique, à laquelle on doit attribuer pour sujet la subjectivité transcendante universelle. »

²⁰ *Hua VIII*, 50^e leçon, p. 152–153 [PP, p. 212–213, tr. modifiée]. Le passage qui précède ce texte est le suivant : « Dans l'enchaînement (*Zusammenhang*) intersubjectif de la communauté des hommes, chaque produit théorique en tant que produit de la science intersubjective s'enrichit dès lors, il est vrai, de multiples références au monde : la référence au premier savant qui l'inventa et à sa production réelle sous forme de documents disponibles pour la tradition objective, la référence à tous ceux qui l'apprennent et à la manière originale dont ils se l'approprient, etc. Il en va naturellement de même pour toutes les objectivités idéales comme celles de l'art et toutes les autres objectivités acquérant, par l'intermédiaire d'expressions objectives, validité et efficacité intersubjectives. »

aussi que l'implication sociale se donne le plus souvent à nous, dans le jeu des motivations et dans le rapport des volontés. Aussi est-ce pour notre part vers une appréhension du « social » *entre phénoménologie et pragmatisme* qu'il nous semble possible de trouver une réponse à la question de l'intentionnalité sociale, en comprenant celle-ci comme co-implication intentionnelle, mais en montrant aussi comment l'intentionnalité trouve des conditions d'exercice dans des formes de motivations et de volontés qui agissent sur elles. *L'Implikation*, ainsi entendue et ainsi définie dans la complexité de ses dimensions intentionnelles, motivationnelles et volitionnelles, est ainsi l'autre nom de la subjectivité sociale, c'est-à-dire du monde social tel que l'appréhende, l'éprouve et le vit la conscience intentionnelle.

Dans le dispositif conceptuel qui est celui de la phénoménologie de Husserl, la question de la définition du « social » problème se laisse formuler de la manière suivante : *la phénoménalité de la communauté sociale est celle d'une co-implication intentionnelle, motivationnelle et volontaire qui ne se joue pas exclusivement dans le sujet, mais qui est donnée à même le monde.*

Aussi nous semble-t-il possible de situer chez Husserl l'origine véritable d'une théorie sociale d'inspiration phénoménologique. Cette théorie sociale est une théorie *parmi d'autres*, comme la théorie du droit, la philosophie politique ou encore l'auto-réflexion que les sciences sociales mènent sur leurs propres objets peuvent en produire. À cet égard, on ne saurait prôner un quelconque « retour à Husserl » qui entendrait faire la leçon à ces autres façons de penser le monde social.

13.3 La phénoménologie du monde social comme archétype des conceptions intersubjectivistes du monde social

Il est une troisième conséquence que nous voudrions dégager, concernant enfin, d'une manière générale, les rapports entre phénoménologie et sciences sociales.

Le troisième intérêt que l'on pourra trouver à une reconsidération de la phénoménologie husserlienne du monde social tient à ce que la réflexion *transcendantale* ainsi conduite sur le monde social permet, croyons-nous, de mettre au jour certains traits déterminants de toute conception intersubjectiviste du monde social. Par « conception intersubjectiviste du monde social », nous entendons ici toute conception qui engage la considération de la réalité du monde social à partir de la reconnaissance de l'existence première d'une *pluralité* de consciences distinctes. L'intérêt foncier d'une telle conception réside dans le fait qu'elle considère les relations intersubjectives comme autant d'éléments constitutifs premiers de la réalité sociale. L'intersubjectivité ne se réduit donc pas ici à la seule prise en compte de l'altérité, même si elle la présuppose. Elle n'est pas non plus un vague principe dont il s'agirait de « déduire » la réalité sociale. Elle est la *présupposition* permanente de toute vie sociale concrète, singulière, empirique.

Le mérite d'une telle conception du monde social, qui on le concédera peut se présenter sous des dehors bien variés, réside le plus souvent dans l'attention alors accordée aux modes d'expériences proprement subjectifs du monde social d'une

part ainsi qu'aux formes d'échange et de communication tenues pour autant de formes élémentaires de la vie sociale d'autre part. En ce sens, une telle conception entend nous prémunir du risque de l'hypostase ou de la substantialisation qui ferait de la réalité du monde social une réalité « en soi ». Elle offre ainsi une alternative crédible aux conceptions « objectivistes » du monde social sans toutefois retomber dans l'ornière d'une conception purement subjectiviste ou relativiste du « social ». Les « objets sociaux » ne sont pas « objets » au sens des objets du monde physique. Leur constitution est toujours relative à des processus complexes de subjectivation et d'objectivation qui trouvent leur condition de validation et de vérification dans la pluralité ouverte des relations intersubjectives. Ainsi la « réalité » sociale n'existe pas en elle-même, elle ne prend sens qu'aux yeux des sujets qui l'instituent comme réalité sociale à partir de la reconnaissance de l'existence de relations intersubjectives effectives ou possibles.

Les thèses fondamentales de toute conception intersubjectiviste du monde social peuvent être résumées de la manière suivante :

1. Une théorie intersubjectiviste conçoit le monde social comme le produit d'une pluralité de relations interpersonnelles. Ce faisant, elle accorde souvent une attention particulière au rapport de l'*ego* à l'*alter ego*, à la relation dialogique ou de face-à-face, mais elle peut aussi s'en dispenser. Elle peut éventuellement – mais non nécessairement – tenter de décrire la genèse du monde social à partir de cette relation primaire à l'altérité (comme s'y essaie Husserl dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes*). La relation intersubjective est alors conçue comme le cadre de socialisation privilégié du sujet, parfois au risque d'une conception réductrice de l'institution sociale.

2. À un second niveau, une conception intersubjectiviste du monde social conséquente considère les institutions sociales comme autant de « constructions » élaborées à partir des éléments premiers que constituent les sujets du monde social et d'une manière plus générale, les relations que ceux-ci nouent entre eux, sous des modes divers.

3. Enfin, une conception intersubjectiviste du monde social postule en général l'existence d'un monde commun qui vaut comme un cadre primordial au sein duquel se déroulent les relations intersubjectives. La détermination de la teneur d'un tel monde commun et les modes de rapports qui peuvent être institués par rapport à lui permettent parfois – mais là encore non nécessairement – d'y situer l'origine de la normativité du monde social lui-même ou de développer une éthique sociale qui s'y rapporte alors de manière critique.

De ce point de vue, en dépit des critiques qui ont pu être adressées à la phénoménologie au sujet de la constitution aporétique de l'*alter ego*, nous disposons ici d'une sorte d'épure transcendantale qui peut fonctionner comme le paradigme d'une certaine tradition de pensée. La phénoménologie husserlienne promeut une conception intersubjectiviste et constructiviste radicale du monde social qui vérifie bien chacune de ces thèses. Mais on aurait tort de croire qu'il ne s'agirait là simplement que d'une conception parmi d'autres : la phénoménologie husserlienne du monde social apparaît bien plutôt comme l'*archétype* de toute conception intersubjectiviste du monde social.

Historiquement parlant, on serait volontiers tenté de situer la phénoménologie de Husserl comme l'origine historique majeure ou plutôt comme le *réfèrent paradigmatique* de toute conception intersubjectiviste du monde social²¹. La position historique de la phénoménologie permet bien de la concevoir comme un moment charnière. D'une part, elle hérite des conceptions holistes et métaphysiques qui faisaient du social une détermination particulière de l'esprit (dont la philosophie de Hegel, voire de l'idéalisme allemand dans son ensemble, est sans doute l'un des produits les plus remarquables). D'autre part et dans le même temps, elle enregistre l'exigence d'une spécification conceptuelle requise par l'essor contemporain des « sciences de l'esprit » dans leur double mouvement d'autonomisation et de spécialisation, tel que Husserl pouvait le lire chez Tönnies, Simmel, Weber. Sous cette perspective, il faut reconnaître que l'on doit à la phénoménologie husserlienne la découverte philosophique de l'intersubjectivité et, dans une certaine mesure, la révélation de sa pertinence à l'égard de la réflexion conduite sur le monde social en général. Le mérite de la phénoménologie est de parvenir à coordonner les différentes thèses fondamentales de toute conception intersubjectiviste et de donner à voir cette architecture principielle avec une grande netteté.

On pourra alors opérer une distinction entre deux stratégies qui auront servies, au cours du xx^e siècle, à redonner sa place à la figure d'autrui dans la considération du monde social en général : l'interactionnisme et l'interpersonnalisme. L'interactionnisme promeut l'idée que la réalité du monde social procède des relations *pratiques* qui lient entre eux les *agents* du monde social. L'interpersonnalisme insiste plutôt sur la dimension structurante du rapport à autrui dans la constitution de la personne. La distinction de ces différentes approches des rapports sujet/autrui/monde social est particulièrement précieuse pour penser la présence, au sein même de la phénoménologie husserlienne, d'accents interactionnistes ou interpersonnalistes. Mais par là se laisse aussi comprendre l'affinité de principe en vertu de laquelle la phénoménologie a pu informer ou s'informer elle-même d'autres conceptions intersubjectivistes du monde social. En particulier, une telle distinction fournit une grille de lecture permettant d'appréhender la diversité de phénoménologies qui ont pu se distinguer de celles de Husserl en mettant tantôt l'accent sur l'importance de la dimension interactionniste ou pragmatique (Scheler, Schütz, Merleau-Ponty en un certain sens), tantôt sur celle du rapport interpersonnel (Scheler, Heidegger, Sartre). Enfin, on est plus à même également de comprendre le jeu complexe au sein duquel interviennent ces différents motifs chez des auteurs qui se montrent soucieux d'en penser la complémentarité foncière, tel Habermas ou plus récemment A. Honneth.

Notre investigation de la phénoménologie husserlienne du monde social pourrait s'entendre comme une contribution à une archéologie des rapports phénoménologie/sociologie qui se sont noués au cours du xx^e siècle, tout particulièrement avec ces

²¹ La question demeure ouverte de savoir si la philosophie de Fichte ne pourrait pas elle aussi tenir le même rôle, quoique sous un jour différent. Sur ce débat, cf. S. Haber, « Les limites de l'intersubjectivisme fichtéen », *Revue d'études germaniques*, janvier 2001, p. 47–60.

sociologies que l'on qualifie parfois un peu vite de « compréhensives » ou de « constructivistes »²². Husserl, à sa manière et avec ses moyens, en a exploré les richesses et les ambivalences. L'intérêt de la démarche réside dans ses singularités, dans cette tentative pour dire le monde social du point de vue de l'expérience subjective que l'on peut en avoir et dans la visée maintenue d'une conception intersubjectiviste du monde social.

²² Cf. L. Perreau, « De la phénoménologie à l'ethnométhodologie : variétés d'ontologie sociale chez Husserl, Schütz et Garfinkel », in *Phenomenology 2005*, sous la direction de T. Nennon et H. R. Sepp, Zeta Books, 2007, p. 453–477 et « Phénoménologie et sociologie. Esquisse d'une typologie des rapports interdisciplinaires. », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 17, 2009, p. 65–82.

ERRATUM TO

Laurent Perreau

Le monde social selon Husserl

DOI 10.1007/978-94-007-5401-0_14

Several corrections/adaptations were done in a number of chapters

Bibliographie

I. Ouvrages de Husserl et traductions

Remarque : Les *Husserliana*. *Edmund Husserl Gesammelte Werke* sont éditées sous la direction des Archives Husserl de Louvain et sont en cours d'édition depuis 1950 chez M. Nijhoff (La Haye) depuis 1980 chez Kluwer (Dordrecht/Boston/Lancaster, puis Dordrecht/Boston/Londres) et depuis 2005 chez Springer (Dordrecht). Nous indiquons pour chacun des ouvrages de cette série la traduction la plus courante en langue française, quand elle existe. Pour faciliter le repérage chronologique, la date de rédaction supposée ou avérée du texte husserlien original est relevée entre parenthèses et figure immédiatement après le titre du texte. *Husserliana* est abrégé *Hua*. Les collections complémentaires parues sous les titres de *Husserliana Dokumente* et des *Husserliana Materialien* sont respectivement abrégées *Hua Dok* et *Hua Mat*. Les autres abréviations employées renvoient toujours aux titres des traductions françaises les plus courantes. La liste complète de ces abréviations figure au début de l'ouvrage. Nous ne mentionnons que les ouvrages effectivement utilisés au cours de cette recherche.

1. Éditions critiques de l'œuvre de E. Husserl

Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929), éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 [Il existe deux traductions en langue française : par G. Peiffer et E. Levinas, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947 et par M. de Launay, *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994 (nous citons toujours cette dernière traduction)].

Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 [tr. fr. par A. Löwit, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Paris, PUF, 1970 (abrégé *IP*)].

Hua III-1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage, éd. par K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 [tr. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé *ID I*)].

Hua III-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband. Ergänzende Texte (1912–1929), éd. par K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.

- Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 [tr. fr. par É. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982 (abrégé ID II)].
- Hua V. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundament der Wissenschaften*, éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 [tr. fr. par D. Tiffeneau, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1992 (abrégé ID III)].
- Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935–1937)*, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 [tr. fr. par G. Granel et J. Derrida, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé C)].
- Hua VII. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956 [tr. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Première partie. Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 1970 (abrégé PP I)].
- Hua VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959 [tr. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Deuxième partie. Théorie phénoménologique de la réduction*, Paris, PUF, 1972 (abrégé PP II)].
- Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962 [tr. fr. par P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù et F. Dastur, *Psychologie Phénoménologique (1925–1928)*, Paris, Vrin, 2001 (abrégé Psy Ph)].
- Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 [tr. fr. par H. Dussort, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964 (abrégé LPT)].
- Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, éd. par M. Fleischer, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 [tr. fr. par B. Bégout et J. Kessler, avec la collaboration de N. Depraz et de M. Richir, *De la synthèse passive*, Grenoble, J. Millon, 1998 (abrégé SP)].
- Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil : 1905–1920*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. du texte n° 6 par J. English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910–11)*, Paris, PUF, 1991 ; tr. fr. partielle des autres textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2. vol., 2001 (abrégé SI-1 et SI-2)].
- Hua XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil : 1921–1928*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. partielle des textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2. vol., 2001 (abrégé SI-1 et SI-2)].
- Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil : 1929–1935*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. partielle des autres textes par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2. vol., 2001 (abrégé SI-1 et SI-2) et par N. Depraz et P. Vandeveld, *Autour des Méditations cartésiennes (1929–1932). Sur l'intersubjectivité*, Grenoble, J. Millon, 1998 (abrégé AMC)].
- Hua XVI. Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. par U. Claesges, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. par J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, PUF, 1989 (abrégé CE)].
- Hua XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. par P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 [tr. fr. par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, PUF, 1965 (abrégé LFLT)].
- Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und zweiten Auflage*, éd. par E. Holenstein, Den Haag, M. Nijhoff, 1975 [tr. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques. Tome premier : Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959 (abrégé RL I)].

- Hua XIX-1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und zweiten Auflage*, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984 [tr. fr. par H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I et II, et deuxième partie : Recherches III, IV et V*, Paris, PUF, 1961 (abrégé *RL II-1 et RL II-2*)].
- Hua XIX-2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und zweiten Auflage*, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984 [tr. fr. par H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, *Recherches Logiques. Troisième volume : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche VI*, Paris, PUF, 1962 (abrégé *RL III*)].
- Hua XXII. Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, éd. par B. Rang, Dordrecht/Boston/London, M. Nijhoff, 1979 [tr. fr. par J. English, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975 (abrégé *AL*) ainsi que : *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993].
- Hua XXIII. Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)*, éd. par E. Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1980 [tr. fr. par R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, J. Millon, 2002].
- Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen (1906–1907)*, éd. par U. Melle, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1984 [tr. fr. par L. Joumier, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906–1907)*, Paris, Vrin, 1998 (abrégé *ILTC*)].
- Hua XXV. Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, éd. par T. Nenon et H. R. Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987 [tr. fr. par M. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989 (abrégé *PSR*)].
- Hua XXVI. Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987 [tr. fr. par J. English, *Leçons sur la théorie de la signification*, Paris, Vrin, 1995].
- Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, éd. par T. Nenon et H.-R. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989 [La conférence *Phänomenologie und Anthropologie* a été traduite dans l'ouvrage intitulé *Notes sur Heidegger*, tr. fr. par D. Franck, Paris, Minuit, 1993, p. 57–74].
- Hua XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, éd. par U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988 [tr. fr. par Ph. Ducat, P. Lang, C. Lobo et préf. de D. Pradelle, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908–1914)*, Paris, PUF, 2009 (abrégé *LETV*)].
- Hua XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, éd. par R. N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993.
- Hua XXX. Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/1911*, éd. par U. Panzer, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996.
- Hua XXXII. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, éd. par M. Weiler, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2001.
- Hua XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, éd. par B. Goosens, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2002.
- Hua XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, éd. par H. Peucker, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2004.
- Hua XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, éd. par R. Sowa, Dordrecht, Springer, 2008.
- Hua Mat IV. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, éd. par M. Weiler, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2002.
- Hua Mat VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934) : Die C-Manuskripte*, éd. par M. Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2006.

2. Textes publiés en dehors des *Husserliana*

Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik, éd. et rédaction par L. Landgrebe, Hamburg, Glaasen & Goverts, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1948 [tr. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement. Recherches sur la généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970 (abrégé *EJ*)].

La terre ne se meut pas, tr. fr. des Ms D 17, D 18 et D 12 IV par D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Minuit, 1989.

«Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*», *Husserl Studies*, 11, 1994, p. 3–63 [tr. fr. par D. Franck, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993].

«Vorwort zu E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. VII–VIII [tr. fr. par D. Franck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 13–14].

«Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923)», éd. et prés. par Ü. Melle, *Husserl Studies*, 13, 1997, p. 201–235.

3. Correspondance

Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, éd. par R. Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968.

Hua Dok III-1. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band I : Die Brentanoschule, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-2. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band II : Die Münchener Phänomenologen, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-3. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band III : Die Göttinger Schule, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-4. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band IV : Die Freiburger Schüler, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-5. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band V : Die Neukantianer, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-6. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band VI : Philosophenbriefe, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

Hua Dok III-7. Edmund Husserl : Briefwechsel. Band VII : Wissenschaftlerkorrespondenz, éd. par K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.

La correspondance échangée entre Dilthey et Husserl à la suite de la publication de l'article de Husserl «Die Philosophie als strenge Wissenschaft» en 1911 dans la revue *Logos* (*Hua Dok VI*, p. 43–53), a été traduite par J.-C. Gens dans la revue *Philosophie*, 46, 1995, p. 3–12 et reprise dans M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925) précédées de la correspondance Dilthey-Husserl (1911)*, tr. fr. par J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003, p. 112–135.

La lettre de Husserl adressée à Lévy-Bruhl et datée du 11. III. 1935 (*Hua Dok VII*, p. 161–164) a été traduite en français par P. Soulez (cf : «L'enfant et le primitif. Étude d'un syntagme», *Cahiers de l'Éducation*, responsables P. Soulez et G. Vigarello, Université de Paris VIII, UER Sciences de l'éducation, Paris, 1985, p. 83–89).

4. Manuscrits inédits

Pour la classification générale des manuscrits de Husserl, on consultera R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl : Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989, p. 225–228.

Le catalogue des Archives Husserl est également disponible à l'adresse électronique : <http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/verzeichnis.php>. Nous citons les manuscrits de Husserl selon la cote qui leur est attribuée dans le catalogue des œuvres de Husserl établi par les Archives Husserl de Louvain. Conformément à l'usage, la mention de cette cote est précédée de l'indication Ms. Nous citons la pagination originale lorsque celle-ci est disponible. Le cas échéant, le numéro de page est suivi des lettres a et b (indication des *recto* et *verso* du feuillet concerné). Lorsque la pagination originale n'est pas disponible, nous suivons la pagination de la transcription.

Série A (*Mundane Phänomenologie*) :

- A II ;
- A IV 12 ; A IV 19 ;
- A V 4 ; A V 5 ; A V 7 ; A V 8 ; A V 10 ; A V 12 ; A V 14 ; A V 13 ; A V 19 ; A V 21 ; A V 22 ;
- A VI 14 ; A VI 15 ; A VI 26 ; A VI 33 ; A VI 34 ;
- A VII 12 ; A VII 24 ; A VII 25

Série B (*Die Reduktion*) :

- B I 4 ; B I 5 ; B I 21 ; B I 32
- B II 2

Série D (*Primordiale Konstitution*) :

- D 6
- D 14

Série E (*Intersubjektive Konstitution*) :

- E III 1, E III 2, E III 4, E III 5, E III 6, E III 8, E III 9, E III 10

Série K (*Manuskripte*) :

- K III 1 VIII ; K III 7 ; K III 9 ; K III 8 ; K III 10 ; K III 14 ; K III 15

II. Littérature secondaire

- Aguirre A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Aguirre A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.
- Allen J., « Husserl's Philosophical Anthropology », *Philosophical Today* XXI, 1977, p. 347–355.
- Ales Bello A., « Teleology as “the form of all forms” and inexhaustibility of research », *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, vol. IX, Reidel, Dordrecht, 1979.
- Bayerova M., « Das Thema des sozialen Seins in der Phänomenologie », in M. Panzer (dir.) *Zur Problematik des transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Prag, 1988, p. 126–142.
- Beelmann A., *Die Krisis des Subjekts. Cartesianismus, Phänomenologie und Existentialanalytik unter anthropologischen Aspekten*, Bonn, Bouvier, 1990.
- Bégout B., « Pulsion et socialisation. L'origine instinctive de la société selon Fichte et Husserl. », *Alter*, 9, 2001, p. 27–63.
- Bégout B., *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.
- Benoist J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.
- Benoist J., *Les limites de l'intentionnalité. Recherches analytiques et phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2005.
- Benoist J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997.
- Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.
- Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

- Boehm R., « Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959.
- Boehm R., « Zur Phänomenologie der Gemeinschaft. Edmund Husserls Grundgedanken », in *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. Festschrift für Gerhart Husserl zum 75. Geburtstag*, Frankfurt, V. Klostermann, 1969, p. 1–26.
- Bouckaert B., *L’Idée de l’Autre. La question de l’idéalité et de l’altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2003.
- Brand G., « Edmund Husserl – Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß », *Phänomenologische Forschungen*, 6/7, 1978, p. 28–117.
- Brand G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1971.
- Brand G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955.
- Broekmann J. M., *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1963.
- Bruzina R., Edmund Husserl – Eugen Fink, *Beginnings and Ends of Phenomenology – Fribourg 1928–1938*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 2004.
- Buckley R. P., « Husserl’s notion of authentic community », *American philosophical quarterly*, 66, 1992, p. 213–227.
- Cairns D., *Conversations with Fink and Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1976 [tr. fr. par J.-M. Mouillie, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, J. Millon, 1997].
- Carr D., « Husserl’s Problematic Concept of the Life-world », *American Philosophical Quarterly*, 1970, p. 331–339.
- Carr D., « The Life-World Revisited », in I. N. Mohanty et W. R. McKenna (dirs.), *Husserl’s Phenomenology : a Textbook*, Washington D. C., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989, p. 291–308.
- Carr D., *Interpreting Husserl : Critical and Comparative Studies*, Boston/Dordrecht/London, Kluwer, 1987.
- Carr D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl’s Transcendental Philosophy*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1974.
- Centi B. et Gigliotti G. (dir.), *Fenomenologia della ragion pratica : l’etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- Claesges U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
- Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- D’Amico R., « Husserl on the Foundational Structures of Natural and Cultural Sciences », *Philosophy and Phenomenological Research*, 42, 1981.
- Dastur F., « Réduction et intersubjectivité », in E. Escoubas et M. Richir (dirs.), *Husserl*, Grenoble, J. Millon, 1989, p. 43–64.
- Dastur F., *Husserl. Des mathématiques à l’histoire*, Paris, PUF, 1995.
- Dawidziak P., « The concept of attitude in Edmund Husserl’s philosophy », *Phenomenological Inquiry*, X, 1986.
- Depraz N., « Naître à soi-même », *Alter*, 1, 1993, p. 81–105.
- Depraz N., « Les figures de l’intersubjectivité. Étude des *Husserliana* XIII, XIV et XV, *Zur Intersubjektivität* », *Archives de philosophie*, 55, 3, juil-sept. 1992, p. 479–498.
- Depraz N., « Phenomenological reduction and the political », *Husserl Studies*, 12, 1995.
- Depraz N., *Transcendence et incarnation. Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- Derrida J., *Introduction à L’Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 3–171.
- Derrida J., *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (1954)*, Paris, PUF, 1990.
- Desanti J.-T., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976.
- Diemer A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1965.

- Drummond J. J., «Political Community», in L. Embree et K. Thompson (dirs.), *Phenomenology of the Political*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000, p. 29–53.
- Drummond J. J., «The “Spiritual” World : The Personnal, the Social and the Communal», in T. Nenon et L. Embree, *Issue's in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996, p. 237–254.
- Duportail G.-F., *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses, 1999.
- Eley L., «Transzendental-phenomenologische Theorie des sozialen Handelns (Husserl-Schütz) und deren dialektische Kritik», in H. Poser (dir.), *Philosophische Probleme der Handlungs Theorie*, Freiburg, K. Alber, 1982, p. 263–284.
- Eley L., «Was ist und was leistet eine phänomenologische Theorie der sozialen Welt ? Anmerkungen zur Sozialtheorie von Hegel und Husserl», in *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*. 34, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 57–78.
- Eley L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.
- Embree L. et Hart J. G. (dirs.), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997.
- Evans J. C., «Where is the Life-World?», in T. Nenon et L. Embree (dirs.), *Issue's in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996, p. 57–65.
- Failla M., «Phenomenology and the beginnings of the moral problem (Dilthey-Brentano-Husserl)», in *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*. 35, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 53–64.
- Fink E., «Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl», in *Husserl*, Paris, Minuit, Cahiers de Royaumont, Philosophie, 3, 1959, p. 214–230.
- Fischer M., *Differente Wissensfelder – Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München, W. Fink, 1985.
- Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.
- Gadamer H.-G., «Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences : l'enjeu gnoséologique de la rencontre de Husserl avec Dilthey», in *Methodos II*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 51–77.
- Gorsen P., «Zur Phänomenologie der Bewußtseinstrom : Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die Lebensphilosophie Antinomien», in *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, 33, Bonn, Bouvier, 1966.
- Goto H., *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.
- Haney K. M., *Intersubjectivity revisited : Phenomenology of the Other*, Athens, Ohio University Press, 1994.
- Hart J. G., «The *Summun Bonum* and Value-Wholes : Aspects of a Husserlian Axiology and Theology», in L. Embree et J. G. Hart (dirs.), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997, p. 193–230.
- Hart J. G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992.
- Heidegger M., «Lettre à Husserl du 22 octobre 1927», in *Hua IX*, p. 601–604 [tr. fr. par J.-F. Courtine, in *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 115–118].
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- Held K., «Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt», *Perspektiven nud Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, 24/25, Freiburg, K. Alber, 1991, p. 305–337 [tr. fr. par R. Célis, «Le monde natal, le monde étranger, le monde un», in S. Jsseling (dir.), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1990, p. 1–21].
- Held K., «Husserls These von der Europäisierung der Menschheit», in C. Jamme et O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 13–39.
- Held K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

- Herrmann (von) F.-W., *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1971.
- Hohl H., *Lebenswelt und Geschichte : Grundzüge der Spätphilosophie Husserls*, Freiburg/München, K. Alber, 1962.
- Holenstein E., «Europe und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen», in C. Jamme et O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 40–64.
- Holenstein E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972.
- Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- Housset E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.
- Hoyos-Vasquez G., «Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls», in U. Claesges et K. Held (dirs.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, p. 61–84.
- Hoyos-Vasquez G., *Intentionalität und Verantwortung, Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität*, Den Haag, M. Nijhoff, 1976.
- Ingarden R., «Kritische Bemerkungen zu Husserls Cartesianischen Meditationen», in E. Husserl, *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dordrecht/Boston/London, M. Nijhoff, 1950, p. 217–231 [tr. fr. par M. de Launay, «Remarques critiques», in E. Husserl, *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 205–218].
- Ingarden R., «Meine Erinnerungen an Edmund Husserl», in E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, p. 106–135.
- Ingarden R., «Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl», in L. Van Breda et J. Taminiaux (dirs.), *Husserl et la pensée moderne – Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 190–204.
- Iribarne J., *La Teoría husserliana de la intersubjetividad*, Buenos Aires, Lohlé, 1987 [tr. all. par M.-A. Herlyn sous la direction de H.-R. Sepp, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg/München, K. Alber, 1994].
- Janssen P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.
- Jeffner A., «Husserl's communal spirit. A phenomenological study of the fundamental structure of society», *Philosophy and social criticism*, 5, 1978, p. 67–82.
- Joumier L., «Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne», in R. Brisart (dir.), *Husserl sous influences*, Hildesheims, G. Olms, 2005.
- Kalinowski G., *La phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.
- Kelkel A. L., «De la phénoménologie des vécus à l'herméneutique de la vie : Dilthey, Husserl, Heidegger», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 50, 1997, p. 59–78.
- Kern I., «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962, p. 303–349; article repris dans *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 194–239 [tr. fr. par P. Cabestan et N. Depraz, «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl», *Alter*, 11, 2003, p. 285–323].
- Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
- Kim S.-K., *The problem of the contingency of the world in Husserl's phenomenology*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1976.
- King J., «Ontology and intersubjectivity in Husserl and Schutz», *International Studies of Philosophy*, 14, 1982, p. 33–56.
- Kockelmans J. J., *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology : A Historico-Critical Study*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1967.
- Kokoszka V., «Habitualité et genèse : le devenir de la monade», *Alter*, 12, 2004, p. 57–77.

- Kokoszka V., *Le devenir commun : corrélation, habituel et typique chez Husserl*, Hildesheim, G. Olms, 2004.
- Kozłowski R., *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, G. Mohn, 1963.
- Landgrebe L., *Faktizität und Individuation. Studien zur Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, F. Meiner, 1982.
- Lavigne J.-F., « Husserl, lecteur d'Avenarius : une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique ? », *Kairos*, 22, 2003, p. 61–82.
- Lavigne J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Paris, PUF, 2005.
- Lee N.-I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993.
- Lembeck K.-H., *Gegenstände Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 80–87.
- Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.
- Levinas E., *L'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930)*, Paris, Vrin, 1984.
- Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, Paris, PUF, 1954.
- Mahnke D., « Eine neue Monadologie ». *Kant Studien. Ergänzungshefte*. Heft 39, Berlin, 1917.
- Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974.
- McCormick P., « Husserl and the Intersubjectivity Materials : Review of *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* », *Research in Phenomenology*, VI, 1976, p. 167–191.
- Melle Ü., « Husserl's Phenomenology of Willing », in Embree L. et Hart J. G. (dirs.), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997, p. 169–192.
- Melle Ü., « The development of Husserl's Ethics », *Études phénoménologiques*, 13–14, 1991, p. 115–135.
- Möckel C., « Krisisdiagnosen : Husserl und Spengler », *Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, K. Alber, 3, 1998, p. 34–60.
- Mohanty J. N., « Husserl's Formalism », in T. M. Seebohm, D. Føllesdal et J. N. Mohanty (dirs.), *Phenomenology and the formal sciences*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 93–105.
- Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- Motroshilova N., « The phenomenology of Edmund Husserl and the natural sciences – juxtaposition or cooperation ? », *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 34, 1991, p. 139–149.
- Nemeth T., « Transcendental Society : Toward a Phenomenology of the Social », *International Philosophical Quarterly*, XXIII, 3, 91, sept. 1983.
- Owensby J., « Dilthey and Husserl on the role of subject in history », *Philosophical Today*, 32, 1988, p. 221–231.
- Petit J.-L., *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze Leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1996.
- Perreau L., « Le monde de la vie », in J. Benoist et V. Gérard (dirs.), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, p. 251–272.
- Perreau L., « Phénoménologie et sociologie. Esquisse d'une typologie des rapports interdisciplinaires », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 17, 2009, p. 65–82.
- Perreau L., « Expérience naturelle et expérience transcendante chez Husserl », in *L'expérience*, L. Perreau (dir.), Vrin, 2010, p. 177–200.
- Perreau L., « La phénoménologie comme critique de la « scientificité » », *Le Cercle Herméneutique*, premier semestre 2008, 10, p. 35–48.
- Perreau L., « La question de l'individu et de l'individuation chez Husserl », in *L'individu*, O. Tinland (dir.), Vrin, 2009, p. 77–122.
- Perreau L., « Phénoménologie et "sciences de l'esprit" : la distinction *Natur-Geist* dans la phénoménologie husserlienne », *Alter. Revue de Phénoménologie*, 11, 2003, p. 355–394.
- Perreau L., « La double visée de l'éthique husserlienne : intentionnalité et téléologie », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 14, 2005, numéro consacré au thème : « Éthique et phénoménologie », p. 3–21.

- Perreau L., « "L'homme en grand" : l'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de « personnalité d'ordre supérieur » », *Etudes phénoménologiques*, 45–48, 2007–2008, p. 123–149.
- Pradelle D., *L'archéologie du monde : constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000.
- Rang B., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.
- Ricœur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Römpf G., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992.
- Römpf G., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992.
- Roth A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, M. Nijhoff, 1960.
- Sancipriano M., *Edmund Husserl. L'Ética sociale*, Genève, Tilgher, 1988.
- Schuhmann K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1971.
- Schuhmann K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, K. Alber, 1988.
- Seeböhm T., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie : Edmund Husserls transzendental-Phänomenologischer Ansatz dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik*, Bonn, H. Bouvier, 1962.
- Soffer G., « *The other as an alter ego* », *Husserl Studies*, 15, 3, 1998–99, p. 151–166.
- Sokolowski R., *The formation of Husserl's concept of constitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
- Sommer M., *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985.
- Souche-Dagues D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972.
- Soulez P., « L'enfant et le primitif chez Bergson et Husserl », *Cahiers de l'Éducation*, Paris, 1985, p. 13–33.
- Soulez P., « Présentation de la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl », *Cahiers de l'Éducation*, sous la resp. de P. Soulez et G. Vigarello, Université de Paris VIII, UER Sciences de l'éducation, Paris, 1985, p. 79–83.
- Steeves H. P., *Fouling community : a Phenomenological-Ethical Inquiry*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992.
- Steinbock A., *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995.
- Strasser S., « Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls », *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 67, 1959, p. 130–142.
- Strasser S., « Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, p. 3–33.
- Strasser S., « History, Teleology and God in the Philosophy of Edmund Husserl », *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, vol. IX, Dordrecht, Reidel, 1979.
- Ströcker E., « Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls », *Dialectica*, 38, 2–3, 1984, p. 191–208.
- Ströcker E., « Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl », in *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 94–114.
- Ströcker E., « Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie zu Dilthey », in *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 160–186.
- Ströcker E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987.
- Thierry Y., *Conscience et humanité selon Husserl : Essai sur le sujet politique*, Paris, PUF, 1995.
- Tietjen H., *Fichte und Husserl*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1980.
- Toulemont R., « La spécificité du social selon Husserl », *Cahiers internationaux de sociologie*, 25, 1958, p. 135–151.
- Toulemont R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.
- Troignon P., *Le cœur de la raison*, Paris, Fayard, 1986.

- Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1967.
- Uygur N., «Die Phänomenologie Edmund Husserls und die Gemeinschaft», *Kant Studien*, 50, 1958–1959, p. 439–460.
- Veauthier F. W., «Vom sozialen Verantwortungs *a priori* im sozialphänomenologische Denken Edmund Husserls», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 35, 1991, p. 141–158.
- Waldenfels B., «Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 25, 1971, p. 157–171.
- Yamaguchi I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1982.
- Zahavi D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996.
- Zeltner H., «Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, p. 288–315.

III. Littérature élargie

- Adorno T., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956 (tr. fr. par C. David et A. Richter, *Contribution à une critique de la théorie de la connaissance. Études sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie*, Paris, Payot, 2011).
- Anwar O. M., «Husserl's influence on sociology : a study of Schütz's phenomenology», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, 35, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, p. 203–213.
- Apel K. O., «Das Verstehen, eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, p. 142–201.
- Aristote, *La politique*, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.
- Avenarius R., *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, O. R. Reisland, 1888–1890.
- Bauman Z., *Hermeneutics and Social Science*, London, Hutchinson & Co, 1978.
- Bégout B., *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005.
- Bégout B., «Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude» *Alter*, 12, 2004, p. 173–190.
- Benoist J. et Karsenti B. (dirs.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001.
- Benoist J., *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Paris, Vrin, 2011.
- Bergmann W. et Hoffmann G., «Habitualität als Potentialität : zur Konkretisierung des Ich bei Husserl», *Husserl Studies*, 3, 1, 1984.
- Berger P. et Luckmann T., *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday & Compagny, 1966 [tr. fr. de P. Taminiaux, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996].
- Bien J. (dir.), *Phenomenology and the social sciences. A dialogue*, Den Haag/Boston/London, M. Nijhoff, 1978.
- Boehm R., «Husserls drei Thesen über die Lebenswelt» in E. Ströker (dir.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, p. 23–31.
- Borsen P., *Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstromes : Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn, Bouvier, 1966.
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), Paris, Seuil, 2000.
- Bourdieu P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- Brentano F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach der Vorlesungen über «Praktische Philosophie*, Bern, Francke, 1952.

- Carontini E., *Existence humaine et communication sociale. Approche des structures existentielles de la communication*, Louvain, Librairie Universitaire, 1969.
- Castelli E. (dir.), *Fenomenologia e Sociologia*, Padova, Liviana, 1951.
- Cefai D., *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz, 1998.
- Cefai D. et Depraz N., «De la méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique», in M. de Fornel, A. Ogien et L. Quéré (dirs.), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale. Colloque de Cerisy*, Paris, La Découverte, 2001, p. 99–123.
- Claesges U., «Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff», in U. Claesges et K. Held (dirs.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972.
- Clausen L. et Schlüter C. (dirs.), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Berlin, Duncker & Humblot, 1990.
- Colliot-Thélène C., *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992.
- Colliot-Thélène C., *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, 2001.
- Dallmayr F. R., «Phenomenology and critical theory : Adorno», *Cultural hermeneutics*, 3, 1976, p. 367–405.
- Descombes V., *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- Eickelpasch R., Lehmann B. (dirs.), *Soziologie ohne Gesellschaft? Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Soziologie*, München, Fink, 1983.
- Eley E., *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*, Freiburg, Rombach, 1982.
- Embree L. et Thompson K. (dirs.), *Phenomenology of the Political*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000.
- Erdmann B., *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele. Vorträge gehalten an der Handelshochschule zu Köln*, Köln, Dumont-Schauberg, 1907.
- Ferguson H., «Phenomenology and social theory», in G. Ritzer and B. Smart (dirs.), *Handbook of Modern Social Theory* London, Sage, 2001, p. 232–48.
- Fink E., *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft (1952–1953)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
- Fink E., *Nähe und Distanz (1935–1971)*, Freiburg, K. Alber, 1976 [tr. fr. par J. Kessler, *Proximité et distance*, Grenoble, J. Millon, 1994].
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 [tr. fr. par D. Franck sous le titre *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974].
- Fink E., *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988 [tr. fr. par N. Depraz, *Sixième Meditation Cartésienne. Première partie. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, J. Millon, 1994].
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960 [tr. fr. par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1976].
- Gangl M. et Roussel H., *Les intellectuels et l'État sous la République de Weimar*, Rennes, Philia, 1994.
- Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1967, rééd. Cambridge, Polity Press, 1984.
- Gilbert M., *Marcher ensemble : Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, PUF, 2003.
- Grathoff R., *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Grathoff R. et Waldenfels B., *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, München, Fink, 1983.
- Grossberg L., «On the phenomenological challenge in sociology», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, vol. XV, Reidel, Dordrecht, 1983, p. 99–118.

- Gurvitch G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.
- Gurwitsch A., « Problems of the Life-World », in M. Natanson (dir.), *Phenomenology and Social Reality : Essays in Memory of Alfred Schutz*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, p. 35–61 ; repris dans L. Embree (dir.), *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, p. 3–32.
- Gurwitsch A., *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1977.
- Haber S., « La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'*habitus* », *Alter*, Paris, 2004.
- Habermas J., « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984 [tr. fr. par R. Rochlitz, *Sociologie et théorie du langage (Christian Gauss lectures, 1970/1971)*, Paris, Armand Colin, 1995].
- Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968 [tr. fr. par G. Cléménçon, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1986].
- Hegel G. W. F., *Gesammelte Werke, IX. Phänomenologie des Geistes*, éd. par W. Bonsiepen et R. Heede, Hamburg, Meiner [tr. fr. par J. Hyppolite, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, puis par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991].
- Karsenti B., *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.
- Kerckhoven (van) G., « Consensus, dissension, construction : Eugen Fink, Edmund Husserl et la définition du sens de l'expérience phénoménologique », *Épokhè*, 1990, p. 45–89.
- Kerckhoven (van) G., « Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund Husserl », *Archiv für Begriffsgeschichte*, p. 182–203.
- Kern I., « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem », in E. Ströker (dir.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 68–78.
- König R., « Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 7, 1955, p. 348–420.
- Kracauer S., « Philosophie der Gemeinschaft » (1924), in *Schriften. V. I. Aufsätze 1915–1926*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 268–273.
- Kracauer S., *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* (1922), in *Schriften. I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 7–101.
- Leibniz G. W., *Principes de la nature et de la grâce suivi de Monadologie et autres textes* (1702–1716), Paris, Flammarion, 1996.
- Leibniz G. W., *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Paris, Flammarion, 1990.
- Levinas E., *Totalité et infini*, Den Haag, M. Nijhoff, 1961.
- Litt T., *Individuum und Gemeinschaft* (1919), Leipzig/Berlin, Teubner, 3^{ème} éd. 1925 [tr. fr. *L'individu et la communauté. Fondement philosophique de la culture*, Lausanne, L'âge d'homme, 1991].
- Litt T., *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1926.
- Livet P. et Ogien R. (dirs.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000.
- Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, Drei Masken, 1928.
- Luckmann T., « Phänomenologie und Soziologie », in W. Sprondel, R. Grathoff (dir.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Enke, 1981.
- Luhmann N., « Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen », in *Archiven für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72, 1986, p. 176–194.
- Luhmann N., *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Vienne, Picus Verlag, 1996.
- Makkreel R., *Dilthey – Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, 1975, tr. all. par B. Kehm, *Dilthey : Philosopher der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

- Meinong A., *Gesamtausgabe IV. Über Annahmen*, éd. par R. Haller, Graz Akademischer Druck- und Verlagsanstalt, 1977.
- Meinong A., *Gesamtausgabe VII. Über Annahmen* (1902), éd. remaniée en 1910, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1968–1978.
- Meist K. R., « Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1980, vol. 34, n° 4, p. 561–589.
- Merleau-Ponty M., « Husserl aux limites de la phénoménologie », in *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 159–170.
- Merleau-Ponty M., « Le philosophe et la sociologie », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 122–142.
- Merleau-Ponty M., « Le philosophe et son ombre », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 201–228.
- Merleau-Ponty M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1965.
- Merleau-Ponty M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Misch G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1930), Stuttgart, Teubner, 1967.
- Misch G., *Phänomenologie und Lebensphilosophie*, Bonn, Cohen, 1930.
- Müller H., « Sur quelques usages de la notion de communauté dans la modernité », in *Communauté et Modernité*, sous la dir. de G. Raulet et J.-M. Vaysse, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 13–29.
- Neisser H., « The Phenomenological Approach in Social Science », *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, 1959, p. 198–212.
- Nenon T., « The Phenomenological Foundation of the Social Sciences », in L. Embree (dir.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1999, p. 173–186.
- Paci E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, il Saggiatore, 1963.
- Perreau L., « “Quelque chose comme un sujet”. Bourdieu et la phénoménologie sociale », in M. de Fornel, A. Ogien (dirs.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 251–264.
- Perreau L., « Alfred Schütz et le problème du monde de la vie », *Philosophie*, 2010, p. 35–54.
- Perreau L., « L'expérience de l'étranger selon Alfred Schütz », *Interstices. Cultures, Educations, Sociétés*, 1, 2011, p. 118–131.
- Perreau L., « De la phénoménologie à l'ethnométhodologie : variétés d'ontologie sociale chez Husserl, Schütz et Garfinkel », in *Phenomenology 2005*, sous la direction de T. Nenon et H. R. Sepp, Zeta Books, 2007, p. 453–477.
- Perreau L., « Alfred Schütz et la méthodologie des sciences sociales. La critique du programme de la sociologie compréhensive », *Le Cercle Herméneutique*, numéro spécial consacré à la compréhension dans les sciences sociales, sous la responsabilité de G. Deniau, 5/6, 2005/2006, p. 201–219.
- Perreau L., « Phénoménologie et sociologie. Esquisse d'une typologie des rapports interdisciplinaires. », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 17, 2009, p. 65–82.
- Pfänder A., *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse* (1900), suivi de *Motive und Motivation* (1911), München, J. A. Barth, 1963.
- Plessner H., « Die Grenzen der Gemeinschaft : Eine Kritik des sozialen Radikalismus » (1921), in *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- Psathas G. (dir.), *Phenomenological Sociology*, New York, Wiley, 1973.
- Raulet G., Vaysse J.-M. (dirs.), *Communauté et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Rehberg K.S., « Gemeinschaft und Gesellschaft. Tönnies und wir », in M. Brumlik et H. Brunkhorst (dirs.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1983, p. 19–48.
- Reinach A., *Die apriorischen Grundlagen des Bürgerlichen Rechtes*, München, Philosophia Verlag, 1989 [tr. fr. par R. de Calan, *Les fondements a priori du droit civil*, Paris, Vrin].
- Ricoeur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

- Rolf T., *Normalität : ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, München, Fink, 1999.
- Rombach H., «Phänomenologie des sozialen Lebens : Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie», Freiburg, K. Alber, 1994.
- Sancipriano M., *Edmund Husserl. L'Ética sociale*, Genève, Tilgher, 1988.
- Scheler M., *Gesammelte Werke, II. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, Francke, 1954 [tr. fr. par M. de Gandillac, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955].
- Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern, A. Francke, 1973 [tr. fr. par M. Lefebvre, *Nature et forme de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot, 1971].
- Schmid H. B., *Subjekt, System, Diskurs. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000.
- Schütz A., *Collected Papers, I. The problem of social reality*, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.
- Schütz A., *Collected Papers, II. Studies in social theory*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
- Schütz A., *Collected Papers, III. Studies in phenomenological philosophy*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.
- Schütz A., *Collected Papers, IV*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996.
- Schütz A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), Vienne, Springer, 1960.
- Schütz A., *Éléments de sociologie phénoménologique*, tr. fr. par T. Blin, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Schütz A., *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, tr. fr. A. Noschis-Gilliéron, Paris, Klincksieck, 1987.
- Schütz A. et Luckmann T., *Die Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied-Darmstadt, Luchterhand, 1975.
- Simmel G., *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.
- Simmel G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1992 (abrégé *Soziologie*) [tr. fr. par L. Deroche-Gurcel, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999 (abrégé *Sociologie*)].
- Srubar I., «On the Origin of "Phenomenological Sociology"», *Human Studies*, 7, 2, 1984, p. 163–189.
- Srubar I., «Vom Milieu zum Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung», in O. Pöggeler et C. Jamme (dirs.), *Phänomenologie in Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- Stein E., «Eine Untersuchung über den Staat», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, VII, 1925, p. 1–123 [tr. fr. par P. Secretan, *De l'État*, Paris, Cerf, 1989].
- Strasser S., *Phenomenology and the human sciences. A contribution to a new scientific ideal*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963.
- Thao T. D., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Londres, New York, Gordon & Breach, 1971.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1965.
- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft : Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (rééd. de la 8^{ème} édition de 1935) [tr. fr. par J. Leif, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Retz-CEPL, 1977].
- Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1967.
- Vandenbergh F., *Une histoire critique de la sociologie allemande*, Paris, La Découverte, 1998.
- Wallulis J., «The relationship of theory and emancipation in Husserl and Habermas», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, vol. XV, Reidel, Dordrecht, 1983, p. 249–273.

- Waldenfels B., *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Waldenfels B., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1971.
- Walther G., «Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaft», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, VI, 1922, p. 1–159.
- Williams F., «Intersubjectivity : A Brief Guide», in J. N. Mohanty et W. R. McKenna (dir.), *Husserl's Phenomenology : a Textbook*, Washington D. C., University Press of America, p. 309–344.

Index

A

Adorno, T., 11
Aguirre, A., 19, 206
Allen, J., 309
Apel, K. O., 21
Aristote, 156, 157, 239, 265
Avenarius, R., 279, 280

B

Bégout, B., 20, 97, 105, 169, 206, 224, 227,
232, 252, 332
Benoist, J., 7, 12, 14, 19, 98, 99, 252, 279,
356–358
Bergmann, W., 228
Bernet, R., 206, 208, 214,
253, 368
Bien, J., 14, 186, 208
Bourdieu, P., 227
Brentano, F., 156, 169, 209, 238, 252,
321, 359

C

Cairns, D., 225, 280
Carr, D., 114, 356
Claesges, U., 186, 279
Courtine, J.-F., 109

D

Dallmayr, F. R., 11
Dastur, F., 170
Dawidziak, P., 52
Depraz, N., 17, 19, 22, 26, 28, 186,
216, 303–305, 314, 323, 324,
332, 352

Descombes, V., 12, 19, 356, 357
Diemer, A., 17
Duportail, G.-F., 70, 74

E

Embree, L., 60
Erdmann, B., 53

F

Failla, M., 238, 251
Fink, E., 27, 28, 52, 209, 225, 280, 335
Fischer, M., 52
Franck, D., 13, 19, 27

G

Gilbert, M., 120
Goto, H., 180, 242

H

Haber, S., 20, 227, 363
Habermas, J., 11, 20, 21, 29, 113, 363
Haney, K. M., 19
Hart, J. G., 60, 114
Hegel, G. W. F., 167
Heidegger, M., 146, 148, 315, 363
Held, K., 279, 311, 337, 339, 344
Hoffmann, G., 228
Holenstein, E., 206, 216, 228
Housset, E., 162, 182, 231, 264, 266, 267

I

Ingarden, R., 228, 247

J

Joumier, L., 237, 280

K

Karsenti, B., 7, 12, 14, 19, 98, 99, 113, 252, 279, 356–358
 Kerckhoven (van), G., 281
 Kern, I., 16, 19, 22, 23, 25, 26, 206, 208, 212, 281, 352, 353, 368
 Kokoszka, V., 20, 120, 231, 233
 Kozłowski, R., 17, 20
 Kracauer, S., 15

L

Landgrebe, L., 104, 228
 Lavigne, J.-F., 7, 8, 280
 Lee, N.-I., 20, 225
 Leibniz, G. W., 83, 221
 Levinas, E., 13, 16, 256
 Livet, P., 30, 120
 Luhmann, N., 12, 20

M

Makkreel, R., 148
 Marbach, E., 180, 206, 214, 368
 Meinong, A., 109–111, 187
 Melle, Ü., 60, 114, 187, 237–239, 263
 Merleau-Ponty, M., 19, 363
 Mohanty, J. N., 131
 Montavont, A., 207
 Motroshilova, N., 207

N

Neisser, H., 16

O

Ogien, R., 30, 120

P

Paci, E., 11
 Perreau, L., 3, 9, 15, 227, 279, 298, 364
 Petit, J.-L., 13, 19
 Pfänder, A., 59–60, 104
 Pradelle, D., 186, 296

R

Reinach, A., 14, 102–104, 106
 Ricœur, P., 8, 49, 50, 104
 Rolf, T., 335
 Römpp, G., 19
 Roth, A., 18

S

Scheler, M., 14, 87, 263, 264
 Schmid, H. B., 12, 20, 21
 Schuhmann, K., 6, 17, 18, 21, 60, 103, 110, 137, 156, 157, 166, 167, 169, 170
 Schütz, A., 14, 15, 76, 130, 154, 227, 298, 364
 Seebohm, T., 131
 Simmel, G., 2, 51, 127, 137–142, 144, 156, 364
 Soffer, G., 334
 Sommer, M., 280
 Stein, E., 14, 201
 Steinbock, A., 17, 20, 219, 294, 301, 313, 320, 331–335, 344, 345
 Strasser, S., 18, 99

T

Thao, T. D., 11
 Theunissen, M., 13, 18
 Tönnies, F., 363
 Toulemont, R., 7, 16, 18, 21, 111, 118, 137, 154, 163, 264, 266, 346

U

Uygur, N., 18

W

Waldenfels, B., 19, 294
 Walther, G., 14

Y

Yamaguchi, I., 20

Z

Zahavi, D., 17, 21, 331, 332
 Zeltner, H., 18