

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 *commencement 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 » instruit 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 transcendantale »

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 transcendantale :

Passons à présent de l'égologie transcendantale à la sociologie transcendantale, 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 transcendantale » 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 transcendantale des personnes, celles qui sont singulières et celles qui relèvent d'un degré supérieur », ainsi qu'une « sociologie transcendantale 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 transcendantale ».

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 *transcendantal*. La détermination transcendantale 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 « transcendantale », 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 transcendantal, 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 transcendantal 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 transcendantale », 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 transcendantale – 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 transcendantale 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 transcendantale chez Husserl », in L. Perreau (dir.), *L'expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 177–200.

²⁴ Sur l'ensemble de ce propos : *Hua III-1*, 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-1*, §§ 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-1*, § 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-1*, § 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

transcendantal, 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, Minit, 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 facticières 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 recouplement. 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 husserliens 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. Kozlowski 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 Staatphilosophie*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^o, 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. Römpp 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. Römpp, *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 transcendantale. R. Kozłowski a notamment réexaminé le rapport *ego*/homme et la possible ouverture d'une égologie aporétique à une « anthropologie transcendantale » 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 « transcendantale » 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 *methodologiquement* 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

⁷²I. 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, juillet-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'*Einfihlung* 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 originnaire 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 «transcendantalisme» 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'épologie 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. *Cartesiansche 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 kantienne et husserlienne 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-1*, 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-1*, § 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 transcendante 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 transcendantale». 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 transcendantale », 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 problématicité 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 transcendantale 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 transcendantale » se réalise en définitive sous la forme d'une anthropologie philosophique impliquée par l'essence même de la subjectivité transcendantale. 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*).