

Chapitre 11

Le fondement anthropologique de la sociologie transcendantale. Nature et cultures

Au terme de l'instruction de la «question en retour» conduite au rebours de la prédonation de l'expérience mondaine, la théorie transcendantale du monde de la vie découvre donc les structures transcendantales essentielles de notre rapport au monde, structures reconnues étant celle du *sol* (*Boden*) et de l'*horizon* (*Horizont*) de toute expérience possible. C'est ainsi parce que nous le comprenons selon ses structures transcendantales que le monde de la vie nous apparaît désormais lui-même comme la *structure* transcendantale la plus fondamentale de l'expérience¹. La vertu de l'analyse transcendantale procédant de la *Rückfrage* est ici d'exhiber une structuration de l'expérience absolument nécessaire, apodictique : il est de la nature même de l'*ego transcendental* de se rapporter au monde en le prenant pour *sol* et *horizon* de toute expérience, en deçà des relativités que nous impose l'expérience factice du monde. Ainsi la phénoménologie du monde de la vie se réalise-t-elle comme science transcendantale :

Par là naît alors une science qui précède toutes les sciences «objectives» de type traditionnel, une science de la subjectivité apodictique, de ce qui vaut apodictiquement en elle et atteste de sa validité, une science du monde de la vie comme validité apodictique, science dans laquelle ce monde est transcendantal pour la subjectivité transcendantale, en tant qu'il se confirme continuellement en elle dans la relativité.²

Cependant la solitude d'un tel *ego transcendental* paraît fort grande et il faut mesurer tout ce que nous impose l'*Abbau* de la question en retour dûment conduite, et la réduction ainsi menée à bien : l'*ego* est tout à la fois dépersonnalisé et désocialisé, son monde s'est déréalisé pour apparaître comme corrélat intentionnel totalisant du cours de la vie constitutive. Dans son être-au-monde, l'*ego* paraît bien seul au monde.

Or c'est pourtant paradoxalement dans cette solitude radicale que se découvre la possible universalité d'un rapport à l'expérience qui soit nécessairement le même

¹ *Hua VI*, § 36, p. 142 [C, p. 158].

² *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 330–331 [tr. fr. par N. Depraz, «Le monde anthropologique», *Alter*, 1, 1993, p. 280].

« pour tous », un rapport au monde valant par principe pour tout *ego* transcendantal. C'est ainsi parce que l'*ego* transcendantal vaut apodictiquement qu'il vaut « pour tous » et que le monde auquel se rapporte son activité constitutive est lui aussi un monde « pour tous ». La conception transcendantale du monde de la vie nous révèle donc le monde de la vie comme un monde *commun*, comme un monde « pour tous ». La communauté sociale, prise dans toute son extension, confine à l'universalité. Dans la voie dite « par l'ontologie » d'accès à la réduction, nous atteignons donc bien plus que le seul *ego* transcendantal : nous gagnons d'emblée la corrélation *ego* transcendantal-monde transcendantal, et cette corrélation *ego*-monde est dès lors elle-même d'une validité apodictique. *A priori* de toute expérience du monde, le monde de la vie compris en sa dimension transcendantale est donc aussi nécessaire qu'universel.

Sous cette perspective, le sens même de l'intersubjectivité transcendantale est ainsi *impliqué* dans l'*ego* lui-même en tant qu'il est au monde :

À la forme d'essence de la subjectivité transcendantale appartient son intersubjectivité transcendantale en auto-objectivation, comme humanité indéfiniment ouverte, et par là, une objectivité de la validité de ce monde pour tous les sujets transcendantsaux, et pour les hommes comme hommes.³

Ce texte précise utilement que le « monde pour tous » doit s'entendre, en son sens transcendantal, comme « monde universellement valide pour tous les sujets transcendantsaux » : l'intersubjectivité transcendantale est une structure de validité de l'expérience, non la reconnaissance de l'existence factice d'autres « hommes ». Nous avons donc affaire à une universalité de principe, à une intersubjectivité transcendantale directement impliquée par la conscience transcendantale en prise avec le monde. C'est parce que le monde vaut comme monde « pour tous » que je reconnais autrui comme un *alter ego*. En ce sens, la théorie de l'intersubjectivité transcendantale ici mobilisée ne doit rien à la théorie de l'« empathie », à la reconnaissance de l'altérité de l'*alter ego* : elle est bien plutôt ce qui la fonde ultimement. De même, la structuration intersubjective du « monde pour tous » au sens transcendantal ne doit pas être confondue avec l'intersubjectivité « personnelle », c'est-à-dire l'intersubjectivité considérée *via* la familiarité typique sous laquelle s'affirme notre conscience de la relation sociale dans notre monde environnant⁴. En effet, nous sommes encore sous le régime de la *Rückfrage* qui nous a permis de nous déprendre de toute relativité pour atteindre le monde de la vie comme sol et horizon de toute expérience. Nous n'avons pas affaire à une forme d'intersubjectivité impliquée ou présupposée par la « situation concrète »⁵ que nous occupons dans le monde social,

³ *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 330–331 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 280–281].

⁴ Nous analyserons plus loin cette question (*XIV. 2. 1.*).

⁵ « Les hommes sont entendus de façon concrète en tant qu'hommes dans leur situation concrète, laquelle est co-donnée à celui qui comprend par une expérience directe (en présence), ou bien de façon indirecte. » *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 394 [*SI-2*, p. 327]. « Homme » n'a pas encore dans ce cas la signification transcendantale que Husserl reconnaît à ce terme dans le cadre de la conception transcendantale du monde de la vie.

mais bien plutôt à une structuration intersubjective du monde directement impliquée par notre être-au-monde.

C'est ainsi une nouvelle forme d'intersubjectivité transcendantale qui se découvre ici, mais celle-ci n'est plus, comme il en allait dans les *Méditations Cartésiennes*, une pluralité monadologique de consciences distinctes atteinte à partir de la résolution du problème de la constitution de l'*alter ego*⁶. Il s'agit ici d'une intersubjectivité transcendantale impliquée par la redécouverte du monde comme monde de la vie, à la fois sol et horizon de l'expérience.

11.1 Le monde commun comme « monde pour tous »

L'*ego* transcendantal est principalement universel : il implique un monde *commun*, un monde « pour tous », c'est-à-dire un monde dont la validité est par principe universellement valable. Le primordial de toute expérience ne se situe plus dans l'égologique au sens strict, quasi-solipsiste du terme, mais dans le monde un et commun conçu comme monde « pour tous ».

On est alors en mesure de relire cette formulation du projet d'une « sociologie transcendantale » présentée par Husserl dans le manuscrit C 8, formulation déjà citée dans l'introduction de cette étude, comme un énoncé que nous nous donnions pour tâche de comprendre en son entière signification :

Passons à présent de l'égologie 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.⁷

Comme on le voit, la « sociologie transcendantale » est donc bien plus « transcendantale » que « sociologique » : elle rapporte le sens d'être du monde comme monde commun à une intersubjectivité transcendantale d'ordre primordial : elle révèle la constitution intersubjective du monde commun.

Cependant, il sera difficile d'en rester là. Car cette intersubjectivité transcendantale est aussi « intersubjectivité transcendantale en auto-objectivation (*Selbstobjektivierung*), comme humanité indéfiniment ouverte »⁸. Ici s'annonce la problématique la plus déterminante de la « sociologie transcendantale » : mettre au jour les conditions de possibilité de l'auto-objectivation de l'intersubjectivité elle-même, c'est-à-dire sa précipitation sous forme d'une multitude

⁶ On ne doit pas inférer de ce propos que la *Krisis* viendrait en quelque sorte corriger le propos des *Méditations Cartésiennes*. Car la conception du monde de la vie comme intersubjectivité transcendantale s'indique déjà dans l'idée d'une « nature objective » qui garantit l'objectivité de l'expérience (*Hua I*, § 55, p. 149–156 [MC, p. 169–177]).

⁷ *Hua Mat VIII*, C 8, n° 43 (X. 1929), p. 155.

⁸ *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 331 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 281].

de « communautés sociales » distinctes, mais aussi sa validité persistante par-delà et au sein même de cette relativisation. Ainsi Husserl reporte-t-il au niveau de l'intersubjectivité transcendantale la problématique de l'auto-objectivation de l'*ego*, celle-là même qui structurerait la distinction de l'*ego*, de la *monade* et de la *personne*. Voici ce qui se trouve par là suggéré : le rapport de l'intersubjectivité transcendantale aux diverses communautés personnelles (ou communautés humaines, dit plus volontiers Husserl en ce cas, pour les raisons que l'on va voir) est ainsi analogue au rapport de l'*ego* pur à l'*ego* personnel. Et dans un cas comme dans l'autre, il nous faut redécouvrir la dimension proprement transcendantale de l'expérience subjective ou intersubjective, en mobilisant le procédé de la réduction transcendantale d'une part, en mettant en œuvre la question en retour sur le sens de l'expérience prédonnée d'autre part.

On ne doit pas s'étonner de voir réapparaître ici la problématique de l'auto-objectivation qui animait largement les réflexions relatives à la théorie de la personne dans les *Ideen II* et dans les textes qui leur faisaient suite. Le sens de l'entreprise transcendantale n'est pas la seule redécouverte du monde de la vie comme monde transcendantal, mais bien la restitution des *modalités de constitution* des significations de la dimension prédonnée de l'expérience. C'est pour cette raison qu'on ne peut se contenter d'affirmer qu'il existe un monde « pour tous », d'affirmer la validité de l'idée d'universalité : il convient aussi de comprendre, en dépassant à présent *positivement* le registre de la *Rückfrage*, comment le monde de la vie comme monde commun est *aussi* un monde relatif, un monde environnant familier, comment il nous apparaît toujours relativement à notre inscription dans une communauté sociale particulière. La « sociologie transcendantale » n'a pas pour but de nous convier à la contemplation abstraite de la dimension universelle de notre être-au-monde : il ne s'agit pas de se détourner de l'expérience, mais bien de la comprendre sur un autre mode que celui, déficient et aveugle, de l'attitude naturelle, en interrogeant les modalités de sa constitution. La redécouverte du monde de la vie comme monde un et commun est l'absolu à partir duquel nous pouvons reprendre la considération de la relativité de notre inscription sociale, historique et culturelle dans le monde.

C'est en définitive le rapport *constitutif* entre l'intersubjectivité transcendantale et les communautés sociales singulières qu'il faut aborder sous un angle particulier, qui sera celui d'une genèse socio-historique que Husserl n'hésite pas à nommer une « histoire transcendantale »⁹. Cette « histoire transcendantale » sera ainsi à l'intersubjectivité transcendantale ce que la genèse du soi était pour l'*ego*. Car l'intersubjectivité transcendantale n'est pas pure synchronie, partage intersubjectif d'un présent sans cesse renouvelé comme présent. Elle est diachronique en son essence et son auto-objectivation implique un développement temporel, historique :

Ainsi le monde est-il temporalisé dans le flux d'expérience, dans le flux de la temporalisation subjective *et* intersubjective.¹⁰

⁹ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 392 [SI-2, p. 325].

¹⁰ *Hua XV*, n° 14 (mi-août 1931), p. 199 [AMC, p. 122].

La corrélation du monde et de l'intersubjectivité envisagée depuis l'*ego* transcendantal implique en effet que le fonctionnement de cet *ego* soit en droit le même pour tous. Les autres *ego* qui co-constituent le monde vivent eux aussi dans le flux des actes et des vécus, ils ont leur propre temporalité. L'« histoire transcendantale » désigne le devenir commun de ces temporalités subjectives.

Le propos husserlien, ainsi restitué, s'il a tous les dehors d'une abstraction bien rassurante par les certitudes qu'elle nous procure quant à la dimension universelle de la vie subjective, est sans doute bien plus qu'une vue de l'esprit. Car sur le fond de cette intersubjectivité transcendantale impliquée par l'essence même de notre être-au-monde, c'est l'ensemble de mon expérience de sujet que je peux regarder en son fond comme universellement valable, par-delà la ou les relativité(s) qui la caractérise(nt). C'est pour cette raison que Husserl donne explicitement au monde de la vie une dimension *structurale*. Ainsi le monde de la vie est-il la *structure* absolue, une et commune, à partir de laquelle toute relativité se comprend comme relativité :

Ce monde de la vie, dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa *structure générale* (*allgemeine Struktur*). Cette structure générale, à laquelle tout relativement-étant est lié, n'est pas elle-même relative. Nous pouvons la considérer dans sa généralité et, avec la prudence qui s'impose, constater d'entrée de jeu son accessibilité une fois pour toutes et pour tout le monde.¹¹

« Système d'ensemble des modes de données » (*Gesamtsystem der [...] Gegebenheitsweisen*)¹², le monde de la vie est ce monde commun qui gît en deçà de la particularité constituée de mon monde environnant, monde commun qu'il m'est du même coup possible de redécouvrir au sein de tout monde environnant.

En effet, s'il ne nous était pas possible de redécouvrir, à partir de notre propre monde environnant, c'est-à-dire dans la relativité et la particularité de l'expérience, le monde de la vie comme monde commun, l'idée même de monde serait dénuée de sens. Ainsi le monde de la vie comme monde commun a-t-il ses figures particulières dans le cours de notre expérience de sujet, jusque dans sa relativité la plus extrême : dans l'expérience commune, dans l'expérience de la *communautisation*, le monde de la vie se donne dans l'idée cosmique d'une extension infinie de la nature d'une part, et dans l'idée téléologique d'une totalisation spirituelle de l'humanité d'autre part. C'est là du moins ce que suggère Husserl, en s'interrogeant, dans un texte daté de 1931, au détour d'une note infrapaginale, sur la signification « idéelle » de la nature et de l'esprit dans le procès historique de la communautisation :

L'ensemble du monde peut-il être fait de la manière suivante : une nature infinie (*eine unendliche Natur*), distribuée en elle, les communautés historiques qui forment progressivement une communauté (*vergemeinschaftend*), et sur un mode idéal, de telle manière que la nature infinie devient le territoire (*Territorium*) unifié d'une humanité universelle, ou

¹¹ *Hua VI*, § 36, p. 142 [C, p. 158].

¹² *Hua VI*, § 49, p. 171 [C, p. 191]. Le propos de Husserl porte alors sur la « constitution intersubjective » du monde.

bien encore de telle manière que le monde infini devient un monde historique unique unifié, dans lequel l'humanité totale (*Allmenschheit*), la synthèse de toutes les humanités peut idéellement (*ideell*) avoir l'étant à sa disposition d'un point de vue pratique, peut tout spiritualiser à l'infini, etc.¹³

À ce moment de sa réflexion, au début des années 1930 et au moment de la réécriture des *Méditations Cartésiennes*, Husserl semble donc envisager deux modalités d'une communautisation tendant vers l'universel, deux modalités qui découvrent la nature et l'esprit comme *idées* d'un monde commun ressaisi dans le cours même de l'expérience relative. Où réapparaissent donc la nature et l'esprit, non plus au titre de régions ontologiques suprêmes, mais bien au titre de l'*Idée* entendue quasiment au sens kantien du terme, à ceci près qu'une telle *Idée* n'est pas tant ce qui oriente pas la démarche de la raison, mais bien plutôt, ce qui oriente tout à la fois le cours de l'expérience constitutive égologique et le cours de l'expérience de la communautisation humaine, et ce, en se révélant comme invariance de l'expérience. Nature et esprit valent ainsi tout à la fois, « idéellement » considérées comme des idées-fins situées à l'infini de la genèse transcendantale et comme des structures invariantes de notre expérience socio-historique. La communauté intersubjective essentielle du monde de la vie comme monde commun s'indique en elles et celles-ci, en retour, indiquent l'unité de la genèse transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale :

La nature et l'histoire humaines deviennent l'*index* transcendantal de l'unité d'une histoire transcendantale, dans laquelle la subjectivité transcendantale a et a eu à un devenir essentiel, il possède son être permanent dans ce devenir-devenu (*Werdend-gewordensein*), connaissant son devenir à l'infini dans la genèse transcendantale infinie.¹⁴

Dans le procès de communautisation, dans l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendantale, « nature humaine » et « histoire humaine » fonctionnent comme des « index transcendants », c'est-à-dire comme des connexions de renvoi englobantes, qui réfèrent intentionnellement à l'« histoire transcendantale ». Nature et esprit (ou l'histoire comme procès de totalisation de l'humanité) se voient ainsi pourvues d'une signification transcendantale demeurée voilée jusque-là.

¹³ Voici l'extrait auquel se rapporte la note en question : « Avec la constitution du monde environnant historique va de pair, de façon essentielle, la constitution d'une nature ouverte, sans fin, qui transgresse ses dimensions finies, et celle-ci *rend possible*, à titre de constitution se déroulant toujours plus avant, la constitution de la possibilité ouverte de totalités historiques toujours nouvelles, quoique de fait inaccessibles. » (*Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 139–140 [*SI-2*, p. 307]) Voir également *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 [*SI-2*, p. 324] : « Assurément, dans l'humanité, la nature est donnée en tant que le non-spirituel, en tant qu'étant toujours déjà sur un plan préhumain. Dans l'interprétation transcendantale, la nature elle-même devient une formation (*Gebilde*) de l'histoire transcendantale, d'une histoire transcendantale « éternelle » ».

¹⁴ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 392 [*SI-2*, p. 325]. Sur le monde de la vie comme « index intentionnel », voir également *Hua VI*, § 50, p. 173–176 [*C*, p. 194–196].

La « sociologie transcendantale » husserlienne se développe ainsi comme une anthropologie philosophique à deux volets¹⁵ : ce que l'on pourrait nommer une « cosmologie transcendantale » ou encore une « écologie transcendantale »¹⁶ d'une part et ce que Husserl appelle une « anthropologie transcendantale » d'autre part. Considérons pour elle-même chacune de ces deux « idées ».

11.2 Le monde commun comme nature concrète infinie

Dans le procès de la communautisation, dans l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendantale, la nature se laisse donc penser « sur un mode idéal » comme « nature infinie »¹⁷. La nature infinie est ce qui atteste, à tous les moments du procès historique de la communautisation humaine et de la relativisation de l'expérience au sein du monde environnant, de la persistance du monde comme monde commun.

Une telle nature, dévoilée dans l'infinité de son sens d'être, n'est certes plus la nature comme monde des « choses » (*Dinge*) au sens où le définissait les *Ideen*, c'est-à-dire la nature comme domaine de la *res extensa*, comme espace-temps homogène s'étirant à l'infini. Son infini réside bien plutôt dans le dépassement de la finitude et de la relativité qui est toujours celle de tout monde environnant. La nature est le monde qui s'esquisse au-delà de l'horizon de mon monde environnant. À la clôture principielle de celui-ci, toujours tourné vers le noyau de familiarité en vertu duquel le monde environnant est toujours « mon » monde environnant, répond l'ouverture infinie d'un champ d'expérience. En ce sens bien précis, la nature est le monde commun appréhendé comme *horizon externe* de l'expérience. La nature est l'ensemble de ce qui s'étend au-delà de l'horizon fini de mon monde environnant.

Le monde – avant la science – signifie pour moi et pour eux tous [les hommes de mon monde environnant] (dans leur diversité ouverte, qui est aussi générativement « ouvertement infinie ») justement ce monde commun (*Gemeinwelt*), et même la nature, dont « chacun » peut faire l'expérience d'après tout ce qu'elle « est », dans sa propre expérience sensible possible, « chacun » l'apercevant simultanément en rapport à l'horizon ouvert de « tous les autres, sauf cas particulier » qui peuvent faire l'expérience du même monde et ce, encore d'après ce que la nature est, et qui ont d'elle une expérience possible en tant que monde commun.¹⁸

¹⁵ On doit à E. W. Orth d'avoir mis en évidence le motif proprement « anthropologique » qui anime la phénoménologie transcendantale depuis les *Ideen I* (E. W. Orth, « Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie », *Husserl Studies*, IV, 1987, p. 103–141). Sur la phénoménologie entendue comme anthropologie philosophique, nous disposons également du texte de J. Allen, « Husserl's Philosophical Anthropology », *Philosophical Today* XXI, 1977, p. 347–355.

¹⁶ L'expression n'est certes pas de Husserl, mais elle est dans l'esprit conforme au propos husserlien, et elle permet en outre de reconnaître dans cette théorie une possible ressource pour une réflexion écologique contemporaine, en un sens non transcendantal cette fois.

¹⁷ « La nature vraie en tant qu'unité synthétique de toute expérience humaine normale [...] est une Idée [...] » (*Hua XV*, appendice XIII (été 1931), p. 227).

¹⁸ *Hua XV*, n° 11 (1930 ou 1931), p. 157.

La nature qu'il s'agit de penser n'est donc pas celle de la science : nous trouvons ici la confirmation de ce que son infini n'est pas celui de la science galiléenne de la nature, de ce que son « sens d'être » n'est pas celui qui procède de l'entreprise moderne de la « mathématisation galiléenne de la nature » restituée par le fameux § 9 de la *Krisis*¹⁹. Il est certes remarquable qu'une telle science ait créé « une totalité infinie d'objectivités idéales déterminables de façon méthodique et absolument univoque pour tout le monde »²⁰, mais cette conception de la nature mathématisable et mathématisée s'est achevée, nous rappelle Husserl, en une conception « logico-formelle du monde »²¹, en un vêtement d'idées, de symboles et de formules²² *abstraites*. La principale critique que Husserl adresse à la science galiléenne est ainsi d'avoir largement contribué à la promotion d'un infini *abstrait*, c'est-à-dire d'un infini qui s'est insensiblement substitué à « ce qui nous est donné vraiment comme perceptible, au monde de l'expérience réelle ou possible »²³ : c'est-à-dire en somme à la nature infinie appréhendée de manière *concrète*.

Cependant, si elle doit être redécouverte comme monde d'« avant la science », la nature concrète infinie doit également être considérée indépendamment de toute conception « mythique » qui interpréterait ses éléments et ses puissances en leur attribuant des significations qu'elles n'ont pas, manquant du même coup leur « concrétude ». Sur ce point, un texte de 1934 présenté dans le volume *XXIX* des textes complémentaires de la *Krisis* développe des considérations fort intéressantes, en analysant le processus de la « démythification », c'est-à-dire la perte d'une conception mythique du monde, déprise qui équivaut à la découverte d'un « premier monde objectif »²⁴. Husserl précise tout d'abord le statut de cette conception « mythique », aussi dite conception « animiste » de la nature :

Conception animiste, naturelle de la « nature » – « nature », ce qui est matériellement terrestre, domicilié (*beheimatet*) sur le sol terrestre, a dégagé de là et à travailler, la « nature » terrestre en rapport (*Konnex*) avec l'air et les formations aériennes, le brouillard, les nuages, la pluie, se mêlant continuellement au ciel et aux événements célestes. C'est le domaine du mythe, dont dépend ce qui est avantageux ou défavorable à l'existence dans le monde environnant, c'est le domaine des éruptions volcaniques, les tremblements de terre, des tempêtes,

¹⁹ *Hua VI*, § 9, p. 20–60 [C, p. 27–69].

²⁰ *Hua VI*, § 9, p. 30 [C, p. 37].

²¹ *Hua VI*, § 9, p. 45 [C, p. 53].

²² Sur l'idée de formule promue par la « méthode des sciences de la nature », cf. *Hua VI*, § 9, p. 43 [C, p. 51].

²³ *Hua VI*, § 9, p. 49 [C, p. 57].

²⁴ Il s'agit là du texte n° 4 du *Hua XXIX* daté de l'automne 1934 (p. 37–46) qui se présente comme une recherche relative aux « diverses formes d'historicité » et qui peut être considéré comme une version d'essai ou préparatoire de l'appendice XXVI au § 73 de la *Krisis*. Le texte examine successivement le rapport entre « générativité et édification des peuples » (§ 1), la « nation dans l'horizon ouvert des nations étrangères » (§ 2), puis distingue entre « historicité première et secondaire » (§ 3), avant que d'en arriver à la considération de la « démythification (*Entmythisierung*) [du] premier monde objectif » (§ 4).

des orages, du feu du ciel, des inondations, etc. Les puissances du destin tantôt amies, tantôt ennemies de l'existence humaine-nationale.²⁵

Existence soumise à ce qui frappe les sens et amène catastrophes, l'existence « animiste » produit une conception mythique de la nature qui cherche à expliquer les manifestations de la nature comme signes ou actions de puissances invisibles²⁶. L'homme se vit entre terre et ciel et se conçoit comme soumis à *Gaïa* et *Ouranos*. Démythifier la nature, se déprendre d'une conception « animiste », au sens bien précis où Husserl emploie ce terme, celui d'une nature « animée » par une puissance qui nous dépasse (ce que la rencontre avec une conception différente, produite par une communauté étrangère à la communauté nationale peut notablement favoriser ou directement susciter selon Husserl), c'est alors découvrir un monde « objectif », c'est-à-dire un monde naturel qui commun à tous, un monde reconnu comme étant « pour tous » :

Ainsi apparaît la première découverte du monde « objectif », qui est un et identique pour tous les hommes, quelle que soit la nation à laquelle ils appartiennent encore, le dépassement de l'historicité naturellement naïve de l'existence humaine et le monde devenu et continuant de devenir historiquement en lui en tant qu'aperception nationale. Ce n'est pas tout d'abord un monde en tant que monde en soi entendu à notre sens : idée d'un monde scientifiquement vrai, ce « donné », ce dont on fait l'expérience, n'est pas aperceptivement diversement revêtu (*umkleidet*), mais au contraire, le monde est ce qu'il est, il est pour les hommes nationaux dans l'aperception nationale (*nationaler Apperzeption*) ce qui est concrètement aperçu.²⁷

Affranchie des abstractions de la science moderne, libérée de la surcharge symbolique que lui imposait la conception mythique du monde, la nature se révèle alors en sa nudité, comme nature concrète rencontrée dans l'expérience sensible, comme nature *concrètement vécue*. De cette nature, « [...] “chacun” peut faire l'expérience

²⁵ *Hua XXIX*, n° 4 (aut. 1934), p. 38. Sur le thème de l'« animisme universel », voir également *Hua XV*, n° 27 (vacances de Noël 1931/1932), p. 436 [*SI-2*, p. 350–351]. Le propos de Husserl est assez proche de celui tenu dans cet autre texte : « L'homme, en tant qu'actif et dirigé en finalité (*zweckätiger*) porte nécessairement intérêt au « cosmique », c'est-à-dire à ce qui détermine sa vie culturelle territoriale et entre par là dans son expérience : le vent et le temps, les déluges, les tremblements de terre, les inondations causées par les flots marins, etc. Ces puissances originaires aperçues mythiquement favorisent ou empêchent avec succès ou infortune sa pratique vitale. » *Hua Mat VIII*, C 11, n° 51, p. 214–215.

²⁶ De ce point de vue, l'interprétation que donne K. Held de la notion husserlienne de « mythe » nous paraît fort contestable. Dans son article par ailleurs remarquable de précision et de concision intitulé « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », K. Held interprète en effet le mythe comme « un processus narratif qui fait le pont entre les générations » (K. Held, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », in S. Jjsseling (dir.), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1990, p. 11). Une telle conception n'est pas phénoménologiquement dénuée de pertinence, mais il demeure qu'elle n'est pas précisément celle de Husserl : le « mythe » se définit avant tout comme système fini d'aperception dépendant d'une conception « animiste » de la nature. Les références invoquées par Held plaident d'ailleurs très clairement en faveur de cette dernière interprétation, et non en faveur de celle qu'il propose.

²⁷ *Hua XXIX*, n° 4 (aut. 1934), p. 45.

d'après tout ce qu'elle "est", dans sa propre expérience sensible possible», notait déjà Husserl dans la citation donnée plus haut²⁸. Ce qui signifie que dans la finitude du monde environnant s'indique déjà l'infini de la nature comme champ d'expérience ouvert. C'est tout l'infini de la nature qui nous est promis à partir de l'expérience concrète que nous en avons :

[...] l'«infini de la nature» n'est pas, [...] dans son accessibilité (*Zugänglichkeit*) limitée, par principe inaccessible. Ce qui nous sépare de la lune ou de Vénus équivaut en définitive à ce qui séparerait auparavant des humanités, comme le monde de la mer, des montagnes insurmontables.²⁹

C'est ainsi sur le mode du vivre, de l'éprouver, de l'expérience sensible que la nature se rencontre concrètement comme infini présent dans le fini. L'étant naturel perçu, senti, vécu concrètement nous ouvre à la nature qu'il porte en lui. La nature s'impose comme l'infini du monde qui transgresse la particularité et la relativité qui affecte le monde environnant : l'être humain est un être inscrit dans la finitude, mais de telle manière qu'il a en permanence devant lui la possibilité d'une prise de conscience de l'infinité du monde³⁰. La nature infinie est infinie en son vécu, elle est le champ d'expérience ouvert à tous comme le notait déjà les *Méditations Cartésiennes*, au § 58, d'une remarque qui gagne à présent toute son intelligibilité :

Ressortit en tout cas aussi à la sphère de la généralité inconditionnée ceci (comme corrélat de la forme essentielle de la constitution du monde) que tout un chacun vit *a priori* dans la même nature, et dans une nature à qui il a donné, dans la nécessaire communautisation (*Vergemeinschaftung*) de sa vie avec les autres, à travers une action et une vie aussi individuelles que devenues communes (*vergemeinschaftet*), la structure d'un monde culturel doté de significations humaines – quand bien même ce monde serait-il d'un degré encore très primitif.³¹

Ainsi donc une telle nature pourra-t-elle dès lors apparaître comme le sol commun de toute culture, c'est-à-dire de toute affirmation « commune » ou « communautisée » de l'existence humaine. Husserl est ici en mesure de revisiter la très traditionnelle distinction *cultural/natura*, sans négliger la perspective du pluralisme culturel. Dans un texte de 1934, Husserl suggère ainsi que le « développement de l'échange concret » entre des cultures diverses suppose la « constitution d'une

²⁸ *Hua XV*, n° 11 (1930 ou 1931), p. 157.

²⁹ *Hua XV*, appendice XXVI, p. 439.

³⁰ « Un monde nous est prédonné. Tout un chacun vit dans ce monde, chacun a dans son expérience du monde son propre monde environnant avec l'horizon ouvert à l'infini. », écrivait déjà Husserl dans les cours de *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*, appendice XXVII, p. 496). Dans les années 1930, Husserl insiste plus nettement encore sur l'ouverture procurée par la redécouverte de la structure d'horizon du monde de la vie. L'homme dans sa finitude possède un monde infini, dont il a une conscience d'horizon [...] (*Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 390 [*SI-2*, p. 322]). L'appréhension de la nature comme nature infinie est l'expérience concrète qui vérifie cette idée.

³¹ *Hua I*, § 58, p. 160 [*MC*, p. 182, tr. modifiée].

“nature” (terre, ciel, plantes, animaux) s’étendant au-delà du territoire propre (*Territorium*) »³².

Avant que d’exposer la théorie de la culture qui s’esquisse ici, il faut comprendre ce qu’il est encore dit de la nature. « Territoire » est donc le nom de la nature abordée du point de vue fini d’un monde environnant culturel, socio-historique. Nature laissée vacante ou apparaissant comme vierge et disponible, le territoire est encore l’« espace culturel natal » (*heimatlicher Kulturraum*)³³, c’est-à-dire avant tout, dans son rapport à la nature concrète infinie, le sol prédonné d’un investissement culturel possible :

Le territoire culturel (le monde environnant qui est effectivement devenu tel en pratique, qui est déjà humanisé) a son domaine externe, la nature, ouvert à l’infini, qu’il faut éventuellement rendre utile, qu’il faut humaniser, mais ce n’est pas le territoire proprement dit [...] ³⁴

Husserl distingue implicitement dans ce texte le territoire « culturel »³⁵ du « territoire proprement dit », c’est-à-dire du territoire comme découpe première opérée dans le monde de la nature, comme délimitation d’un espace naturel qui peut devenir l’espace propre d’un monde environnant, d’un monde humanisé. Le territoire, entendu en sa signification transcendantale, est cet environnement *naturel* concret que le monde environnant prend pour sol : en ce sens, il peut aussi bien être appréhendé dans ses limites propres, comme une contrée naturelle finie, que reconnu comme *échantillon* d’une nature infinie à laquelle nous nous rapportons toujours relativement. Corrélativement, le territoire naturel est toujours celui que l’on se reconnaît, à partir d’un point de vue subjectif et communautaire *situé*³⁶.

³² *Hua XV*, appendice X (1934), p. 177, n. 1. Cette citation montre ce qui distingue le « territoire » doit toujours être compris par rapport à la nature d’une part, et dans la perspective de l’« auto-humanisation » (*Selbstvermenschlichung*) de celle-ci d’autre part. L’interprétation que donne A. J. Steinbock de la notion de territoire (*Territorium*) comme « type distinctif d’ouverture du monde de la vie en contraste avec le monde dans l’idéauté de l’infini » est à cet égard contestable (A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, p. 104). Cette caractérisation est trop générale et néglige le contexte textuel récurrent au sein duquel la notion intervient. Ceci posé, on peut du même coup remettre en cause l’idée de Steinbock selon laquelle la notion de territoire constituerait la structure transcendantale du monde de la vie dont les concepts de « sol » et d’« horizon » penseraient les deux « modalités » fondamentales (*Ibid.*). S’il nous semble acquis que ces concepts permettent de comprendre le monde de la vie comme structure transcendantale *a priori*, une et commune de l’expérience, la fonction architectonique allouée au concept de territoire paraît bien plus litigieuse.

³³ *Hua XV*, n° 14 (août 1931), p. 206 [AMC, p. 131].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Le texte n° 4 du *Hua XXIX* déjà cité plus haut définit plus particulièrement le territoire en sa dimension « culturelle », comme « nation » (*Hua XXIX*, n° 4 (aut. 1934), p. 41 *sq.*).

³⁶ En ce sens, l’investissement culturel du territoire « peut être temporaire, le peuple dans son monde familier peut être un peuple nomade » (*Hua XV*, n° 14 (août 1931), p. 206 [AMC, p. 131]). Nous disposons là d’une clé de compréhension de l’énoncé si discuté de la *Krisis* qui exclut les tziganes de l’idée d’Europe.

La nature concrète infinie est ainsi, en elle-même, fondamentalement ouverte à une multitude d'investissements « culturels » possibles, où se découpe une diversité inépuisable de « territoires », où se dessine une multitude de cultures singulières. La nature concrète infinie est le monde commun d'une multitude de territoires, qui sont comme autant de délimitations premières permettant le développement de la culture sur une aire circonscrite, à la faveur d'une finitude rassurante, maîtrisable et exploitable³⁷.

11.3 Humanité et humanités

Sur son second versant, la théorie transcendantale du monde de la vie comme monde commun se déploie comme *anthropologie transcendantale* : « Humanité » (*Menschheit*) est en effet l'autre nom de l'« intersubjectivité transcendantale en auto-objectivation »³⁸, c'est-à-dire de l'intersubjectivité transcendantale qui se donne dans le monde sous la forme d'une multitude de communautés interpersonnelles et ainsi comme totalité des hommes. C'est donc au renouveau de l'idée d'« homme » que travaille la phénoménologie, non pour livrer – telle est du moins son intention – une anthropologie philosophique qui aurait de bonnes chances de ne constituer qu'une « conception du monde » de plus, mais bien plutôt pour produire une anthropologie *transcendantale*, scientifiquement rigoureuse et rapportée à l'apodicticité de l'*ego* :

Mon phénomène du monde, objet d'une interrogation transcendantale par le phénoménologue, conduit dans l'analyse au phénomène du monde (intentionnel, c'est-à-dire y incluant du sens) des êtres humains et les animaux qui existent pour moi dans un horizon indéfini. Tous entrent dans l'indication (*Indizierung*) et dans l'interrogation (*Befragung*) transcendantale, et tous sont, de façon unitaire, mondains dans l'intrication (*Ineinander*) de l'intentionnalité, possédant mon et notre phénomène entièrement humain.³⁹

La philosophie transcendantale se rapporte nécessairement à moi et, à partir de moi, à une humanité, à mon humanité.⁴⁰

La philosophie du dernier Husserl s'attache à conférer une signification transcendantale à un concept pourtant chargé d'une longue tradition philosophique et largement fréquenté par la conscience naturelle : le risque d'anthropologisme est grand, dont Husserl a déjà dénoncé le péril dans la conférence *Phénoménologie et*

³⁷ « Dans ce monde, notre humanité (*Menschheit*) a son territoire (*Territorium*) – son champ délimité d'activités vitales familières (*heimische Lebenstätigkeit*), son champ d'intérêt pratiques sur le sol natal (*heimatlich praktische Interessen*). » Ms K III 10, p. 4b.

³⁸ *Hua XXIX*, n° 28 (fin août 1936), p. 330–331 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 280–281].

³⁹ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 392 [SI-2, p. 324, tr. modifiée].

⁴⁰ *Hua XXIX*, n° 28 (X.1936), p. 332 [tr. fr. par N. Depraz, « Le monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, p. 281].

anthropologie de 1931⁴¹. Le caractère par trop « mondain » de la formation de ce concept est d'ailleurs ce qui justifiait la défiance de Husserl à son égard : dans les *Ideen II*, Husserl désignait essentiellement sous le terme « homme » l'unité empirique de la vie personnelle en général⁴². Il s'agit désormais de restituer la signification transcendante de cette désignation.

Sous cette rubrique, il convient de distinguer entre d'une part le processus de l'humanisation, toujours pensé comme valorisation du territoire naturel et édification d'un monde plus « humain » en un sens qualitatif, humaniste et éthique et d'autre part l'idée d'une « humanité totale » rassemblant toutes les « humanités relatives ».

1. La thématique de l'humanisation n'est pas une nouveauté de la période de la *Krisis*, elle est déjà très largement à l'œuvre dans les articles pour la revue *Kaizo* de 1923–1924. Elle est alors exclusivement pensée dans la perspective de l'éthique sociale. *Humanität* désigne alors l'idée-fin vers laquelle doit tendre toute humanité (*Menschheit*) authentique ; elle est le « vrai soi » que la communauté sociale porte en elle, téléologiquement, et qu'elle s'efforce de réaliser historiquement⁴³. Cependant, dans le cadre de réflexion qui est celui de la théorie transcendante du monde de la vie comme monde commun, l'idée d'humanisation caractérise plus largement le rapport de la personne à son monde personnel, dans la perspective d'une amélioration esthétique et éthique du monde environnant et du monde en général. Le problème de l'auto-objectivation de l'*ego* personnel, qui aimait depuis les *Ideen II* l'ensemble des réflexions husserliennes relatives au statut de la personne, est ainsi repris comme problème de l'auto-humanisation (*Selbsthumanisierung*) :

Nous dévoilons la constitution du monde à partir de l'*ego* transcendantal : l'auto-constitution (*Selbstkonstitution*) de la « personnalité transcendante », en tant qu'elle est orientée à l'infini vers l'« auto-conservation » (*Selbsterhaltung*), et ce, avec la nécessité de l'auto-objectivation (*Selbstobjektivierung*) à titre de personnalité humaine, en tant qu'humanité qui veut se former et veut former toujours à nouveaux frais son monde environnant s'humanisant (*humanisierende Umwelt*), jusqu'à en faire une humanité authentique ou véritable, et un monde environnant humainement beau et bon.⁴⁴

⁴¹ Cette conférence fut prononcée les 1, 10 et 16 juin 1931 à Francfort, Berlin et Halle. Cf. *Hua XXVII*, p. 164–181 [La conférence *Phänomenologie und Anthropologie* a été traduite dans le recueil intitulé *Notes sur Heidegger*, tr. fr. par D. Franck, Paris, Minuit, 1993, p. 57–74].

⁴² *Hua IV*, § 57, p. 249 [*ID II*, p. 340].

⁴³ « Une humanité (*Menschheit*) est d'une certaine façon éveillée à l'humanité (*Humanität*) lorsque des individus singuliers en elle le sont et lorsque, en voyant au-delà d'eux-mêmes, ils ont conçu comme idéaux, non pas seulement l'idée de l'homme qui se destine lui-même au bien, [...] mais l'idée d'une communauté d'hommes purement bons, et lorsqu'ils veulent alors donner à cette représentation une possibilité concrètement configurée et qu'ils la pensent comme possibilité pratique. L'humanité en tant qu'humanité n'est pas encore en cela éveillée à une conscience de soi au sens propre et n'est pas éveillée en tant qu'humanité (*Menschheit*) véritablement humaine (*humane*). » *Hua XXVII*, p. 51 [*Renouveau*, p. 71].

⁴⁴ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 388 [*SI-2*, p. 320].

Dans ces lignes, Husserl restaure ainsi une perspective humaniste, celle de la culture comme *cultura animi*, le sujet de celle-ci n'étant pas l'individu, mais la communauté sociale elle-même. L'humanisation du monde est la culture façonnant le territoire naturel pour lui donner une dimension humaine (ce qui ne revient pas à une pure et simple négation du naturel) :

L'existence humaine possède toujours à nouveau un monde existant qui contient tout, qui a reçu en lui et continue à recevoir plus avant toutes ces formations, ces œuvres, ces communautés ; et, précisément par là, elle s'humanise en tant qu'elle existe pour lui, qu'elle existe pour nous, hommes, et également dans le sens d'être, compréhensible pour lui et pour les autres, d'un monde environnant façonné de façon active par les hommes. L'humanisation (*Humanisierung*) depuis le processus permanent de l'existence humaine, l'auto-humanisation (*Selbsthumanisierung*), l'être dans la genèse permanente de l'auto-formation, et l'humanisation du monde environnant.⁴⁵

Ce faisant, Husserl précise la définition du concept de culture apparu lors de la considération de la nature envisagée comme territoire naturel. Rapportée au point de vue de la vie personnelle et interpersonnelle, cette culture apparaît désormais comme un processus d'*humanisation*. Toute la difficulté de cette description réside alors dans la définition des critères qui nous permettrons de dire ce qui fait qu'une humanité est « authentique », « véritable », ou ne l'est pas.

2. Une fois précisée cette première idée d'« humanité » impliquée par l'idée d'humanisation, nous pouvons revenir à la définition de l'anthropologie transcendantale dans son rapport à l'idée d'humanité au sens de la *Menschheit*, de l'ensemble des hommes. Ce qu'il s'agit d'exhiber dans le cadre d'une anthropologie informée par la théorie du monde de la vie comme monde commun, c'est avant tout la validité de l'idée d'une humanité totale (*Allmenschheit*), d'une « synthèse de toutes les humanités ».

Une genèse complète est une genèse de l'homme et de l'humanité, et une genèse du monde pour eux.⁴⁶

Tout comme la nature concrète vécue nous donnait l'idée d'une nature infinie, il est une idée de « l'humanité totale » impliquée dans l'histoire transcendantale, dans l'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendantale. Cette théorie de « l'humanité "terrestre" totale »⁴⁷ comme Idée peut être lue comme l'aboutissement de la thématique récurrente de « l'homme en grand », qui apparaît assez tôt et avec régularité dans les textes de Husserl, tantôt pour désigner l'État⁴⁸, tantôt pour désigner la communauté humaine universelle⁴⁹.

⁴⁵ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 [*SI-2*, p. 323].

⁴⁶ *Hua XV*, n° 35 (1933), p.619 [tr. fr., *Alter*, 3, 1995, p. 211–212].

⁴⁷ *Hua XV*, n° 10 (10.I. 1931), p. 139 [*SI-2*, p. 306]. Voir également *Hua XV*, appendice XXVI (Noël 1931/1932), p. 440, où Husserl évoque une « humanité terrestre totale ».

⁴⁸ Sur ce point, voir plus haut nos remarques (*VIII. 4.*).

⁴⁹ Voir par exemple le Ms A VI 9 (1909).

L'idée d'humanité (*Menschheit*) hisse la conscience de soi au plus haut degré d'universalisation : elle donne à penser une humanité qui ressaisirait le monde comme monde commun au terme du processus d'humanisation (*Humanisierung*) auquel se livre chaque «humanité». Car la finitude qui est celle de notre être-au-monde implique que l'humanisation s'accomplisse tout d'abord dans les limites d'une communauté valorisant à sa manière le «territoire» qui est le sien, communauté que Husserl appellera tantôt nation (*Nation*) ou peuple (*Volk*), tantôt culture (*Kultur*) ou humanité (*Menschheit*). Avant de connaître l'Humanité comme tout des humanités, nous rencontrons une multitude d'humanités qui sont autant de particularisations socio-historiquement établies du rapport du monde, autant de modes de constitution et d'aperception différents.

Au-delà de ces relativités qui sont celles des «humanités», l'idée d'une «humanité en communication universelle»⁵⁰ affirme le possible dépassement de l'ensemble de ces différentes particularités. Il faut donc que l'humanité particulière, rivée à son monde environnant, porte en elle une capacité d'élargissement dont l'extension est infinie. Le monde environnant est ainsi un monde «co-incluant au sein de l'horizon la co-humanité existante»⁵¹, co-incluant son autre et l'autre de son autre. Les humanités vivent ensemble et sont pris dans «une unique histoire»⁵². L'idée d'humanité, comme idée, laisse concevoir un monde un et commun habité par une humanité une et commune, figure d'un nouvel infini, celui du monde spirituel comme totalité des œuvres de l'homme⁵³. Certes il s'agit là d'une simple idée, non d'une réalité. Mais dire cela ne signifie pas que cette idée serait un idéal impossible à atteindre : l'idée d'une humanité totale vaut bien plutôt comme une préfiguration téléologique qui entend délivrer le sens ultime de l'histoire transcendante, du procès d'auto-objectivation de l'intersubjectivité transcendante. Le monde un et commun repris comme monde de l'esprit par une humanité totale, ayant humanisé et humanisant le monde dans son ensemble est le but du développement historique de l'humanité comme communauté universelle de tous les hommes.

⁵⁰ *Hua XV*, n° 14 (1931), p. 207.

⁵¹ *Hua XV*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 388 [*SI-2*, p. 320].

⁵² *Hua XV*, appendice XIII (été 1932), p. 236, n. 1.

⁵³ «[...] la synthèse de toutes les humanités [...] peut tout spiritualiser à l'infini, etc.» (*Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 139–140 [*SI-2*, p. 307]).