



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

**HUSSERL, SCHÜTZ, HABERMAS,
ET L'INTERSUBJECTIVITÉ,
OU LE PASSAGE
DU SUJET À LA COMMUNAUTÉ**

Denis OUELLETTE-ROUSSEL

**Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la
maîtrise ès arts en sociologie**

Directeur: professeur Roberto MIGUELEZ

18 novembre 1994



Denis Ouellette-Roussel, Ottawa, Canada 1995



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file / Votre référence

Our file / Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-11587-9

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

RÉSUMÉ

L'examen phénoménologique et critique mené ici est celui de l'intersubjectivité dans le *monde de la vie* de la phénoménologie de Edmund Husserl, dans le *monde de la vie quotidienne* de la sociologie phénoménologique de Alfred Schütz, et dans le *monde-vécu* de la sociologie et la Théorie critiques de Jürgen Habermas, examen qui montre que l'intersubjectivité habermassienne comporte, complète et dépasse celles posée par Husserl et comprise par Schütz. À la suite de l'examen des courants théoriques et méthodologiques et de leurs relations entre-eux, l'examen principal est celui de l'intersubjectivité qui passe de l'*Ego pur* et l'*attitude transcendantale* (Husserl) à l'*acteur* et l'*attitude naturelle* (Schütz) au *membre de la communauté* et l'*attitude critique* (Habermas) : de Husserl à Schütz c'est le passage de l'*Ego* à l'*acteur* ; d'eux à Habermas c'est le passage du *sujet* à la *communauté*, de la philosophie de la conscience à celle du langage, du solipsisme aux communications intercompréhensives, de l'intersubjectivité à l'inter-subjectivité et les types de relations intersubjectives en découlant.

À Michel.

REMERCIEMENTS

Au cours d'une existence se trouvent quelquefois des périodes caractérisées par une série de difficultés qui viennent interrompre ce qui était initialement prévu. Je ne parle pas ici des effets du climat d'incertitudes qui plane sur nous actuellement, bien que certains liens existent nécessairement entre ces difficultés et ces effets. Non, je pense plutôt à ces périodes au terme desquelles seulement, et avec un peu de recul, l'être peut poser un diagnostic sombre. Mon séjour au programme de la maîtrise du département de sociologie de l'Université d'Ottawa s'est fait pendant une période difficile au plan personnel, et cette situation a eu, bien sûr, des répercussions dans d'autres sphères de ma vie, dont le travail intellectuel. Dès lors, s'il n'eût été, tant au plan intellectuel qu'au plan strictement humain, de la compréhension, de la confiance et des judicieux conseils de mon directeur de thèse, ce travail n'aurait pas connu la forme actuelle. Que cet homme extraordinaire, que ce professeur et chercheur hors pair, que monsieur Roberto Miguelez reçoive ici le témoignage de ma profonde gratitude.

Le travail d'une thèse est aussi rendu possible grâce à la collaboration des examinateurs et membres du jury. Pour leurs commentaires et suggestions lors de la présentation du projet de la thèse et à l'examen de la thèse, que madame Koula Mellos et monsieur J. Yvon Thériault soient grandement remerciés.

Cela dit, je profite de l'occasion qui m'est donnée ici pour souligner quelques généreuses collaborations aux cours des récentes ou moins récentes années, collaborations qui, d'une manière ou d'une autre, ont une part importante dans le fruit de la réflexion posée dans le présent travail.

D'abord, pendant mon séjour à l'Université d'Ottawa j'ai eu la chance d'être entouré par une équipe de professeurs, professeures, dynamique et chevronnée. Que soient particulièrement remerciés Leslie Laczko, Jean Lapointe, Roberto Miguelez, Diane Pacom, J. Yvon Thériault. Je veux aussi dire ma reconnaissance aux trois professeurs qui m'ont accordé pleine confiance lors des assistanats à la correction, à l'enseignement et à la recherche: Paul Lamy, J. Yvon Thériault, Roberto Miguelez. Puis, je m'en voudrais de passer sous silence l'excellent travail, la grande disponibilité et la générosité de Nicole Bernier et Michèle Viquerat.

Mais, avant de commencer des études supérieures, il a bien fallu un jour s'inscrire à son premier cours universitaire et s'initier au monde du savoir académique. Avant d'aller poursuivre et terminer un baccalauréat spécialisé en sociologie à l'Université Laval, j'ai étudié

à temps partiel à l'Université d'Ottawa de 1985 à 1987. Pendant ces années, j'ai rencontré un professeur qui débutait sa carrière. Grâce à lui, son enseignement, son implication et son dévouement, l'étude de la société et l'action sociale sont devenues pour moi non seulement souhaitables mais nécessaires. Depuis, cet homme qui défendait avec ténacité l'égalité entre les êtres humains, ce professeur qui savait mieux que quiconque attirer l'attention sur les injustices sociales, ce chercheur infatigable, nous a quitté. Je veux lui dire ici ma grande reconnaissance. Mille mercis François Moreau.

Et puis, avant de réaliser des études universitaires, plusieurs années sont nécessaires pour se doter d'une formation fondamentale. Parmi les professeurs qui m'ont enseigné les connaissances de base, il en est un qui se distingue clairement. Cet exceptionnel professeur de français et d'histoire m'a beaucoup appris; son enseignement et sa rigueur incomparables m'ont donné le goût de découvrir. Cher professeur de Secondaire II, cher ami, cher Gilles Lalonde, je vous remercie vivement.

Enfin, je veux remercier mes proches, parents et amis, pour la compréhension et l'encouragement qu'ils et elles ont toujours su témoigner, et particulièrement au cours des trois dernières années. Très chaleureux remerciements à mes parents, Aline et Robert, et à Caroline, Sylvie, Johane et Claude.

Denis Ouellette-Roussel

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	IV
Table des matières.....	VI
Avant-propos.....	VII
Avertissements.....	XIV
Introduction.....	1
I. La phénoménologie de Husserl et l'intersubjectivité.....	6
La phénoménologie de Husserl.....	7
L'intersubjectivité selon Husserl.....	30
Notes.....	50
II. La sociologie phénoménologique de Schütz et l'intersubjectivité.....	57
La sociologie phénoménologique de Schütz.....	58
L'intersubjectivité selon Schütz.....	76
Notes.....	87
III. Considérations intermédiaires: de l'Ego à l'acteur.....	91
Notes.....	106
IV. La sociologie critique de Habermas et l'intersubjectivité.....	109
La sociologie critique de Habermas.....	110
L'intersubjectivité selon Habermas.....	142
La société: système et monde vécu.....	144
Vers l'intersubjectivité communicationnelle.....	157
La pragmatique universelle.....	158
Les actes de langage.....	160
L'action sociale.....	165
Succès du sujet ou compréhension intersubjective?.....	170
Notes.....	177
V. Considérations finales: du sujet à la communauté.....	182
Conclusion.....	204
Bibliographie.....	209

AVANT-PROPOS

D'abord ceci: d'une manière générale, et depuis plusieurs années, mon principal questionnement est celui à savoir ce qu'est l'*être humain*. Certes comme tous les êtres vivants, l'être humain possède une nature, une matérialité. Certes la nature de l'être humain est plus complexe et plus développée que celle qui caractérise les autres espèces vivantes. Certes le cerveau humain a des caractéristiques physiques beaucoup plus complexes que celui que possède tout autre animal. Mais, mettre pour autant l'accent sur la dimension naturelle et la matérialité uniques à la vie humaine comme source de compréhension et d'explication de l'être humain, c'est non seulement échapper la dimension culturelle de l'être humain, et aussitôt échapper la distinction essentielle de la vie humaine, à savoir la représentation par la conscience, ce lieu de l'intangible, de l'idéalité, mais c'est fonder sur les bases de la nature la spécificité de l'être qu'on dit humain, et c'est saisir l'*humanité* avec les déterminismes de la nature, bref c'est de saisir l'être humain à la manière de Charles Darwin (1809-1882), c'est-à-dire comme une espèce vivante qui, au même titre que les mondes végétal et animal, est adaptée à son milieu grâce à la complexité de ses structures matérielles.

Or, la spécificité de l'être humain est justement ce qu'il y a de proprement humain chez cet être vivant, ce par quoi il se distingue de toutes les espèces vivantes: la culture, cette dimension idéale, cette capacité à se *représenter* dans la conscience ce qui peut potentiellement se présenter dans les faits, cette capacité à être autre qu'un objet naturel. Aussitôt la complexité de la nature de l'être humain cesse de constituer et le point de départ et le point d'arrivée des recherches sur la spécificité de la vie humaine pour n'être plus qu'un des différents points de départ. Par conséquent, les neurosciences telles la neurologie et la neuropsychologie, ces disciplines qui cherchent à montrer combien le cerveau humain est doté d'une mécanique hautement sophistiquée, cessent d'occuper le haut du podium dans le champs de la connaissance de la conscience humaine, le cerveau n'étant plus dorénavant que le siège de la conscience et de la réflexion. Ainsi, l'être humain peut désormais être compris et expliqué sur les bases de la culture, de la représentation. Et, quelles sont ces bases? En d'autres termes, qu'est ce qui fait que l'être humain est fondamentalement distinct des autres êtres vivants? Trois bases fondamentales distinguent l'être humain: il est doté de la capacité de réfléchir, de poser une réflexion; il a la possibilité de réfléchir sur sa propre condition et de poser une action pour l'améliorer; il a la possibilité de partager les fruits de sa réflexion avec son semblable.

Inscrites dans ce questionnement sur la vie humaine, les interrogations sur soi, sur l'autre, sur le monde, puis sur les rapports multiples et complexes entre ces trois réalités, constituent depuis plusieurs mois déjà l'objet premier de ma réflexion. Sans doute s'agit-il là

du reste de questions que se posent à un moment donné ou un autre tous les êtres humains vivant dans des lieux communs à l'intérieur d'une société. En dépendent en effet les différentes problématiques liées à la socialité, à cette relation entre les individus, notamment celles centrées sur les identités individuelle et collective. Au fil du temps, ma réflexion m'a emmené à découvrir que les rapports entre le soi, l'autre, et le monde, se ramènent somme toute au rapport fondamental entre universel et particulier, et que de ce rapport apparaît l'idée que c'est dans sa relation avec l'autre et le monde que l'être acquiert son statut d'humain. Pour s'inspirer d'une formule rendue célèbre dans d'autres registres par Simone de Beauvoir (1908-1986): on ne naît pas être humain, on le devient. Et, dans cette même veine, les autres ce n'est pas l'enfer comme le suggérait l'existentialisme de Jean-Paul Sartre (1905-1980), mais ceux grâce à qui je suis, ceux grâce à qui mon projet a un sens, ceux grâce à qui il y a un devenir, tant pour moi que pour les autres et le monde.

C'est dans le cadre de ces questionnements et interrogations que s'inscrit la présente thèse de maîtrise en sociologie, cette science de l'humain et du social.

Ensuite ceci: parmi les diverses trajectoires suivies au cours de l'itinéraire que représente la thèse qui suit, je veux, succinctement, évoquer celles qui sont principales. Cette thèse, qui se voulait ainsi depuis le début, a pour trajectoires la théorie et l'interdisciplinarité.

Depuis le début de mes études en sociologie, discipline des sciences humaines et sociales dont l'objet particulier est l'étude des logiques qui animent l'action, l'organisation, et le changement, dans les diverses sociétés humaines, j'ai toujours manifesté un intérêt pour la dimension théorique, cette dimension dont la fonction principale est de rendre intelligible, par le biais de la conceptualisation, l'empirie. Cet intérêt m'a permis de comprendre entre autres que l'objet d'investigation empirique retenu par le chercheur est intimement lié à la grille théorique qui pour ainsi dire nourrit sa réflexion, qu'autrement dit, l'objet n'acquiert son statut d'objet que parce que le sujet réfléchissant possède et maîtrise les outils conceptuels qui donnent un sens à l'objet. Je ne veux pas laisser croire ici que l'objet d'investigation empirique n'est pas pour moi intéressant en soi, au contraire car il est précisément ce qui permet à la discipline d'acquérir son statut scientifique. Pour ma part je préfère toutefois me pencher sur l'objet empirique pour la valeur heuristique qu'il a à l'égard des préceptes théoriques qui le posent. Pour illustrer cette démarche, on pourrait penser par exemple au contenu d'un séminaire qui vise à élucider l'objet des stratifications sociales par rapport à celui des classes sociales. Du reste, l'argument selon lequel le travail de nature essentiellement théorique n'est pas sociologique tombe, car la dimension empirique —est-il besoin de le montrer davantage?— demeure nécessaire à l'analyse. Puis, cet intérêt pour la théorie m'a également conduit à vouloir saisir non seulement les divers courants théoriques

qui permettent de comprendre et d'expliquer la société, mais aussi, et peut-être surtout, les multiples rapports qu'entretiennent entre-eux ces courants. Cette particularité de l'univers de la connaissance est précisément ce qui pour moi est fondamental à saisir. Il m'apparaît comme le premier opérateur révélant la société. C'est pourquoi le travail de réflexion théorique qui suit porte sur certaines théories, sur la manière que ces théories saisissent leur objet, sur les rapports entre ces théories, sur les rapports entre les manières de saisir leur objet.

En rapport à cette dimension théorique je veux faire état ici d'une préoccupation à l'égard des programmes universitaires qui ont cours dans la discipline sociologique. Le programme de sociologie, comparativement aux programmes des autres disciplines des sciences humaines et sociales, ne met pas suffisamment l'accent sur les théories contemporaines. Bien sûr, comme ses disciplines voisines, la sociologie universitaire assure une formation de base sur les courants théoriques fondateurs de la pensée sociologique — positivisme, fonctionnalisme, sociologie compréhensive, marxisme—. Mais là où, me semble-t-il, beaucoup reste à faire, c'est dans l'enseignement des courants théoriques qui ont suivi les courants initiés par les fondateurs. Après un baccalauréat, et même une maîtrise en sociologie, le diplômé n'a pas eu d'une manière obligatoire à connaître ni quelques-uns ni même l'un des courants théoriques contemporains majeurs suivants: structuro-fonctionnalisme, sociologie phénoménologique, ethnométhodologie, interactionnisme-symbolique, structuralisme, actionnalisme, marxisme-structuraliste, sociologie critique, et j'en passe. Certes ces courants peuvent être étudiés pour eux-mêmes lors de certains cours offerts au programme. Mais ces cours ne sont que facultatifs dans le cursus. Par conséquent, comment le nouveau sociologue qui ignore les développements théoriques qui ont suivi Auguste Comte (1798-1857), Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) et Karl Marx (1818-1883), qui dès lors n'a pas été obligatoirement tenu de lire quelques textes qui vont de Bronislaw K. Malinowski (1884-1942) à Edgar Morin (1921) en passant par Marcel Mauss (1872-1950) Talcott Parsons (1902-1979) et Claude Lévi-Strauss (1908), de Max Scheler (1874-1928) à Jean Baudrillard (1929) en passant par George Herbert Mead (1863-1932) et Marshall McLuhan (1910), de György Lucács (1885-1971) à Pierre Bourdieu (1930) en passant par Albert Memmi (1920) et Lucien Goldman (1913-1970), peut-il comprendre non seulement les enjeux actuels qui traversent la discipline sociologique, mais aussi, et surtout, les principaux traits de la société contemporaine, une société de la cybernétique, du virtuel, de la réification, du complexe narcissique, des structures structurantes et structurées, des relations instrumentales, et, prétend-t-on, inscrite dans le village global, en somme une société bien différente de celle qui prévalait à l'époque des pionniers de la discipline, la société qui va du XIXe siècle jusqu'au début du XXe siècle?

Tout comme la société contemporaine, les théories actuelles qui portent sur elle sont autrement plus complexes et diversifiées que l'ont été jadis les analyses sur l'anomie ou la socialisation, la bureaucratie ou l'action rationnelle, les rapports sociaux ou l'idéologie. À cela j'ajouterai qu'il s'agit ici d'une opinion partagée par plusieurs personnes avec qui j'ai eu l'occasion de discuter dans le cadre des divers séminaires de maîtrise, ou lorsque j'étais, de 1991 à 1993, représentant à l'Association des étudiantes et étudiants diplômé(e)s en sociologie de l'Université d'Ottawa. En effet, à maintes reprises des étudiants m'avouaient éprouver des difficultés à poursuivre leurs recherches à cause de lacunes importantes en matière de théories contemporaines.

Ainsi, pour la thèse qui suit, soucieux de comprendre et d'expliquer la société et la sociologie actuelles, et inexorablement les théories qui conceptualisent la réalité sociale dans laquelle nous vivons, je me suis penché sur l'étude de quelques courants théoriques majeurs de la sociologie contemporaine d'une part, sur la manière que ces courants saisissent la relation qu'ont entre-eux les individus qui composent la société d'autre part.

La seconde trajectoire majeure de la présente thèse est son caractère interdisciplinaire. La psychologie, science particulière de l'individu, la sociologie, science particulière de la société, et la philosophie, science du monde, suscite depuis longtemps chez moi un vif intérêt. Et ces disciplines ont entre-elles des liens importants. Même que de ces disciplines sont nées des champs spécifiques de savoirs et de recherches: psychologie sociale, philosophie sociale.

Or, je veux attirer l'attention ici sur un autre aspect des programmes d'études universitaires. La disciplinarisation qui caractérise les études universitaires ne permet pas l'examen d'un objet dans ses diverses perspectives. Au cours de la formation qui lui permettra de devenir psychologue, politologue, ou encore sociologue, l'étudiant d'une université nord-américaine est en effet peu souvent amené à se pencher sur les principaux penseurs et théories qui marquent d'une manière directe les autres disciplines des sciences sociales et humaines. Et cependant que chaque discipline, par la structure de son programme, se trouve en bout de compte à produire et former des spécialistes, des *disciples* de pratiques et de techniques, on vante les mérites, depuis fort longtemps du reste, à opter pour une approche interdisciplinaire, ou, mieux encore, pluridisciplinaire. Les chercheurs contemporains des sciences de l'esprit, comme on les appelait au siècle dernier, indiquent en effet, à l'image de l'objet de recherche à l'intérieur duquel et sur lequel ils réfléchissent, qu'on ne peut s'adonner à l'analyse d'une formation sociale humaine ou d'un de ses aspects que dans la mesure où sont considérées les dimensions économique, normative, idéationnelle et politique d'une part, et les relations entre ces dimensions d'autre part (Cf. MIGUELEZ,

1992). Dès lors, pour autant qu'une théorie tente de saisir ou comprendre, puis d'expliquer un aspect d'une formation sociale, il devient impératif, indépendamment de la discipline dans laquelle elle s'inscrit plus directement, de voir de quoi il retourne. Il en va de la qualité, de la *validité* et de la *prétention à la vérité* de l'analyse en question. En fait, *mode de production de la socialité* oblige, et par conséquent *imaginaire social* et *savoir-faire* qui sous-tendent une théorie et son expression même, l'économiste, le philosophe, et autres, posent l'objet à partir des expériences et des pratiques quotidiennes et depuis la littérature à son sujet, ce qui implique la multidisciplinarité¹. Par conséquent, les sciences sociales et humaines, dont l'objet est essentiellement la socialité humaine dans toutes ses dimensions, comportent des disciplines qui ont entre-elles par leurs théories et leurs méthodes des influences indéniables et des liens étroits.

Telle qu'elle est abordée et enseignée en milieu universitaire, la sociologie ne fait pas exception à la règle disciplinaire. Entre autres, platonisme, aristotélisme, humanisme, herméneutique, rationalisme, ne sont pas présentés. On ne fait pas ou peu mention des principaux penseurs qui ont marqué l'histoire de la pensée et de la philosophie tels Thomas d'Aquin (1228-1274), Didier Érasme (1469-1536), Baruch Spinoza (1632-1677), Emmanuel Kant (1724-1804), Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855), et combien d'autres. Pourtant, la connaissance de la socialité humaine n'en serait pas là sans *Ainsi parlait Zarathoustra*, *L'Évolution créatrice*, *Totem et tabou*, *Tractatus logico-philosophicus*, *Phénoménologie de la perception*, pour ne rappeler que quelques ouvrages majeurs. On enseigne Marx sans que soit présentée la *Phénoménologie de l'esprit* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), qui elle est à son tour dans un rapport direct avec l'*Aufklärung*. On aborde Weber et ses théories sur la religion et la bureaucratie sans situer l'œuvre dans son contexte, sans évoquer le néo-kantisme, ce mouvement philosophique qui joua un rôle majeur dans l'histoire de la pensée de la fin du XIXe siècle. En somme, de grands pans de la dimension idéationnelle sont occultés. En ce sens, la sociologie, la mère des sciences sociales disait Comte, ne sait léguer à ses enfants, les étudiants, l'héritage de ses ancêtres sans lequel elle n'aurait vu le jour.

¹ Le *mode de production de la socialité* tient compte à la fois d'une organisation sociale qui découle de la coopération dans l'obtention des moyens d'existence, d'une organisation qui est le fait de pratiques socialement apprises, d'une organisation qui résulte de l'articulation des dimensions économique, normative, idéationnelle et politique, d'une organisation qui se situe dans l'espace et le temps, et d'une organisation qui accorde au sujet une place dans le cycle de la production et de la reproduction des *pratiques sociales*. En outre, *mode de production de la socialité* (concept abstrait-formel), *formation sociale* (concept qui constitue une articulation entre mondes idéal et réel, entre théorie et pratique, et entre général et particulier), et *pratique sociale* (concept empirique) sont intimement liés. Cf. MIGUELEZ, 1992:27-49, 50-64, soit «Chapitre 2, Le concept du Mode de production de la socialité», et «Chapitre 3, Le concept de la pratique sociale»; pour le concept de *formation sociale*, voir MIGUELEZ, 1984a.

Voulant palier à la vision disciplinaire, la thèse qui suit est interdisciplinaire. En effet, chacune des œuvres sur lesquelles elle se penche ont des liens étroits avec la philosophie et la sociologie. Même qu'à certains égards elle pourrait être considérée multidisciplinaire dans la mesure où elle fait appel à des notions rencontrées dans les disciplines des sciences humaines et sociales suivantes: psychologie, anthropologie, linguistique, communication, politologie.

Cela dit, deux conséquences importantes découlent de ces principales trajectoires que sont l'accent sur la théorie sociologique contemporaine et sur la philosophie. La thèse qui suit est davantage le résultat d'une réflexion qui était à faire après l'élaboration du projet de la thèse que le résultat d'une réflexion déjà effectuée avant le projet. Au moment de l'élaboration du projet de la thèse, élaboration qui se préparait dans le cadre du séminaire Lectures dirigées, le travail a été celui d'identifier la problématique centrale de la thèse. Cette élaboration qui était somme toute le fruit de quelques intuitions intellectuelles, intuitions parvenues lors de certaines lectures, n'était donc pas l'expression d'un travail accompli et de connaissances acquises, mais au contraire l'expression d'un travail de réflexion à accomplir à partir de connaissances à acquérir. Et c'est aussi ce qui a fait que certaines parties annoncées lors de la soutenance du projet de la thèse ont du être retranchées car, comme l'avaient déjà souligné du reste les membres du jury, la thèse aurait été trop laborieuse.

D'autre part, le travail qui suit en est un où l'aspect descriptif tient une place presque aussi importante que l'aspect analytique. En effet, la description des traits généraux des courants théoriques étudiés trouve dans la thèse une place relativement importante. Cet exercice m'apparaissait essentiel pour bien exposer dans un premier temps la manière que ces courants saisissent la relation entre les individus qui composent la société, dans un deuxième temps les principaux rapports entre ces courants théoriques, dans un troisième temps les rapports entre ces diverses manières de saisir la relation inter-individuelle, bref ces trois moments qui caractérisent l'aspect proprement analytique de la thèse. Je dois en outre ajouter que cet aspect descriptif tient compte également d'un souci pédagogique, qu'en d'autres termes, voulant faire de cette thèse un outil pour comprendre les grandes lignes de certains courants théoriques de la sociologie et de la philosophie contemporaines, il devenait pour moi indispensable de présenter les courants théoriques en question.

Enfin ceci: pour toutes les raisons qui précèdent, à savoir le questionnement sur l'être humain, les interrogations sur le soi, l'autre et le monde, la réflexion de nature théorique, l'examen de certains courants de la sociologie contemporaine, le détour dans la discipline philosophique, l'exercice de connaissances intellectuelles à acquérir, et l'exposé tant des aspects descriptif qu'analytique, la thèse qui suit s'est avérée parfois très difficile. Mais la

compréhension et les encouragements de mon directeur de thèse, puis mon souci d'élargir mes connaissances sur les théories contemporaines des disciplines sociologique et philosophique, m'ont rendu, j'en suis convaincu, de fiers services. C'est finalement grâce à cette thèse que s'est manifesté avec acuité l'intérêt pour le rapport entre la philosophie et la sociologie, et que très prochainement je compte poursuivre des études plus poussées dans ce domaine.

AVERTISSEMENTS

Dans le travail qui suit, nous avons procédé à certains choix en matière de présentation et d'organisation du texte. Nous souhaitons avertir ici le lecteur à propos de ces choix qui concernent la forme du travail.

D'abord, pour ce qui concerne le genre employé, comme vous l'avez probablement observé dans l'avant-propos, nous tenons à vous avertir que tout au long de ce travail le générique masculin inclut le féminin, et ce dans le seul et unique but d'alléger le texte. Par contre, comme nous mêmes nous ne sommes pas très à l'aise avec cette règle, lorsque cela se prêtait nous avons choisi la forme impersonnelle.

Ensuite, pour ce qui a trait aux notes qui accompagnent le texte, nous avons malheureusement été obligé de les placer non pas au bas de la page où elles apparaissent comme il est souhaitable, mais à la fin de chaque chapitre. En effet, étant donné le manque de souplesse du logiciel de traitement de textes que nous avons utilisé, il devenait nécessaire d'opérer de cette manière. Nous regrettons les petites difficultés que cela impose, notamment la manipulation du document. Cependant, tout au long du travail, nous nous sommes assuré que les notes qui accompagnent le texte ne renferment pas des éléments essentiels pour la compréhension du fond de la thèse. Puis, pour ce qui concerne les références consultées, nous les avons indiquées à la fin des phrases auxquelles elles se rattachent. La forme retenue est celle qui indique le nom de l'auteur, l'année de la publication de l'ouvrage dans lequel on retrouve l'information révélée, et la page. En consultant la bibliographie, le lecteur peut aisément repérer toutes les autres informations relatives à l'ouvrage en question. Quand enfin l'indication des références s'accompagnait de commentaires ou de précisions, elle prenait la forme d'une note, note qui comme nous venons de le dire est placée à la fin du chapitre correspondant.

Aussi, dans cette thèse nous avons choisi la manière suivante de présenter un auteur. Lorsque le nom d'un auteur apparaît pour la première fois dans la thèse, nous indiquons également son prénom de même qu'entre parenthèses l'année de sa naissance, et, s'il y a lieu, l'année de son décès. Lorsque nous faisons référence à cet auteur plus loin, seul son nom apparaît. Déjà on a pu remarquer cette manière de procéder lors de l'avant-propos. À ceci il y a cependant une exception. En effet, lorsque nous ignorons l'année de naissance et/ou de décès d'un auteur, nous avons évidemment laissé tomber les parenthèses. Sauf dans le cas où le nom est le même pour deux auteurs, c'est ce qui explique pourquoi il arrive à quelques reprises de repérer un auteur où sont indiqués prénom et nom seulement.

Enfin, dans le but d'économiser du papier, d'améliorer l'attrait du document, et de faciliter la compréhension de la forme, lorsque nous l'avons jugé opportun nous avons choisi de réduire les caractères, les styles d'écriture, les espaces et les interlignes.

L'espace intersubjectif est initialement asymétrique.
Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*

INTRODUCTION

INDIVIDU ET SOCIÉTÉ, sujet et objet, immanence et transcendance, et la dialectique intrinsèque à ces concepts, constituent des thèmes au centre de la littérature sociologique et celle de la philosophie sociale et politique. Comment et pourquoi les individus entrent-ils en rapport les uns avec les autres? Comment et pourquoi arrivent-ils à former une société? Quelles relations existe-t-il entre l'individu et la société, entre le sujet et l'objet, entre les mondes immanent et transcendant? Depuis les expériences vécues quotidiennement et qu'on veut comprendre et s'expliquer, et dans la voie des réflexions laissées par les penseurs précédents, ce sont là quelques-unes des questions auxquelles tentent de répondre anthropologues, sociologues, philosophes, politologues, et autres penseurs des sciences sociales et humaines. Or, également *homo economicus*, *homo sociologicus* et *homo philosophicus*, les chercheurs contemporains continuent à questionner la vie sociale humaine, et son corollaire, l'intersubjectivité, car les sujets transforment la société qui à son tour les transforme, car la vie en société humaine, sur les bases du passé, construit le présent, et dès lors l'avenir, car la socialité se situe dans le temps et l'espace.

Dans ce vaste champ de réflexions et de recherches qu'est celui de comprendre les fondements de la connaissance que la société a d'elle-même, nous serons préoccupés ici par des questions qui concernent l'épistémologie et la sociologie de la sociologie, la philosophie sociale et politique, l'articulation entre systèmes philosophiques et théories sociologiques, le rapport entre la réflexion sur la socialité et la socialité elle-même, le lien entre l'œuvre d'un penseur et le contexte dans lequel elle émerge. D'une manière générale, ce sera avec cette préoccupation pour toile de fond que nous tenterons de comprendre puis d'expliquer comment et pourquoi Edmund Husserl (1859-1938), Alfred Schütz (1899-1959) et Jürgen Habermas (1929), trois influents penseurs de la philosophie sociale contemporaine dont l'œuvre respective aborde et explore un quantité impressionnante de thèmes, saisissent l'*intersubjectivité*, cette dynamique structurée de la condition humaine qui lie entre-eux les individus, les sujets.

Ce travail, qui s'inscrit dans le cadre de la sociologie de la connaissance sociologique et qui procède d'une description phénoménologique et critique de certains concepts de la sociologie contemporaine, a pour principale problématique l'examen de l'intersubjectivité qui se pose dans le *monde de la vie* de Husserl, fondateur et théoricien de ce qui allait devenir la tradition phénoménologique en philosophie, de celle qui se dégage du *monde de la vie quotidienne* de Schütz, père de la sociologie phénoménologique, et de celle qui caractérise le *monde vécu* de Habermas, sociologue et actuel représentant de la Théorie critique de l'École de Francfort. Ce faisant, l'examen veut montrer que l'intersubjectivité telle que saisie par Habermas complète et dépasse celles posée par Husserl et comprise par Schütz.

Pour arriver à ces deux démonstrations, ce travail comportera un exercice qui somme toute constitue une seconde problématique. Pour saisir d'une part l'intersubjectivité telle qu'appréhendée par ces trois penseurs, d'autre part les liens entre ces différentes manières de comprendre et d'expliquer l'intersubjectivité, nous présenterons en effet l'œuvre de ces

théoriciens d'abord, les rapports entre leur œuvre ensuite. Ainsi, ce travail sera aussi celui de l'examen de trois courants de pensée qui marquent d'une manière décisive la philosophie et la sociologie contemporaines: la phénoménologie, la sociologie phénoménologique, la Théorie critique. Puis, il sera question de dégager les relations entre ces courants théoriques incontournables pour comprendre le monde contemporain. Enfin, au sein de cette seconde problématique, nous voulons montrer que l'œuvre de Habermas, caractérisée par l'attitude critique entre l'attitude naturelle *dans* le monde et l'attitude transcendantale *hors* du monde, dépasse et complète la phénoménologie husserlienne et la sociologie phénoménologique de Schütz.

Il s'agira en somme de montrer comment et de comprendre pourquoi l'intersubjectivité passe, et doit passer, de l'*Ego pur* husserlien, cet *Ego* transcendantal engendrant la constitution du monde par les sujets, aux *acteurs de la vie quotidienne* de Schütz, sujets inexorablement engagés dans la constitution de l'action sociale, enfin aux «sujets» de la *communication*, de l'*inter-subjectivité*, de ce qu'il a entre-eux, ces sujets qui entrent dans un rapport d'*intercompréhension* et dans une activité véritablement authentique en s'affranchissant de l'*activité instrumentale et stratégique orientée vers le succès*. En conséquence, comme nous le verrons, pendant que l'essence de l'intersubjectivité de Husserl apparaît pour ainsi dire fondée sur le rapport entre perception, jugement et constitution de l'objet, et que l'essence du monde intersubjectif de Schütz se révèle dans le rapport entre constitution de l'objet et l'action posée sur lui, la structure de l'*inter-subjectivité* de Habermas est le fait d'une dialectique de *communications intercompréhensives*. Au plan épistémologique, alors que le premier penseur dans sa phénoménologie constitutive n'arrive pas à surmonter le problème du solipsisme, et que le second propose une phénoménologie de l'attitude naturelle qui refuse les voies d'une philosophie transcendantale, le troisième, qui s'élève contre toute philosophie du sujet, suggère une critique de la communication qui permet de fonder une perspective sociologique *critique*. Dès lors, au terme de la réflexion

menée dans ce travail, nous serons à même de mieux comprendre que l'œuvre de Husserl aura été celle d'une constitution de la constitution de l'objet par le sujet, que Schütz a pour sa part centré ses efforts sur la constitution de l'action, du discours, de la socialité, opérés par le sujet, et que Habermas, préoccupé par le rapport entre l'individu et la société, met l'accent sur la constitution du dialogue *entre* les membres de la communauté. Certes la trajectoire du sujet veut qu'après avoir perçu, jugé et constitué le monde, et après avoir engagé son discours et son action, il entre avec les autres sujets de la communauté dans un dialogue. Mais dans une trajectoire de la réflexion sur le sujet, c'est le problème épistémologique du sujet qui prend ici toute la place: le *monde vécu* est le lieu non pas d'une *communauté intermonadique* ou encore de sujets-acteurs de *compromis*, mais de l'*inter-subjectivité*, de sujets-membres de la communauté qui tendent à l'entente, au *consensus*, par le langage. Bref, on va du sujet sujet du sujet —Husserl et Schütz— au sujet de la communauté des sujets —Habermas—. Voilà donc essentiellement pourquoi *Husserl, Schütz, Habermas, et l'intersubjectivité, ou le passage du sujet à la communauté*.

Cela dit, pour rendre compte de cet examen phénoménologique et critique de l'intersubjectivité, et également des visions du monde de ces trois penseurs, cinq étapes prenant la forme de chapitres seront présentées: I) La phénoménologie de Husserl et l'intersubjectivité; II) La sociologie phénoménologique de Schütz et l'intersubjectivité; III) Considérations intermédiaires: de l'*Ego* à l'acteur; IV) La sociologie critique de Habermas et l'intersubjectivité; V) Considérations finales: du sujet à la communauté.

Succinctement, voici de quoi il sera question. Dans les premier, second et quatrième chapitres, ceux portant respectivement sur Husserl, Schütz et Habermas, deux volets se succéderont. Le premier volet, la présentation de leur œuvre, comportera cinq aspects: le contexte dans lequel elle émerge; le parcours intellectuel de son penseur; l'œuvre proprement

dite; son influence; la bibliographie du théoricien. Puis, le second volet portera spécifiquement sur l'intersubjectivité comme objet de réflexion du penseur.

Au troisième chapitre, il conviendra de présenter quelques considérations intermédiaires. Après avoir dégagé les principaux liens et les différences essentielles entre la phénoménologie constitutive husserlienne et la sociologie phénoménologique de Schütz, il s'agira en fait ici de mettre en relief la discontinuité en matière d'intersubjectivité: on passe de l'*Ego* à l'acteur. L'*a priori* transcendantal pour l'un, l'*a priori* de l'attitude naturelle pour l'autre, constituent l'essence de cette discontinuité: le solipsisme auquel conduit le système philosophique de Husserl amène Schütz, telle une antithèse, à poser une phénoménologie de l'attitude naturelle qui nie, voire exclut, toute dimension transcendantale du *monde de la vie quotidienne*, et dès lors de l'intersubjectivité.

Enfin, au cinquième chapitre, qui suit la sociologie critique contemporaine, il sera à propos de s'adonner aux considérations finales, des considérations qui voudront montrer le passage du sujet à la communauté. Il sera notamment question de faire l'examen du nécessaire passage qui conduit de l'*intersubjectivité transcendantale et naturelle des monde de la vie et monde de la vie quotidienne* à l'*inter-subjectivité communicationnelle* au sein du *monde vécu*. Ce passage conduira à une typologie des relations intersubjectives et des attitudes correspondantes. Et, finalement, il sera à propos d'illustrer que la philosophie sociale et politique critique de Habermas porte en elle le projet philosophique, sociologique, et politique, d'une transition allant du monologue naturel du sujet d'une démocratie libérale au dialogue critique entre les membres de la communauté participative. Ainsi, nous aurons véritablement saisi l'œuvre et l'inter-subjectivité de Habermas, et aussitôt montré de quelles manières le projet habermassien dépasse et complète, telle une synthèse, les œuvres et l'intersubjectivité de Husserl et de Schütz.

Chapitre premier

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL ET L'INTERSUBJECTIVITÉ

Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi ego, c'est mon être concret en qualité de monade, puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre. Cette sphère embrasse l'intentionnalité visant les autres au même titre que toute autre intentionnalité.

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*

La sociologie contemporaine est le fait de plusieurs courants de pensée qui sont tous redevables à l'histoire des idées. Qu'il s'agisse des courants néo-marxistes, des théories structuro-fonctionnalistes, de la sociobiologie, de l'interactionnisme symbolique, la manière de penser la société, la socialité et, comme nous le verrons, l'intersubjectivité, a une histoire qui s'inscrit dans l'une ou l'autre des traditions philosophiques. La sociologie phénoménologique, un des courants importants de la sociologie contemporaine, est quant à elle intimement liée à l'œuvre de Husserl¹, père de la phénoménologie en philosophie. La philosophie husserlienne, œuvre originale du premier tiers du XXe siècle qui est gigantesque et riche au plan conceptuel, a eu sur la philosophie sociale et sur l'ensemble des sciences humaines et sociales une influence considérable. D'autant plus que Husserl a posé les jalons d'une manière de penser et de constituer l'intersubjectivité. C'est de la phénoménologie de Husserl et de sa théorie de l'intersubjectivité dont il sera d'abord question dans ce travail.

La phénoménologie de Husserl

Afin de bien saisir l'essentiel de la philosophie élaborée par Husserl, nous évoquerons d'abord quelques-unes des étapes importantes de sa vie intellectuelle, après quoi nous situerons brièvement la phénoménologie dans le contexte philosophique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, pour ensuite présenter les grandes lignes de l'œuvre de Husserl, son influence, et enfin la bibliographie de ses ouvrages.

À la manière d'un phénoménologue, interrogeons-nous d'abord sur l'origine de la phénoménologie même, c'est-à-dire sur son fondateur et sur les étapes qui dans sa vie intellectuelle sont venues petit à petit constituer une manière philosophique nouvelle de saisir le monde.²

D'abord, voyons les points saillants des études supérieures réalisées par Husserl. Suite à une première année à l'Université de Leipzig où il se pencha sur la physique, l'astronomie, les mathématiques et la philosophie, Husserl se rend à l'Université de Berlin pour suivre les cours de Leopold Kronecker (1823-1891), mathématicien réputé qui enseigne dans une perspective cartésienne la théorie des nombres, ceux du philosophe Friedrich Paulsen (1846-1908), qui cherche à rattacher science et philosophie, et ceux de Karl Weierstrass (1815-1897), mathématicien qui par son enseignement aura beaucoup d'influence sur plusieurs et qui incitera le jeune étudiant à renoncer à l'astronomie et à se consacrer à l'analyse. En mars 1881, il suit à Vienne l'enseignement de Leo Königsberger, philosophe. Sous la direction de celui-ci, Husserl présente le 29 novembre 1882 la soutenance de sa thèse doctorale en mathématiques, *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* (*Contribution à la théorie du calcul des variations*), après quoi il est nommé assistant de Weierstrass à Berlin, mais pour peu de temps car ce dernier, malade, suspend son enseignement.

À l'automne 1883, de retour à Vienne, il s'inscrit aux cours de Franz Brentano (1838-1917), philosophe, psychologue et père de la psychologie descriptive qui définit la conscience comme toujours *conscience de quelque chose*, remarque clé d'ailleurs de la psychologie brentanienne (LYOTARD, 1967:17), bref par son intentionnalité, cette propriété que possèdent les états mentaux de viser des objets ou des situations (Cf. MIGUELEZ, 1992:194). Tant par sa personnalité que par son œuvre, Brentano marquera décisivement Husserl. Et les relations entre le professeur et l'élève ne furent pas seulement intellectuelles; une grande amitié allait unir les deux hommes.

En octobre 1886, recommandé par son maître et ami, Husserl part pour l'Université Halle-Wittenberg et rejoint Karl Stumpf (1848-1936), philosophe, psychologue et disciple de Brentano qui s'adonne à une analyse critique de la dissociation kantienne entre la théorie de la connaissance et la psychologie. Moins d'une année plus tard, Husserl soutient sa thèse d'habilitation, *Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen*, une étude logique et psychologique du concept de nombre. Il est ainsi nommé *Privatdozent*, chargé de cours, à Halle.

Puis, en octobre 1887, avec sa leçon inaugurale intitulée *Die Zeile und Aufgaben der Metaphysik (Les buts et les tâches de la métaphysique)* la carrière universitaire de chercheur et de professeur en philosophie commence. Traçons-en les phases majeures.

À l'Université de Halle de 1887 à 1901, le jeune professeur et chercheur connaîtra une période difficile. Il sera confronté à des querelles intellectuelles et des batailles théoriques avec ses pairs dont les plus importantes verront le jour dès suite de la parution de *Die Philosophie der Arithmetik (Philosophie de l'arithmétique)* en 1891, ouvrage traversé par l'esprit de Brentano dans lequel, en analysant les catégories mathématiques, Husserl conclut que les concepts objectifs, comme tout le reste, ne peuvent pas être compris sans tenir compte des opérations subjectives grâce auxquelles ils arrivent à l'être (Cf. LAUER, 1955:XIV). Ces années de réflexions, de lectures d'ouvrages contemporains et d'entretiens avec d'autres intellectuels, notamment avec le philosophe, logicien et mathématicien qui fonda la logique

mathématique moderne. Gottlob Frege (1848-1925), connaîtront toutefois un dénouement heureux et décisif quand, en 1900, paraît *Prolegomena zur reinen Logik* (*Prolégomènes à la logique pure*). L'année suivante est publiée la suite de ces principes préliminaires. Ces publications constitueront en fait les deux tomes des *Logische Untersuchungen* (*Recherches logiques*) dans lesquels Husserl d'une part montre que la logique pure est d'abord description de conscience, une méthode permettant la saisie des significations et la vision des essences (CHRISTOFF, 1966:7), et d'autre part commence à voir l'analyse subjective, non plus seulement comme complément de l'analyse objective, mais comme objective en soi, car pour qu'elle soit garantie apodictiquement l'objectivité doit être réduite à la pure immanence (Cf. LAUER, 1955:XIV): c'est que, prenant du recul par rapport à la logique et la psychologie, la phénoménologie se présente en fait comme une *région de recherches neutres* (TOULEMONT, 1962:12). C'est en définitive avec la publication de cet ouvrage, qui est une première analyse consciente de l'intentionnalité de la conscience et qui ainsi annonce clairement le détachement avec la psychologie, mais surtout avec le psychologisme, cette tendance des sciences de l'esprit de l'époque à se tourner vers le naturalisme qui identifie sujet de la connaissance et sujet psychologique, et pourrait-on dire avec le sociologisme, cette tendance à ne considérer que les *faits sociaux*, que la *phénoménologie*, c'est-à-dire l'étude du phénomène qui apparaît à la conscience, ce retour à la chose même et au commencement, ce perpétuel combat contre l'attitude naturelle, connaît sa *genèse*, *vient au monde*, et révèle son *essence*.

À la fin de 1901, Husserl est nommé «professor extraordinarius» à l'Université fort réputée de Göttingue, petite ville de la Prusse. La récente parution suscite le désaccord de plusieurs et le nouveau venu doit faire face à des collègues philosophes et psychologues hostiles, dont quelques-uns auront encore des réserves en 1906 lorsqu'il sera promu au titre de «professor ordinarius». Néanmoins, ces écarts de vue seront féconds puisqu'ils permettront le cheminement de la phénoménologie descriptive à l'idéalisme transcendantal. En effet, stimulé par les échanges entretenus avec Paul Natorp (1854-1924), philosophe qui

affirme l'unité de la pensée et de l'être et représentant, avec Hermann Cohen (1842-1918) et Ernst Cassirer (1874-1945), de l'École de Marbourg, et avec Wilhelm Dilthey (1833-1911) qui détache les sciences humaines de la métaphysique et les asseoit sur la méthode compréhensive, et du reste encouragé par les jeunes qui fondent des cercles phénoménologiques, celui qui est devenu pour ses disciples de plus en plus nombreux le *père de la phénoménologie* fera paraître en 1911 et 1913 deux œuvres maîtresses: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*La philosophie comme science rigoureuse*) et *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I Buch* (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, 1ère partie*). Alors que dans l'article de 1911 Husserl pose la science phénoménologique universelle de l'être comme fondement de toutes les sciences, dans l'ouvrage de 1913 il introduit pour la première fois une phénoménologie universelle rigoureusement scientifique, cette science dont le but est d'atteindre d'une manière systématique l'interprétation du *sens* (Cf. LAUER, 1955:XIV-XV). C'est par ailleurs ce dernier ouvrage, mieux connu sous le titre *Ideen I*, qui allait inaugurer le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, c'est-à-dire les annales de la phénoménologie, journal qui outre Husserl a entre autres membres fondateurs Scheler, ce philosophe qui substitue à l'éthique formelle kantienne du devoir une éthique matérielle des valeurs.

Puis, comme tous, la conscience de Husserl sera frappée par le drame de la Grande Guerre. Comme au plan affectif — ses trois enfants s'engagent dans ce premier conflit mondial qui aura pour victimes le plus jeune de ses fils ainsi que Adolf Reinach, ami, disciple et membre du cercle phénoménologique de Göttingue —, au plan intellectuel, Husserl est déchiré: esprit patriotique prussien, qui cependant se veut allemand et croit à la grandeur de l'Allemagne, il est poussé par l'élan universaliste de sa phénoménologie. Ces années sont toutefois marquées par un heureux événement: la carrière universitaire du philosophe est consacrée au printemps 1916 alors qu'il est nommé professeur titulaire à Fribourg-en-Brisgau, ville de l'État de Bade au pied de la Forêt-Noire, où il succède à Heinrich Rickert

(1863-1936), philosophe pour qui c'est l'existence de *valeurs universelles* acceptées par tous qui fonde l'universalité et donc l'objectivité des sciences historiques (Cf. LÖWY, 1985:35).

Prenant ses distances face aux questions politiques, mais cela non sans quelques tentations d'intervenir car il considère abusive la mission spirituelle qu'on prête à l'Allemagne, Husserl se retire pour retrouver un milieu plus calme que Halle et Göttingue et plus propice pour ses recherches. Les années passées à Fribourg-en-Brisgau, période qui connaîtra peu de publications si ce n'est de quelques articles dont ceux parus dans des revues nipponnes ou celui de 1927 demandé par l'*Encyclopædia Britannica* pour présenter la phénoménologie, seront essentielles pour l'élaboration de sa philosophie. Dans les évidences de la conscience et de la subjectivité transcendantales, Husserl cherche les origines du savoir et de l'être. Enthousiasmé par l'expansion de la phénoménologie en Amérique, au Japon et en Angleterre, le nouveau *doctor juris honoris causa* de l'Université de Bonn se rend à Londres en 1922 pour y présenter des conférences. Par contre, alors qu'il jouit d'une grande notoriété, à compter de 1924, et jusqu'à sa mort, le philosophe a le sentiment d'être incompris par ses contemporains. C'est au plus haut point qu'il éprouve ce sentiment quand, en 1926, Martin Heidegger (1889-1976), jeune collègue, disciple et ami, donne à la phénoménologie une orientation nouvelle dans *Sein und Zeit* (*Être et temps*), ouvrage dont Husserl lui-même a corrigé les épreuves. Devenu professeur émérite et prenant sa retraite en 1928, celui-ci cède quand même sa chaire à celui-là qu'il considère comme le seul philosophe à la hauteur. En cette même année, Heidegger se fait l'éditeur des *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps*), notes des cours dispensés par Husserl à Göttingue en 1904 et 1905 dans lesquelles apparaît une pénétration plus profonde de l'essence de la conscience, dorénavant perçue comme un flux constant, ce qui suscite une perspective nouvelle sur l'essence de l'intentionnalité et, éventuellement, de l'objectivité (Cf. LAUER, 1955:XV).

Sauf pour quelques cours qu'il donnera jusqu'en 1930 avec l'aide de son assistant, disciple et interprète Eugen Fink (1905-1975), Husserl aura désormais tout le temps

nécessaire pour se consacrer à la présentation de sa philosophie, à un approfondissement situant les origines de la conscience dans le *monde de la vie*. En 1928 à Amsterdam, en guise de premier aperçu, il s'adonne à des conférences. Au début de l'année suivante, il publie *Formale und transzendente Logik* (*Logique formelle et logique transcendantale*), ouvrage dans lequel il justifie de nouveau le contact originaire avec l'être, contact qui fonde toutes les opérations synthétiques des sciences, après quoi il peut faire depuis l'analyse des formes logiques une base de départ pour une théorie constitutive de la conscience pré-synthétique (Cf. LAUER, 1955:XV). Au mois de février il présente dans l'Amphithéâtre Descartes de la Sorbonne, et ce en hommage au fondateur de la philosophie moderne dont il se veut le continuateur, les deux célèbres conférences intitulées *Cartesianische Meditationen* (*Méditations cartésiennes*), qui, en plus d'être une introduction à la phénoménologie transcendantale, montrent pour la première fois qu'il y a identification entre l'objectivité et la subjectivité intentionnelle, que, autrement dit, la genèse de la science implique celle de la subjectivité (Cf. LAUER, 1955:XV). En 1930, pour la traduction anglaise de son ouvrage paru dix-sept années plus tôt, il écrit *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (*Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure*), où il précise quelques lacunes fondamentales d'*Ideen I*: impuissance à exploiter la temporalisation de la sphère immanente du temps; l'échec à explorer l'*a priori* universel contenu dans l'*ego*; l'échec à analyser l'ultime garantie de l'objectivité, c'est-à-dire l'intersubjectivité transcendantale (Cf. LAUER, 1955:171-172). C'est à ces tâches respectives que se consacre Husserl dans l'ouvrage édité par Heidegger, dans *Formale und transzendente Logik* et *Cartesianische Meditationen*, et dans une section d'*Ideen II*, que n'a toutefois pas publiée le philosophe. Puis, celui qui est reçu membre correspondant de plusieurs sociétés savantes, dont la *Société de Philosophie de Marseille* sous la recommandation du philosophe et psychologue Gaston Berger (1896-1960), poursuit jusqu'en 1932 ses exposés à Strasbourg, Berlin, Francfort et Halle, et ce malgré quelques signes de fatigue.

Mais à compter de janvier 1933, lors de la prise du pouvoir des nazis, Husserl comme la plupart des allemands est dépassé par les événements. Au printemps il est condamné au silence devant ce monde absurde dit-il, la loi nationale-socialiste interdisant aux juifs l'accès à l'université et l'exercice de la fonction publique. Considéré comme le plus grand philosophe vivant par un journal nazi, mais mis à l'écart des manifestations officielles, ce qui démontre l'ambiguïté du nouveau régime à son égard, Husserl, contrairement à beaucoup d'intellectuels de l'époque, ne fuit pas le pays. À la fois, l'homme et le penseur sont déchirés: non-aryen, il se dit et se sent pourtant allemand; le philosophe qui identifie le destin de la phénoménologie avec celui européen et scientifique, et qui est devenu membre de la *British Academy*, critique dans sa correspondance le régime définissant la nation par le sang et la race, puis transformant la phénoménologie en un irrationalisme, en une phénoménologie politique. Dorénavant, Husserl donne rarement suite aux nombreuses invitations à présenter des conférences. La crainte d'aggraver le sort des non-aryens en Allemagne joue ici un rôle de premier plan³.

Pour surmonter la persécution et le sort tragique de son œuvre, Husserl n'a plus que le souci de montrer que sa phénoménologie est l'achèvement de la philosophie rationnelle. Pour ce faire, il résiste au régime et à l'histoire par la méditation philosophique. Or, avec l'aide de Fink, il se penche dès 1933 sur son œuvre posthume, son *Nachlass*, acte de foi dans l'avenir de sa philosophie. Puis, le nouveau membre de l'*Académie des Sciences morales et politiques*, nomination qu'il voit comme une réconciliation entre la France et l'Allemagne, se rend, après de longues hésitations, à Vienne et à Prague en 1935 pour y présenter avec une maîtrise extraordinaire des problèmes de l'époque deux conférences retentissantes intitulées *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale)*. «Si, y dira-t-il, une culture rationnelle n'a pas abouti, la raison n'en réside pas dans l'essence du rationalisme lui-même, mais seulement dans son *aliénation*, dans le fait qu'il s'est enlisé dans le *naturalisme* et l'*objectivisme* » (HUSSERL, 1977:103).

Par contre, au cours de l'année qui suivra, année pendant laquelle il termine la correction des dernières épreuves de la *Krisis* qu'il considère comme son testament, la santé est chancelante. En 1937, ses forces déclineront rapidement et, dans un état d'extrême faiblesse, Husserl meurt le 27 avril 1938. À son incinération, Fink prononce une allocution dans laquelle il fait l'éloge de la phénoménologie. Enfin, devant la menace du régime hitlérien et selon la volonté de Malvine Husserl son épouse, les cendres, la bibliothèque, la correspondance et les quelques trente mille pages de manuscrits, sténographiés pour une large part, sont transportés clandestinement en 1939 à l'Université de Louvain en Belgique. Sous la direction du R. P. Hermann Leo Van Breda, élève du maître à Fribourg-en-Brisgau devenu professeur à la prestigieuse université belge, seront constituées les *Archives Husserl* grâce auxquelles se poursuit encore aujourd'hui la publication de l'œuvre complète du père de la phénoménologie dans *Husserliana*, *Edmund Husserl*, *Gesammelte Werke*.

Cela dit, et avant de présenter l'œuvre de Husserl, question de la situer ou à tout le moins d'en saisir quelques-unes des implications, ouvrons une courte parenthèse pour brosser un tableau du contexte philosophique dans lequel il élaborait sa phénoménologie. Quatre périodes philosophiques peuvent être distinguées durant la vie du phénoménologue⁴. Elles débutent respectivement en 1860, 1880, 1900 et 1914.

En 1859, l'année de la naissance de Husserl, est publié *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* de Darwin. Un an plus tard, Herbert Spencer (1820-1903) fait paraître son programme de philosophie évolutionniste, Kuno Fischer (1824-1907) publie son *Histoire de la philosophie moderne* et tire ainsi Kant du côté du positivisme, et Gustav Theodor Fechner (1801-1887) présente les *Éléments de psycho-physique*. Les vingt premières années d'apprentissage de Husserl se feront dans le climat *scientiste*, tel que caractérisé par Charles Renouvier (1815-1903), un des principaux représentants de la période suivante. Les premiers travaux du mathématicien-philosophe s'inscrivent d'ailleurs

dans l'expression de cette atmosphère scientifique, nominaliste et psychologiste, atmosphère qui régnait encore quand Husserl accomplissait ses études universitaires.

À compter de 1880, alors que Karl Pearson (1857-1936) publie la «Bible» du scientisme, *The Grammar of Science*, trois courants marquent un tournant dans l'histoire de la philosophie. Le premier de ces courants, qui vient de la France et qui est représenté par Émile Boutroux (1845-1921), Henri Poincaré (1854-1912) et Pierre Duhem (1861-1916), montre la contingence des lois de la nature et donne ainsi un dur coup aux concepts des faits scientifiques. Le second courant, allemand celui-là et dominé par Dilthey, Wilhelm Windelband (1848-1915) et Rickert, indique et montre que les sciences humaines ne peuvent pas se conformer à l'idée de *science* qui est forgée d'après le modèle des sciences de la nature. Le troisième courant qui s'attaque aux thèses de la période précédente vient quant à lui de Brentano, de sa vision de l'évidence et de l'intentionnalité, et de son *réalisme immédiat*. Cette période, marquée par l'entrée en scène de l'École de Marbourg et le néo-kantisme, a des liens étroits avec l'orientation que prennent les travaux de Husserl.

De 1900 à 1914 la philosophie connaît une activité très intense et plusieurs idées nouvelles apparaissent. C'est effectivement pendant cette période que sont publiées certaines œuvres maîtresses de Henri Bergson (1859-1941), William James (1842-1910), Sigmund Freud (1856-1939), Benedetto Croce (1866-1952), Albert Einstein (1879-1955), Max Planck (1858-1947), Alfred North Whitehead (1861-1947), Bertrand Russell (1872-1970). Empirisme pragmatique, empirisme radical, philosophie analytique, philosophie réaliste, philosophie de l'intuition, *Lebensphilosophie*, néo-kantisme, néo-thomisme, et phénoménologie coexistent. Mais dans toute cette activité, ou pour mieux dire, au sein de toutes ces pratiques du savoir philosophique, c'est Husserl, avec la première partie de ses *Recherches logiques*, qui inaugure le siècle. Puis, comme en témoignera la période de l'après-guerre, c'est aussi lui, aidé par Scheler, qui laissera le plus son empreinte sur ces quinze années.

Enfin, de la Grande Guerre jusqu'à la mort de Husserl, il y aura peu d'idées nouvelles en philosophie. Alors que l'influence du pragmatisme et du bergsonisme semble baisser, le néo-positivisme du Cercle de Vienne annonce un retour du scientisme, cependant que la phénoménologie, qui connaît des changements importants, notamment avec les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis*, gagne du terrain. Dans les sciences qui avoisinent la philosophie, dans les sciences humaines et sociales, il y aura par contre beaucoup d'activité⁵. En psychologie et en sociologie par exemple, on assiste pour celle-là à la montée de la psychanalyse, aux succès du behaviorisme et de la *Gestalttheorie*, pour celle-ci à l'apogée de l'École fonctionnaliste de Durkheim.

Or, qu'en est-il de la philosophie husserlienne? Au cours de sa vie, Husserl s'est penché sur plusieurs thèmes apparemment sans lien, et ce dans divers domaines de recherche: logique, mathématiques, sciences, philosophie, psychologie. Son œuvre toute entière traduit en fait non pas tant le désir de reconstituer la science, comme il l'a prétendu, que celui de redéfinir les conditions de possibilité d'une science aux prises avec la *Krisis*, avec les aléas de la dialectique entre objectivité et subjectivité, transcendance et immanence, universel et particulier⁶, ces problématiques, ou plus précisément ces ensembles complexes de problèmes⁷, qui sont, au tournant du XXe siècle, au cœur de la philosophie et des *sciences morales*, ces sciences traversées puis déchirées par l'idéal d'une *rationalité axiologique*⁸. À ce moment, c'est en effet l'impasse philosophique: la théorie de la connaissance et l'épistémologie au sens français du terme, c'est-à-dire la théorie générale de la science, envahissent tout le champ de la problématique philosophique qui consiste à opposer radicalement l'objectivité de la science à la subjectivité de la conscience et à substituer partout les vérités de la science à celle de l'expérience naturelle et spontanée. Et, le psychologisme caractéristique de cette époque agit dans le même sens: les lois de la pensée sont objet de constatation; on ne peut leur reconnaître aucun caractère intrinsèque de nécessité normative (Cf. de WAELHENS, 1989:21). Husserl aura pour réponse à ces problèmes la

phénoménologie, une phénoménologie différente toutefois de celle qu'on avait présenté auparavant.

On se rappelle que dans *Neues Organon (Le Nouvel Organon)* paru en 1764, Jean Henri Lambert (1728-1777), philosophe, astronome et mathématicien français qui élabore entre autres une théorie de la connaissance, a recours pour la première fois dans l'histoire de la philosophie au terme *phénoménologie* (Cf. de WAELHENS, 1989:21). Doctrine de l'apparence, sa phénoménologie révèle un phénomène déformant ou camouflant l'être réel qui induit en erreur. Toute autre, pour ne pas dire à l'opposé, sera la seconde interprétation de la phénoménologie que la philosophie permet de découvrir. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel s'adonne en effet, comme l'indique le sous-titre, à la science de l'expérience de la conscience. Elle a pour tâche de retracer comment, à partir de la conscience, le sujet, mû par l'opposition entre concept et expérience, surmonte cette opposition et élabore un nouveau concept, et ce jusqu'à ce que concept et expérience soient parfaitement adéquats. Avec Husserl la phénoménologie fait une troisième apparition. Beaucoup plus complexe, et, pourrait-on dire, dialectique hégélienne oblige, son *sens* va constamment évoluer au fil de l'œuvre husserlienne.

Certes, nous ne prétendons pas rendre compte ici de cette œuvre qui est somme toute monumentale. À preuve, la phénoménologie de Husserl constitue un véritable socle du savoir qui ouvre sur d'innombrables horizons et qui suscite un foisonnement de perspectives originales, d'où pourquoi une quantité impressionnante de recherches dans tous les domaines qui vont de la nature à l'expérience spirituelle, en passant par les relations sociales et politiques, le langage et l'esthétique, s'en inspirent. Ainsi, tout en dégagant un portrait global de l'œuvre, nous nous pencherons plus particulièrement sur les éléments de la phénoménologie husserlienne susceptibles de conduire, dans la partie suivante, à une compréhension de l'intersubjectivité telle que posée par Husserl. Certains concepts mériteront donc une plus grande attention: *essence, intuition, constitution, intentionnalité, réduction, remplissement, intropathie, transcendance de l'immanence, monde de la vie*.

Avec pour base une formation scientifique solide, et influencé disions-nous plus haut par le mouvement philosophique critique de la fin du XIX^e siècle qui tire ses sources dans le romantisme, l'idéalisme hégélien et l'historiographie allemande, Husserl introduit et participe à ce projet du siècle actuel de redéfinir les conditions de la science, et ce d'une manière singulière car il le fait en conjuguant tant avec l'espoir cartésien d'une *mathesis universalis* qu'avec la philosophie post-kantienne qui cherche à éviter la systématisation métaphysique. Comme Aristote (~384~322), René Descartes (1596-1650) et Wilhelm Gottfried Leibniz (1646-1716), Husserl veut clarifier définitivement les sources de même que la validité du savoir. Avec pour points de départ les *structures invariables du réel* et la *conscience transcendante* fondatrice à la fois de l'être et du savoir, Husserl *constitue l'Homme intégral* que les philosophies scientifiques ont réduit à la dimension *naturelle* (Cf. TYMINIECKA, 1984:1276 —nous soulignons, D. O.-R.—). Le monde étant réduit à l'état de *phénomène*, en retrouver la constitution à partir de l'*Ego* transcendantal, tel est le programme husserlien (Cf. TOULEMONT, 1962:13). Cette *constitution* procède d'une réflexion simultanée sur le *sens des choses* et sur le *sens de la vie humaine dans le monde*, et, pour ce faire, elle cherche à dévoiler les *essences*, les lois objectives, des différents phénomènes (Cf. DANEK, 1973:161-162 —nous soulignons, D. O.-R.—)⁹. La réflexion phénoménologique vise encore plus loin:

«[...] redécouvrir (*reconstituer*) les étapes par lesquelles la science, depuis l'Antiquité, a toujours cherché à définir le *sens* de la vie et du monde de la vie (*Lebenswelt*). La phénoménologie se veut elle-même le prolongement historique (mise théorique en question) philosophique.» (DANEK, 1973:162 —nous soulignons, D. O.-R.—)

Cette *re-découverte* s'effectue dans trois domaines du monde de la science. En partant de Platon (~428~348), qui fonde la méthode et les structures scientifiques sur la notion d'*évidence logique*, sur les *principes purs*, Husserl se penche d'abord sur la *théorie de la science* pour trancher le scientifique du non-scientifique. Ensuite, il aborde de front les *mathématiques*, ces sciences de l'eidos platonicien qui recherchent les connexions systématiques des raisons, des vérités, des conséquences, dans le but d'en établir les lois.

Enfin, pour résoudre les problèmes universels du monde objectif et de sa connaissance possible, et dès lors pour découvrir et explorer le domaine universel et objectif du *Je transcendantal*, domaine inauguré par la réduction cartésienne, la phénoménologie prend à sa charge la *monadologie transcendantale*, cette science philosophique issue de la métaphysique leibnizienne (Cf. DANEK, 1973: 165).

Résultat de l'examen descriptif du sens objectif du monde de notre vie, la *réconciliation phénoménologique* des monde naturel, concret, immanent et pré-synthétique, et monde culturel, abstrait, transcendant et scientifique, est le fait d'une recherche de plusieurs strates et objectifs généraux. Il y a d'abord la recherche du *Je objectif, transcendantal*, de l'*Ego pur*, à partir du flux de ses vécus, de son attitude naturelle, recherche rendue possible par les deux étapes de la méthode phénoménologique qui, avec l'*epochè*, mettent la nature *entre parenthèses* ou *hors circuit*¹⁰. Ensuite, le passage de l'attitude naturelle du Je méditant à l'attitude transcendantale est ce qui permet d'envisager le sujet, l'ego-cogito, l'individu, comme point de départ de la *constitution* du monde: avec la *subjectivité transcendantale*, on passe à la *redécouverte intentionnelle*¹¹. Puis, cette sphère de constitution de ce qui est primordial, de ce qui n'est pas étranger, ouvre la sphère de constitution sur le monde de l'*alter-ego*, de la subjectivité étrangère; c'est le passage à l'*intersubjectivité monadique*. Enfin, comme niveau supérieur et scientifique, il y a la strate de la constitution de l'objectivité, en d'autres termes, le retour au *monde de la vie*, le monde renfermant tous les vécus réels ou possibles.

Dans un souci de clarté, allons maintenant un peu plus dans le détail de ces objectifs généraux. Car il se trouve que la pensée du phénoménologue est un enchaînement: au lieu de s'enfermer dans un système, les travaux de Husserl, tel l'aristotélisme, ouvrent sur bon nombre de secteurs; les acquis d'une étape posent les jalons de l'étape suivante. On distingue six étapes dans la philosophie husserlienne¹².

La phénoménologie est d'abord une philosophie première du savoir. Son but, exprimé par l'axiome *Zurück zu den sachen selbst!*, est de détruire la satisfaction naïve d'une prétendue connaissance, une connaissance qui en réalité se situe bien loin des choses supposées connues¹³. Husserl envisage cette philosophie première du savoir, cette théorie de la connaissance de l'être¹⁴, comme un retour aux choses elles-mêmes, s'appuyant sur un donné d'analyse *intuitive et immédiate*, qui seul fait foi. Cela impose au phénoménologue de débarrasser ses questions de tous les faux problèmes, de tous les concepts pseudo-évidents hérités de traditions dont on a perdu le fil, de tous les préjugés qui trient et mutilent d'avance les données offertes à la réflexion du philosophe (Cf. de WAELHENS, 1989:21). Comme nous l'avons déjà indiqué, rejetant les réductionnismes naturalistes et psychologiques, et suivant Brentano, Husserl a recours à l'*intuition immédiate*, ce mode de la conscience par lequel le sujet entre en contact avec l'objet, cet acte *possédant* l'objet (Cf. DUMAS, 1990b:307 — nous soulignons, D. O.-R.—). Mais, contrairement à celui-là, celui-ci suspend la dimension psychologico-empirique en effectuant la première *réduction*, la *réduction eidétique*, c'est-à-dire en cherchant la structure purement rationnelle, l'*eidos*, l'*essence*. Plus spécifiquement, après l'*epochè* vient son complément, la réduction eidétique qui, à partir du résidu, tend vers un objet de la conscience comme un exemple de l'essence de cet objet¹⁵. Les essences ne sont pas elles-mêmes des existences: il faut les définir comme des structures de *signification* ou de *sens* en quoi consiste la réalité intelligible des données d'expérience (Cf. de WAELHENS, 1989:22). Donc, l'*intuition*, caractéristique de la méthode phénoménologique, est un processus qui s'achève dans une *saisie* d'essence, laquelle ne peut être ni décrite, ni conceptualisée (LAUER, 1955:132 note 1). Cette saisie opérée par le sujet se fait par l'*Erfüllung*, le remplissement de la signification idéale de l'essence de l'objet, ou autrement dit par l'identité entre l'intuition du sujet face à l'objet et l'intention spécifique de l'objet, son but¹⁶. Sujet et objet se fondent. La recherche de l'*eidos*, qui correspond à la nature invariable de l'objet, assure donc ce retour à la chose même (*Recherches logiques, I*). Pour Husserl, l'analyse des données d'intuition eidétique

est garante de la rigueur nécessaire à une philosophie scientifique, laquelle doit servir de fondement aux sciences particulières (*La philosophie comme science rigoureuse*). Depuis une investigation ontologique descriptive des différentes *régions* catégorielles de l'objet, et dès lors de l'être, la phénoménologie husserlienne révèle la *signification* idéale de l'objet en distinguant sa structure objective, le *noème*, de sa dynamique d'intuition, la *noèse*. Plus simplement, Husserl a pour projet de départ la *saisie* de la rationalisation de l'expérience de l'être. La recherche de cette rationalisation circonscrit une philosophie de l'être dont le *sens* réside dans l'essence de l'étant, bref le phénomène proprement dit (Cf. LAUER, 1955:11). Cette recherche du *sens* fait de la phénoménologie une science essentiellement descriptive: d'un côté il y a une description *noématique* qui rend compte de ce qui est expérimenté, à savoir le composant idéal de l'acte; de l'autre se trouve une description *noétique* qui elle met l'accent sur l'acte même d'expérimenter (Cf. LAUER, 1955:22). Comme nous pouvons le constater, cette philosophie, dont les assises théoriques et méthodologiques sont indissociables, pose l'origine du savoir de l'être dans la conscience, ce qui nous mène à la seconde étape.

La phénoménologie est la science de la conscience *intentionnelle*, c'est-à-dire cette conscience qui relie tout acte à son objet, *tend vers* lui, le *visé*, et qui, ce faisant, dévoile dans une évidence apodictique le donné objectif, réel (*Recherches logiques, I-II*). Husserl distingue divers types d'actes intentionnels: imaginations, représentations, expériences d'autrui, intuitions sensibles et catégoriales, actes de la réceptivité et de la spontanéité, etc.; bref tous les contenus de l'énumération cartésienne: «Qui suis-je, moi qui pense? Une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent»¹⁷. Par la seconde *réduction*, la *réduction transcendantale*, qui arrache le sujet de l'attitude naïve voulant que l'objet soit donné (Cf. DUMAS, 1990b:308-309), qui bref suspend le sujet de tout aspect existentiel¹⁸, la conscience *intentionnelle* révèle sa nature *constitutive*, cette propriété de *constituer* l'objet, de lui donner un *sens*, de le rendre représentable¹⁹. L'intentionnalité apparaît dès lors comme l'essence de la conscience.

Englobant les vécus théoriques, affectifs et volitifs, qu'ils soient réels ou possibles, l'intentionnalité de la conscience a pour catégories fondamentales les *composantes réelles*, c'est-à-dire les multiples données matérielles, et les *composantes intentionnelles*, les multiples données susceptibles d'être présentées dans une intuition pure²⁰. La réalité entière est donc le fait de la *conscience intentionnelle* et *constitutive*. Par conséquent, l'investigation des principes des origines du savoir et de l'être s'identifie à celle de la structure et du fonctionnement de la *conscience transcendante (Ideen I)*. Alors qu'il était mû par la saisie de l'objectivité des essences, le projet husserlien a dorénavant pour centre la *subjectivité* de la *conscience transcendante*, ce *moi pur* surgissant du flux dynamique des actes intentionnels (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*). L'idéalisme transcendantal résultant de ce transfert dissout l'opposition kantienne entre *phénomène*, objet réel spatio-temporel, et *noumène*, objet de la raison: la nature de l'objet et de l'être se constitue dans la connaissance. C'est la *transcendance de l'immanence*. Seul le *moi pur* révèle l'essence de l'être, ce qui mène à la prochaine étape.

La troisième étape sera celle pendant laquelle Husserl unit dans une relation fonctionnelle le corps et l'esprit. Cette relation détermine l'incarnation de la *conscience pure* dans le contexte existentiel (*Ideen II-III*). C'est précisément ici que Husserl remet en question le dualisme cartésien voulant que les aspects variables de la manifestation du corps dans l'expérience commandent une séparation entre le corps et la conscience absolue. Pour Husserl au contraire ces aspects variables circonscrivent la nature réelle du corps tel qu'il se constitue dans les actes de la *conscience transcendante (Méditations cartésiennes)*. Nature et conscience forment une unité, ou, plus spécifiquement, la nature *incarne* et *prolonge* dans l'empirique la conscience. Ici, c'est l'immanence de la transcendance²¹.

Cette remise en question du rapport *ego-cogito* tel que posé par Descartes conduit à l'étape qui révèle l'anthropologie et la sociologie husserliennes. L'intersubjectivité, la théorie de la praxis et la vie de l'esprit forment un circuit spécifique de la constitution transcendante. Les relations entre l'*ego* et un *alter-ego* déterminent le *moi pur* et

appartiennent au noyau même de son fonctionnement (*Méditations cartésiennes*). En fait, comme l'univers objectif, la constitution transcendantale se réalise selon divers degrés. Au premier degré, qui concerne plus particulièrement les trois étapes qui précèdent, il est question du flux unique de la conscience au niveau duquel se retrouvent les perceptions possibles d'un sujet unique et personnel. Ces perceptions du sujet comportent trois strates: les choses ou schèmes sensibles; le *schème de chose* en tant que pure forme spatio-temporelle dépourvue de toute substantialité et de toute causalité; la chose substantielle causale en tant que réalité naturelle liée par la constitution à un unique sujet d'expérience. Au second degré, il y est question de l'*intersubjectivité* proprement dite, cette constitution qui se réalise en référence à un nombre illimité de sujets dans une relation de *compréhension mutuelle*, d'*intropathie*. L'intersubjectivité s'effectue selon deux strates: celle où se situent les multiples unités de choses sensorielles déjà constituées à titre individuel à partir de la région de l'alter-ego dans une intropathie; celle des différents flux de conscience relevant de sujets différents mais liés par des *communautés intermonadiques* ou *intersubjectives* (Cf. DANEK, 1973:173-174 —nous soulignons, D. O.-R.—). Restons-en là pour le moment car cette question est au cœur de notre problématique; nous y reviendrons dans la partie suivante.

Résultat aussi de ce qui précède, la cinquième étape de l'œuvre husserlienne est celle où le *monde de la vie* apparaît comme le corrélat intentionnel de la constitution transcendantale de la vie de la conscience. Le *monde de la vie* ou *Lebenswelt* renvoie à ce monde environnant qui assure les bases de la conscience, et dans lequel le sujet vit, expérimente, contemple; le *monde de la vie* est ce monde de sens et de fondements de la science (Cf. ROGERS, 1983:47-52). L'analyse transcendantale, qui cherche à élucider le *monde de la vie*, se fait dans deux directions. D'abord, elle suit dans une ligne descendante les formes de la genèse du monde afin d'arriver à saisir les procédés premiers et les données originaires de leur développement (*Analysen zur passiven Synthesis*). Le temps est alors central pour saisir ces origines (*Logique formelle et logique transcendantale; Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps; Expérience et jugement*). Ensuite, en

découvrant les sédimentations de la conscience intersubjective dans lesquelles s'est formée la culture occidentale, et en transformant au fur et à mesure de son progrès les données originaires de l'expérience pour la constitution d'un *monde de la vie*, surgit l'idéal de l'origine du monde et de l'existence humaine. Au terme de cette analyse transcendantale, Husserl montre que la tâche de la phénoménologie est de libérer l'Homme contemporain des déformations ultra-rationalistes de son monde. Fruit d'une possession complète de la conscience que l'Homme peut prendre de lui-même, l'élucidation phénoménologique-génétique rend possible l'existence humaine authentique (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*).

Cette élucidation qui place désormais l'accent non plus sur le sujet mais sur l'humanité entière, cet idéal du retour au monde originaire de la vie, inscrit la dernière étape de la phénoménologie: une réflexion sur l'auto-conscience et sur l'*historicité* de l'humanité occidentale. Husserl voit ici la phénoménologie en tant qu'aboutissement de la culture occidentale vers la réalisation de son *telos*. Sa tâche: jeter sans cesse la lumière sur le sens rationnel de l'humanité. La phénoménologie husserlienne devient une pensée, une philosophie universelle (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*).

Résumons en quelques lignes. La conscience du sujet est intentionnelle. Structure essentielle, l'intentionnalité de la conscience du sujet constitue l'objet, c'est-à-dire que dans une intuition elle saisit, remplit, l'intention, l'essence de l'objet. Ce remplissement de l'objet, et dès lors de l'autre sujet, est le fait de l'*epochè*, qui suspend le monde, de la réduction eidétique, qui révèle l'essence, et de la réduction transcendantale, qui dévoile la structure noético-noématique objective et universelle; devenue nécessaire, la réduction rend la place à ce qu'avait éliminé l'*epochè*²². *Tourné vers l'objet*, le sujet le possède; sujet et objet, subjectivité et objectivité, expérience et rationalité, immanence et transcendance, se fondent mutuellement. Du sujet, l'ego-cogito, la phénoménologie constitue la subjectivité

transcendantale, l'Ego-Cogito, et le résultat en est la *formation* d'une *communauté intermonadique* fondée sur le *monde de la vie*, ce monde à la fois origine et *telos*.

Cela dit, la phénoménologie husserlienne, tel que nous l'avons déjà indiqué, aura sur la philosophie occidentale du XXe siècle et sur l'ensemble des sciences humaines et sociales une nette influence. Sans évoquer dans le détail cette influence, rappelons simplement quelques-uns des penseurs qui se sont inspirés depuis le début du siècle jusqu'à aujourd'hui de la phénoménologie de Husserl. D'abord, du vivant de Husserl il y a dans un premier temps les disciples de l'École dite de Göttingue. Parmi eux on retrouve entre autres Alexandre Koyré (1892-1964), Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Wilhelm Schapp (1884-1969), Roman Witold Ingarden (1893-1970), Fritz Kaufmann (1891-1958) et Édith Stein (1891-1942). Dans un deuxième temps, il y a ceux de Fribourg-en-Brisgau: Ludwig Landgrebe (1902), Oscar Becker (1889-1964), Marvin Farber (1901-1980), et, comme mentionné plus haut, Heidegger et Finckh. De plus, à l'extérieur des deux universités où enseigna Husserl à compter de 1901, outre Scheler on observe une influence sur Karl Jaspers (1883-1969), Nicolai Hartmann (1882-1950) et Martin Buber (1878-1965). Et, après la mort de Husserl et suite à la seconde guerre mondiale, la phénoménologie aura une place considérable dans les travaux de plusieurs penseurs, tels Sartre, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Jean Wahl (1888-1974), Enzo Paci (1911-1976), Goldmann, Paul Ricœur (1913), Hans Georg Gadamer (1900), Emmanuel Levinas (1905), Michel Henry (1922), Mikel Dufrenne (1910), Alphonse de Waelhens (1911-1981), Hannah Arendt (1906-1975), Jacques Derrida (1930). En fait, à partir des années cinquante, l'influence du programme husserlien sera telle que des chercheurs des cinq continents se réuniront autour de l'Institut mondial des hautes études phénoménologiques. À l'exemple du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl, l'institut fera paraître annuellement une collection vouée au développement de la phénoménologie, les *Analecta Husserliana*, the year

book of phenomenological research, collection dirigée par Anna-Teresa Tymieniecka et publiée encore aujourd'hui.

De plus, même si l'influence de la phénoménologie n'y était pas explicite, il se trouve que plusieurs penseurs en sciences humaines et sociales, et plus spécifiquement en sociologie, avaient des préoccupations qui concernaient les problématiques de la philosophie de Husserl. C'était le cas notamment des recherches de Weber sur l'action sociale, de la sociologie formelle de Georg Simmel (1858-1918), de la sociologie de la connaissance de Karl Mannheim (1893-1947), ancien élève de Husserl, des ouvrages de James sur la conscience, l'expérience et le sujet, et des travaux de ceux qui constitueront l'interactionnisme symbolique en sociologie, Mead, Charles Cooley (1864-1929) et William Isaac Thomas (1863-1947) (Cf. PSATHAS, 1989:1-9).

Enfin, pour compléter cette partie consacrée à l'œuvre de Husserl, il est croyons-nous à propos de présenter la bibliographie de ce philosophe qui, du reste, a peu publié si on compare les écrits édités avec les milliers de pages que comportent les écrits inédits. En fait, perfectionniste, ce fondateur d'une des grandes pensées en philosophie éprouve tout au long de sa vie le désir et la nécessité de tout recommencer, ce qui est, faut-il le rappeler, en droite ligne avec la célèbre formule du nécessaire retour aux choses mêmes, *Zurück zu den Sachen selbst!*

ARTICLES ET OUVRAGES ÉDITÉS DU VIVANT DE HUSSERL²³

- | | |
|------|---|
| 1887 | <i>Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen</i> , Thèse de Privatdozent, Halle (<i>Sur le concept de nombre, Analyses psychologiques</i> , dans <i>Philosophie de l'arithmétique, Recherches psychologiques et logiques</i> , Traduction, notes, remarques et index par J. ENGLISH, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, 355-385). |
| 1891 | <i>Philosophie der Arithmetik</i> , Halle (<i>Philosophie de l'arithmétique, Recherches psychologiques et logiques</i> , Traduction, notes, remarques et index par J. ENGLISH, Presses Universitaires de France, Paris, 1972). |

- «Folgerungskalkül und Inhaltslogik», *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XV, 168-189, 351-356.
- «Compte rendu des Vorlesungen über die Algebra der Logik de E. Schröder», *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 243-278.
- 1893 «A. Voigts Elementare Logik und meine Darlegungen zur Logik des logischen Kalküls», *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVII, 111-120, 508-511.
- 1894 «Psychologische Studien zur elementaren Logik», *Philosophische Monatshefte*, XXX, 159-191.
- 1897 «Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894», *Archiv für systematische Philosophie*, III, 216-244.
- 1900-1901 *Logische Untersuchungen*, Halle (*Recherches logiques*, I: *Prolégomènes à la logique pure*, Traduit par H. ÉLIE, Presses Universitaires de France, Paris, 1959; II, 1ère et 2è parties: *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*; III: *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Traduit par H. ÉLIE, L. KELKEL, R. SCHÉRER, Presses Universitaires de France, Paris, 1960-1963).
- «Selbstanzeige des Logischen Untersuchungen», *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXIV, 501, XXV, 260-263.
- 1903 «Compte rendu de Der Streit der Psychologisten und der Formalisten in der modernen Logik de M. Palagyi», *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XXXI, 287-293.
- «Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1895-99», *Archiv für systematische Philosophie*, IX, 113-132, 237-259, 393-408, 523-543.
- 1910-1911 «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos (La philosophie comme science rigoureuse*, Traduction et introduction par Q. LAUER, Presses Universitaires de France, Paris, 1955).
- 1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Halle -D'abord dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. I, Édité par E. HUSSERL, M. GEIGER, A. PFÄNDER, A. REINACH, M. SCHELER- (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Traduit par P. RICCEUR, Gallimard, Paris, 1950).
- 1919 «A. Reinach. Ein Nachruf», *Kantstudien*, XXIII, 147-149.
- 1922 «Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode», *Kaizo*, 84-92.
- 1923 «Idee einer philosophischen Kultur», *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, 45-51.
- 1927 «Phenomenology», in *Encyclopædia Britannica*, t.17 («Qu'est-ce que la phénoménologie?», Traduit in A. WEBER et D. HUISMAN, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1957).

- 1928 *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Édité par M. Heidegger dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. IX, 367-496 (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Traduit par H. DUSSORT, Presses Universitaires de France, Paris, 1964).
- 1929 *Formale und transzendente Logik*, Halle -Aussi dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. X- (*Logique formelle et logique transcendantale, Essai d'une critique de la raison logique*, Traduit par S. BACHELARD, Presses Universitaires de France, Paris, 1957).
- 1930 «Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. XI («Postface à mes *Idees directrices pour une phénoménologie pure*», Traduit par L. KELKEL, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1957).
- 1931 *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Conférences présentées en allemand en février 1929 et traduites par G. PEIFFER et E. LÉVINAS, A. Colin, Paris.
- 1936 «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie», *Philosophia*, I, 77-176, Belgrade («La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale», Première partie de *Krisis*, Traduit par G. BERGER, *Études philosophiques*, IV, 127-157, 229-301, 1949).
- «Brief an den VIII internationalen Kongress für Philosophie in Prag», *Travaux du VIII^e Congrès International de Philosophie*, Prague, pp. XLI-XLV.

ŒUVRES POSTHUMES

- 1939 *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie des Logik*, Textes édités et complétés par L. LANDGREBE suivant les indications de HUSSERL, Prague (*Expérience et jugement, Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Traduit par D. SOUCHE, Presses Universitaires de France, Paris, 1970).
- «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem», Introduction de E. FINK, *Revue internationale de philosophie*, I, 207-225 (*L'origine de la géométrie*, Traduit et introduit par J. DERRIDA, Presses Universitaires de France, Paris, 1962).
- «Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen», *Tijdschrift voor Philosophie*, I, 319-339.
- «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», in Marvin FARBER (édité par) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, 305-326.

- 1940-1941 «Notizen zur Raumkonstitution», *Philosophy and phenomenological research*, I, 21 ss.; 217 ss.
- 1941-1942 «Phänomenologie und Anthropologie», *Philosophy and phenomenological research*, II, 1-14.
- 1945-1946 «Die Welt der lebendigen Gegenwart», *Philosophy and phenomenological research*, IV, 323-343.
- 1949 «Husserl» (article rédigé par E. FINK mais soumis par HUSSERL lui-même), in W. ZIEGENFUSS, *Philosophenlexikon*, tome I, de Gruyter, Berlin, 569-576.
- 1950 «La philosophie comme prise de conscience de l'humanité» (Introduction de W. BIEMEL, traduction de P. RICŒUR), *Deucalion*, III, 109-127.
- «La crise de l'humanité européenne et la philosophie» (Traduction de P. RICŒUR —le texte traduit est une variante de *Krisis*—), *Revue de métaphysique et de morale*, LV, 225-258.
- «Réflexions» (Introduction de W. BIEMEL, traduction de P. RICŒUR), *Esprit et vie*, Décembre, 446-449.
- 1950 à aujourd'hui
- Husserliana*, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, La Haye (Éditions des Œuvres complètes sous les directions de H. L. Van Breda de 1950 à 1975 et de Samuel Ilsseling depuis 1975, et sous les auspices des *Archives Husserl* à l'Université de Louvain, comprenant des textes inédits et la réédition critique de textes déjà publiés).
- Band I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950.
 - Band II, *Die Idee der Phänomenologie*, 1950.
 - Band III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1950.
 - Band IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band II, 1952.
 - Band V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band III, 1952.
 - Band VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1962.
 - Band VII, *Erste Philosophie*, I, 1956.
 - Band VIII, *Erste Philosophie*, II, 1959.
 - Band IX, *Phänomenologische Psychologie*, 1961.
 - Band X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1966.
 - Band XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, 1966.
 - Band XII, *Philosophie der Arithmetik*, 1970.
 - Band XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, I. Erster Teil: 1905-1920, 1973.
 - Band XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, II. Zweiter Teil: 1921-1928, 1973.
 - Band XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, III. Dritter Teil: 1929-1935, 1973.
 - Band XVI, *Ding und Raum Vorlesungen*, 1973.
 - Band XVII, *Formale und transzendente Logik*, 1974.
 - Band XVIII, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, 1975.
 - Band XIX/1-2, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil und Zweiter Teil, 1984.

- Band XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie: Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, 1983.
- Band XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, 1979.
- Band XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*, 1980.
- Band XXIV, *Einleitung in der Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906-1907*, 1984.
- Band XXV, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1987.

L'intersubjectivité selon Husserl

Dans ce travail qui tourne autour de la réflexion sur l'intersubjectivité, la phénoménologie husserlienne est incontournable. L'œuvre de Husserl est, avons-nous indiqué plus haut, gigantesque, originale, et riche au plan conceptuel. Au premier abord, étant donné la multiplicité des thèmes qu'elle questionne, la phénoménologie husserlienne apparaît disparate et éparse. Mais la théorie de l'intersubjectivité proposée par Husserl est, à tout le moins d'un point de vue sociologique, ce qui en constitue le principal fil conducteur, ce qui la lie.

Husserl a donc *posé* une théorie de l'intersubjectivité. Comme nous le verrons, le *monde de la vie* tel que *perçu, jugé et constitué* par le philosophe ne pouvait être en fait véritablement saisi que dans la constitution d'une théorie de l'intersubjectivité²⁴. Or, dans cet objectif husserlien qu'est celui de rationaliser l'expérience de la vie humaine, une rationalisation dont le propre est de se poser elle-même comme objet, que doit être la théorie de l'intersubjectivité? À partir de sa préoccupation fondamentale qui est celle de *re-constituer* la science, et dès lors de faire un nécessaire retour à l'essence de celle-ci, comment Husserl conçoit-il ce que nous définirions d'une manière générale en introduction comme cette dynamique structurée de la condition humaine qui lie, et par contraste délie, les sujets, les individus entre-eux? Bref, quelle est la théorie de l'intersubjectivité de Husserl?

Pour répondre à ces questions, ou, à la manière du phénoménologue, pour se *représenter, s'approprier et saisir* dans une *intuition l'intention pure*, c'est-à-dire l'*eidos* ou

l'essence, que recèle l'intersubjectivité husserlienne, trois concepts clés sont essentiels: *Ego pur*, *monde de la vie*, *intersubjectivité transcendantale*. En fait toute la question est celle de comprendre comment Husserl *pose l'intersubjectivité*, une intersubjectivité qui s'appréhende en fonction des deux postulats phénoménologiques que sont l'*Ego pur*, cette subjectivité de la conscience transcendantale donatrice qui saisit et constitue le *sens* de l'objet, et par conséquent l'autre sujet, et le *monde de la vie*, ce monde environnant de sens et de fondements qui assurent les bases de la conscience des sujets. Ainsi, à partir de ce qui a été discuté dans la partie précédente, une courte parenthèse nous permettra d'éclairer quelques éléments de l'*Ego pur* et du *monde de la vie*. Puis, nous nous pencherons sur les parties de l'œuvre de Husserl dans lesquelles l'intersubjectivité est spécifiquement l'objet de la réflexion. Outre les *Méditations cartésiennes*, ouvrage essentiel pour traiter de la question de l'intersubjectivité et plus généralement de la phénoménologie²⁵, nous aurons à accorder une attention particulière à certains passages dans *Ideen I* et *II* ainsi que dans *Logique formelle et logique transcendantale*²⁶.

Qu'est-ce que l'*Ego pur*? Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du cogito, indique d'abord Husserl dès les *Ideen I*, en lui le sujet se *dirige* sur l'objet intentionnel. Au cogito lui-même appartient un *regard sur* l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du *moi*, ce moi ne pouvant par conséquent jamais faire défaut²⁷. Puis, après avoir constitué la nature matérielle, Husserl ouvre la seconde section des *Ideen II*, celle de la constitution de la nature animale, avec un chapitre sur l'*Ego pur*.

«Je me considère en tant qu'*ego pur*, pour autant que je me considère purement et simplement comme celui qui, dans la perception, est dirigé sur le perçu, dans la connaissance sur le connu, dans l'imagination sur l'imaginé, dans la pensée logique sur le pensé, dans l'évaluation sur l'évalué, dans le vouloir sur le voulu; il y a, dans tout accomplissement d'acte, un rayon de l'être-dirigé, que je ne peux décrire autrement que comme prenant son point de départ dans l'«*ego*» [...]. Ainsi je me découvre, dans le désir, attiré par l'objet désiré, je suis dirigé sur lui, mais de telle façon que je tends vers lui sans cependant l'atteindre dans le pur et simple désir.» (HUSSERL, 1982:148)

Ensuite, il reprendra et précisera ce concept d'*Ego pur* en 1929 lors des deux conférences qui sont un hommage à Descartes. Dès le début des *Méditations cartésiennes* il indiquera en effet que pour tendre à une philosophie libérée de tout préjugé possible, pour faire une science vraiment autonome, réalisée en vertu d'évidences dernières tirées du sujet lui-même, il faut tout d'abord révéler la signification profonde d'un retour radical à l'*ego-cogito* pur, et faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent (Cf. HUSSERL, 1966:5). C'est ainsi que la première méditation viendra montrer l'acheminement vers l'*Ego* transcendantal:

«Réfléchissons. En philosophe qui médite de façon radicale, nous ne possédons à présent ni une science valable ni un monde existant. Au lieu d'exister simplement, c'est-à-dire de se présenter à nous tout simplement dans la croyance existentielle (naturellement valable) de l'expérience, ce monde n'est pour nous qu'un simple phénomène élevant une prétention d'existence. Ceci concerne aussi l'existence de tous les autres «moi», dans la mesure où ils font partie du monde environnant, si bien que nous n'avons plus le droit, au fond, de parler au pluriel. [...] Avec les autres «moi» disparaissent naturellement toutes les formes sociales et culturelles. Bref, non seulement la nature corporelle, mais l'ensemble du monde concret qui m'environne n'est plus pour moi, désormais, un monde existant, mais seulement «phénomène d'existence».

[...] Par conséquent, cette universelle mise hors valeur, [...], cette «mise entre parenthèses» du monde objectif, ne nous place pas devant un pur néant. Ce qui, en revanche et par là même, devient nôtre, ou mieux, ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels, [...]. On peut dire aussi que l'épochè est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. [...] Tout cela, Descartes le désigne, on le sait, par le terme de *cogito*. Tout son sens universel et particulier, toute sa validité existentielle, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*. [...] Si je me place au dessus de cette vie toute entière et m'abstiens d'effectuer la moindre croyance existentielle qui pose «le monde» comme existant, si je vise exclusivement cette vie elle-même, dans la mesure où elle est conscience de «ce» monde, alors je me trouve en tant qu'*ego* pur avec le courant pur de mes *cogitationes*.

Par conséquent, en fait, l'existence naturelle du monde –du monde dont je puis parler– présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal. C'est pourquoi la démarche phénoménologique fondamentale, c'est-à-dire l'épochè transcendantale, dans la mesure où elle nous mène à ce domaine originel, s'appelle réduction phénoménologique transcendantale.» (HUSSERL, 1966:16-18)

Ainsi, le rapport entre le monde et le sujet est tel que le monde sans le sujet n'a aucun sens et que le sujet n'a de sens qu'en tant qu'il constitue le monde. La conclusion à tirer de cette première méditation cartésienne est donc que l'*ego* est la première donnée nécessaire, présente à la conscience dans l'évidence du *cogito*²⁸.

En somme, l'*ego* —le je, le sujet, l'*ego*-cogito, le moi— est mû par l'*Ego pur* —le Je, le sujet transcendantal, l'*Ego*-Cogito, le moi pur—, ce résidu phénoménologique, cette identité absolue, qui investit la conscience au travers le flux des vécus intentionnels. Le sujet relève du fait, mais est soumis au sujet transcendantal qui lui relève de l'essence. Le moi est dans l'attitude naturelle et naïve, attitude mondaine qui *trouve là* le monde et l'accepte comme existant (LYOTARD, 1967:20), mais est *accroché* au moi pur qui lui est dans l'attitude phénoménologique et transcendantale, cette attitude qui met hors circuit la position naturelle du monde et le *réduit* à un phénomène d'existence. Or, la subjectivité transcendantale, universel appel à l'être, est constitutive du sujet, qui n'est pas qu'immanent, mais transcendant dans l'immanence. Bref, l'*Ego pur* a préséance sur l'*ego*.

Mais l'*Ego pur* dont le philosophe des *Ideen* faisait un pôle unique identique et universel, apparaît sous un nouveau jour dans la philosophie husserlienne de la dernière période. Il sera désormais *engagé* dans l'histoire et dans l'intersubjectivité, il sera le sujet de la *Lebenswelt*, du monde de la vie²⁹.

Or, qu'en est-il de ce monde de la vie? Il est le monde environnant de sens et de fondements sur lequel s'asseoient, s'appuient, les sujets: il est le résultat du monde de la nature matérielle, du monde de la nature animale, et du monde de l'esprit, celui-ci ayant, on le devine, préséance sur les deux autres. C'est le monde avant qu'il soit devenu concept, avant qu'il soit l'objet de la théorie; c'est le monde pré-scientifique. Les sujets sont entourés par les objets du monde de la vie, objets qui appartiennent aux diverses couches de la réalité et qui n'ont qu'à être *remplis* pour être saisis par les consciences.

« [...] Avant toute science, ce dont il s'agit nous est prédonné dans une «croyance» passive, et le «prédonné universel passif de toute activité jugeante» est nommé «monde», «substrat absolu, indépendant, au sens fort d'indépendance absolue» (*Expérience et jugement*, 26 et 157). Le fondement radical de vérité se dévoile à la fin d'un retour par l'analyse intentionnelle à la *Lebenswelt*, monde au sein duquel le sujet constituant «reçoit les choses» comme synthèses passives antérieures à tout savoir exact. [...] le «monde» dont il s'agit ici n'est pas évidemment le monde de la science naturelle, il est l'ensemble ou l'idée au sens kantien de tout ce dont il y a et dont il peut y avoir conscience. [...] le monde naturel est un monde fétichisé où l'homme s'abandonne comme existant naturel et où il «objective» naïvement la signification des objets. La réduction cherche à effacer cette aliénation, et le monde primordial qu'elle découvre en se prolongeant est le sol d'expériences vécues sur lequel s'élève la vérité de la connaissance théorique.» (LYOTARD, 1967:41-42)³⁰

Cela dit, comment l'intersubjectivité, réalité concrète rendue concept théorique, doit être *posée* dans un *monde de la vie* rempli d'objets concrets, abstraits, réels et possibles, entre lesquels se meuvent des sujets «en chair et en os» dotés d'une conscience transcendantale et constitutive? D'un point de vue anthropologique et sociologique, c'est là la question à laquelle doit impérativement répondre Husserl pour révéler toute l'*origine*, toute l'*intentionnalité*, et dès lors tout le *telos*, de la phénoménologie. Suivons donc sa démarche dans la position du problème et dans les solutions qu'il apporte.

En 1913, dans *Ideen I*, ce n'est que sommairement que Husserl pose le problème de l'intersubjectivité. Toutefois, certains postulats de la problématique y seront énoncés. D'abord, Husserl explique que, contrairement à celle que l'*ego* a de lui-même, l'expérience qu'il a d'autrui et de son vécu n'est pas *originnaire*, c'est-à-dire que, intuitive et donatrice de sens, elle n'est pas nécessairement saisie dans une *évidence*, elle n'est que *simplement pensée, visée à vide*. Plus spécifiquement, en distinguant connaissance naturelle et expérience, l'auteur montre qu'à la différence du corps de l'*alter ego*, sa conscience n'est pas une donnée originnaire, une donnée que l'*ego* peut *ressentir*, vivre matériellement, sensoriellement. Nous *apercevons* les vécus d'autrui en nous fondant sur la perception des manifestations corporelles dira-t-il (Cf. HUSSERL, 1950:14-15 — nous soulignons, D. O.-

R.—). Par une intuition intellectuelle projetée dans notre vécu, on peut déjà avancer que l'expérience du vécu d'autrui n'est rendue possible que par l'*Ego pur*, la conscience constitutive, d'une part, que sur la base du vécu propre de l'*ego* d'autre part. Nous aurons l'occasion de revenir là-dessus.

Husserl se penche ensuite sur le rapport qu'il y a entre les «*autres*» *sujets personnels* et l'*environnement naturel de type intersubjectif*³¹. À partir de la relation qu'il y a entre les *sujets-isolés-constitutifs-du-monde* se constitue l'objectivité. Il indique:

«Ce qui est vrai de moi vaut aussi, je le sais bien, pour tous les autres hommes que je trouve présents dans mon environnement. Par l'expérience que j'ai d'eux en tant qu'hommes, je les comprends et je les accueille comme des sujets personnels au même titre que moi-même, et rapportés à leur environnement naturel. En ce sens toutefois que je conçois leur environnement et le mien comme formant objectivement (objektiv) un seul et même monde qui accède seulement de façon différente à toutes nos consciences. Chacun a son poste d'où il voit les choses présentes, et en fonction duquel chacun reçoit des choses des apparences différentes. De même le champ actuel de la perception et du souvenir différencie chaque sujet, sans compter que même ce qui est connu en commun, à titre intersubjectif, accède à la conscience de façon différente, sous des modes différents d'appréhension (Auffassungsweisen), à des degrés différents de clarté, etc. En dépit de tout cela nous arrivons à nous comprendre avec nos voisins et posons en commun une réalité objective (objektive Wirklichkeit) d'ordre spatio-temporel qui forme ainsi pour nous tous l'environnement des existants, bien qu'en même temps nous en fassions nous-mêmes partie.» (HUSSERL, 1950:93-94)

Aussi, insiste-t-il plus loin, l'univers de l'expérience de l'*ego* ne peut s'identifier à celui de l'*alter-ego* et s'en enrichir que par la compréhension mutuelle (Cf. HUSSERL, 1950:148). Par principe, ce qu'un sujet connaît peut l'être par tous: même si dans les faits le sujet n'entretient pas avec tous les autres sujets des rapports d'intropathie, de compréhension intime, comme c'est le cas notamment avec les êtres qui vivent dans des mondes étrangers, il existe des possibilités eidétiques pour construire une entente entre-eux, un monde commun, intersubjectif (Cf. HUSSERL, 1950:159). Par conséquent remarque-t-on, l'accord des sujets ne se fonde pas dans l'existence en soi du monde, mais l'intersubjectivité est le médium de la constitution d'un monde commun³².

Une interrogation persiste: comment s'opère dès lors le rapport entre l'objet et la conscience individuelle puis collective? Dans les *Ideen I* Husserl ne répond pas d'une manière satisfaisante à la question de la constitution du monde dans l'intersubjectivité³³. Il y expose cependant des éléments importants. Tout vécu intentionnel a un noème rappelle d'abord le phénoménologue, et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet. La chose réelle de la nature par exemple est représentée par tous les sens et par toutes les propositions plus ou moins remplies³⁴.

«Cette constitution se réfère d'abord à une conscience individuelle possible par essence, puis également à une conscience communautaire possible, c'est-à-dire à une pluralité possible par essence de moi, de consciences et de flux de conscience qui entretiennent des «échanges»; c'est pour cette pluralité de consciences qu'une chose peut être donnée et identifiée de façon intersubjective en tant que réalité objective identique. Il faut noter à chaque instant que tous nos développements, y compris ceux-ci, doivent être placés sous le signe des réductions phénoménologiques et entendus selon l'universalité des essences.

D'un autre côté, à chaque chose et finalement à l'ensemble du monde des choses, avec son unique espace et son unique temps, correspond la multiplicité des processus noétiques possibles, la multiplicité des vécus possibles rapportés à ce monde et appartenant à des individus singuliers et à des unités communautaires. [...] Cette unicité de la chose accède dans la sphère de la conscience au rang de donnée, elle apparaît au sein de vécus qui à leur tour se rattachent au groupe.» (HUSSERL, 1950:453-454; Voir aussi HUSSERL, 1982:122-124)

Cependant, pour bien comprendre cette question Husserl a déjà pris soin de distinguer différents degrés et couches de la constitution. Il y a par exemple le degré de la constitution simplement perceptive de la chose, c'est-à-dire cette chose sensorielle, munie de qualités sensibles. Il y a ensuite le degré immédiatement supérieur, celui de la constitution d'une chose identique sur le plan de l'intersubjectivité, cette constitution qui se réfère à une pluralité illimitée de sujets en relation de compréhension mutuelle. Le monde intersubjectif est le corrélat de l'expérience intersubjective, c'est-à-dire médiatisée par l'intropathie (Cf. HUSSERL, 1950:508-509).

Enfin dans les *Ideen I*, Husserl campe un autre postulat de la problématique de l'intersubjectivité. La chose n'est pas isolée face au sujet de l'expérience, dira-t-il. Ce sujet d'expérience se constitue lui-même dans l'expérience comme réalité mondaine, de même que

les *communautés intersubjectives* se constituent comme communautés d'êtres animés qui se révèlent comme de *nouvelles objectivités d'ordre plus élevé*³⁵.

D'ores et déjà les principes énoncés laissent entrevoir les divers ordres qui conduisent à l'intersubjectivité husserlienne. Il y a d'abord l'*ego*, suspendu à l'*Ego pur*, auquel suit l'objectivité, réalisée par une pluralité d'egos, dépendants des egos transcendants, c'est-à-dire de l'intersubjectivité transcendantale.

Dans *Ideen II*, Husserl fait l'examen de la constitution. Alors que dans la constitution de la nature matérielle, l'objet — la chose physique —, avec ses caractéristiques sensibles est, par delà les diverses perspectives, *objectif en soi*, car à l'extérieur, au dehors du sujet connaissant, il est reconnaissable par tous (Cf. HUSSERL, 1982:23-133, section I, et particulièrement 117-131), et que dans la constitution de la nature animale, l'objet — le corps *animé* de l'*ego*-homme capable d'intropathie —, est *rendu* objectif par la science de la nature psycho-physique ou plutôt, selon l'ordre de la fondation, physio-psychique (Cf. HUSSERL, 1982:135-241, section II), dans la constitution du monde de l'esprit, l'objet — la conscience, la *culture* —, *devient* objectif grâce à la phénoménologie, science descriptive de la réflexivité qui saisit l'*intersubjectivité transcendantale*, cette relation d'intentionnalités motivées et objectives entre et par les sujets conscients dotés de raison et donateurs de *sens* (Cf. HUSSERL, 1982:243-405, section III)³⁶. En fait, et c'est là le point nodal de toute la phénoménologie constitutive de Husserl, c'est grâce à la préséance ontologique du monde de l'esprit sur le monde naturaliste qu'il y a *existence objective-intersubjective*.

Au cours de cet examen, la problématique de l'intersubjectivité se précise davantage car, dans la troisième section, Husserl aborde directement l'élaboration phénoménologique de la subjectivité. Deux niveaux de la subjectivité vont s'y superposer, précise-t-on en avant-propos de l'ouvrage: la personne, l'*Ego pur*.

«Le premier niveau est celui de la *personne*. On n'appréhende pas les «autres», les «personnes», comme on appréhende les «choses». Cette certitude fait entrer en jeu une attitude autre que l'attitude naturelle —

autre que l'attitude qui constitue le monde perçu comme tel [...]. Cette nouvelle attitude, non-naturelle, se désigne comme attitude personaliste. [...] l'intersubjectivité intervient dans la constitution de la personne, et non pas comme une addition de personnes, mais comme l'état de naissance même (comme état civil aussi) de la personne: avec la vie communautaire, le consensus, les rapports communautaires et sociaux qui sont eux-mêmes des «objets investis d'esprit» (institutions, rites, etc.).

[...] Mais un second niveau de la subjectivité traverse toute la section III, toujours intriqué au premier niveau dont il est le présupposé: il s'agit de l'analytique de l'*ego* pur ou transcendantal. La relance en est donnée par le thème de l'intentionnalité: «il ne reste au titre de subjectif au sens originaire et propre du terme que le sujet de l'intentionnalité» (§ 54). [...] C'est cette substitution de la conscience à la «nature» qu'aura donc opérée la section III. Inversion totale: désormais la conscience est l'«*ur*» de toute constitution, de tout Sens, de toute mondanité. Non seulement «la nature présuppose la collectivité intersubjective des personnes» (§ 53), mais encore «si nous rayons tous les esprits pour les supprimer du monde, il n'y a plus de nature. Mais si nous rayons la nature, il demeure toujours un reste: l'esprit en tant que sujet individuel» (§ 64).» (HUSSERL, 1982:16-18)³⁷

Voyons un peu plus en détails les implications de cette élaboration, somme toute décisive. Retenons-en par contre que l'essentiel. Doté d'une matérialité et d'une nature animale, vivante, animée, le sujet, grâce à l'attitude personaliste, réflexive, et grâce à sa conscience transcendantale et constitutive, passe, pour Husserl, de l'expérience solipsiste à l'expérience intersubjective. Certes l'espace, le temps, les données matérielles, physiques et naturelles, jouent un grand rôle. Mais l'*ego* dans l'intropathie saisit la position de l'*alter-ego* (Cf. HUSSERL, 1982:23-241, les sections I et II).

L'*ego* montre Husserl est à la fois *centre* d'un monde environnant et *dans* une collectivité. En effet, l'*ego* est précisément une personne qui se représente, ressent, évalue, désire, agit et, dans chacun de ces actes de type personnel, il est en rapport avec quelque chose, avec des objets de son *monde environnant*. Ce monde environnant n'est pas monde en soi, mais monde *pour soi*, c'est-à-dire justement monde environnant du *propre* sujet égologique (Cf. HUSSERL, 1982:262).

D'autre part, c'est *au sein* d'une collectivité de sujets que le sujet dans son monde environnant réfléchit et agit. Dans l'*expérience compréhensive de l'existence de l'autre*, nous comprenons l'autre tout simplement en tant que sujet personnel et, par là, en relation avec des objectités avec lesquelles nous sommes aussi en relation, un monde environnant commun.

Outre par la compréhension, les sujets s'appréhendent de d'autres façons: *ils se déterminent les uns les autres*, ils agissent en commun, bref ils agissent en se situant dans un lien entre sujets; aussi ils *s'orientent* dans leur activité spirituelle *les uns vers les autres*, ils accomplissent des actes dans l'intention d'être compris. Se forment alors des *rapports de consensus*. Au sein de ces rapports se produit un *rapport de réciprocité* conscient entre les personnes et, en même temps, un rapport unitaire de celles-ci à un monde environnant commun. C'est ce que Husserl désigne comme le monde de *la communication*, *le monde environnant qui se constitue* dans notre expérience des autres, dans la compréhension réciproque et dans le *consensus*. Par conséquent, les personnes qui appartiennent à la collectivité sociale sont *compagnons*, non *dans l'en face des objets*, mais *dans le face-à-face de sujets* qui *con-vivent*, ont commerce ensemble. Ainsi, la socialité se constitue par *les actes spécifiquement sociaux*, *les actes de communication*, qui produisent une unité de conscience plus élevée. En somme, les sujets qui communiquent ensemble font partie réciproquement les uns pour les autres du monde environnant, lequel est chaque fois relatif au regard que l'*ego* jette autour de lui dans la constitution de *son* monde environnant. Autrement dit, dans le lien intersubjectif, c'est un *monde unique* qui se constitue, dans lequel il y a le niveau des unités personnelles, le monde des *subjectivités sociales*, et le niveau qui lui est corrélatif, *le monde des objectités sociales*. Or, pour tout sujet membre d'une collectivité sociale se constitue un seul et même monde des esprits, même si ce monde des esprits est appréhendé et posé du point de vue du sujet. Il s'agit là d'une collectivité plurielle de sujets, d'esprits singuliers et de communautés spirituelles, en relation avec un monde d'*objets*, c'est-à-dire une effectivité qui n'est pas esprit, mais effectivité *pour* esprit. De plus Husserl distingue *le monde environnant* ou *le monde extérieur de l'esprit de la communauté*, c'est-à-dire le monde des objectités qui ont une constitution intersubjective — esprits, communautés spirituelles, états de choses spiritualisés, et simples choses de la nature—, et la *sphère purement subjective du sujet singulier*, le monde qui *n'est que* celui du sujet, qui donc ne peut être *donné originairement à aucun autre* sujet. En ce sens, le propre de l'intropathie, c'est qu'elle

renvoie à une conscience originaire du *corps-et-de-l'esprit*, mais telle que je ne peux pas l'accomplir moi-même originairement, moi qui ne suis pas l'autre et qui joue seulement le rôle d'un *analogon* compréhensif de cet autre (Cf. HUSSERL, 1982, 267-279)³⁸.

Puis après avoir indiqué qu'il est légitime de parler d'un *espace intersubjectif* et d'un *temps intersubjectif*, que *c'est également en tant qu'esprit que je trouve et moi et les autres dans le monde spatio-temporel*³⁹, Husserl attire l'attention sur le fait que dans l'attitude de la science de l'esprit, l'attitude personnaliste, dans laquelle l'autre esprit est posé thématiquement en tant qu'esprit et non en tant que fondé dans le corps propre physique, le corps de chair est, comme tout ce qui n'est pas esprit, de l'ordre du monde de chose environnant; il est une chose qui a une signification spirituelle, qui sert d'*expression* à un être spirituel. C'est pourquoi l'esprit est assigné au corps et, par là, à une partie objective de l'espace. Or ce que j'éprouve et comprend de l'autre, ce n'est pas son *ego*, mais justement mon *ego*, ce ne sont pas ses subjectivités, mais mes subjectivités, au sein de mes vécus, de mes modes d'apparition. Par ailleurs, ce raisonnement conduit à la question de la concordance intersubjective de l'expérience, concordance de laquelle ressort la discordance. Et c'est là le point de départ des lignes qui établissent les différences entre des personnes humaines *normales* et *anormales*: une normalité est relative à une pluralité de personnes appartenant à un groupe constitué par la communication, par opposition à d'autres personnes du même groupe qui émettent des énoncés divergents (Cf. HUSSERL, 1982:281-289).

Mais, note Husserl un peu plus loin, dans ce contraste qui concerne le rapport entre l'apparence et l'objet apparaissant, nous nous sommes heurtés à nouveau à la nature et à la science de la nature. Il règle la difficulté en approfondissant l'attitude et l'expérience personnaliste. Du donné dans l'attitude intérieure, dira-t-il, il ne reste donc que le *sujet de l'intentionnalité*, le sujets des actes. Cet *ego* de l'intentionnalité se rapporte, dans le *cogito*, à son monde environnant et particulièrement à son monde environnant réel. Ce rapport n'est immédiatement *nullement un rapport réel, mais bien un rapport intentionnel* à un réel. Ainsi, nous voyons que par *ego spirituel ou personnel*, il faut entendre le sujet de l'intentionnalité et

que la motivation est la loi structurale de la vie de l'esprit. Cela veut dire que les autres sont appréhendés, de façon analogue à l'*ego* propre, en tant que sujets d'un monde environnant de personnes et de choses, par rapport auxquelles ils se comportent dans leurs actes. Ils sont *déterminés* par ce monde environnant et par conséquent par le monde de l'esprit qui les entoure et les englobe en commun, et ils exercent sur lui une *détermination*. Aussitôt, l'*intropathie à l'égard des personnes* n'est rien d'autre que cette appréhension qui précisément *comprend le sens*, c'est-à-dire saisit le corps dans son sens et dans l'unité du sens dont il doit être le support. Accomplir l'intropathie signifie saisir un *esprit objectif* (Cf. HUSSERL, 1982:290-338).

Que doit-on conclure des *Ideen II*? Par le biais d'une réflexion sur la constitution des diverses composantes du *monde de la vie* Husserl a poussé plus loin la réflexion sur l'intersubjectivité, sans toutefois la poser d'une manière claire et systématique. La dernière partie de l'ouvrage tire cependant deux conclusions qui serviront de point de départ aux *Méditations cartésiennes*, ces méditations qui cernent, tant philosophiquement que méthodologiquement, la *relativité de la nature et l'absoluité de l'esprit*⁴⁰. D'abord, le monde, c'est un *ego* qui le constitue, ou encore une intersubjectivité pour soi; cet en-face ne possède que l'individuation secondaire, alors que l'individuation originaire, absolue, réside dans l'*ego*. Puis, les esprits n'étant pas des unités d'apparences, mais des unités égologiques, c'est-à-dire des unités de connexions de consciences absolues, si des apparences sont constituées de façon intersubjective, nous sommes renvoyés alors à une pluralité de personnes capables d'avoir entre-elles des rapports de compréhension (Cf. HUSSERL, 1982:404-405).

Avant d'enchaîner avec les *Méditations cartésiennes*, ouvrons une brève parenthèse qui permettra d'illustrer combien la théorie de l'intersubjectivité est capitale, voire essentielle, à l'œuvre husserlienne. Dans un ouvrage sur la logique, *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl découvre et décrit les principes de la logique transcendantale,

principes qui, à ses yeux, constituent la doctrine dernière la plus profonde et la plus universelle de la science, et dès lors de toutes les sciences (Cf. HUSSERL, 1965:23). Pour se détacher de la logique formelle, et montrer la nécessité de la logique transcendantale, il prend conscience, c'est-à-dire qu'il tente d'amener le sens appelant le remplissement, entre autres principes ceux du monde intersubjectif, car, dira-t-il, la phénoménologie entière n'est rien de plus que la prise de conscience par soi-même de la subjectivité transcendantale (HUSSERL, 1965:363). Bien que ce qui y est élaboré n'apporte pas d'éléments fondamentalement nouveaux par rapport à ce qui a été dit jusqu'à présent, la formulation de la problématique de l'intersubjectivité dans cet ouvrage contribue néanmoins à l'éclairer.

Le monde-pour-tout-être, indique le philosophe, est présent à *ma* conscience. Il vaut pour moi, se révèle dans mon intentionnalité, recevant en elle teneur et sens d'être. L'intentionnalité présuppose que c'est dans l'*ego*, *ego cogito* qui comprend dans les *cogitata* le réel et le possible, que l'*alter ego* en tant que tel reçoit son sens et sa valeur. L'autre a une relation originelle avec moi. Je l'éprouve et l'ai présent à la conscience d'une toute autre manière. L'*ego* transcendantal est ce qui précède tout ce qui fait partie du monde. Dès lors, j'attribue nécessairement à autrui, à ses expériences et ses vécus placés par moi en lui, non seulement un monde analogue au mien, mais un monde identique à celui que j'éprouve moi-même; de même autrui m'éprouve dans ce monde d'expériences et de vécus et, de son côté, en me rapportant à son monde (Cf. HUSSERL, 1965:318-321).

Ensuite, comme il l'avait noté antérieurement, Husserl révèle l'apparence du solipsisme transcendantal. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, la solution de cette énigme se trouve dans le développement systématique de la problématique constitutive qui réside dans le fait de conscience du monde qui est là pour moi en tout temps, qui en tout temps a un sens et le confirme par *mon* expérience; cette solution se trouve ensuite dans les explications progressives qui suivent la hiérarchie systématique des différents niveaux de cette problématique. Le monde, explique-t-il, est là constamment pour nous, mais pourtant il est là tout d'abord pour moi (Cf. HUSSERL, 1965:323-325)⁴¹.

Passons enfin aux célèbres *Méditations cartésiennes*, ces conférences qui constituent la tentative systématique la plus cohérente de Husserl pour situer le fondement ultime de la connaissance et de la science dans la raison, et ce par la méthode philosophique essentielle, l'acte de raison lui-même, la méditation. Systématiques sans être un système, ces méditations représentent un effort suivi pour saisir les intuitions qui parachèvent la phénoménologie transcendantale et pour esquisser, avec maturité, un *programme* qui permette d'atteindre une science rigoureuse de la philosophie (Cf. LAUER, 1955:306-307). En fait, comme l'a fait Descartes, Husserl se laisse guider par l'idée d'une science authentique et universelle, possédants des fondements absolument certains (Cf. HUSSERL, 1966:6). C'est dans ces termes que le philosophe exprime le but des *Méditations cartésiennes*:

«Elles doivent, comme le voulaient aussi les vieilles méditations cartésiennes, élucider et rendre absolument intelligibles les problèmes universels appartenant à l'idée-fin de la philosophie (pour nous, par conséquent, les problèmes constitutifs): cela implique qu'elles doivent avoir dégagé le sens authentique et universel de «l'être en général» et de ses structures universelles, dans leur généralité la plus haute et cependant rigoureusement circonscrite, dans la généralité qui est la condition même de la possibilité du travail ontologique réalisateur.» (HUSSERL, 1966:74)

Pour ce faire, cinq méditations seront nécessaires. La première méditation, comme nous l'avons mentionné plus haut, assure l'*examen de conscience philosophique* et, dès lors, l'*acheminement vers l'ego transcendantal*: la subjectivité transcendantale y apparaît comme première donnée apodictique. Le *domaine transcendantal de l'expérience et l'objet comme guide de l'analyse intentionnelle* sont les thèmes au cœur de la seconde méditation, celle du *champ d'expérience transcendantale et ses structures générales*: elle assure l'inclusion, en vertu de l'intentionnalité — cette particularité foncière et générale qu'a la conscience de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même (HUSSERL, 1966:28)—, de toute objectivité actuelle ou possible dans la subjectivité transcendantale (Cf. LAUER, 1955:337). La troisième méditation, *problèmes constitutifs, vérité et réalité*, met l'accent quant à elle sur

le rôle de la raison: la raison est cette forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendante et renvoie à des possibilités de confirmation, lesquelles renvoient à l'évidence (Cf. HUSSERL, 1966:48). Suite à l'analyse abstraite réalisée dans les méditations précédentes, la quatrième méditation expose une analyse concrète de la subjectivité transcendante: démonstration de l'a priori *universel concret*, *développement de la méthode phénoménologique*, explication des *genèses active et passive* et *retour à la théorie de la connaissance*. Enfin, la cinquième méditation s'éloigne de ce qui apparaissait comme subjectivité solipsiste transcendante pour porter sur la *détermination du domaine transcendantal comme intersubjectivité monadologique*, et montrer ainsi comment *autrui est intentionnellement expliqué*⁴².

Pour tout dire, lors de ces conférences, c'est à la forme la plus mûrie et la mieux saisie de la théorie de l'*intersubjectivité transcendante* que nous convie Husserl. Déjà au terme de la première méditation, Husserl indique que cette science universelle commence comme *égologie* pure, et que, de ce fait, elle semble condamnée au solipsisme transcendantal, échelon inférieur de la philosophie, mais, prévient-il aussitôt, le développement de l'analyse égologique conduira peut-être, au contraire, à une phénoménologie de l'intersubjectivité transcendante, et par là à une philosophie transcendante en général, échelon philosophique supérieur (Cf. HUSSERL, 1966:25-26). Et, dès les premières lignes de la cinquième méditation, Husserl pose clairement la problématique de l'intersubjectivité.

«Lorsque moi dit-il, le moi méditant, je me réduis par l'époque phénoménologique à mon *ego* transcendantal absolu, ne suis-je pas devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice «phénoménologie», j'effectue une explication de moi-même?

[...] Mais qu'en est-il alors d'autres *ego*? Ils ne sont pourtant pas de simples représentations et des objets représentés en moi, des unités synthétiques d'un processus de vérification se déroulant «en moi», mais justement des «autres».

[...] Il nous faut bien nous rendre compte du sens de l'intentionnalité explicite et implicite, où, sur le fond de notre moi transcendantal, s'affirme et se manifeste l'*alter ego*. Il nous faut voir comment, dans quelles intentionnalités, dans quelles synthèses, dans quelles «motivations», le sens de l'*alter ego* se forme en moi et, sous les diverses catégories (Titel) d'une expérience concordante d'autrui, s'affirme et se justifie comme «existant» et même, à sa manière, comme m'étant présent «lui-même»...» (HUSSERL, 1966:74-75)

En nous rattachant à l'essence de cette cinquième méditation, et à la manière du sujet qui se saisit comme *ego* transcendantal constitutif du *monde de la vie*, suivons Husserl dans sa démarche vers l'intersubjectivité transcendantale, vers ce qui représente, pour lui, l'essentielle et nécessaire solution aux problèmes philosophiques.

Dès le début du cinquième *acte de raison*, Husserl pose une vérité absolue: la quiddité d'un être n'est et ne peut être telle que dans et par ma vie intentionnelle (Cf. HUSSERL, 1966:76). C'est que pendant que dans l'attitude naturelle l'*ego* se trouve *dans* le monde, ce lieu du moi et des autres de qui je me distingue et auxquels je m'oppose, dans l'abstraction des autres, dans la réduction phénoménologique, l'*ego* est seul, cette abstraction révélant par là la *structure essentielle de la constitution universelle* de l'*ego* transcendantal constituant le monde objectif (Cf. HUSSERL, 1966:77-78). Dès lors, un postulat déterminant de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité est posé:

Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi *ego*, c'est mon être concret en qualité de «monade», puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre. Cette sphère embrasse l'intentionnalité visant «les autres» au même titre que toute autre intentionnalité. (HUSSERL, 1966:78)

Aussitôt, une question demeure: comment est-il possible que l'*ego*, à l'intérieur de son être propre, puisse constituer l'*alter ego*, *ego* étranger, qu'il puisse conférer à l'autre un sens existentiel hors du contenu concret de l'*ego* lui-même? En fait, et essentiellement dirions-nous, c'est là la question au cœur des développements ultérieurs. D'abord, l'*ego* transcendantal circonscrit ce qui lui est *propre*, le non-étranger, la *Nature qui lui appartient*¹³. Il trouve ainsi son propre corps organique (*Leib*), ce corps qui n'est pas, comme celui de tous les autres, seulement corps, mais spécifiquement corps *organique*, et, comme être humain, son âme, soi-même, *unité psycho-physique*, le *moi-personnalité*. Apparaît alors à la conscience tant un moi psycho-physique avec âme et moi personnel, qu'un moi psycho-physique intégré à la nature grâce au corps. Par conséquent, et ceci est particulièrement important, l'objet intentionnel appartient, lui aussi, à l'être pleinement concret, la monade. Ce qui appartient à l'*ego* s'étend dès lors non seulement aux actualités et potentialités du

courant du vécu, mais aussi aux *systèmes constitutifs* — perception, entendement, jugement—, tout comme aux objectivités constituées. Dans cette sphère originelle, l'*ego* trouve donc aussi, voire tout autant, le monde transcendant. Or à la question posée ci-haut, Husserl indique que c'est par le biais de ses appartenances que l'*ego* constitue le monde objectif, c'est-à-dire l'universalité de l'être étrangère à l'*ego*, et, en premier lieu, l'être de l'*alter-ego* (Cf. HUSSERL, 1966:78-89)

À partir de là, Husserl peut s'adonner à une esquisse de l'explication intentionnelle de l'expérience de l'«autre». Le monde objectif, explique-t-il, qui a pour base la sphère originelle de l'*ego*, se constitue en plusieurs *degrés*: d'abord, il y a la constitution d'«autrui» ou des «autres en général», ces *egos exclus* du moi primordial; simultanément il y a la constitution d'un monde «objectif» déterminé, monde un et identique pour chacun, moi-même y compris —cette constitution fait apparaître à la conscience une *communauté de moi* existant les uns avec et pour les autres—; puis il y a la constitution d'une *communauté de monades*, une communauté qui, par son intentionnalité constituante commune, constitue un seul et même monde. De ces degrés constitutifs on distingue ainsi la sphère d'appartenance intersubjective, le *nous* transcendantal, et le monde objectif: en qualité de transcendance «immanente», celui-ci est inhérent à celui-là. Plus précisément, le monde objectif se rapporte à l'intersubjectivité, cet idéal d'une communauté où les sujets particuliers sont munis de systèmes constitutifs correspondants les uns aux autres, et comporte par suite une harmonie entre les monades. Par ailleurs, cette esquisse sert d'envol aux développements qui suivront, développements dont le but véritable est de résoudre le problème transcendantal et d'élaborer l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie. (Cf. HUSSERL, 1966:90-91).

Dans ce premier degré de la constitution, Husserl dévoile l'importance que revêt l'*apprésentation*, cet acte de la conscience constitutive de l'*ego* transcendantal qui n'admet ni n'exige la confirmation d'une présentation. Cette *apprésentation* rend compatible la coexistence dans la sphère primordiale; elle rend *coexistant*, *co-présent*, l'*alter ego*. C'est grâce à cette espèce d'aperception par analogie que l'*ego* peut saisir par son corps l'*autre moi*

— *Alter* veut dire *alter-ego*, et l'*ego* qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance «primordiale» — comme un autre *organisme*. Puis, grâce à l'*accouplement* — c'est-à-dire une configuration en «couples» qui, ensuite, devient la configuration en groupe, en multiplicité —, phénomène universel de la sphère transcendantale, le corps de l'«autre» qui me ressemble et que je perçois acquiert aussitôt la signification d'*organisme* qui lui est transférée par le mien. L'*ego* n'appréhende pas «l'autre» *comme son double*, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui lui appartiennent en tant que liés à l'«ici» (*hic*), mais avec des phénomènes tels qu'il pourrait en avoir s'il allait «là-bas» (*illic*) et s'il y était. Ainsi, l'*alter ego*, apparaît comme une *modification intentionnelle* de l'*ego*: une autre *monade* se constitue dans la mienne. C'est là un second postulat de l'intersubjectivité husserlienne: l'autre est une *modification* de «mon» moi (Cf. HUSSERL, 1966:91-101).

On parvient ensuite à l'élucidation plus importante de la communauté des monades, la première forme de l'objectivité, la *Nature* intersubjective, celle qui se forme bientôt entre moi et l'*ego* monadique d'autrui. Tout de suite, un autre postulat est dégagé:

«Ce qui se constitue *en premier lieu* sous forme de communauté et sert de fondements à toutes les autres communautés intersubjectives est l'être commun de la «Nature», comprenant celui du «corps» et du «moi psycho-physique» de l'autre, accouplé avec mon propre moi psycho-physique.» (HUSSERL, 1966:102)

D'abord un corps à l'intérieur de ma *Nature*, l'organisme étranger détermine mon être propre, et par là, en est inséparable. Même que l'ensemble de ma *Nature* est identique à celui de l'autre; il y a *identité* entre le monde des autres et le monde de mon système de phénomènes, renchérit Husserl. Dès lors, la communauté des monades, mutuellement reliées par leur constitution, est irréductible, car liée à la constitution d'un monde et d'un temps cosmique. En fait, bien que «réellement», toute monade soit une unité circonscrite et fermée, la *pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréaliste: c'est l'être en *communion intentionnelle* avec de l'être. C'est un *lien sui generis*, une communion

effective, qui est précisément la condition transcendantale de l'existence du monde (Cf. HUSSERL, 1966:102-109).

Le premier degré de la communauté étant complété, il ne reste enfin à Husserl qu'à élucider les degrés supérieurs. C'est alors que le sens de *communauté des hommes* est éclairé: «homme» implique *une existence réciproque de l'un pour l'autre*, ce à quoi correspond une communauté illimitée de monades, c'est-à-dire l'intersubjectivité transcendantale proprement dite. Existant purement en moi-même, *ego* méditant, elle est constituée comme nécessairement portant en elle-même le même monde objectif, *monde des hommes dans l'âme de chaque homme particulier*. Or grâce au *parallélisme nécessaire entre l'explication de la vie psychique interne et l'explication égologique et transcendantale*, la monade pénètre dans l'autre monade et révèle ainsi l'essence de toute *socialité*. Chaque sujet comprend d'abord l'essentiel de son monde ambiant concret, le noyau et les horizons encore cachés *de sa culture*, précisément en membre de la société qui l'a historiquement formée; aussitôt, il comprend les sujets du monde étranger, d'un «certain» monde de culture. L'*ego* et sa culture forme alors la sphère primordiale face à la culture «étrangère». Seule l'«expérience de l'autre», sorte d'*Einfühlung* en une culture étrangère, rend celle-ci accessible (Cf. HUSSERL, 1966:110-114).

Au terme d'*Ideen I*, d'*Ideen II*, de *Logique formelle et logique transcendantale*, et, plus sûrement, des *Méditations cartésiennes*, Husserl a posé l'intersubjectivité transcendantale. Il l'a fait par la progression systématique de l'explication phénoménologique transcendantale de l'*ego* apodictique, laquelle permet de découvrir le sens transcendantal du *monde* dans toute la plénitude *concrète* qui le rend *monde de la vie* à tous. Il l'a fait dans *un style essentiel* dont la racine se trouve d'abord dans l'*ego* transcendantal, et ensuite dans l'intersubjectivité transcendantale que l'*ego* découvre en lui, par conséquent, au sein des structures essentielles que sont motivation et constitution transcendantales (Cf. HUSSERL, 1966:115). Ce sera en découvrant du reste un *a priori* totalement nouveau, l'*a*

priori de la constitution, que se présentera comme évidence l'intersubjectivité monadologique, la communauté des monades, celles de toutes les monades coexistantes dans un *seul monde objectif*, un *seul et unique temps objectif*, un *seul espace objectif*, une *seule Nature*, cette seule et unique Nature qui existe car la monade porte en elle les structures qui impliquent la co-existence d'autres monades (Cf. HUSSERL, 1966:118-119).

Husserl termine enfin la cinquième méditation sur l'objection qui le préoccupe depuis le début de ces conférences, la question du solipsisme auquel conduirait la phénoménologie transcendantale. Bien que nous reviendrons au troisième chapitre sur ce point, indiquons la réponse de Husserl lui-même, réponse formulée à partir de l'*ego* transcendantal:

«Étant données les explications effectuées, l'objection se dissout et se montre sans consistance. Il faut d'abord tenir compte du fait suivant: à aucun moment l'attitude transcendantale [...] n'a été abandonnée. [...] ce qui m'est donné [...] est, justement dans l'attitude transcendantale, l'autre-existant, l'*alter-ego*, se justifiant précisément à l'intérieur de l'intentionnalité de mon *ego*. [...] L'explicitation transcendantale nous a montré [...] que l'*ego* transcendantal [...] se saisit tout aussi bien soi-même, [...] que, sous forme de son expérience transcendantale de l'autre, les autres *ego* transcendants. [...] Autrui, je l'appréhende «en» moi, il se constitue en moi-même par l'appréhension sans y être présent «lui-même». [...] La constitution comme système d'actualités et de potentialités synthétiques qui me présentent –à moi, l'*ego*– des êtres et des unités de sens dans la sphère de mon être propre, veut dire justement: constitution de la réalité objective immanente. [...] en tant que tel, ce qui m'appartient en propre, afin de comprendre que dans le «propre» le «non-propre» acquiert, lui aussi, son sens existentiel, notamment par analogie. [...] nous comprenons le sens plein et véritable de «l'idéalisme» phénoménologico-transcendantal. L'apparence du solipsisme est dissipée, bien qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience. Cet idéalisme se présente comme une monadologie.» (HUSSERL, 1966:126-128)

C'est alors qu'en conclusion des *Méditations cartésiennes*, le philosophe spécifie que l'égologie «solipsiste», celle de l'*ego* réduit à la sphère primordiale, constitue le premier ordre des disciplines philosophiques, auquel suit la phénoménologie intersubjective, fondée sur l'égologie solipsiste. D'abord sur les questions universelles, cette dernière se penche ensuite sur les sciences aprioriques particulières. «L'être premier en soi» précise Husserl, qui sert de fondement à l'objectivité, c'est l'intersubjectivité transcendantale, la totalité des monades unies dans différentes formes de communauté et de communion. Par conséquent,

la base fondamentale du système de disciplines phénoménologiques n'est plus celle de l'axiome *ego cogito*, mais celle d'une *pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même*. Bref, la voie conduisant aux fondements derniers, à une science philosophique, est une prise de conscience universelle de soi-même, monadique d'abord et intermonadique ensuite (Cf. HUSSERL, 1966:132-134).

Notes

- ¹ Bien que certains éléments seront repris plus longuement au courant du chapitre, dégageons brièvement ici quelques repères biographiques de la vie de Husserl. Pour ce qui a trait aux ouvrages consultés qui ont été particulièrement pertinents pour ces repères, voir la note 2.

Edmund Husserl est né le 8 avril 1859 à Prosznitz en Moravie de l'empire austro-hongrois. Issu d'une famille israélite de bourgeoisie moyenne, il a beaucoup de reconnaissance pour les sacrifices de sa mère, Julie Selinger, avec qui il entretiendra une relation suivie et affectueuse, et de son père, Adolf Abraham Husserl, commerçant de vêtements et de tissus qui mourra alors que Edmund est encore étudiant. Après avoir passé une année au lycée de Vienne, il fréquentera de 1870 à 1876 le lycée Deutsche Staatsgymnasium d'Olmütz, vieille cité universitaire où il terminera ses études secondaires à la surprise de ses maîtres tellement il est distrait. Cependant il est déjà vivement intéressé par les mathématiques et les sciences.

À l'âge de dix-huit, il passe une année à l'Université de Leipzig où il s'initie aux sciences et à la philosophie. L'année suivante, il poursuit ses études à l'Université de Berlin, puis à compter de 1881 à l'Université de Vienne où il obtiendra un doctorat en philosophie, après quoi il revient à Berlin retrouver son grand ami Gustav Albrecht, futur professeur de sciences, qui connaîtra un Husserl aux prises avec les problèmes pratiques de l'existence. Cette liaison aura entre autres une influence sur la vie spirituelle et religieuse de Husserl.

En 1883 à Vienne il rencontre le penseur, l'homme et l'ami qui changera sa vie, Brentano. Celui-ci incite Husserl trois ans plus tard à se rendre à Halle-Wittenberg pour y accomplir des études plus poussées.

L'année 1887 sera sans doute une année charnière dans la vie de Husserl: il soutient sa thèse d'habilitation, débute sa carrière de chercheur à l'Université de Halle, et, converti à la religion luthérienne depuis un an sous les conseils de son ami, Edmund Gustav Albrecht Husserl se marie avec Malvine Charlotte Steinscheider, également d'une famille juive de Prosznitz et convertie à l'Église évangélique, qui toute sa vie l'aide dans ses travaux et l'encourage à faire reconnaître la valeur de ses écrits. Trois enfants seront issus de leur union: Gerhart, Elisabeth et Wolfgang.

Durant sa vie intellectuelle, Husserl enseignera pendant quarante-trois ans dans trois universités allemandes: de 1887 à 1901 à Halle, de 1901 à 1916 à Göttingue, de 1916 à 1930 à Fribourg-en-Brisgau. Tout au long de sa carrière il aura beaucoup de difficultés tant au plan philosophique qu'au plan politique à faire reconnaître ses écrits, des écrits qui pour ainsi dire se présentent comme une révolution dans le monde du savoir. Ce sera toujours et encore à son projet de constituer la phénoménologie qu'il se consacrera pendant les années de sa retraite jusqu'à sa mort.

Puis tout au long de sa vie Husserl a connu de profonds déchirement affectifs et politiques, notamment lorsque s'engage la première Guerre mondiale, quand meurt sa mère en 1916 puis de proches parents et amis, et quand le régime nazi prend le pouvoir.

Malgré ces multiples difficultés, la production écrite de Husserl est très impressionnante. En plus de se pencher sur une quantité étonnante de thèmes et de problématiques, il écrit abondamment, constamment. Bien qu'il n'a publié qu'une trentaine d'ouvrages, d'articles, et de compte-rendus, il a laissé des milliers de pages manuscrites, de telle sorte que son œuvre posthume est très importante. Husserl a légué une œuvre qui a nettement influencé tout le XX^e siècle, une œuvre dont les ressources apparaissent encore aujourd'hui inépuisables.

Enfin, après deux années de maladie, deux pleurésies et une pneumonie, et dans un état d'extrême faiblesse, Edmund Husserl s'éteint le 27 avril 1938, à l'âge de 79 ans.

- 2 Tout en ajoutant des éléments nouveaux, dans cette partie sur les étapes de la vie intellectuelle de Husserl nous nous sommes inspiré surtout des ouvrages suivants: CHRISTOFF, 1966:182-183; GRANEL, 1989:751-756; KELKEL et SCHÉRER, 1964:1-21; LYOTARD, 1967:11-12; TYMINIECKA, 1984:1276-1281.
- 3 Stephan Strasser rappelle à ce propos que le 27 août 1933, dans une lettre adressée à l'historien Louis Madelin (1871-1956), Husserl décline à l'invitation d'entrer dans le comité en l'honneur de Gabriel Hanotaux (1853-1944), homme politique et historien français qui dirigea la publication de l'*Histoire de la Nation française*. Husserl dira: «Un Allemand, dans la situation présente —qui plus est, un non-aryen— ai-je besoin d'en dire davantage? Ai-je besoin d'évoquer le funeste effet que cela pourrait avoir sur la situation, déjà tragique par ailleurs, de l'ensemble des non-aryens du nouveau Reich? Ne serait-ce pas provoquer le contraire de ce que nous souhaitons tous si ardemment: l'amitié entre nos nations, l'amitié véritable, solidement ancrée dans les cœurs, qui seule pourra encore sauver la culture européenne gravement menacée et permettra de poursuivre la mission mondiale qu'elle réclame?» Voir HUSSERL, 1977:9.
- 4 Cette périodisation fut dégagée lors de la conférence de Vladislav TATARKIEWICZ intitulée «Réflexions chronologiques sur l'époque où a vécu Husserl», conférence présentée dans le cadre du colloque *L'œuvre et la pensée de Husserl* qui s'est tenu du 23 au 30 avril 1957 à Royaumont en France. Voir COLLECTIF, 1959:14-31. À ce colloque ont participé entre autres chercheurs Berger, Van Breda, Fink, Gadamer, Wahl, Goldmann, de Waelhens, Schütz.
- 5 Cela est fort probablement le résultat de l'activité intense qui caractérise le début du siècle en philosophie. Les idées nouvelles des philosophes ont des ramifications dans les sciences particulières. Cette période est également celle pendant laquelle les sciences humaines et sociales se constituent comme disciplines universitaires; l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, la psychologie entrent dans l'étape de l'institutionnalisation et de la professionnalisation. À propos de l'institutionnalisation et la professionnalisation de la sociologie, voir COENEN-HUTHER, 1984, et plus particulièrement le «Chapitre II: Genèse et évolution du fonctionnalisme», 27-49, ainsi que les «Conclusions», 185-206.
- 6 Voir LAUER, 1955, et tout particulièrement le «Chapitre VI: Conclusion. Critique», 390-429. Dans cet ouvrage dont le commentaire tente de révéler la pensée de Husserl à travers son œuvre, Lauer montre comment le philosophe, partant du dualisme cartésien entre le *cogito* et le monde, explique l'ego et rationalise son expérience, une explication et une rationalisation qui, contrairement à Descartes, sont le fait des *cogitationes* qui constituent l'expérience de l'ego au monde.
- 7 Il s'agit simplement ici d'une formulation plus juste qui met l'accent sur la complexité, c'est-à-dire le fait que plusieurs problèmes reliés se posent. Nous empruntons la formulation à MIGUELEZ, 1984b:13.
- 8 Nous empruntons le concept de rationalité axiologique à MIGUELEZ, 1984b:10. Pour préciser ce concept, nous rappelons ici ce que son auteur explique dans la problématique. «Ce débat sur le rapport de la science aux valeurs fait entrer en scène non seulement l'humanité ou la société, mais aussi les disciplines qui sont censées en faire leur objet: les sciences dites sociales et humaines. Ce qui n'est pas surprenant si on se rappelle que le temps n'est pas loin où on appelait ces sciences, tant dans le monde français que dans le monde anglais, *sciences morales*. Entrée en scène tout-à-fait remarquable car, du

rapport de ces disciplines à l'univers des valeurs, on a même fait un critère décisif de distinction, soit parce que l'objet central de ces disciplines — l'action sociale ou humaine — comporterait en lui-même une dimension de valeur, soit, plus radicalement, parce qu'elles ne pourraient ou ne devraient pas s'empêcher de formuler des jugements de valeur, tout particulièrement sur la rationalité ou l'irrationalité d'une action sociale ou humaine. Ce qui, nous le voyons, amène sur le devant même de la scène la question de la rationalité ou, plus exactement, celle de la rationalité comme valeur».

- 9 Pour présenter dans sa forme générale la phénoménologie husserlienne, et bien que nous ajoutions d'autres éléments, nous nous inspirons d'abord de DANEK, 1973: 161-184.
- 10 Cf. ROGERS, 1983:70-71. L'auteur précise: «*Epochè* is a Greek term meaning abstention. The *epochè* involves putting out of action the general thesis of the general attitude. [...] The *epochè* eliminates the grounds of doubt by suspending those *factual* matters that establish contingency and therefore the possibility of doubt.»
Quant aux deux étapes de la méthode phénoménologique, les *réductions eidétique* et *transcendantale*, précisons d'ores et déjà que leur résultat est la réduction à l'Ego-Cogito transcendantal, réduction qui permet d'atteindre la région fondamentale d'être et de connaissance, et à partir de laquelle la philosophie peut reconstituer tout être et toute connaissance. Donc saisit-on clairement ici le détachement radical avec la psychologie, le psychologisme, et le sociologisme: le champ d'analyse élogologique et d'expérience transcendantale est limité à l'Ego pur.
- 11 Cf. DANEK, 1973:167-169. Cet ego-cogito, rappelle Jaromir Danek, est toujours conscience de quelque chose, conscience qui se réalise dans des états ou actes *intentionnels*. L'intentionnalité des actes signifie qu'il y a une correspondance entre le *cogito* et le *cogitatum* inhérent. L'objectivité que visent ces actes est donc la région du Cogito transcendantal. Dès lors, les niveaux du Cogito transcendantal, de la subjectivité transcendantale, et des cogitata, objectivités, sont intimement liés à celui du Je naturel qui est toujours présent.
Par ailleurs, l'auteur ajoute qu'en substituant l'attitude transcendantale à l'attitude naturelle, Husserl a opéré un *changement copernicien* dans la philosophie post-cartésienne et post-leibnizienne. Par la réduction radicale, le sujet se découvre — méthodologiquement — comme étant lui-même le fondement du monde. Il est la clef de la constitution du monde. La réduction ne nous a pas fait *perdre* le monde, mais celui-ci doit être redécouvert dans son véritable sens. De la même manière, le Je naturel n'est pas perdu pour la réflexion, mais il est toujours aussi et en même temps le Je transcendantal; le Je naturel au terme de l'*epochè* cartésienne n'est plus alors que l'une des possibles *cogitationes* du Je transcendantal.
- 12 Tout en les complétant avec de nouveaux éléments, nous nous inspirons ici des six étapes présentées dans l'article de TYMINIECKA, 1984:1276-1281.
- 13 Cf. LAUER, 1955:125-126, note 1. Lauer ajoute que la question que se pose la phénoménologie n'est pas tant *qu'est-ce que l'être*, que *que puis-je connaître au sujet de l'être avec une absolue certitude*.
- 14 Rappelant que Levinas, dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, pose la phénoménologie comme essentiellement une théorie de la connaissance, Lauer indique pour sa part que la phénoménologie est une théorie de l'être. Cf. LAUER, 1955:149-151. Il s'agirait en fait d'une théorie de la connaissance de l'être, et ce tant comme connaissance de l'être qui connaît que connaissance de ce que l'être connaît.
- 15 Ces deux dernières phrases sont en fait une traduction que nous avons faite à partir des propos de ROGERS, 1983:71-72. «The eidetic reduction complements the epochè by making something of what remains after suspending the general thesis of the natural standpoint. [...] The eidetic reduction means simply intending an object of consciousness as an exemplar of an essence (or *eidōs*)».

- 16 Cf. LAUER, 1955:125. L'auteur ajoute que la «portée plus large de cet idéal d'*Erfüllung*, ce n'est pas finalement le remplissement adéquat de toutes significations, mais plutôt la reconnaissance du fait que seules les significations suffisamment remplies peuvent être proprement appelées connaissances».
- 17 LYOTARD, 1967:31. Par ailleurs, ajoute Lyotard, Husserl distingue le Je actuel dans lequel il y a conscience «explicite» de l'objet, et le Je inactuel, dans lequel la conscience d'objet est implicite, «potentielle».
- 18 La réduction transcendantale, comme procédure essentielle de la phénoménologie, est bien rendue dans la démonstration que fait Toulemont. Il faut bien distinguer, dit-il, trois étapes de thèmes et d'auteurs de thèses, mais décalés d'un rang d'une série à l'autre:

	Forêt, monde
Moi-percevant	Je-vois-la-forêt, le-monde
Moi (en fonction)	Je (vois la forêt, admire, veux)
Spectateur du moi	

Contrairement à Descartes qui est demeuré au sujet mondain, le sujet absolu de Husserl, l'*Ego transcendantal*, est le Moi en fonction, ce *sujet-source* dépassant le monde. Or, spectateur désintéressé, le sujet adopte non pas l'attitude naturelle mais l'attitude réflexive. Ainsi, la réduction transcendantale n'est pas d'abord la position d'une essence universelle, d'une subjectivité en général, ce qu'elle affirme d'abord c'est l'existence d'un sujet individuel, d'une monade, et de l'ego, il faut dire que l'existence y précède l'essence. La réduction transcendantale est donc en même temps la réduction eidétique fondamentale. Cf. TOULEMONT, 1962:35-38.

Pour clarifier encore davantage, la réduction phénoménologique ou transcendantale est ce qui dévoile et révèle l'Ego transcendantal. C'est ce qui est à conclure de l'explication de Rogers: «The phenomenological reduction changes the investigator's way of intending (the noetic aspect) the objects of consciousness that remain taken as exemplars. Most generally, the phenomenological reduction involves shifting from the mundane experience of acts of consciousness to acts of consciousness strictly in terms of their presentational functions. [...] a second reduction is required, ... a reduction to the absolute ego as the ultimately unique center of all constitution. The necessity of that reduction attests to the *absolute singularity* of each actual ego while it opens the way to disclosing the pure possibilities each ego uniquely actualizes. [...] *ego-cogito* becomes *Ego-Cogito*». ROGERS, 1983:73-74.

- 19 Le Je transcendantal, explique Toulemont, se donne une sphère monadique d'abord, et toutes les autres, ensuite, par une méthode constitutive. Lors des conférences de 1929, les *Méditations cartésiennes*, Husserl déclara: «La constitution phénoménologique d'un objet veut dire: considération de l'ego tout entier en fonction de l'identité de cet objet, où l'on s'interroge sur le système total des épreuves de conscience, effectives et possibles, qui se trouvent prédessinées en mon ego comme pouvant se rapporter à cet objet et signifiant pour mon ego une règle ferme de synthèses possibles». Par constitution, Husserl entend le processus opératif, la *construction*, mais très souvent aussi l'effet du processus, la *formation*, de telle sorte que la plupart du temps on a une signification embrassant à la fois l'opération constituante et l'objet constitué par elle. Cf. TOULEMONT, 1962:43-46. C'est par ailleurs ce qui caractérise l'excellente analyse que fait Miguelez dans son récent ouvrage sur les formations sociales; il montre bien tant le processus opératif, la construction, que son résultat. Voir MIGUELEZ, 1992.
- 20 Cf. DANEK, 1973:170-173. La *composante réelle* comporte la strate matérielle, analysée par la phénoménologie hylétique, et la strate noétique, analysée par la phénoménologie de la noèse. La *composante intentionnelle* est celle où la réflexion atteint le niveau de la strate noématique, celui du noème, du sens pur de l'objet. La structure noético-noématique de l'intentionnalité de la conscience, structure objectif-subjective, se retrouve dans tous les vécus: de l'acte de percevoir à celui de vouloir, en passant par les opérations de l'affectivité et du jugement, il y a l'expérience de l'objet d'une part, l'objet de l'expérience d'autre part.

- 21 Ce qui peut apparaître comme une contradiction est en fait un faux problème, car dans l'esprit de Husserl transcendance et immanence se fondent. Il n'est pas de réalité immanente qui ne soit transcendante; il n'est pas de transcendance autre que celle *exprimée* dans l'immanence. Ce qui ne veut pas dire que l'*a priori* transcendantal de la conscience ne soit pas constitutif de la réalité. Il s'agit pour l'ego-cogito, pour le sujet, de *saisir* l'objet, le monde, c'est-à-dire de le constituer dans sa signification idéale. C'est bien ce que montrent clairement les seconde et troisième étapes de la phénoménologie husserlienne évoquées ici. Par conséquent, c'est ce même postulat qui fait dire à Lauer -reprenant une phrase de *L'être et le néant* de Sartre-, que le phénomène (et par là la phénoménologie) de Kant, et, aux yeux de Husserl, même de Hegel, suppose la dualité de l'être et de l'apparence, alors que, dans la théorie de Husserl, la phénoménologie trouve son point de départ précisément dans leur identité. En fait, ajoute-t-il, la dualité kantienne supprimée, nous obtenons le phénomène sur lequel est fondée la phénoménologie transcendante de Husserl, dans laquelle une intuition transcendante de l'essence du phénomène est par le fait même une pénétration de l'essence de ce qui est. Pour Husserl, apparaître est un mode d'être. Cf. LAUER, 1955:1-2.
- 22 Cf. LAUER, 1955:314-315. Auparavant nous avions un monde qui apparaissait précise plus loin Lauer, maintenant nous avons l'apparence d'un monde. Et, poursuit-il, le résultat, alors, n'est pas le rien, mais ma vie intérieure, à l'intérieur de laquelle tout cela *est pour moi* -et être-pour-moi, c'est être réellement.
- 23 Cette bibliographie a été réalisée à partir des ouvrages suivants: CHRISTOFF, 1966:185-190; DRUMMOND, 1990:277-286; KELKEL et SCHÉRER, 1964:81-83; LAUER, 1955:431-441; LYOTARD, 1967:11-12; ROBBERECHTS, 1964:117-118; TOULEMONT, 1962:7-9; TROTIGNON, 1986:298-303; TYMINIECKA, 1984:1276-1281.
- 24 Il en sera de même, et peut-être surtout, du *monde de la vie quotidienne* et du *monde vécu* de Schütz et de Habermas.
- 25 Les *Méditations cartésiennes*, indique Lauer, sont systématiques, mais elles ne constituent pas un système. Elles constituent un effort suivi pour présenter les intuitions qui parachèvent la phénoménologie transcendante et pour esquisser une fois de plus -dans une atmosphère de maturité- un *programme* qui permette d'atteindre une science rigoureuse de la philosophie. LAUER, 1955:307.
- 26 Rappelons-nous que *Ideen I* est publié en 1913, *Ideen II* en 1952, *Logique formelle et logique transcendante* en 1929, *Méditations cartésiennes* en 1931. Malgré le fait que *Ideen II* soit un ouvrage posthume, nous maintenons cet ordre car Husserl y a procédé à des remaniements jusqu'en 1928. Cf. HUSSERL, 1982:5 -l'avant propos du traducteur-. Par ailleurs, n'ayant pas encore à ce jour été l'objet d'une traduction en français ou en anglais, nous ne nous reportons pas dans ce travail aux trois volumes réalisés par les *Archives Husserl* dont le thème est la phénoménologie de l'intersubjectivité -voir plus haut dans la partie bibliographique consacrée aux œuvres posthumes, *Husserliana*, *Edmund Husserl*, *Gesammelte Werke*, Band XIII, XIV, XV.
- 27 Cf. HUSSERL, 1950:118. Dans les *Ideen I*, les remarques sur l'*Ego pur* sont encore très provisoires note Ricœur, traducteur de l'ouvrage. On ne dit pas, ajoute-t-il, ce qu'il est, s'il est constitué en un sens plus radical que les transcendances. On affirme seulement deux choses: qu'il est irréductible a) comme «regard» qui traverse toute cogitatio b) comme identité, qualifiée en première personne, du flux du vécu. HUSSERL, 1950:188, note 1.
- 28 Cf. LAUER, 1955:316-317. L'*ego* donné dans le *cogito*, ajoute Lauer, est à la fois un *pur ego* (en aucune façon objet) et un *ego transcendantal* (source et centre de toute objectivité), dans lequel le monde, qui est la somme totale de toute objectivité, est donné.
- 29 Cela constitue pour la phénoménologie un changement de direction capital, mais nécessaire. Cf. LYOTARD, 1967:38. En tant que philosophie du sujet radical précisait un peu plus haut Lyotard (p.

35), la philosophie transcendantale ne parvient pas à s'intégrer une sociologie culturelle, il demeure entre elles une «tension» (Ricœur), une contradiction même, et qui n'est pas plaquée sur la pensée phénoménologique, mais qui lui est inhérente: car c'est la philosophie transcendantale elle-même qui conduit au problème de l'intersubjectivité ou de la communauté des personnes, comme le montre le cheminement parallèle des *Méditations cartésiennes* et des *Ideen*. Il est clair que le point de vue d'une sociologie culturelle qui était déjà celui des *Ideen II*, et qui domine largement les derniers écrits (*Krisis*, *Lettre à Lévy-Bruhl*) introduit, de l'aveu de Husserl lui-même, quelque chose comme un *relativisme historique*, qui est cela même contre quoi la philosophie transcendantale avait à lutter, et cependant cette philosophie ne peut pas ne pas déboucher sur la problématique d'autrui, ni ne pas élaborer ce problème de manière à réviser les acquisitions du subjectivisme radical.

- 30 Lyotard ajoute que la «vérité de la science n'est plus fondée en Dieu comme chez Descartes ni dans les conditions *a priori* de possibilité comme chez Kant, elle est fondée sur le vécu immédiat d'une évidence par laquelle l'homme et le monde se trouve être d'accord originairement.» Et, un peu plus haut il précisait que c'est «seulement le transcendantalisme, articulant tout savoir sur un *ego* fondamental, donateur de sens, et vivant d'une vie pré-objective, pré-scientifique, dans un «monde de la vie» immédiat dont la science exacte n'est que le revêtement, qui donnera à l'objectivisme son vrai fondement, et lui retirera son pouvoir aliénateur: la philosophie transcendantale rend possible la réconciliation de l'objectivisme et du subjectivisme, du savoir abstrait et de la vie concrète» (LYOTARD, 1967:38).
- 31 C'est là le titre du §29. Du reste, l'élargissement de l'attitude naturelle à la position intersubjective du monde est ici à peine esquissée, prend soin de noter Ricœur. La réalité intersubjective du monde ne sera guère analysée dans *Ideen I*. *Ideen II* et surtout la cinquième *Méditation cartésienne* traitent de la constitution de l'autre dans mon environnement et du monde dans l'inter-subjectivité du moi et de l'autre. Cf. HUSSERL, 1950:93, note 3.
- 32 Cf. HUSSERL, 1950:159, note 3. C'est là une remarque de Ricœur qui renvoie aussitôt le lecteur à *Ideen II* et à la cinquième *Méditation cartésienne*.
- 33 La cinquième méditation donne toute son ampleur à ce problème de la constitution du monde dans l'intersubjectivité. Cette faible place donnée à l'intersubjectivité dans *Ideen I*, déclare Husserl dans son *Nachwort* (p.11), fausse la perspective d'ensemble: «l'idéalisme transcendantal-phénoménologique» n'a pas vaincu l'«idéalisme psychologue» tant qu'il n'a pas résolu la difficulté du «solipsisme transcendantal». La difficulté avait été traitée dans les cours du semestre d'hiver 1910-11. Mais en 1913 Husserl espérait publier prochainement le tome II des *Ideen*. Cf. HUSSERL, 1950:508, note 1. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette question qui a été abordée dans *Logique formelle et logique transcendantale*.
- 34 Ricœur note par ailleurs que l'exemple de la chose naturelle domine les *Ideen I* et *II*, mais que les valeurs, les personnes, les objets mathématiques posent les mêmes problèmes. Cf. HUSSERL, 1950:453, note 1.
- 35 Cf. HUSSERL, 1950:510-511. *Ideen II* note du reste le traducteur étudie longuement cette constitution des *animalia* et des hommes.
- 36 L'intersubjectivité transcendantale n'y sera cependant que provisoirement expliquée; c'est dans les *Méditations cartésiennes* que Husserl en donnera l'explication la plus complète.
- 37 Éliane Escoubas, traductrice des *Ideen II*, poursuit en spécifiant que par cette inversion, la théorie de la constitution se mue en théorie de la connaissance, dans la fête finale de ses noces, inspersées, avec la métaphysique des modernes. «Nous avons donc deux pôles, écrit Husserl, la nature physique et l'esprit, et intercalés entre les deux: le corps et l'âme» (§ 62). La chair cesse d'être l'instance matricielle de la constitution. Elle cesse d'être le commencement du monde. Le «partage» du monde s'accomplit et s'achève désormais entre «chose» et «conscience» (Cf. déjà le § 25).»

-
- 38 Husserl enchaîne en «Annexe» avec une précision sur l'objectivité sociale. Les objectivités sociales dit-il nous sont données dans l'«expérience sociale». Qu'est donc qu'une expérience sociale? Ce qu'est un couple, je peux le «comprendre» dans la mesure où je peux en pleine clarté pénétrer par intropathie dans un couple, si j'en ai moi-même constitué un, si j'en suis passé par là et si je le saisis dès lors selon son essence. (Ce serait une «perception».) Ce qui est ainsi donné, je peux alors me le représenter modifié dans l'intuition, je peux produire des formes intuitives du changement dans le couple et y saisir, conformément à l'essence, les différentes variations du couple, et j'ai ainsi, par exemple, le matériau pour des évaluations comparatives (HUSSERL, 1982:280).
- 39 Cf. HUSSERL, 1982:282-283. Il précise: je suis maintenant et j'étais avant et je serai après. Les autres sont en même temps, dans le même temps (mais dans un temps objectif); il en va de même en ce qui concerne l'espace. Tout se réfère à l'«ici» qui est mon «ici». D'autres sont là-bas, là où se trouvent leur corps.
- 40 Nous empruntons cette formulation qui est en fait le titre du §64 du chapitre III de la dernière section des *Ideen II*.
- 41 Husserl termine en indiquant que la problématique de l'intersubjectivité offre des enchevêtrements déroutants. Il ajoute: «J'ai développé déjà dans mes leçons de Göttingue (semestre d'hiver 1910-1911) les points principaux qui permettent de résoudre le problème de l'intersubjectivité et de surmonter le solipsisme transcendantal. Mais mener à bien véritablement cette tâche exigeait encore des recherches spéciales difficiles qui arrivèrent à une conclusion seulement beaucoup plus tard. Mes «Méditations cartésiennes» vont apporter sous peu un court exposé de la théorie elle-même. L'année prochaine j'espère aussi publier les recherches explicites relatives à ce sujet.» (HUSSERL, 1965:326)
- 42 Ce qui est souligné dans ce paragraphe correspond en fait aux titres et sous-titres des méditations (Cf. HUSSERL, 1966:135-136; LAUER, 1955:443-444).
- 43 Cette *Nature* n'est évidemment pas la Nature pure et simple, la nature objet des sciences de la nature.

Chapitre II

LA SOCIOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE SCHÜTZ ET L'INTERSUBJECTIVITÉ

Toutes les relations sociales telles qu'elles sont comprises par moi, être humain vivant naïvement dans un monde centré sur moi, ont comme prototype la relation sociale qui me relie à un alter ego individuel avec qui je partage temps et espace. Mon acte social est orienté non seulement vers l'existence physique de cet alter ego mais vers l'acte de l'Autre que j'espère provoquer par ma propre action. Je puis donc dire que la réaction de l'Autre est l'en-vue de mon acte. Le prototype de toute relation sociale est une liaison intersubjective de motifs.

Alfred Schütz, *Collected Papers II*¹

La phénoménologie husserlienne, qui finit sur les questions de l'intersubjectivité, la socialité et la culture, a eu dans la discipline sociologique des répercussions importantes. Il s'est même constitué un courant sociologique dont l'origine et le développement sont directement associés à l'œuvre philosophique de Husserl. Et ce courant théorique de la discipline sociologique a posé une théorie de l'intersubjectivité.

Nous voulons parler ici d'un des courants de la sociologie contemporaine qui, à partir des années trente, mais surtout des années quarante et cinquante, jusqu'à aujourd'hui, gagne de plus en plus d'importance dans la littérature et la pratique sociologiques. Il sera question dans ce chapitre de la sociologie phénoménologique de Schütz et de sa conception de l'intersubjectivité².

La sociologie phénoménologique de Schütz

Pour dresser un portrait général de la sociologie phénoménologique, nous relèverons les étapes importantes de la vie intellectuelle de Schütz, de même que les aspects théoriques et méthodologiques majeurs de ce courant sociologique contemporain, après quoi nous évoquerons brièvement l'influence du maître de cette sociologie du phénomène d'existence qu'est la société sur d'autres penseurs, et enfin la bibliographie de ses écrits³. Mais d'abord rappelons très brièvement quelques-uns des éléments du contexte philosophique et sociologique à partir duquel et dans lequel émerge et se développe la sociologie de Schütz.

De 1900 à 1914, années lors desquelles Schütz acquiert une formation fondamentale, l'activité en philosophie est très intense disions-nous plus haut. Bergson, Husserl, Planck, James, Whitehead, et d'autres, élaborent leur système et publient des ouvrages fondamentaux qui influenceront considérablement les divers champs du savoir. Puis, une fois la première guerre mondiale terminée, on s'aperçoit que le néo-positivisme et la phénoménologie sont de plus en plus les deux courants qui se partagent le terrain de la philosophie. En sociologie, dans la voie du positivisme de Comte, Durkheim publie en 1895 *Les règles de la méthode sociologique*, fonde l'*Année sociologique* en 1896, occupe à la Sorbonne la seule chaire de sociologie existante en 1913, et dirige l'École fonctionnaliste française, composée par Célestin Bouglé (1870-1940), Maurice Halbwachs (1877-1945), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), et Mauss, et qui assoit l'étude des sociétés sur des faits observables et des lois objectives, bref sur les bases scientifiques. Pendant ce temps, le rapport à la connaissance et le statut de la compréhension en sciences sociales —et par ailleurs la théorie marxiste du conflit— préoccupent de plus en plus le milieu de la sociologie académique.

Ainsi, au moment où Schütz entreprend des études universitaires en droit et en sciences morales, les débats entourant la question de la relation entre sciences naturelles et sciences sociales refont à nouveau surface. Étudiant à l'Université de Vienne, il est un

témoin privilégié des questionnements relatifs aux concepts et méthodes à utiliser dans les sciences de la culture. En effet, en marge de l'empirisme logique de Rudolf Carnap (1891-1970) et du «Weiner Kreis», ses professeurs, Hans Kelsen (1881-1973), philosophe et sociologue du droit, Othmar Spann (1878-1950), philosophe et sociologue, Ludvig von Mises et Friedrich von Wieser (1851-1926), économistes, discutent les thèses du philosophe allemand influencé par l'école de Bade, Dilthey, et celles, plus récentes, du fondateur de la sociologie compréhensive, Weber, celui-là même qui fera un séjour à l'université de la capitale autrichienne au premier semestre de 1918.

On se rappelle la distinction essentielle établie dans *Le monde de l'esprit* par Dilthey entre l'explication et la compréhension en science. Nous appelons *compréhension*, affirme-t-il, le processus par lequel les manifestations sensibles données nous révèlent la vie psychique même (Cf. DILTHEY, 1947—1894—:333). Alors que le chercheur des sciences naturelles pose un jugement sur le fait extérieur, sur l'objet qui se présente à sa conscience comme un phénomène donné isolément et de l'extérieur, le chercheur des sciences de l'esprit pose un jugement sur la valeur de l'objet, sur sa totalité primitive, fondamentale et vécue. Pour Dilthey, trois postulats caractérisent les sciences de l'esprit: l'identité du sujet et de l'objet, tous les deux appartenant à l'univers culturel et historique; l'unité inséparable des jugements de fait et de valeur; la compréhension —*Verstehen*— de la signification vécue des faits sociaux (Cf. LÖWY, 1985:73). Au plan méthodologique, cependant que l'explication causale est l'outil qui prévaut pour celui qui se penche sur la nature, celui qui veut découvrir la conscience ou la culture a recours à l'art et la science de l'interprétation, de la reconstruction créatrice, bref à l'herméneutique, qui par le biais d'une compréhension spirituelle, dans laquelle participe non pas la raison ou l'entendement mais l'âme du chercheur, l'objet est saisi (Cf. MIGUELEZ, 1992:335, 352).

S'opposant d'une part au trop grand rôle attribué à l'économie, et somme toute à son caractère déterministe, dans le matérialisme historique et dialectique, la théorie marxiste selon laquelle l'économie est le moteur de la société, et d'autre part à la vision naturaliste et positive

qui exclut l'hypothèse métaphysique dans l'explication du fait social, Weber pour sa part, suivant la tradition romantique et l'historicisme néo-kantien de l'Allemagne, c'est-à-dire Windelband, Rickert, Simmel et Dilthey, met au centre de sa réflexion le rôle des valeurs dans la connaissance, élabore les principes d'une science sociale libre de jugement de valeur ou, dira-t-il, axiologiquement neutre, notamment à l'aide du concept d'*idéal-type*, et jette les bases de la sociologie compréhensive, une sociologie qui n'exclut pas l'explication par la méthode généralisante des faits sociaux, mais qui, d'une manière complémentaire, montre l'importance à *comprendre* par la méthode individualisante les intentions, les intérêts, bref le *sens*, de l'action sociale telle que vécue subjectivement et posée par l'acteur impliqué dans une relation sociale (Cf. FREUND, 1968:8-15 et 76-82). À propos de la compréhension, il pousse l'analyse plus loin que Dilthey. Weber distingue en effet deux types de compréhension: la compréhension actuelle ou observationnelle directe du sens subjectif de l'action — par exemple, la rédaction d'un texte —, et la compréhension explicative des motifs de l'action — ...pour une thèse — (Cf. FREUND, 1968:83-84; MIGUELEZ, 1992:342-343). *Comprendre*, dirions-nous avec Freund, *c'est donc saisir l'évidence du sens d'une activité*.

Cela dit, avant de passer à la présentation systématique de l'œuvre de Schütz, et pour faire le pont entre celle-ci et le contexte philosophique et sociologique qui prévaut pendant le premier tiers du XXe siècle, voyons à grands traits l'itinéraire de Schütz. Trois phases traduisent le développement intellectuel de Schütz, et dès lors l'œuvre de celui qui deviendra le père de la sociologie phénoménologique⁴.

La première phase va de 1919 à 1933, et n'est ni plus ni moins que cette période lors de laquelle le projet sociologique de Schütz se dessine. Elle commence au début de ses études universitaires et se poursuit jusqu'à la parution de son premier ouvrage et des deux articles concernant les *Méditations cartésiennes* et *Logique formelle et logique transcendantale* de Husserl. Cette première phase connaît cinq étapes. D'abord, les deux premières années sont celles pendant lesquelles Schütz s'initie aux problématiques académiques à l'Université

de sa ville natale. Il y est influencé par von Mises, économiste inscrivant sa réflexion dans le sens de l'homme politique von Wieser, et représentant de l'École marginaliste viennoise, cette école qui prône la théorie utilitaire marginale (*marginal utility theory*) mettant l'accent sur la primauté non pas de la production mais de la consommation d'une part, sur la dimension subjective des valeurs économiques d'autre part. Mais Schütz est surtout influencé par Kelsen, ce partisan de Weber qui cherche une formalisation en sciences sociales. À compter de 1921 jusqu'en 1924, alors qu'il débute et s'installe dans sa carrière dans le monde des législations et politiques bancaires européennes, il se penche sur les écrits de Weber; c'est la période de gestation de son œuvre. C'est alors qu'il saisit et adopte les grandes lignes du projet sociologique weberien, c'est-à-dire l'étude de l'action humaine qui est à l'origine des faits sociaux. Cette tâche, affirmait Weber, implique nécessairement une compréhension de l'activité sociale telle que l'organise et l'interprète l'homme dans le monde de sa vie quotidienne. Le problème méthodologique de la sociologie weberienne consiste dès lors à traduire en concepts objectifs et scientifiques une réalité subjective, l'action sociale telle que vécue par le sujet (Cf. GOULET, 1971:3-4). En fait, l'influence de Weber sera majeure dans l'œuvre de Schütz. Il fera siennes les questions laissées par celui qui fonda la sociologie compréhensive. En ce sens, nous dirions, avec Michel Maffesoli, Directeur du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien à Paris, que toute l'œuvre de Schütz pourrait être comprise comme une réponse à l'angoissante question de Weber: «Comment se montrer à la hauteur du quotidien?»⁵. Ensuite, de 1924 à 1928, Schütz étudie la philosophie de la compréhension, de l'expérience immédiate et de l'intuition de Bergson, puis tente, en se référant surtout à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et à *Matière et mémoire*, une première compréhension du phénomène de la socialité. De 1928 à 1930, il réoriente sa réflexion: suite aux conseils de son ami Felix Kaufmann (1895-1949), il découvre et questionne la phénoménologie husserlienne. Par ailleurs, jusqu'à ce moment, Schütz est membre et participe aux groupes de discussions du *Geistkreis* (Cercle de l'esprit) et des *Séminaires Mises*, petits cercles fermés où sont discutées les théories des sciences de

l'esprit. Enfin, de 1930 à 1933, il pose une seconde compréhension du phénomène social, compréhension rendue par le seul ouvrage qu'il publiera, en 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (The Phenomenology of the Social World)*⁶. Cet ouvrage qui veut saisir le phénomène social intègre d'une manière judicieuse et critique, au sens kantien du terme, certains aspects de la sociologie weberienne, de la philosophie bergsonienne, et de la phénoménologie husserlienne, et vient constituer un raisonnement philosophico-sociologique unitaire et cohérent sur la réalité sociale, cette temporalité et cet espace intersubjectifs. En fait, après une douzaine d'années de lectures, de recherches et de rédactions, Schütz croit avoir trouvé dans la phénoménologie de Husserl un fondement adéquat à l'épistémologie de Weber. Il envoie une copie de son ouvrage à Husserl qui, dans une lettre, lui fait part de son grand bonheur de rencontrer un des rares phénoménologues à avoir saisi en profondeur le sens de ses travaux (Cf. GOULET, 1971:5).

La seconde phase va de 1933 à 1939, période pendant laquelle Schütz, comme tous les juifs, est menacé par le régime hitlérien. Jusqu'à la fin de 1935, il ralentit considérablement le rythme de ses recherches. Mais, à la lumière des entretiens qu'il a avec d'autres penseurs, notamment avec son ami Husserl à qui il rend visite trois ou quatre fois par année, il reprend le travail intellectuel de 1936 à 1938. Il souhaite présenter un troisième projet de compréhension de la socialité, projet qui s'inscrit dans la suite des problèmes relevés à la fin de son ouvrage de 1932. Il se penche donc sur les concepts de *personnalité sociale*, de *problème de pertinence*, et de *relation-Nous*. Pour ce faire, il lit avec attention quelques ouvrages de Platon, Kant, Kierkegaard, James, psychologue de la conscience, *La pensée et le mouvement* de Bergson, et certaines problématiques centrales des réflexions qui préoccupent Leibniz, plus spécifiquement celles de la monade et des petites perceptions de la conscience. La publication de l'ouvrage qu'il se propose de réaliser ne verra cependant jamais le jour car, à court de temps, Schütz n'arrivera pas à franchir les étapes qui succèdent le plan. Néanmoins, ce plan guidera ses réflexions ultérieures ainsi que la publication des articles à venir. Enfin, en exil à Paris pendant un an et demi à compter de mars 1938, il

s'ouvre à une nouvelle culture et à de nouveaux horizons philosophiques, sociologiques et politiques. Il rencontre les hommes et découvre les œuvres de Merleau-Ponty, pour qui Marx donne chair à l'intersubjectivité de Husserl (DUMAS, 1990b:419), Sartre, maître de l'existentialisme et auteur d'une théorie de l'*alter ego*, Wahl, doyen des phénoménologues français, Louis Rougier (1889-1982), philosophe de la connaissance, Raymond Aron (1905-1983) qui, à la surprise de Schütz, avoue avoir lu et avoir été influencé par sa théorie de la motivation.

La troisième et dernière phase de la vie intellectuelle et de l'œuvre de Schütz commence en 1939 et se poursuit jusqu'à sa mort, en 1959, c'est-à-dire cette période pendant laquelle il vit aux États-unis. C'est une période de réflexions et de productions importantes lors de laquelle son projet de saisir le monde de la vie quotidienne prend forme. C'est aussi pendant ces années qu'il aura une grande amitié avec le théoricien et psychologue gestaltiste Aron Gurwitsch. C'est également à ce moment qu'il accède à la notoriété. Cette phase ou période peut se diviser en cinq étapes.

D'abord, les quatre premières années après son arrivée à New York seront consacrées à la découverte et l'intégration des horizons de la philosophie et de la sociologie américaines. Grâce à l'*International Phenomenological Society*, fondée en décembre 1939 et dont il est un des co-fondateurs, Schütz entretient des relations avec plusieurs philosophes et phénoménologues, dont Gurwitsch, Felix Kaufmann, Fritz Kaufmann, Ralph Perry (1876-1957), Dorion Cairns, Gordon Allport, Gerhart Husserl, Helmut Kuhn, Herbert Spiegelberg. Il se penche également sur l'œuvre des principaux penseurs qui influencent la sociologie américaine. C'est avec vif intérêt qu'il étudie les apports théoriques de certains auteurs: la conception de l'*ethnocentrisme* d'une part, la distinction entre *notre-groupe* (We-group) et *leur-groupe* (They-group) d'autre part, de William G. Sumner (1840-1910); Thomas et sa conception de la *définition de la situation*; Cooley et ses concepts de *groupe primaire*, de *relation face-à-face* et d'*effet-miroir* (looking-glass self); la théorie de la *personnalité sociale* (social self), le concept de l'*autrui généralisé*, la distinction entre le Je

—l'*ego* actuel— et le *Moi* —l'*ego* passé ou futur—, les questions de la *conversation des actions significatives* dans le processus de la *création ensemble* («*Making Music Together*»), et des *sphères de manipulation* dans la *réalité importante* du *monde du travail*, de Mead, qu'il considère du reste, avec James, comme le penseur américain le plus important. En outre, il s'intéresse aux théoriciens de l'interactionnisme symbolique: Herbert Blumer (1900-1987), Tamotsu Shibutani (1920), Ralph Turner. Il lit les monographies de Everett C. Hugues, de Robert E. Park (1864-1944) et de d'autres représentants de l'École de Chicago. Il scrute les écrits de Pitirim A. Sorokin (1889-1968) et Parsons —avec qui il entretiendra une importante correspondance— de l'Université de Harvard, de Robert M. MacIver (1882-1970) et Robert K. Merton (1910) de l'Université Columbia, des anthropologues Ralph Linton (1893-1953), Robert Redfield et Margaret Mead (1901-1978), des théoriciens de l'action sociale, tels Florian Znaniecki (1882-1958), Howard Becker (1899-1960), Theodore F. Abel.

Alors que pendant l'année 1943 il passe beaucoup de temps à la préparation de ses premiers cours universitaires qu'il dispense au Département de sociologie de la New School for Social Research, à compter de 1944 jusqu'en 1947, avec ses articles sur la rationalité dans le monde social, sur l'étranger, sur le retour au foyer, sur les concepts fondamentaux en phénoménologie, sur les réalités multiples, et sur la distribution sociale du savoir, il consolide son œuvre et l'ouvre à de nouveaux horizons. Tant dans ses cours que dans ses écrits, il fait référence à plusieurs penseurs. Outre ceux déjà indiqué dans ce chapitre, mentionnons les noms de Scheier, Ingarden, Landgrebe, Mannheim, Fink, Thorstein Veblen (1857-1929), John Dewey (1859-1952), Albert Salomon (1891-1966).

De 1948 à 1951, il continue sur ce même élan d'ouverture tout en préparant un quatrième projet de compréhension de la réalité sociale. En effet, tout en assurant l'enseignement de quatre cours par année, et en publiant cinq articles en trois ans, dont un qui critique la théorie sartrienne de l'*alter ego*, un qui montre le phénomène intersubjectif inhérent à l'entreprise sociale qu'est la musique, et un qui jette la lumière sur le lien essentiel entre l'action subjective du sujet et le monde objectif, Schütz travaille sur un projet intitulé *The*

World as Taken for Granted: Toward a Phenomenology of the Natural Attitude. Mais, très tôt, il saisit l'importance de traiter le problème des pertinences dans la constitution de la socialité. Dès lors, face à un projet qui prend une envergure considérable, et étant dans l'impossibilité de se libérer pour le mener à terme, il doit abandonner. Ce n'est qu'après sa mort, grâce à Richard M. Zaner, un de ses derniers étudiants, que sera publié en 1970 *Reflections on the Problem of Relevance*, ouvrage dans lequel Schütz montre la compréhension sélective de la conscience dans le monde de la vie quotidienne. En d'autres mots, il applique au phénomène social ce qu'avaient repéré dans le champ de la psychologie Brentano avec l'intentionnalité, et en philosophie Bergson avec l'attention.

De 1952 à 1956, années lors desquelles il commencera à enseigner à temps complet la philosophie et la sociologie ainsi qu'à faire de la recherche à la Graduate Faculty of the New School, son œuvre, par le biais de la publication de neuf articles en quatre ans, prend d'autres avenues, expansions et applications. Au plan philosophique, Schütz reprend la lecture de *Ideen I, II et III* de Husserl, en fait une critique et montre que la vie quotidienne repose sur les bases de l'intersubjectivité, de la communication, et de la *réciprocité des perspectives*; puis, il présente la philosophie de Scheler, une philosophie où les dimensions immanente et transcendante du monde de la vie fusionnent ensemble. Au plan sociologique, il se penche sur les liens entre les aspects méthodologiques et conceptuels dans l'interprétation de l'action humaine d'une part, dans la théorie en sciences humaines et sociales d'autre part, après quoi il pose une réflexion sur le rapport entre symbole, réalité et société; puis, il poursuit la réflexion sur le phénomène musical et les logiques sociales qui le permettent en publiant un article sur Mozart et les philosophes. Encore une fois, il fait montre d'une culture intellectuelle impressionnante: il se réfère entre autres penseurs au philosophe allemand Cassirer, au sinologue français Marcel Granet (1884-1940), au sémioticien américain Charles W. Morris (1901). En outre, il participe au mois d'août 1954 à un colloque à Harvard sur le symbole et la société en science, en philosophie et en religion.

Enfin, de 1957 jusqu'à sa mort au printemps 1959, Schütz est au sommet de sa carrière académique et universitaire. D'abord, il s'implique activement dans les évaluations et les projets académiques des départements de philosophie et de sociologie. Ensuite, il multiplie les efforts pour assurer au mouvement phénoménologique une place plus sûre aux États-Unis: il a pour objectifs d'accroître le nombre de phénoménologues au sein de la faculté, d'y établir un centre d'Archives-Husserl, et de mettre sur pied un centre de recherche phénoménologique; les deux premiers objectifs seront atteints après sa mort. Il participe aussi à quelques conférences, notamment au colloque portant sur Husserl à Royaumont en France où il y fait une communication qui présente et critique l'intersubjectivité transcendantale. Puis, il écrit neuf articles: en philosophie, il continue la réflexion sur Scheler avec deux articles consacrés à l'épistémologie et l'éthique de son œuvre, et, après s'être adonné à une analyse critique de certains aspects de la philosophie husserlienne, notamment la question de l'intersubjectivité d'une part, du type et de l'essence d'autre part, il montre l'importance de Husserl pour les sciences humaines et sociales; en sociologie, il jette la lumière sur le lien entre la conception de l'égalité et la structure du système des pertinences au cœur du monde social, après quoi il résout l'ambiguïté du concept de responsabilité en insistant sur sa dimension subjective, puis s'interroge sur notre savoir et la prédiction des événements futurs. De plus, avec Maurice Natanson (1924), étudiant et ami, Schütz projette depuis 1954 de rassembler en trois volumes les articles qu'il a publié dans différentes revues ainsi que la traduction de certaines parties de son ouvrage de 1932. Ce projet lui vaudra beaucoup d'efforts lors des deux dernières années de sa vie: suite aux multiples indications du maître de la sociologie phénoménologique, Natanson publiera en 1962 le premier volume des *Collected Papers*, Arvid Brodersen, membre permanent du Département de sociologie de la New School et ami de Schütz, verra en 1964 à la parution du second volume, Ilse Schütz, épouse du sociologue, se chargera du troisième volume, et Thomas Luckmann, un des excellents étudiants de Schütz, s'occupera de la traduction de quelques-unes des sections de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Enfin, Schütz élabore les bases et commence la

rédaction d'un cinquième et dernier projet de compréhension du monde de la vie quotidienne, projet qu'il ne pourra malheureusement pas terminer à cause de la maladie et de sa mort prématurée, mais que, en collaborateur, Luckmann complètera en 1973 sous le titre *The Structures of the Life-World*.

Or, qu'en est-il de l'œuvre de Schütz? L'œuvre du fondateur de la sociologie phénoménologique, qui au premier abord pourrait paraître assez simple, est en vérité complexe: cet éminent chercheur a non seulement jeté la lumière sur les structures du monde de la vie quotidienne, mais il a dû reprendre et corriger une certaine manière d'analyser de telles structures d'une part, et fonder épistémologiquement les bases de son analyse d'autre part. Plus spécifiquement, Schütz s'attaque à trois niveaux de réflexion: au premier niveau, il y a la réflexion sur la constitution de la socialité comme telle, cette réalité concrète et observable qui est à comprendre; au second niveau suit la réflexion sur l'étude systématique de la constitution de la socialité, c'est-à-dire l'examen des aspects conceptuel et méthodologique utiles et nécessaires pour comprendre et expliquer une telle constitution; au dernier niveau se pose la réflexion sur la question des *a priori* de l'étude systématique de la constitution de la socialité, ou, en d'autres termes, la dimension purement philosophique rendant possible cette étude. À ces trois niveaux correspondent en fait les trois tomes des *Collected Papers: The Problem of Social Reality, Studies in Social Theory, Studies in Phenomenological Philosophy*.

Dès lors, répondre à la question à savoir ce qu'est l'œuvre de Schütz représente une tâche considérable. Bien évidemment, nous ne prétendons pas accomplir ce travail dans ce court chapitre. Cependant, comme on pouvait déjà l'entrevoir ci-haut lors de la présentation de l'œuvre en trois phases, dans tous les écrits de Schütz un objectif demeure constant: la compréhension et l'explication de l'intersubjectivité dans le monde quotidien. Que ce soit dans l'ouvrage de 1932, dans les multiples articles qui suivront, ou dans ses écrits posthumes, Schütz veut comprendre et expliquer le phénomène intersubjectif de la socialité,

puis exposer la manière de systématiser cette compréhension et cette explication, enfin justifier aux plans de la connaissance et épistémologique sa systématisation.

Donc, en principe, nous pourrions d'ores et déjà passer à la partie suivante du chapitre, celle qui aborde spécifiquement la manière dont Schütz conçoit l'intersubjectivité, l'essentiel de son œuvre. Mais, dans le but d'en apprécier davantage certaines implications philosophiques et sociologiques, quelques remarques générales mériteront notre attention.

D'entrée de jeu, et au risque de répéter, nous dirions avec Maffesoli que tout l'effort intellectuel de Schütz est motivé par le souci de découvrir la *logique* à l'œuvre dans la vie sociale, cette logique qui met l'accent sur l'*interaction*, les relations de *proxémie*, sur ce que dans son acception la plus large on appelle l'*expérience de l'autre*, bref cette logique ou thématique longtemps ignorée ou critiquée, mais dont on ne pouvait plus faire l'économie, celle de la socialité. Dans la voie du *formisme* de Simmel et surtout de la *procédure idéaltypique* de Weber, Schütz suggère la *typification* pour saisir la *pensée courante* révélée par l'*extériorité* de la socialité, par le corps social. En somme, Schütz renouvellera l'approche des sciences sociales, et plus spécifiquement de la sociologie compréhensive weberienne, sur la base surtout de la phénoménologie de Husserl (Cf. SCHÜTZ, 1987:II-III, et 249, en postface — nous soulignons, D. O.-R.—).

Aux plans théorique et épistémologique, pour saisir la socialité comme un phénomène à *comprendre et expliquer*, Schütz examine les *constructions des objets de pensée par la pensée courante et par les sciences sociales*, puis l'*action rationnelle dans l'expérience courante et dans les modèles scientifiques* (Cf. SCHÜTZ, 1987:12-63 — nous soulignons, D. O.-R.—)⁷. Au terme de cet examen, il aura établi le postulat qui veut que le phénomène social, révélé dans son expression première qu'est le monde de la vie quotidienne, est le résultat de l'intersubjectivité. Aussitôt, l'intersubjectivité acquiert un statut épistémologique: elle est le fondement même de la société.

Eien qu'il porte un intérêt aux thèses de la neutralité axiologique, de la rationalisation et du désenchantement du monde en Occident, avec lesquelles il est du reste en accord, Schütz est surtout préoccupé par la théorie weberienne de l'action sociale, et plus particulièrement par les éléments relatifs à la signification subjective de l'action sociale. Pour Schütz, de même que pour Weber, la constitution de la société est rendue possible grâce à l'action des acteurs, les individus, les sujets; cette action comprend tout comportement humain quand et pour autant que l'individu agissant lui attribue une signification subjective, et elle est sociale pour autant qu'elle prenne en compte le comportement des autres et que le sujet l'oriente d'une certaine manière dans son déroulement⁸; enfin, par la méthode interprétative et la typicalité s'y rattachant —*idéal type* chez Weber et *typification* chez Schütz—, les deux penseurs saisissent le sens, la signification, que revêt l'action pour le sujet, l'acteur. Mais, alors que Weber s'est montré plus intéressé à mettre en relief les processus historiques et les significations de l'action humaine responsables des conditions sociales, Schütz, adoptant l'approche phénoménologique, cherche à comprendre l'action telle que formulée, exprimée et interprétée dans le monde quotidien (Cf. THOMASON, 1982:38-39).

Puis, Schütz critique et pousse plus loin l'analyse de la compréhension du sens subjectif de l'action. Il note en fait que la compréhension observationnelle directe de Weber, ou l'observation directe, n'est pas suffisante et donc ne permet pas d'appréhender la signification subjective de l'action, et que la compréhension explicative, qui elle renseigne sur la simple motivation de l'acteur, ne rend pas compte, par exemple, du passé et du futur de l'acteur qui pose l'action. Or la compréhension n'ayant lieu que dans un contexte objectif, un contexte de sens constitué intersubjectivement, c'est-à-dire dans l'interaction sociale d'agents dotés d'une conscience, pour arriver véritablement à une compréhension du sens de l'action posée Schütz propose l'examen de la formation et de la structure des expériences vécues socialement, ces expériences à l'origine de la signification de l'action (Cf. MIGUELEZ, 1992:343).

En fait, pour corriger la théorie de l'action sociale du père de la sociologie compréhensive, Schütz s'inspire de la méthode phénoménologique et applique l'attitude transcendantale permettant la constitution de l'objet, lequel est ici la signification subjective de l'action sociale. En effet, après avoir posé le problème des limites d'application des catégories de signification subjective et d'interprétation, il voit la solution dans le fait de comprendre le flux de conscience dans la connaissance du temps concret tel que l'a élaboré Husserl, mais aussi la philosophie du monde de la vie et de l'intuition de Bergson et ses concepts de *durée pure*, ce temps intérieur, et de *simultanéité*, cette intersection entre la *durée* et le *temps cosmique*, le temps extérieur. Ce n'est qu'alors que Schütz analyse les attitudes naturelles de l'univers humain (Cf. SALOMON, 1947:619-620).

Ainsi au plan méthodologique, Schütz a recours à la réduction phénoménologique, à l'*epochè* de Husserl, mais, alors que celui-ci s'en servait pour mettre le monde entre parenthèses et permettre à l'attitude transcendantale le dévoilement du monde, bref pour se sortir de l'attitude naturelle acceptant le monde comme tel et accéder ainsi à l'attitude réflexive, celui-là met entre parenthèses la mise hors circuit même du monde, c'est-à-dire qu'il fait l'*epochè* de l'*epochè* de l'attitude naïve, et ce tout en demeurant observateur désintéressé. D'après une formule utilisée plus haut, nous dirions que dans la sociologie phénoménologique de Schütz l'*ego-cogito* ne devient pas *Ego-Cogito* mais demeure *ego-cogito*.

Enfin, le penseur de la socialité comme phénomène parvient à son objectif sociologique: s'adonner à une phénoménologie constitutive de l'attitude naturelle qui prévaut dans le monde de la vie quotidienne, ce monde rendu objectif par les interactions entre les sujets, ce monde intersubjectif. C'est alors qu'il montre que les acteurs dans leur monde quotidien, ignorant tout de leur subjectivité transcendantale face à l'objet, ou de leur conscience constitutive de la signification de l'action, posent l'action dans l'attitude naturelle ou naïve, et que par conséquent l'extériorité du corps social révèle la pensée courante qui habite les sujets.

Cela dit, pour terminer cette partie du chapitre consacrée à la présentation globale de l'œuvre de Schütz, nous croyons utile d'ajouter quelques indications concernant l'influence du penseur de la sociologie phénoménologique sur ses contemporains et successeurs d'une part, de présenter la bibliographie de son œuvre d'autre part.

L'influence de Schütz sur la sociologie contemporaine, et, d'une manière plus générale, sur l'ensemble des sciences sociales et humaines, est de plus en plus grande et importante. En fait, pour un nombre croissant de chercheurs contemporains, les écrits de Schütz font partie des œuvres classiques de la sociologie du XXe siècle. Et plusieurs s'inspirent des réflexions, continuent et poursuivent, dans leur champ respectif, les recherches lancées par Schütz sur les concepts et méthodes à utiliser dans les sciences de la culture, ces sciences dont l'objet central est la constitution et la formation dans l'intersubjectivité d'une pratique et d'un imaginaire social.

Grâce à ses collaborateurs et ses étudiants, ainsi que les chercheurs préoccupés par l'analyse phénoménologique du social, l'œuvre de Schütz nous est parvenue et est devenue essentielle à l'étude des formations sociales. Sans les nommer tous, mentionnons quelques-uns des noms ayant le plus contribué à faire connaître Schütz: Cairns, Farber, Gurwitsch, Felix Kaufmann, Luckmann, Maffesoli, Natanson, Ricœur, Salomon, Shibutani, Spiegelberg, Zaner, Peter L. Berger, Walter Biemel (1918), Rudolf Boehm (1927), Harold Garfinkel, Eric Voegelin (1901), Helmut R. Wagner (1904), Richard Williams, Kurt H. Wolff (1912).

Enfin, à titre indicatif, mentionnons que parmi les chercheurs qui se sont inspirés de Schütz, Garfinkel est certainement celui qui a poussé l'analyse le plus loin. Dans sa thèse de doctorat, écrite en 1952 et intitulée *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, Garfinkel mettait en doute les interprétations de Parsons, son directeur, à propos de la subjectivité et l'ordre normatif dans la société. Pendant qu'il cueillait ses données pour la thèse, il a eu plusieurs conversations avec Schütz; il a d'ailleurs consacré une grande partie de

son ouvrage aux idées de Schütz. Enfin, Garfinkel insistera plus tard sur l'importance de la réflexion et des écrits de celui qui est le père de la sociologie phénoménologique.

«Schütz a mis à la disposition des études sociologiques les pratiques de la connaissance quotidienne des structures sociales des activités quotidiennes, de circonstances pratiques, d'activités pratiques et du raisonnement sociologique pratique. Sa contribution originale est d'avoir démontré que ces phénomènes ont leurs propres caractéristiques et qu'ainsi ils constituent en eux-mêmes un domaine légitime d'investigation. Les écrits de Schütz nous fournissent d'innombrables directives pour nos recherches sur les circonstances et les pratiques de l'investigation sociologique pratique... Ils fournissent la justification empirique d'une perspective de recherche qui est caractéristique des études ethnométhodologiques»⁹.

ARTICLES ET OUVRAGES ÉDITÉS DU VIVANT DE SCHÜTZ¹⁰

- | | |
|------|--|
| 1932 | <p><i>Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt</i>, Springer, Vienne.
Traduction en anglais: <i>The Phenomenology of the Social World</i>, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1967, et Heinemann, London, 1972.</p> <p>«Revue de l'article de Edmund Husserl, <i>Méditations cartésiennes</i>», <i>Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften</i>, 51, 2404-2416.</p> |
| 1933 | <p>«Revue de l'article de Edmund Husserl, <i>Formale und transcendente Logik</i>», <i>Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften</i>, 17, 774-784.</p> |
| 1940 | <p>«Phenomenology and the Social Sciences», in M. FARBER (Ed.), <i>Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl</i>, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 164-186 [CP I, 118-139] (Traduit en français: «La phénoménologie et les sciences sociales» in SCHÜTZ, A., <i>Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales</i>, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 169-193).</p> |
| 1941 | <p>«William James "Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted"», <i>Philosophy and Phenomenological Research</i>, I, 4, 442-452 [CP III, 1-14].</p> |
| 1942 | <p>«Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego», <i>Philosophy and Phenomenological Research</i>, II, 3, 343-347 [CP I, 150-179].</p> <p>«The Problem of Rationality in the Social World», <i>Economica</i>, X, 38, 130-149 [CP II, 64-88].</p> |
| 1944 | <p>«The Stranger: An Essay in Social Psychology», <i>American Journal of Sociology</i>, XII, 6, 499-507 [CP II, 91-105] (Traduit en français: «L'étranger. Essai de psychologie sociale» in SCHÜTZ,</p> |

- A, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 217-236).
- 1945 «The Homecomer», *American Journal of Sociology*, L, 5, 363-376 [CP II, 106-119].
- «Some Leading Concepts of Phenomenology», *Social Research*, XII, 1, 77-97 [CP I, 99-117].
- «On Multiple Realities», *Philosophy and Phenomenological Research*, V, 4, 533-576 [CP 207-259] (Traduit en français: «Sur les réalités multiples» in SCHÜTZ, A, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 103-167).
- 1946 «The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge», *Social Research*, XIII, 4, 463-478 [CP II, 120-134].
- 1948 «Sartre's Theory of the Alter Ego», *Philosophy and Phenomenological Research*, IX, 2, 181-199 [CP I, 180-203].
- 1950 «Felix Kaufmann: 1895-1949», *Social Research*, XVII, 1, 1-7.
- «Language, Language Disturbances and the Texture of Consciousness», *Social Research*, XVII, 3, 365-394 [CP I, 260-286].
- 1951 «Choosing Among Projects of Action», *Philosophy and Phenomenological Research*, XII, 2, 161-184 [CP I, 67-96].
- «Making Music Together: A Study in Social Relationships», *Social Research*, XVIII, 1, 76-97 [CP II, 159-178].
- 1952 «Santayana on Society and Government», *Social Research*, XIX, 2, 220-246 [CP II, 201-225].
- 1953 «Discussion: Edmund Husserl's Ideas, Volume II», *Philosophy and Phenomenological Research*, XIII, 3, 394-413 [CP III, 15-39].
- «Discussion: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideas III, By Edmund Husserl)», *Philosophy and Phenomenological Research*, XIII, 4, 506-514 [CP III, 40-50].
- «Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action», *Philosophy and Phenomenological Research*, XIV, 1, 1-37 [CP I, 3-47] (Traduit en français: «Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine» in SCHÜTZ, A, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 7-63).
- 1954 «Concept and Theory Formation in the Social Sciences», *The Journal of Philosophy*, LI, 9, 257-273 [CP I, 48-66] (Traduit en français: «Formation du concept et de la théorie dans les sciences sociales» in SCHÜTZ, A, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 65-88).

- 1955 «Don Quijote y el problema de la realidad», *Dianoia*, Anuario de Filosofía, I, 1, 312-330 [CP II, 135-158, Traduit en anglais «Don Quixote and the Problem of Reality»].
- «Symbol, Reality and Society», in L. BRYSON et al. (Eds.), *Symbol and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion*, Harper, New York [CP I, 287-356].
- 1956 «Mozart and the Philosophers», *Social Research*, XXIII, 2, 219-242 [CP II, 179-200].
- «Max Scheler: 1874-1928», in M. MERLEAU-PONTY, *Les philosophes célèbres*, Lucien Mazenod, Paris, 330-335 [CP III, 133-144, Texte original anglais: «Max Scheler's Philosophy»].
- «Equality and the Meaning Structure of the Social World», in L. BRYSON, C. FAUST and L. FINKELSTEIN (Eds.), *Aspects of Human Equality*, Harper, New York [CP II, 226-273].
- 1957 «Das Problem der transzendente Intersubjektivität by Husserl», *Philosophische Rundschau*, V, 81-107 [CP II, 51-84, Traduction en anglais: «The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl»] (Traduction en français: «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie No 3*, Éditions de Minuit, Paris, 1959).
- «Answer to Comments Made in the Discussion of "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl" (Royaumont, April 28, 1957)», Publié dans [CP III, 87-91].
- «Max Scheler's Epistemology and Ethics, I», *Review of Metaphysics*, XI, 2, 304-314 [CP III, 144-154].
- 1958 «Max Scheler's Epistemology and Ethics, II», *Review of Metaphysics*, XI, 3, 486-501 [CP III, 163-178].
- «Some Equivocations of the Notion of Responsibility», in S. HOOK (Ed.), *Determinism and Freedom*, New York University Press, New York [CP II, 274-276].
- 1959 «Tiresias, or Our Knowledge of Future Events», *Social Research*, XXVI, 1, 71-89 [CP II, 277-293] (Traduit en français: «Tirésias ou notre connaissance des événements futurs» in SCHÜTZ, A., *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 195-216).

ŒUVRES POSTHUMES

- 1959 «Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, XX, 2, 147-165 [CP III, 92-115].
- «Husserl's Importance for the Social Sciences», in H. L. van BREDA et al. (Eds.), *Edmund Husserl, 1859-1959*, Recueil

- commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Volume 4 de la série *Phaenomenologica*, Nijhoff, The Hague, 86-98 [CP I, 140-149].
- 1960 «The Social World and the Theory of Social Action», A. BRODERSEN (Ed.), *Social Research*, XXVII, 2, 203-221 [CP II, 3-19] (Traduit en français: «Le monde social et la théorie de l'action sociale» in SCHÜTZ, A., *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, 89-102).
- 1962 *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, M. NATANSON (Ed.), Nijhoff, The Hague. (Recueil d'articles établi sur la base des indications de Schütz lui-même)
- 1964 *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, A. BRODERSON (Ed.), Nijhoff, The Hague. (Recueil d'articles établi sur la base des indications de Schütz lui-même)
- 1966 *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, I. SCHÜTZ (Ed.), Nijhoff, The Hague. (Recueil d'articles établi sur la base des indications de Schütz lui-même.)
- «Some Structures of the Life-World», Article non publié et traduit de l'allemand par A. Gurwitsch [CP III, 116-132].
- «Scheler's Criticism of Kant's Philosophy», Article non publié [CP III, 155-163].
- 1970 *On phenomenology and social relations, Selected writings*, H. R. WAGNER (Ed.), Chicago University Press, Chicago. (Il s'agit d'un recueil de textes en grande partie publiés dans les *Collected Papers* et dans le livre de 1932, mais avec quelques textes inédits, et un effort important de présentation de l'œuvre de Schütz.)
- Reflections on the problem of relevance*, R. V. ZANER (Ed.), Yale University Press, New Haven, Conn. (En allemand: *Das Problem der Relevanz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.)
- 1976 «Fragments on the Phenomenology of Music», F. KERSTEN (Ed.), *Music and Man*, 2, 5-71, Aussi dans *Search of Musical Method*, F. J. SMITH (Ed.), Gordon & Breach, London.
- 1977 «Husserl and His Influence on Me», L. EMBREE (Ed.), *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 41-44.
- 1981 *Theorie der Lebensformen*, I. v. SRULER (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt. (Traduction en anglais: *Life forms and meaning structure*, H. R. WAGNER (Ed.), Routledge & Kegan, London, 1982.)
- 1987 *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Traduction de sept articles et chapitres parus dans *Collected Papers* par Anne NOSCHIS-GILLIÉRON, Postface et choix de textes de Kaj NOSCHIS et Denys de CAPRONA, Préface de Michel MAFFESOLI, Méridiens Klincksieck, Paris.

SCHÜTZ, A. et LUCKMANN, Thomas
1973

The Structures of the Lifeworld, Northwestern University Press, Evanston, Ill. (Il s'agit d'un manuscrit sur lequel Schütz travaillait au moment de son décès et que Luckmann a publié d'après les indications de Schütz. En allemand: *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 -Band 1-, 1983 -Band 2-, 1ère édition: Dasmstadt, 1975. La traduction du second volume est en préparation.)

SCHÜTZ, A. et PARSONS, Talcott
1977

Briefwechsel zur Theorie sozialen Handelns, W. v. SPRONDEL ed., Suhrkamp, Frankfurt. (Il s'agit de l'échange de correspondance entre deux hommes «qui ne pouvaient pas se comprendre». Ce fut Schütz qui initia l'échange par une critique de l'œuvre de Parsons après son arrivée aux États-Unis. En anglais: *The theory of social action: Correspondence between A. Schütz and T. Parsons*, R. GRATHOFF (Ed.), Indiana University Press, Bloomington and London, 1978.)

En préparation

La correspondance entre A. Schütz et A. Gurwitsch, en allemand. Le volume IV des *Collected Papers*.

L'intersubjectivité selon Schütz

Tous les individus, dans leurs relations quotidiennes, nourrissent leurs réflexions et posent leurs actions à partir des manifestations de l'Autre. Il en fut de même pour Schütz: il a été très attentif à la réflexion exprimée dans l'action des acteurs qui l'ont précédé ou vivant à son époque. Par exemple, il a étudié une quantité impressionnante d'ouvrages, s'est collé à plusieurs penseurs aux points de vue proches ou éloignés, et, par le biais de deux carrières, a côtoyé plusieurs milieux. En ce sens, l'œuvre du penseur de la sociologie phénoménologique est à l'image de sa vie, et son originalité est justement d'avoir pris conscience de ce qui a caractérisé sa vie, et qui caractérise tout autant celle des autres: l'*a priori* de l'intersubjectivité dans le monde de la vie quotidienne.

Dans la partie précédente, nous avons montré combien l'intersubjectivité constitue en somme le cœur de l'œuvre de Schütz. Dès lors, cette partie nous introduisait à l'intersubjectivité de Schütz. Dans la présente partie, nous voulons plus spécifiquement

saisir, comprendre et expliquer la façon dont Schütz appréhende son principal objet de recherche. Quelques concepts étroitement liés à cette problématique mériteront donc une attention toute particulière: *monde de la vie quotidienne, sens commun, action humaine, typification, attitude naturelle, réalités multiples, expérience courante, stock ou réserve de connaissances, acteur, relation-Nous, interaction face-à-face, prédécesseurs, contemporains, consociés, successeurs.*

Or, afin de pousser plus loin l'analyse que fait Schütz du phénomène d'existence qu'est l'intersubjectivité, et aussitôt rendre compte des éléments particulièrement pertinents de sa théorie, notamment en voyant plus en détails la définition des concepts ci-contre, nous nous référerons à quelques-unes de ses publications. En premier dans *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, ensuite dans les articles intitulés *La phénoménologie et les sciences sociales, Sur les réalités multiples, Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine*¹¹, Schütz élabore la problématique de l'intersubjectivité dans ses divers aspects, et circonscrit ainsi le phénomène intersubjectif à la base de la vie quotidienne. Tout en tenant compte des diverses sources, et parallèlement de leur ordre chronologique¹², retenons ici les principaux éléments du phénomène d'existence à constituer qu'est l'intersubjectivité du monde de la vie quotidienne.

D'abord, dans *Der sinnhafte Aufbau*, Schütz se penche sur le problème qui le préoccupera pendant toute sa vie, la possibilité d'une sociologie des motivations, des intentions et des interprétations, qui opèrent dans la conscience des acteurs sur la scène sociale. Dans cet ouvrage, qui prend son origine dans *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Économie et société*) de Weber, et où on comprend vite l'influence de Bergson, mais surtout celle de Husserl, Schütz ne s'adonne en fait qu'à une ébauche de son projet sociologique. Les développements ultérieurs préciseront les implications de cette première esquisse. Par conséquent, à ce stade-ci, il ne nous apparaît pas fécond de présenter en détails l'analyse

qu'on y retrouve. Pour la suite, il demeure toutefois à propos d'en présenter un portrait général.

Ainsi, trois thèmes traversent l'ouvrage: l'individu, l'Autre, la sociologie. À propos de l'individu et de la construction de son monde d'expériences et d'interprétations, il montre le lien entre le point de départ qu'est l'expérience donatrice de sens et les étapes qui suivent, c'est-à-dire l'intentionnalité, l'action volitive, le projet, la modification des significations, et le contexte de sens et d'expérience. Ensuite, il se penche sur la compréhension de l'Autre en esquissant les caractéristiques d'une *relation-Nous* et du rapport entre l'individu et celle-ci. Enfin, il présente la sociologie en trois volets: il dégage les grandes lignes de l'analyse structurelle du monde social en situant dans leur contexte, surtout contemporain, la conduite sociale, l'action sociale, et la relation sociale; ensuite il établit une typification des relations sociales, laquelle lui servira de base à l'éventuelle typification du monde de la vie; puis il aborde les problèmes méthodologiques que rencontre le sociologue weberien (Cf. WAGNER, 1983a:38-39).

Ensuite, dans *La phénoménologie et les sciences sociales*, article dont le but principal est d'illustrer l'importance que revêt l'œuvre de Husserl pour le développement des sciences humaines et sociales, Schütz présente ce qu'il qualifie de têtes de chapitres qui nécessitent une plus vaste exploration. Cependant, il pose clairement la problématique de l'intersubjectivité. Il dira:

«Notre monde quotidien est d'emblée un monde intersubjectif de la culture. Il est intersubjectif parce que nous vivons en lui comme des hommes parmi d'autres hommes; nous sommes liés à eux à travers des influences et un travail partagés, nous comprenons les autres et nous sommes objet de compréhension pour eux. Il s'agit d'un monde de la culture parce que le monde-vie nous apparaît d'emblée comme un univers de significations, c'est-à-dire un cadre de significations qu'il nous faut interpréter, et d'interrelations de significations instituées par nos seules actions dans ce monde. Il y a également culture parce que nous sommes toujours conscients de son *historicité*, rencontrée dans la tradition et dans l'habituel, et susceptible d'être examinée, le "déjà donné" renvoyant à notre activité ou à celle des autres dont il est le sédiment. Moi, l'être humain né dans ce monde et vivant naïvement en lui, je suis son centre dans la situation historique de mon "ici et

maintenant": je suis le "point zéro vers lequel sa constitution est orientée". Le monde-vie est au premier chef significatif et signifiant par et pour moi.» (SCHÜTZ, 1987:185-186)

Une fois la problématique de l'intersubjectivité présentée, le reste de l'article la précise, et ce d'abord à partir des idées développées par Husserl. C'est alors que Schütz montre que le monde construit autour de l'*ego* vivant tout naturellement en lui, se présente à son interprétation. Et, cette interprétation du monde dépend entièrement de la situation spatio-temporelle, historique, biographique, bref de l'ici et maintenant, du sujet. Ceci établi, Schütz se penche sur le phénomène social, sur la relation avec les autres, et pousse plus loin l'analyse husserlienne. Il observe que par le langage, le moyen d'exprimer ses intentions ou de comprendre celles de l'*alter ego*, l'*ego* précise son rapport avec le monde: du *Nous* se distinguent le *Vous* et le *Ils*. Et que, selon divers degrés d'intimité et d'anonymat, les *alter ego* s'organisent autour de l'*ego* qui en est le centre en *associés*, *contemporains*, *prédécesseurs* et *successeurs*. Ensuite, Schütz aborde la question de la pertinence à l'égard des divers champs du monde de la vie. Variant selon l'état actuel des intérêts de l'*ego*, elle se situe en fonction des catégories de familiarité, d'étrangeté, d'accessibilité; il en va de même pour tous les *alter ego*. Ainsi, l'*ego* pose des actes significatifs dans l'attente que l'*alter ego* leur donnera une interprétation significative, et le schème interprétatif qui permet à l'*ego* de poser l'acte est orienté sur le schème de l'*alter ego*. Puis Schütz enchaîne sur la question de l'*attitude naturelle* ou *naïve* de l'*ego* — il prend soin d'indiquer qu'il s'agit d'un être humain pleinement conscient, mûr et en pleine possession de ses moyens—: l'*ego* du monde-vie pose le monde, avec tout ce qu'il comporte, dans une *thèse générale* significativement valide, et il n'a envers ce monde qu'un intérêt éminemment pratique; de surcroît, il pose le monde à partir de sa *réserve d'expérience*, à partir des choses héritées et apprises, des multiples sédimentations de la tradition et de l'habitude, et de ses constitutions de significations antérieures (Cf. SCHÜTZ, 1987:185-189).

Dans l'article intitulé *Sur les réalités multiples*, Schütz clarifie davantage sa pensée et la problématique de l'intersubjectivité. Il commence par une exposition des principes qui régissent la réalité du *monde de la vie quotidienne*, après quoi il fournit un éclairage sur la constitution des *réalités multiples*, sur les différents mondes des *fantasmes*, sur le monde des *rêves*, enfin sur le monde de la *théorie scientifique*. De ces cinq thèmes, seul le premier est particulièrement pertinent et a ici une valeur heuristique. Le monde de la vie quotidienne, dit-il, recouvre le monde intersubjectif qui existait avant que naisse l'*ego*, le monde que les *prédécesseurs* ont expérimenté et interprété comme un monde organisé, qui est maintenant devant l'*ego* qui l'expérimente et l'interprète, et qui s'offre comme un cadre de référence sous la forme d'une connaissance disponible. D'emblée cette réalité n'est pas celle d'un sujet unique, mais intersubjective. Elle est la scène et l'objet des actions et interactions de tous les *ego*. Dès lors, chaque sujet doit le dominer et le transformer pour réaliser ses buts. En ce sens précise l'auteur, un *motif pragmatique* gouverne l'attitude naïve envers le monde de la vie de tous les jours. Puis, il poursuit en mettant l'accent sur les manifestations de la vie spontanée de l'homme dans le monde extérieur. S'inspirant de Leibniz, Schütz y distingue la *conduite de l'action*. Alors que celle-là renvoie aux expériences subjectivement significatives issues de la vie spontanée, celle-ci est le fait d'un projet défini à l'avance, pré-conçu. Autres distinctions: le *simple-faire* correspond à une *conduite explicite* et le *simple penser* est synonyme d'une *conduite implicite*; l'*action implicite* peut être sans intention de réalisation et aussitôt rester à l'état de *fantasme* ou, si en cours du processus de réalisation, une *performance*; l'*action explicite* est toujours une performance qui nécessite des mouvements corporels et qui dès lors se voit attribuée le vocable *travail*. Ces distinctions faites, le travail apparaît comme la forme de spontanéité capitale pour la constitution du monde de la vie quotidienne et comme la réalité par excellence; grâce au travail, le sujet intègre le présent, le passé et le futur, se réalise comme totalité, communique avec les autres sujets, et organise la spatialité du monde quotidien. Schütz ajoute ensuite un point essentiel de la philosophie de Bergson: les *tensions de la conscience* et l'*attention à la vie*. C'est dans l'action que la tension

de la conscience atteint son degré le plus élevé et que l'intérêt à la vie est vif, alors que dans le rêve, à l'autre extrême, la tension est à son plus bas degré et l'attention à la vie marquée par un désintérêt complet. Seul le *sujet performant et travaillant* sera dès lors pleinement intéressé à la vie et pleinement conscient: il vit dans ses actes, et son attention est dirigée vers la réalisation de son projet et l'exécution de son plan.

Cela étant établi, Schütz enchaîne avec la structure sociale du monde de la vie quotidienne. Il montre que les actions sociales impliquent une communication qui elle se fonde sur les actes de travail des acteurs en scène. Ceux-ci partagent ensemble une *relation-Nous* dans laquelle —l'*ego* s'adressant à l'*alter ego* et l'*alter ego* l'écoulant— ils vivent un *présent mutuel* et *vieillissent ensemble*. La communication est maximale dans une *relation dite frontale*, une relation où il y a *communauté de temps et d'espace*, car le sujet peut interpréter toute action de son interlocuteur —expression du visage, inflexion de la voix, geste accompagnant la parole, etc.— d'une part, l'un et l'autre sujet peut saisir l'*ego* de son semblable comme une totalité intacte dans un présent vivant, un présent qui présuppose la co-présence. Schütz précise enfin une donnée essentielle de l'attitude naturelle qui prévaut dans la vie quotidienne. L'individu, sachant qu'il mourra et ayant peur de sa mort, vit tout naturellement l'expérience de l'anxiété fondamentale. Elle est l'anticipation primordiale, celle au cœur de tous les systèmes —espoir/crainte, satisfaction/manque, etc.— qui incite l'être dans l'attitude naturelle à vouloir maîtriser le monde, établir et réaliser ses projets, son travail (Cf. SCHÜTZ, 1987:103-127).

Puis, publié au moment où Schütz a acquis une grande maturité intellectuelle et où il est presque au sommet de sa carrière de chercheur, l'article suivant, *Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine*, fournit un autre éclairage et précise encore davantage les horizons que comporte le phénomène de l'intersubjectivité. Dès les premières pages, il établit que la connaissance courante du monde par l'individu est un système de construction de sa typicalité. Dans l'attitude naturelle de la vie quotidienne, indique-t-il, le

sujet est concerné par certains objets qui se distinguent de ceux expérimentés au préalable, et l'activité sélective de notre esprit détermine quelles caractéristiques particulières de tels objets sont individuelles et lesquelles sont typiques. L'individu, à chaque instant, est dans une *situation biographiquement déterminée*, dans un *environnement* physique et socioculturel *défini*, dans son histoire, dans une sédimentation de ses expériences antérieures organisées dans sa *réserve de connaissances disponibles*, occupe une position tant en termes d'espace physique, de temps extérieur, de statut et de rôle dans le système social, que de place morale et idéologique, et a face à l'avenir certaines possibilités d'activités pratiques et théoriques appelées le *dessein à disposition*. Cette situation fixe la pertinence et la typification qu'opère la conscience du sujet, ce sujet dans un monde intersubjectif où tous les objets culturels — outils, symboles, systèmes linguistiques, œuvres d'art, institutions sociales, etc. — renvoient, par leur origine et leur signification même, aux activités de tous les sujets. Notant dès lors que l'acteur ne peut comprendre un objet culturel qu'en se référant à l'activité humaine qui l'a originé — par exemple, je ne peux pas comprendre un outil sans connaître le but pour lequel il fut conçu, ni un signe ou un symbole sans savoir ce qu'il représente dans l'esprit de la personne qui l'utilise — Schütz pose l'origine du postulat d'interprétation subjective des sciences sociales, postulat qui retiendra son attention par la suite, et sa tâche est dorénavant de faire l'examen des constructions qui émergent dans le sens commun, intersubjectif et socialisé.

Trois aspects de la socialisation de la connaissance sont vérifiés: les *perspectives réciproques* ou la socialisation structurelle de la connaissance; l'*origine sociale de la connaissance* ou la socialisation génétique de la connaissance; la *distribution sociale de la connaissance*. D'abord, l'*interchangeabilité des points de vue* et la *congruence des pertinences*, c'est-à-dire les deux idéalizations constituant «la thèse générale des perspectives réciproques», font partie de ces constructions typifiées d'objet de pensée qui englobent les objets de pensée des expériences de l'*ego* et de l'*alter ego*. La conséquence en est que le système de pertinence est considéré comme naturel, et que cette connaissance a son histoire,

qu'elle est partie de l'héritage social. Pour ce qui est de la structure génétique de la connaissance, il fait observer qu'une infime partie de la connaissance du monde provient de l'expérience personnelle, que la plus grande partie est transmise par les amis, parents, professeurs, professeurs de mes professeurs, bref la société. Cette transmission de la connaissance permet à l'*ego* de définir l'environnement, de former les constructions typiques en accord avec le système de pertinences du groupe. Le moyen typifié *par excellence* par lequel la connaissance est transmise, poursuit Schütz, est, par son vocabulaire et sa syntaxe, le langage vernaculaire, véritable trésor de types et de caractéristiques préconstitués prêts à l'emploi et portant en eux un horizon ouvert de contenu non exploré. Schütz voit ensuite de quelle manière la connaissance est distribuée socialement. Il spécifie que la réserve de connaissances disponibles varie d'un acteur à l'autre, et que la pensée courante tient compte de ce fait. La connaissance, avec ses degrés de clarté, de distinction, de précision et de familiarité, fait en sorte que ce n'est pas seulement *ce qu'un* individu sait qui diffère de ce que sait l'autre, mais aussi comment les deux savent les «mêmes» faits, d'autant plus que la réserve de connaissances s'origine dans le système de pertinence dominant, qu'elle est déterminée biographiquement. Dès lors, dans la vie quotidienne, l'acteur construit des types que l'*Autre* connaît par présentation ainsi que par la portée et la texture de son savoir.

Cela dit, le penseur de la sociologie phénoménologique s'adonne à de nouvelles précisions quant à la structure du monde social et sa typification par les constructions du sens commun. Né dans un monde social, et y passant sa vie quotidienne, l'acteur expérimente le monde construit autour de la place qu'il occupe, offert à son interprétation et à son action, toujours par rapport à sa situation biographiquement déterminée à ce moment-là. Aussitôt, suivant les formes diverses de l'intimité et l'anonymat, la familiarité et l'étrangeté, l'intensité dans le temps et dans l'espace, les relations avec les autres s'établissent sur la base du *Nous*. Au point de vue temporel, il y a les *contemporains* avec lesquels un jeu réciproque d'actions et de réactions peut se manifester, les *prédécesseurs* sur lesquels l'acteur ne peut agir, mais dont les résultats de leurs actions passées sont offerts à son interprétation et peuvent

influencer ses actions, les *successeurs*, à l'égard desquels il peut orienter ses actions. Au point de vue spatial, parmi les contemporains, ceux inscrits dans une communauté de temps, il y en a certains avec qui l'acteur partage une relation *face-à-face*: les *consociés*. Pour chacun des partenaires, le corps de l'autre est immédiatement observable, pas seulement comme chose du monde extérieur mais comme symptôme des pensées de l'autre. En partageant une communauté de temps, non pas de temps chronologique extérieur, mais de temps intérieur, chaque acteur participe au déroulement de la vie de l'autre, et saisit les pensées de l'autre au fur et à mesure qu'elles s'édifient. Ainsi peuvent-ils partager anticipations, projets, espoirs et angoisses. Bref, les consociés, étant mutuellement impliqués dans la biographie de l'un et l'autre, vieillissent ensemble et vivent dans une pure relation *Nous*. Alors que dans cette relation, ajoute Schütz, l'Autre est saisi comme une individualité unique, dans sa situation biographique unique révélée par fragments, dans les autres formes de relation sociale la personnalité du semblable n'est rendue que par une contribution imaginaire de la signification hypothétique, c'est-à-dire par construction d'une manière typique de se comporter, un modèle typique de motifs sous-jacents, d'attitudes typiques d'une personnalité type. Ainsi, plus l'anonymat augmente, plus le contenu s'appauvrit et se détache de l'unicité de l'individu, et dans l'anonymisation totale, les acteurs sont interchangeables, la situation typique se rapporte à n'importe qui agissant de la manière typique. Schütz résume en indiquant que sauf pour la pure *relation-Nous* de consociés, l'acteur ne peut pas saisir l'unicité individuelle de son semblable dans sa situation biographique personnelle, et, dans les constructions du sens commun, l'Autre apparaît comme une personnalité partielle. C'est grâce à cette conception, note-t-il du reste, que Simmel a surmonté le dilemme entre la conscience individuelle et collective, si bien vue par Durkheim, que Cooley a compris l'origine de soi par un *effet de miroir*, que Mead a présenté l'autre *généralisé*, et que les concepts de *fonctions sociales*, de *rôle social*, et d'*action rationnelle* peuvent être clarifiés.

Enfin, Schütz s'adonne à une brève investigation du modèle de l'action et de l'interaction sociale qui sous-tend la construction des actions en cours et des types personnels dans la pensée courante. C'est alors qu'il apporte de nouvelles distinctions: l'*action*, au sens de la conduite humaine, en tant que prévue à l'avance par l'acteur, et basée sur un projet pré-conçu, peut être *commissive* ou *ommissive*, l'abstention volontaire étant considérée comme une action en elle-même; l'*acte* désigne le résultat du processus qui s'est déroulé, c'est-à-dire l'*action accomplie*; tout projet consistant en une anticipation du futur menée sur le mode de l'imagination, l'*acte imaginaire*, futur et anticipé, devient le *point de départ* de tous les projets; le projet des actes à venir, basés sur la connaissance disponible au moment de l'élaboration du projet, et la perspective temporelle particulière du projet, soulèvent la question de la relation entre *projet* et *motif*: le motif peut être lié à la *finalité*, et par là être un *motif-en-vue-de*, qui du point de vue de l'acteur se réfère à son futur, ou il peut prendre son origine dans l'agent déterminant, et être ainsi le *motif-parce-que* authentique se référant à l'expérience *passée* de l'acteur —dans l'interaction entre consociés par exemple, les motifs en-vue-de de l'acteur deviendront les parce-que de son partenaire et vice-versa—, et ensemble ils constituent l'*idéalisation des motifs réciproques*. Enfin, ces distinctions faites, un éclairage important est effectué sur l'interaction sociale, et aussitôt sur l'intersubjectivité. Toutes les formes d'interaction sociale dira Schütz se fondent sur les constructions que nous avons décrites concernant la compréhension de l'Autre et dans le modèle de l'action en général. En ce sens, poursuit-il, seul l'acteur sait quand son action commence et quand elle finit, c'est-à-dire pourquoi elle aura été menée, et l'ampleur de ses projets déterminant l'unité de son action, l'acteur en face de lui peut se trouver dans la situation où il ne possède ni la connaissance du projet précédant l'action de l'auteur ni du contexte unitaire dans lequel elle s'inscrit (Cf. SCHÜTZ, 1987: 12-34).

Finalement, dans *Le monde social et la théorie de l'action sociale*, article publié en 1960 mais écrit en 1940, au moment où Schütz arrivait à New York et réagissait d'une

manière critique à la *Theory of Social Action* de Parsons, le penseur de la sociologie phénoménologique caractérisait l'interaction sociale, et ainsi l'intersubjectivité du monde de la vie quotidienne, de la manière suivante.

«Toutes les relations sociales telles qu'elles sont comprises par moi, être humain vivant naïvement dans un monde centré sur moi, ont comme prototype la relation sociale qui me relie à un *alter ego* individuel avec qui je partage temps et espace. Mon acte social est orienté non seulement vers l'existence physique de cet *alter ego* mais vers l'acte de l'Autre que j'espère provoquer par ma propre action. Je puis donc dire que la réaction de l'Autre est l'en-vue de mon acte. Le prototype de toute relation sociale est une liaison intersubjective de motifs. Si j'imagine, lorsque je projette mon acte, que vous le comprendrez et que cette compréhension vous incitera à réagir d'une certaine manière, j'anticipe que les en-vue de mon propre agir deviendront des parce-que de votre réaction, et vice versa.» (SCHÜTZ, 1987:100)

Pour conclure, nous dirions, en une phrase, que pour Schütz *le monde de la vie quotidienne* — ce monde de la vie de tous les jours — *est le résultat de l'interaction entre les acteurs* — les sujets qui posent l'action —, *ces héritiers d'abord d'une conscience qui opère par typification* — cette classification organisée de l'information reçue —, *ensuite d'un stock ou réserve de connaissances* — ces savoirs accumulés et sédimentés —, *et soumis aux réalités multiples* — faits concrets et imaginaires — *en eux, qui construisent l'expérience courante* — l'action et l'acte actuels ou présents — *dans une attitude naturelle* — attitude naïve, spontanée — *liée au sens commun* — consensus social — *à propos de l'action humaine* — l'agir subjectif et objectif, donc intersubjectif — *enseignée par les prédécesseurs* — acteurs décédés avant la naissance d'un autre acteur —, *transmise aux contemporains* — acteurs vivant en même temps et entre qui il peut y avoir interaction —, *produite entre consociés* — acteurs vivant en même temps et entre qui il y a interaction — *constituant une interaction face-à-face* — relation où il y a communauté de temps et d'espace — *puis une relation-Nous* — biographies impliquées ensemble —, *et léguée enfin aux successeurs* — acteurs naissant après la mort d'un autre acteur —.

Notes

- ¹ Tiré de la traduction de l'article «The social world and the theory of social action» («Le monde social et la théorie de l'action sociale») dans SCHÜTZ, 1987:89-102.

- ² Bien que certains éléments seront davantage discutés plus loin, ouvrons ici une courte parenthèse pour dégager quelques éléments et repères biographiques de la vie de Schütz. Du reste, pour connaître en détails la vie de Schütz, le lecteur pourra se référer à WAGNER, 1983a.

Alfred Schütz est né à Vienne, capitale de l'Autriche et de l'empire austro-hongrois, le 13 avril 1899. Son père, Alfred sénior, décède le 19 janvier 1899, trois mois avant sa naissance. Sa mère, Johanna, se mariera quelques années plus tard avec son beau-frère, Otto Schütz, et Alfred n'apprendra qu'à l'âge de dix-sept ans que ce cadre dans une banque qui assura à la famille un niveau de vie propre à la classe moyenne n'est pas son père biologique, mais adoptif. Ce dernier aura peu d'influence sur son beau fils, sauf peut-être celle de lui donner un modèle pour le choix d'une carrière. La mère de Alfred jouera au contraire un rôle décisif dans sa vie. Elle prend en charge son éducation.

Après les études élémentaires, Alfred Schütz fera ses études secondaires au Esterhazy Gymnasium, institution qui met l'accent sur un cursus et une instruction classiques où pendant huit années il apprendra le grec et le latin. Passionné par la musique, notamment par celle de Bach, Beethoven et Mozart, le jeune étudiant a également un goût prononcé pour la littérature allemande, surtout celle de Goethe. En 1917, il gradue avec la mention *summa cum laude*.

La même année, devant les défaites répétées de l'armée autrichienne, Schütz se joint à un régiment de l'artillerie. Son aventure militaire sera par contre de courte durée, puisque dès l'automne 1918, à la fin de la guerre, l'empire austro-hongrois est démantelé. À son retour à la vie civile, il remarque plusieurs changements dans la société. Plusieurs années après, en 1945, dans un article intitulé «The Homecomer» et ayant pour toile de fond la théorie sociologique, il fera part de l'expérience du retour et des changements d'attitudes de ses contemporains à l'égard des militaires. Cette période constitue un tournant dans sa vie.

Aussitôt, devant choisir sa carrière et suite aux encouragements de sa mère — et fort probablement de son beau-père —, il s'inscrit à l'Université de Vienne en Droit international. Étant vétéran de guerre, il est admis à un programme accéléré. Deux ans et demi plus tard, il gradue et accepte un poste de secrétaire exécutif à l'Association des banquiers autrichiens où il mènera des recherches sur les problèmes bancaires dans les pays de l'Europe et agira comme conseiller en matière légale et économique auprès de diverses firmes. Pendant la majeure partie de sa vie, Schütz mènera une carrière professionnelle dans le monde de la gestion et de la législation bancaire. Une grande part de ses soirées, de ses fins de semaines et de ses congés, sera consacrée à la recherche dans les sciences de la culture.

En 1926, Schütz épouse Ilse Heim, dont le père était marchand viennois. Deux enfants naîtront de leur union: Evelyne et George.

En 1929, il joint la firme privée viennoise Reitter and Company où, en plus d'avoir les mêmes responsabilités qu'avant, il sera chargé de la supervision des opérations internationales.

En 1932, après douze années de réflexions et de recherches théoriques et méthodologiques, Schütz publie son ouvrage, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (*The Phenomenology of the Social World*). Bien que cet ouvrage n'ait pas eu un accueil retentissant auprès de la communauté universitaire, il orientera d'une manière décisive son projet intellectuel et ses recherches ultérieures.

Suite à cette publication, très favorablement accueillie par Husserl, les liens seront de plus en plus serrés entre le père de la phénoménologie et celui qui deviendra le père de la sociologie phénoménologique. Celui-là propose même à celui-ci un poste d'assistant à l'Université de Fribourg, que Schütz refusera pour des raisons personnelles. Jusqu'à la mort de Husserl en 1938, une amitié se développe entre les deux hommes.

L'arrivée au pouvoir de Hitler en 1933 aura pour effet un ralentissement des activités de recherche de Schütz. Il sera du reste très occupé par son travail qui le mène un peu partout en Europe occidentale, la

firme voulant installer son centre d'opérations ailleurs qu'à Vienne. Lors de l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne, Schütz est à Paris. Devant la menace imminente des nazis, son épouse, sa fille et le nouveau-né le rejoignent en juin 1938, et en juillet 1939, Schütz et sa famille quittent l'Europe pour s'établir à New York, où jusqu'en 1956 il poursuivra sa carrière au sein de la Reiter and Company. La vie aux États-Unis lui permettra de consacrer plus de temps à ses recherches théoriques et méthodologiques. À preuve, alors que pendant les années trente, il n'avait publié que deux articles, à compter de 1940 il signera une trentaine d'articles dans différentes revues. C'est sans doute ce qui explique pourquoi Schütz n'accèdera que très tard à la notoriété.

Citoyen désormais libre, Schütz s'implique au sein d'activités liées à ses réflexions en sciences sociales. Avec Marvin Farber et d'autres phénoménologues, il fonde l'*International Phenomenological Society*. En 1943, il commence à enseigner à temps partiel. Il devient membre du comité de la revue *Philosophy and Phenomenological Research*. Tout en demeurant consultant pour la firme Reiter and Company, en 1956 débute sa carrière de professeur et de chercheur à temps complet à la *Graduate Faculty of Political and Social Sciences* de la *New School for Social Research*. Pendant ces années, une étroite collaboration caractérisera les relations entre Schütz et trois anciens étudiants de Husserl, Dorion Cairns, Marvin Farber, et Aron Gurwitsch, son fidèle ami rencontré à Paris.

Dorénavant phénoménologue le jour comme le soir, Schütz consacre son temps à son œuvre, notamment à la préparation de deux volumes dans lesquels il espère présenter une formulation définitive et systématique de sa pensée: *Die Strukturen der Lebenswelt* (*The Structures of the Lifeworld*); *The World as Taken-for-Granted: Toward a Phenomenology of the Natural Attitude*. Malheureusement, ces ouvrages ne pourront pas être complétés car pendant l'hiver 1958-1959 Alfred Schütz est très malade, et la mort l'emportera le 20 mai suivant. Sous la direction de H. L. Van Breda, les écrits de Schütz seront publiés dans la collection qui est sous le patronage du Centre d'Archives-Husserl, la collection *Phänomenologica*.

- 3 Pour discuter des grandes lignes du projet sociologique de Schütz, les ouvrages suivants ont été particulièrement pertinents: SCHÜTZ, 1987; THOMASON, 1982; WAGNER, 1983a.
- 4 Tout en y ajoutant de nouveaux éléments, nous nous inspirons ici de l'analyse des trois phases de la vie de Schütz dans WAGNER, 1983a.
- 5 Cf. SCHÜTZ, 1987:II, Préface de Maffesoli. Cette question apparaît au fait dans WEBER, 1986 — 1959 et, en allemand, 1922 — :85.
- 6 Le titre complet est *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Le titre du volume traduit de l'allemand à l'anglais est *The Phenomenology of the Social World*, mais la traduction littéraire devrait être *The Meaningful Construction of the Social World, Introduction to Comprehensive Sociology*, ou en français, *La construction du monde social en tant que signifiante, Introduction à la sociologie compréhensive*. Cf. SCHÜTZ, 1987:249. Pour sa réalisation, l'ouvrage a bénéficié d'importantes collaborations: Kaufmann, étudiant en philosophie qui aura une brillante carrière et ami depuis plusieurs années de Schütz, professe de judicieux conseils quant à la forme de l'ouvrage; Ilse Schütz, son épouse, sera d'une aide importante et soutenue aux plans rédactionnel et technique de la préparation du manuscrit; et un ami récent, Tomoo Otaka, philosophe du droit et politologue japonais qui étudie au niveau post-doctoral à l'Université de Fribourg-en-Brisgau avec Husserl et avec Kelsen à Vienne, s'occupe des aspects matériels et financiers de la publication avec la maison d'édition.
- 7 Schütz précise par ailleurs sa motivation et son objectif théoriques dans les termes suivants:
 «Nous sommes par contre forts intéressés par la conception fondamentale que Whitehead partage avec d'autres éminents penseurs de notre temps comme James, Dewey, Bergson et Husserl. Cette conception peut être, très grossièrement, formulée de la sorte:
 Toute notre connaissance du monde, qu'elle s'exprime dans la pensée courante ou dans la pensée scientifique, comprend des constructions [...]. Tous les faits sont d'emblée sélectionnés dans un contexte universel par les activités de notre esprit. Ils sont donc toujours des faits interprétés ou des faits considérés comme détachés de leur contexte par une abstraction artificielle ou alors des faits considérés

dans leur organisation particulière. Dans les deux cas, ils portent en eux leur horizon d'interprétation interne et externe. Cela ne signifie pas que, dans la vie quotidienne ou la science, nous soyons incapables de saisir la réalité du monde. Cela signifie simplement que nous n'en saisissons que certains aspects, notamment ceux qui sont pertinents pour nous, soit pour gérer notre propre vie soit du point de vue du corpus de règles de procédure de pensée admises telles qu'elles sont appelées méthode scientifique.

[...] Les faits, les données et les événements que le chercheur en sciences naturelles considère, ne sont que des faits, des données et des événements à l'intérieur de son champ d'observation, champ qui n'a aucune "signification" pour les molécules, les atomes et les électrons le constituant.

Mais les faits, les événements et les données ont une structure complètement autre pour le chercheur en sciences sociales. Son champ d'observation, le monde social, n'est pas essentiellement un monde sans structure. Il a une signification particulière et une structure pertinente pour les êtres humains qui y vivent, qui y pensent et qui y agissent. [...] Ainsi, les constructions utilisées par le chercheur en sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions au deuxième degré, notamment des constructions de constructions édifiées par les acteurs sur la scène sociale dont l'homme de science observe le comportement et essaie de l'expliquer tout en respectant les règles de procédure de sa science.

Les sciences sociales modernes sont confrontées à un sérieux dilemme. Une des écoles de pensée a le sentiment qu'il y a une différence fondamentale entre la structure du monde social et celle du monde naturel. Cette conception cependant, conduit à la conclusion erronée que les sciences sociales sont *totò còelo* différentes des sciences naturelles, conception qui oublie que certaines règles procédurales se rapportant à l'organisation correcte de la pensée sont communes à toutes les sciences empiriques. L'autre école de pensée essaye de considérer le comportement humain comme le chercheur en sciences naturelles considère le «comportement» de ses objets de pensée tout en admettant que les méthodes des sciences naturelles, (surtout celles de la physique mathématique), qui ont obtenu des résultats spectaculaires, sont les seules méthodes scientifiques. D'autre part, cette école admet qu'en adoptant les méthodes des sciences naturelles pour établir ses constructions, elle obtiendra une connaissance digne de foi de la réalité sociale. Pourtant ces deux conceptions ne sont pas compatibles entre elles. Un système behavioriste affiné au maximum et pleinement développé, par exemple, nous entraînerait fort loin des constructions au sens où les hommes éprouvent leur propre comportement et celui de leurs semblables dans la réalité quotidienne.

Pour venir à bout de cette difficulté, des dispositifs méthodologiques particuliers sont requis, notamment l'élaboration de modèles de l'action rationnelle. Pour les besoins de l'analyse ultérieure de la nature spécifique des objets de pensée en sciences sociales, nous devons examiner les caractéristiques des constructions courantes utilisées par l'homme dans son quotidien. C'est sur ces dernières que les premières sont fondées...» (SCHÜTZ, 1987:9-12)

- 8 Cf. SCHÜTZ, 1987:62, note 41. Schütz reprend ici, note le traducteur, la définition de l'action sociale de Weber, dans Max WEBER, *The Theory of Social and Economics Organisation*, 1947:9,18,22,88,90; Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, 1937:82,345-347,484; Felix KAUFMANN, *Methodology of the Social Sciences*, 1944:166.
- 9 JULES-ROSETTE, 1985:93-94. Jules-Rosette ajoute: Garfinkel reprend les idées de Schütz sur la nature située de l'interaction sociale et en tire des applications empiriques. L'interprétation par Garfinkel des éléments cognitifs mène directement à la signification des comportements sociaux. Là où Parsons estime que la stabilité est assurée par l'utilisation commune de codes culturels et d'orientation de valeurs, Garfinkel se demande plutôt comment les acteurs en arrivent à négocier, connaître, utiliser et reproduire de telles significations. Selon Garfinkel, «L'image appropriée d'une compréhension commune est donc une opération plutôt qu'une intersection ordinaire d'ensembles qui se recouvrent». Par quelle méthode l'acteur arrive-t-il à cette «opération»? Pour le découvrir, il est fondamental d'analyser la façon selon laquelle une «typification» est perçue et attribuée aux événements et quelles caractéristiques leur sont données pour qu'ils paraissent normaux et stables. Ce procédé s'accomplit par les stratégies de présentation de l'acteur et par le travail interprétatif du langage dans le contexte social. Pour l'ethnométhodologie, la question de l'interprétation devient un problème principal de pratique qui se situe dans le discours et l'interaction sociale.
- 10 Au cours de sa vie, Schütz a publié un ouvrage et trente-deux articles. Tous ces articles, sauf un, ont été rassemblés dans les trois tomes des *Collected Papers*, ouvrages posthumes. Nous donnons la référence

(CP, volume, pages). Pour cette partie bibliographique, les ouvrages suivants ont été consultés: WAGNER, 1983a:339-345; SCHÜTZ, 1987:277-281.

- 11 L'ouvrage, rappelons-nous, a été publié en 1932. Les articles, dans leur version originale, ont respectivement été publiés en 1940, 1945, 1953. Dans l'article de 1953 Schütz reprend, à la lumière des travaux dont il a pris connaissance depuis son arrivée aux États-Unis, les thèses principales exposées dans son livre paru en 1932. Par ailleurs, nous aurions très bien pu ajouter d'autres articles mais ceux-ci suffisent pour rendre compte le plus justement possible de la théorie de l'intersubjectivité de Schütz.
- 12 Ainsi, nous demeurons conforme à la conscience de Schütz lui-même. Cette manière de procéder veut en fait rendre compte un tant soit peu, comme nous l'avons fait avec Husserl, de ce qu'on pourrait appeler une généalogie de la constitution de l'intersubjectivité dans l'œuvre du penseur.

Chapitre III

CONSIDÉRATIONS INTERMÉDIAIRES: DE L'EGO À L'ACTEUR

In its pure form the Thou-orientation consists merely of being intentionally directed toward the pure being-there of another alive and conscious being. To be sure, the pure Thou-orientation is a formal concept, an intellectual construct, or, in Husserl's terminology, an ideal limit. In real life we never experience the pure existence of other; instead we meet real people with their own personal characteristics and traits.

*Alfred Schütz, The Phenomenology of the
Social World*

Maintenant, et avant de passer à l'œuvre et au concept de l'intersubjectivité de Habermas, arrêtons-nous quelque peu pour considérer les rapports entre les œuvres de Husserl et de Schütz, puis entre leurs manières d'appréhender l'intersubjectivité. Ainsi, à la lumière de ce qui précède, penchons-nous sommairement sur quelques liens et différences entre la philosophie husserlienne et la sociologie de Schütz, ce qui permettra de mieux repérer une différence essentielle, et dès lors une discontinuité, voire une antinomie, en matière d'intersubjectivité.

La philosophie de Husserl cherche à établir les fondements de l'objectivité. C'est par la subjectivité qu'elle y parvient, une subjectivité qui trouve en elle-même le fondement et la validité des idées de choses qui existent hors d'elle (Cf. GUENANCIA, 1981:1039). L'entreprise de Husserl veut résoudre la dichotomie entre l'objectivité scientifique et la subjectivité, dichotomie issue de l'idéalisme et de l'historicisme allemands. Pour ce faire, le philosophe élabore les principes de la *phénoménologie*, l'étude systématique du phénomène apparaissant à la conscience, et montre ainsi la symétrie dans le monde de la vie entre le sujet et l'objet, celui-là visant et possédant celui-ci grâce à l'*Ego* transcendantal et constitutif du monde, *ego* que n'avait pas su reconnaître Descartes, resté à l'*ego dans* le monde. En fait, influencé d'abord par le positivisme, puis par le néo-kantisme de la fin du XIXe siècle, notamment par Brentano, Husserl cherche à construire un système philosophique qui concilie science et conscience, immanence et transcendance, objet et sujet. Et, en bref, par la conscience transcendantale du sujet, il accède à l'objet immanent de la science, et replace dans une perspective nouvelle, voire redéfinit, la *scientificité*.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'entreprise de Schütz a pour but quant à elle de comprendre puis d'expliquer philosophiquement et sociologiquement l'action sociale, et sa signification, à la base des faits sociaux. Le sociologue y parvient en jetant la lumière sur le phénomène de la socialité comme résultat de l'action significative du sujet devenu acteur, et par là dégage les postulats d'une sociologie phénoménologique. Héritier des travaux de Dilthey, de Simmel, et plus encore de Weber, Schütz pose en définitive sa réflexion sur la relation entre l'acteur de la vie mondaine, ce monde de la vie quotidienne et de l'attitude naturelle, et la construction du phénomène social, et dès lors redéfinit le projet de la sociologie compréhensive à partir de Bergson, mais surtout de Husserl. Les sujets en interaction les uns avec les autres, ou, plus précisément, les acteurs en relation naturelle les uns *aux* autres, mettent en scène le monde social quotidien et intersubjectif.

Or, quelle relation y a-t-il entre ces œuvres dressées ici en gros plans? À première vue, les préoccupations, les recherches, et, par conséquent, les œuvres de ces deux penseurs ne semblent pas avoir de liens étroits entre-elles. Alors que Husserl pose une nouvelle manière d'appréhender le *monde*, une nouvelle philosophie, Schütz, trente ans plus tard, énonce les principes d'une nouvelle façon de saisir le *monde social*, d'une nouvelle sociologie. Du point de vue philosophique, pendant que Husserl a pour préoccupation l'*existence*, Schütz met son attention sur l'*existant*. Du point de vue de la sociologie de la connaissance scientifique, le premier se situe au carrefour des courants positif et herméneutique qui le poussent à fonder sa philosophie *rigoureusement scientifique*, le second montre la nécessité d'asseoir l'étude des objectivités sociales observables sur la *rationalité* à l'œuvre dans l'action subjective. Bref, poser rigoureusement et scientifiquement l'existence du monde pour l'un, saisir la rationalité du monde social comme existant pour l'autre.

Mais il n'en est rien. La phénoménologie husserlienne, qui ouvre l'analyse à plusieurs champs dans plusieurs horizons, est en effet le système philosophique qui permet à Schütz de mettre sur pied une sociologie du phénomène de la socialité. C'est en définitive Husserl qui permet la naissance de l'œuvre de Schütz, et qui donne aussitôt un second souffle à la sociologie compréhensive de Weber.

Le monde de la vie et la thèse égologique, deux principales constituantes de la phénoménologie de Husserl, sont les *a priori* à partir desquels Schütz peut commencer sa réflexion sur le phénomène social. La monadologie transcendantale sert en effet de point de départ au premier volet de l'œuvre de Schütz, c'est-à-dire la question concernant la constitution du sens de l'action dans la sphère de l'*ego* (Cf. WILLIAME, 1973:29-30). Ainsi, pour la conscience constitutive de l'*ego* devant l'objet, il admet les concepts husserliens d'essence, d'intentionnalité, de remplissement, de sens, d'intuition, d'*Ego* transcendantal, de constitution, d'attitudes naturelle et réflexive, de protention, de rétention, de pertinence (Cf. KING, 1982:33). Il entérine également toute la dimension

méthodologique: la mise entre parenthèses ou hors circuit, l'épochè, les réductions eidétique et transcendantale. C'est en vérité grâce à la monadologie transcendantale de Husserl, aux possibilités qu'entraînent ses dimensions conceptuelle et méthodologique, et aux horizons qu'elle permet de *dé-couvrir*, que Schütz pourra lui-même poser la sociologie phénoménologique de même que son objet. Or, les concepts d'action humaine, d'acteur, d'acte, de signification, de socialité, de sens commun, etc., prennent tout leur sens à partir de la phénoménologie husserlienne.

Mais, au second volet de son œuvre, celui de l'examen des structures régissant le phénomène de la socialité, Schütz fait face à ce qui représente pour lui un problème considérable dans la philosophie de Husserl: l'intersubjectivité transcendantale. Rappelons très brièvement de quoi il retourne, d'abord à partir du commentaire de Lyotard sur la position du problème d'autrui, tel que le présente Husserl dans les *Méditations cartésiennes*.

«[...] l'autre est un moi pur qui n'a besoin de rien pour exister, il est une existence absolue et un point de départ radical pour lui-même, comme je le suis pour moi. [...] au niveau transcendantal l'explication de l'autre ne peut pas être faite dans les mêmes termes que l'explication de la chose, et pourtant dans la mesure où l'autre est pour moi, il est aussi par moi, s'il faut en croire les résultats essentiels de la réduction transcendantale.». (LYOTARD, 1967:34)¹

Aussitôt le rapport entre la subjectivité transcendantale et l'objectivité préoccupe. Est-il nécessaire de rappeler que pour Husserl, unies dans une relation originelle, l'une fonde les assises de l'autre? La correspondance des monades relève essentiellement du monde objectif, la monade se plaçant sur le terrain d'une intersubjectivité constituée à partir de ses sources fondamentales. Le monde objectif en son essence intersubjective naît de ces sources, les monades transcendantales et constitutives. Le monde, croit Husserl, n'appartient donc pas à la sphère propre de l'intersubjectivité; il en est plutôt la raison fondatrice et le sens transcendantal².

En fait, dans les *Méditations cartésiennes*, après avoir montré l'adéquation entre l'objectivité et l'évidence, Husserl pose une analyse phénoménologique qui dresse

l'inventaire des actes essentiels par lesquels la subjectivité transcendante constitue l'objectivité (Cf. GUENANCIA, 1981:1040). Il sait cependant que sa phénoménologie, dans ses premières étapes, conduit au solipsisme. Il croit remédier à ce problème dans la cinquième *Méditation*, étape qui veut révéler l'intersubjective transcendante, la science phénoménologique de l'intersubjectivité. Son projet est de montrer que l'autre apparaît à l'Ego transcendantal comme un corps qui par le biais du transfert de l'appréhension acquiert le sens d'un *Alter ego*. Il ne nie pas que l'autre sujet transcende la sphère d'expérience du sujet, et il veut montrer que l'Ego réflexif confère à l'*Alter ego* le statut d'«Autre expérimentateur». Ainsi, le monde ne serait pas expérimenté d'une manière privée, seule. Or, l'autre corps, grâce à la perception, est expérimenté comme un objet physique de la Nature. Cet objet est de plus doté d'éléments psychiques que la perception ne peut cependant saisir. L'Autre est aussitôt un objet physio-psychique à constituer, le résultat d'un transfert de sens qu'effectue l'Ego vers l'*alter ego*. C'est alors l'aperception, analogie de l'expérience de l'ego face aux objets physiques: ce qui est présenté ou perçu est un côté de l'objet; l'autre côté, inaccessible, est appréhendu, ou donné indirectement et dès lors compris comme existant (Cf. VISCARDI-MURRAY, 1985:178-185).

Ainsi, dans le monde de la vie de Husserl, ce monde matériel et idéal, se trouvent des *ego-cogito*, des sujets, qui parviennent tous à la subjectivité transcendante, ce lieu de l'être humain pur, de l'Ego-Cogito, ce lieu qui révèle la nature intentionnelle et constitutive de la conscience. Il est aussi le monde de l'intersubjectivité transcendante, c'est-à-dire un monde objectif-subjectif concret et abstrait dans lequel les sujets, les uns avec les autres, «intentionnalisent», jugent et constituent le monde. Par conséquent, le monde de la vie de Husserl est le lieu d'une communauté intermonadique, cet espace où co-habitent et co-existent des monades, individus, où une foule de sujets seuls vivent ensemble, et où aussi des Ego et des *Alter-Ego* cogitent les uns sur les autres. Enfin, ce monde de la vie est un monde de vécus égologiques caractérisé par l'intersubjectivité première, un monde de premier

niveau de relation, de sujets-là, et, pourrait-on dire, des sujets désintéressés — dans le sens bergsonien —, des *sujets-las*.

Par conséquent devons-nous nous demander, y a-t-il, comme le laisserait entendre Husserl, une phénoménologie solipsiste et une phénoménologie intersubjective? Non. Tout le système philosophique qu'est la phénoménologie ne repose en définitive que sur la thèse égologique, l'*Ego* pur. La mise hors circuit du monde, les réductions eidétique et phénoménologique, anéantissent en effet toute possibilité d'un monde réellement intersubjectif. L'*Ego* transcendantal exclut nécessairement la phénoménologie intersubjective. Pis encore, cette dernière ne serait d'aucune manière phénoménologique. L'*Alter ego* n'est pour l'*ego* qu'un noème actuel ou possible parmi tous les noèmes actuels et possibles. La phénoménologie de Husserl *est* solipsiste (Cf. HUTCHESON, 1981:165-178). Or, le point de départ étant la thèse égologique, la description de l'autre, une description fondée sur l'aperception analogique, ne règle pas le problème de l'intersubjectivité. L'Autre étant saisi comme un «co-constituteur» du sens du monde, Husserl ne reconnaît pas la primauté de l'intersubjectivité (Cf. HUTCHESON, 1982:281-287).

Ce sera en fait à cet examen et ces conclusions sur l'intersubjectivité de Husserl que nous convie Schütz. À compter de 1940, dans plusieurs lettres et articles, notamment dans ceux sur Scheler, sur Sartre, ou sur les *Ideen* de Husserl, il fait part de sa difficulté à l'égard de l'intersubjectivité transcendantale husserlienne. En mars 1957, au colloque de Royaumont sur la vie et l'œuvre de Husserl, Schütz attaque de front cette question centrale à son œuvre dans une communication qui a pour titre «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl» (Cf. WAGNER, 1983a:313-314). Résumons ici les grandes lignes de cette communication parue deux ans plus tard sous forme d'article dans un volume publié à l'occasion du centenaire de la naissance de Husserl (Cf. SCHÜTZ, 1959:334-481).

En se penchant sur l'intersubjectivité transcendantale husserlienne, qui est révélée par la cinquième *Méditation*, Schütz s'interroge à savoir comment fonder, au sein du cosmos égologique, l'existence des autres d'une part, l'objectivité du monde d'autre part. Bref, comment est-il possible de déduire l'intersubjectivité du monde à partir des intentionnalités de la conscience du sujet? Or, tout en identifiant au sein de la théorie de l'intersubjectivité quatre niveaux de problèmes reliés entre-eux, Schütz se pose les questions suivantes. Comment l'*Ego*, pris dans sa sphère d'appartenance, peut-il, par le biais de l'*epochè*, isoler le monde primordial de l'*alter ego*? Comment l'aperception de l'autre corps animé est-elle possible? Comment le sujet peut-il constituer l'objectivité, Nature intersubjective? Comment peut-il constituer les formes supérieures de communauté?

Ainsi, au premier niveau, Schütz fait face à cinq difficultés: il apparaît impossible d'identifier l'*alter ego* puisqu'il est mis hors circuit; l'accent sur l'être vivant —ce qui inclut animaux et humains— rend imprécis le concept *ego étranger*, *alter ego*; on ne peut constituer les expériences actuelles et possibles de l'*alter ego* car ces expériences comportent entre autres celles relatives à un Nous; la distinction ne peut plus être maintenue entre la conscience de l'*alter ego* et la conscience de la subjectivité de l'*alter ego*; c'est le Moi-en-fonction, *Ego* transcendantal, qui constitue le Moi de l'autre, l'*alter ego* mondain, ce qui recèle une contradiction car celui-là reposerait à la fois sur la mise hors circuit et sur la validité de celui-ci.

Le second niveau concerne la difficulté à saisir le corps de l'autre comme un organisme animé d'une part, à s'«appréhender» l'*alter ego* d'autre part. Ici Schütz montre d'abord que le corps de l'*ego* est expérimenté d'une manière kinesthésique et interne par la perception intérieure alors que celui de l'autre n'est expérimenté que par la perception extérieure. Ensuite, Schütz s'oppose à la conception husserlienne de l'aperception de l'*alter ego* par quatre objections. Il note que dans la sphère primordiale, sphère qui exclut la subjectivité, la congruence des comportements serait une donnée impossible à saisir, le

comportement étant, selon Husserl, une manifestation de la psyché de l'*alter ego* dans son corps. Puis, Schütz observe qu'elle est d'autant plus impossible à repérer car elle présuppose la distinction entre le normal et l'anormal, et dès lors une appréhension du contexte de l'*alter ego*, distinction et contexte qui, en principe, sont mis entre parenthèses par la réduction transcendantale. De plus, étant saisie par le truchement d'une variété de types de sujets et de comportements, la normalité doit, en toute logique constitutive, être comprise avant la congruence. Enfin, la constitution de l'*alter ego* comme monade pleine —*ego* aussi capable de vie mondaine et de vie transcendantale— est impossible.

Ensuite, au troisième niveau, niveau qui veut asseoir l'objectivité sur la Nature intersubjective, Schütz relève trois problèmes: l'aperception que fait l'*ego* du corps de l'*alter ego* est posée d'une manière telle qu'elle ne peut rendre compte de l'aperception que fait l'*alter ego* à propos du corps de l'*ego*; l'aperception de la temporalité immanente de l'*alter ego* —donnée révélant une première forme de communauté— étant impossible, la constitution de la pleine monade étrangère est hors d'atteinte; le fait que l'objet présent dans la sphère primordiale de l'*ego* solitaire soit appréhété par l'*alter ego* solitaire ne garantit pas la constitution objectifo-intersubjective de la Nature, d'autant plus que Husserl écarte, pour rendre compte d'une telle constitution, la relation sur le mode du Nous, relation active possible dans l'attitude naturelle, et la communication, action fondée sur l'expérience compréhensive du monde commun de la connaissance ambiante.

Enfin, au quatrième niveau, qui a trait aux communautés supérieures, d'autres difficultés interpellent la problématique de l'intersubjectivité. Elles se ramènent à ceci: la pluralité d'*Ego* transcendants ne pouvant conduire à un Nous transcendantal, il n'appartient pas au registre du possible de fonder l'adéquation entre une communauté de monades et une communauté humaine, celle-ci étant le résultat de l'action humaine communicative sur la base du Nous. Mais au surplus, se demande Schütz, est-il concevable de parler d'une pluralité d'*Ego* transcendants pour saisir l'intersubjectivité? Le concept

d'*Ego* transcendantal peut-il vraiment être pensé autrement qu'au singulier? Si oui, que reste-t-il de l'intersubjectivité lorsque le monde est le fait de monades isolées dans leur entreprise constitutive? Quant à la thèse proprement dite des communautés sociales qui correspondraient à des personnalités d'un ordre supérieur, elle est insoutenable, aucun des traits révélés par la monadologie transcendantale ne pouvant être rencontrés.

À partir de ces problèmes, Schütz conclue donc que la théorie de l'intersubjectivité transcendantale, restée au centre de l'œuvre du père de la phénoménologie depuis la publication d'*Ideen I*, est inacceptable, et que la communauté sur le mode du Nous est le seul moyen pour sauver l'idéalisme transcendantal que professe la phénoménologie de l'accusation du solipsisme. Bref, comme il l'écrira tout juste avant de mourir dans «Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy», l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie husserlienne est à rejeter car la connaissance issue de la réduction phénoménologique a ses racines dans la sphère empirique de la réalité (Cf. GORMAN, 1977:137). Ainsi, pour Schütz l'intersubjectivité n'est pas un problème de constitution à résoudre au niveau de la sphère transcendantale, mais plutôt une donnée du monde de la vie quotidienne et de l'attitude naturelle. Et, pour le père de la sociologie phénoménologique, l'intersubjectivité est une notion phénoménologico-psychologique qui renvoie à un complexe de principes fondamentaux de l'existence de l'individu comme être humain vivant parmi d'autres êtres humains (Cf. WAGNER, 1983a:312).

«Elle (l'intersubjectivité) est la catégorie ontologique fondamentale de l'être de l'homme dans le monde et par là même de toute anthropologie philosophique. Aussi longtemps que des hommes naîtront de leurs mères, c'est l'intersubjectivité et la relation sur le mode du Nous qui fondera toutes les autres catégories de l'être-homme. La possibilité de la réflexion sur soi-même, la découverte du Moi, l'aptitude à effectuer toutes les epochès, mais aussi la possibilité de toute communication et de l'établissement d'un monde ambiant communicatif, tout cela est fondé sur l'expérience originaire de la relation sur le mode du Nous.» (SCHÜTZ, 1959:363)

En somme, indique P. Guenancia, toute entreprise de constitution révélant le déjà-constitué, Husserl, lors de la cinquième *Méditation*, s'engage dans une aporie en tentant la constitution de l'intersubjectivité. L'*alter ego* n'est pas le corrélat de l'*Ego* transcendantal mais plutôt la propriété essentielle du cogito réflexif dont chaque acte porte la présence. Ne fallait-il pas que soit conduite jusqu'au bout l'analyse de l'intentionnalité de la conscience pour que l'objectivité apparaisse comme la conséquence de l'intersubjectivité de la subjectivité transcendantale? En d'autres termes, était-il nécessaire de reconduire le problème de la constitution au niveau de l'*alter ego*, alors que la constitution de l'objet est impensable si l'universalité n'est pas incluse dans chaque acte de la conscience transcendantale? Ne fallait-il pas approfondir cette implication essentielle de l'universalité par la subjectivité et continuer l'édification d'une «critique de la raison logique» commencée dès les *Recherches logiques* et véritablement mise en chantier avec *Logique formelle et logique transcendantale*? Il est vraisemblable qu'alors la constitution de l'objectivité sur la base d'une analyse phénoménologique des vécus cognitifs, des idéalités et des *a priori* logiques aurait définitivement montré que le problème d'autrui est un faux problème philosophique. Au lieu de favoriser le dévoilement de la phénoménologie transcendantale dans les questions dites existentielles, le plus grand projet philosophique du XXe siècle n'aurait pas manqué de rencontrer et de féconder philosophiquement les œuvres les plus marquantes du rationalisme contemporain que Husserl a eu peut-être le tort d'amalgamer à ce qu'il avait raison de combattre, le psychologisme et le subjectivisme (Cf. GUENANCIA, 1981:1039-1052).

Par contraste, dirions-nous avec Lyotard, avec l'analyse intentionnelle d'autrui, la radicalité est du côté non pas du moi mais de l'intersubjectivité, et celle-ci n'est pas seulement une intersubjectivité pour moi, affirmation par laquelle le moi reprendrait son sens d'unique fondement, elle est une intersubjectivité absolue, ou si l'on veut première. Mais on peut dire que Husserl lui-même n'est pas allé jusque là: la radicalité de l'*Ego* transcendantal, telle qu'elle est fondée dans *Ideen I*, demeure le noyau de toute sa philosophie (Cf. LYOTARD,

1967:36). Dans *Ideen II* et la *Krisis*, Husserl donne la première place au relativisme historique. Dans *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes*, l'Ego pur a la place centrale. La phénoménologie, pour qu'elle demeure phénoménologie, n'en garde pas moins la première place à l'Ego réflexif et constitutif.

C'est en définitive ce qu'a compris Schütz. Et, dans une lettre adressée à Gurwitsch le 22 mars 1957, il fait part de la communication présentée à Royaumont, et écrit:

«It is the result of twenty-five years of reflection, and of exhausting labor during five weekends. [...] For me personally at any rate the essay signifies the end of an epoch. Now, the path is free to repair to the fruitful *Bathos* (=depths from Kant's *Prolegomena*) of the life-world». (GRATHOFF, 1989:263)

Schütz ne voudra plus maintenant que systématiser son œuvre, développée autour de la problématique de l'intersubjectivité dans le monde de la vie quotidienne, concept qui tient son origine du monde de la vie, notion présentée par Husserl dans son dernier ouvrage, *Krisis*. Bien qu'il avait refusé, sans être clair toutefois³, la position transcendantale du père de la phénoménologie dès son ouvrage de 1932, ouvrage qui, faut-il le rappeler, était très favorablement accueilli par Husserl, Schütz, maintenant qu'il a réglé ses comptes, peut s'adonner en toute quiétude à l'examen du monde de la vie quotidienne, monde non pas de l'attitude réflexive mais de l'attitude naturelle et naïve entre des acteurs qui acquièrent aussitôt le statut d'êtres réels (Cf. KING, 1982:34).

Le père de la sociologie phénoménologique ne considère pas la compréhension comme une méthode spécifique aux sciences humaines qui les distinguerait des sciences de la nature, mais aussi et surtout une manière d'expérimenter le monde de la vie quotidienne. Son projet dépasse ainsi la simple constitution des fondements de la sociologie du phénomène de la socialité. Il cherche à établir les bases d'une théorie du monde social, et, ce faisant, fonde une phénoménologie constitutive de l'attitude naturelle qui régit les structures fondamentales du monde de la vie quotidienne. Et l'intersubjectivité, saisie comme moyen permettant de

comprendre l'Autre et, aussitôt, la constitution du sens commun, est justement une structure fondamentale du monde de la vie quotidienne. En analysant l'intersubjectivité mondaine, Schütz veut saisir comment l'Autre est compris dans le monde de la vie sociale, et comment il se fait que cette compréhension ne pose pas de problème.

Essentiellement, c'est en élucidant d'abord le processus d'interprétation de l'action de l'Autre à partir des significations objective et subjective, des situations *face-à-face* et des *relations-Nous*, et de la compréhension des divers *acteurs* en scène —*prédécesseurs* (*Vorwelt*); *contemporains* (*Mitwelt*); *consociés* (*Umwelt*); *successeurs* (*Folgewelt*)—, en mettant en lumière ensuite les caractéristiques typiques de la connaissance sociale, ses origines, sa distribution, l'aspect pragmatique qui caractérise la quotidienneté, et enfin, la thèse de la *réciprocité* et de l'*interchangeabilité des points de vue* et des *systèmes de pertinences*, que Schütz assure une compréhension du monde intersubjectif de la vie de tous les jours (Cf. LACHOWSKA, 1980:41-50)⁴.

Pour tout dire, la recherche de Schütz n'exige pas une phénoménologie constitutive du monde social vécu. Il ne s'en tient qu'aux corrélats correspondants, aux éléments qu'aurait dégagés cette analyse: il s'agit donc d'une science eidétique qui saisit, dans l'attitude naturelle, la structure invariante, *apriorique*, de la réalité sociale (Cf. WILLIAME, 1973:31). Dans ce que certains appellent une «psychologie phénoménologique de la vie sociale ordinaire» (KASSAB, 1991:97), Schütz considère l'intersubjectivité comme la relation entre la conscience mondaine et le monde social, et montre qu'elle révèle le phénomène de la *personne sociale* qui, par ses actions, participe à différents niveaux dans les dimensions variées du groupe social, ce qui, l'*ego* solipsiste écarté, confère un caractère social à la conscience (Cf. VAITKUS, 1991:74-76).

On pourrait par ailleurs reprocher à Schütz d'avoir critiqué Husserl sur un terrain qui, au fond, n'était pas le sien. En effet, en décidant de ne pas opter pour l'approche transcendante caractéristique de la phénoménologie husserlienne, mais en partant de

l'attitude naturelle, Schütz ne se place-t-il pas à l'extérieur de la perspective qui lui permettrait de comprendre et de critiquer Husserl?⁵ Par voie de conséquences, on pourrait faire la critique de l'œuvre de Schütz et défendre celle de Husserl en invoquant qu'il n'y a pas d'intersubjectivité transcendantale si par cela on entend une intersubjectivité qui serait le fait d'une pluralité d'*Ego* transcendants, et que le rôle de la phénoménologie transcendantale de Husserl en ce qui a trait à l'intersubjectivité est de saisir par la réduction phénoménologique le *sens*: intersubjectivité du monde de la vie⁶.

Mais, il n'en demeure pas moins que le caractère transcendantal de l'intersubjectivité husserlienne et la position solipsiste qu'elle n'arrive pas à dépasser posent de graves problèmes dès que vient le moment de saisir le statut de la communication ou celui de la communauté comme fondements de l'intersubjectivité, ce qui, aussitôt, donne raison à Schütz. N'est-ce pas ce qui est à comprendre du simple fait que certains chercheurs persistent à montrer que la philosophie de Husserl possède les éléments pour répondre à la question, restée sans réponse, de Simmel, à savoir comment la société est possible, ou qu'à l'inverse plusieurs auteurs contemporains montrent que Husserl ne rend pas clairement compte de la communication et de la communauté, ou encore que d'autres, plus audacieux, *reformulent* l'intersubjectivité transcendantale en la situant *dans* le monde, en la privant justement de son caractère transcendantal?⁷

À la lumière des deux premiers chapitres et de la comparaison entre Husserl et Schütz que nous venons de faire, concluons.

Husserl dans sa phénoménologie constitutive ouvre les horizons de la philosophie dans des avenues jusqu'alors inexplorées dans le champ qui veut résoudre les contradictions au centre de la science entre subjectivité et objectivité. Ce faisant, il développe les thèses du monde de la vie et de l'*Ego* transcendantal et constitutif dans l'attitude réflexive de même que

la méthode de la réduction. Par ces thèses et cette méthode, il arrive à l'intersubjectivité transcendante, la totalité du monde des monades.

Schütz hérite de Husserl une méthode et un problème. Par la méthode de la phénoménologie constitutive, il analyse la réalité sociale. Dans cette analyse des phénomènes sociaux, il est tout de suite aux prises avec le problème de l'intersubjectivité, non résolu par Husserl. La manière qu'il résout le problème détermine sa conception des sciences sociales. C'est ainsi qu'il fonde une phénoménologie du sujet et de sa relation à l'autre qui permet d'accéder à la connaissance des phénomènes sociaux, une sociologie phénoménologique à la fois compréhensive de la subjectivité et explicative de l'objectivité. En systématisant l'analyse du monde de la vie quotidienne donné dans l'attitude naïve que Husserl a ouverte à l'investigation philosophique, et en cherchant à résoudre le problème de l'intersubjectivité à l'intérieur de cette phénoménologie de l'attitude naturelle, l'œuvre de Schütz s'inscrit dans la phénoménologie post-husserlienne, dont l'effort majeur, à l'exemple de Merleau-Ponty et Sartre, a été de rejeter les voies d'une philosophie transcendante, une phénoménologie qui se donne pour objectif de compréhension non pas la constitution d'un sujet de la contemplation théorique mais celle d'un sujet existant dans le monde prédonné. La réduction donnant accès à un moi pur, Husserl n'arrive qu'à décrire, selon Schütz, des «monades sans fenêtres», sans relation entre-elles, un cosmos de monades aucunement intersubjectif. Ainsi, à condition qu'ils soient appliqués à la phénoménologie de l'intersubjectivité mondaine, les principes de la philosophie de Husserl sont acceptables, car il reste que c'est en référence à l'*ego* comme point de départ que l'*alter ego* est constitué dans sa corporéité et sa subjectivité: contrairement à Husserl où l'*alter ego* est constitué d'abord à partir du corps que perçoit l'*ego*, Schütz élargit la théorie de l'aperception par l'accès à la subjectivité de l'*alter ego*, cette origine de l'attribution des significations; pensable que par rapport à l'*ego*, l'*alter ego* n'est aucunement une duplication de l'*ego*, d'où émerge une méthodologie visant à comprendre l'*alter ego*. Enfin, à l'opposé du caractère transcendant de l'intersubjectivité husserlienne,

Schütz fait une analyse de l'intersubjectivité prise au sens strict des relations entre les sujets; en se tournant vers Husserl, Schütz adhère à la thèse égologique qui, transférée au sujet mondain, permet la phénoménologie des relations interindividuelles qui sont effectives dans le monde de la vie quotidienne (Cf. SCHÜTZ, 1987:262-269).

Husserl est philosophe, Schütz sociologue. L'œuvre de Husserl réfléchit le monde *hors* du monde, et celle de Schütz saisit le monde *dans* le monde. Au plan épistémologique, alors que Husserl pose une phénoménologie constitutive du monde de la vie qui n'arrive pas à surmonter le solipsisme, Schütz construit une phénoménologie de l'attitude naturelle du monde de la vie quotidienne qui refuse les voies d'une philosophie transcendante. C'est le passage d'une philosophie idéaliste à une sociologie empirique.

Aussitôt, l'intersubjectivité husserlienne est transcendante avant tout, mondaine ensuite, et l'intersubjectivité de Schütz est mondaine d'abord, transcendante par la suite. L'essence de l'intersubjectivité de Husserl est fondée sur le rapport entre perception, jugement et constitution de l'objet, tous les sujets percevant, jugeant et constituant le monde, cependant que l'essence du monde intersubjectif de Schütz repose sur le rapport entre constitution de l'objet et l'action posée sur lui par les acteurs, tous les sujets agissant sur le monde après l'avoir constitué. On passe de l'intropathie, ce fait d'un *Ego* dirigé vers l'autre, à la congruence, le fait de deux acteurs dirigés simultanément l'un vers l'autre, bref, on va de l'*Ego* transcendantal à l'acteur naïf.

Mais au fait, ni Husserl ni Schütz tentent de comprendre *pourquoi* le sujet entre dans le monde, dans la société. Il ne font que comprendre, décrire et expliquer, transcendantalement pour l'un, naturellement pour l'autre, *comment* l'*Ego* entre dans le monde et l'acteur dans la société.

Notes

- ¹ Et, poursuivra Lyotard, l'explication de l'autre n'est pas vraiment satisfaite dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl déclarant qu'au point de vue phénoménologique «l'autre est une modification de 'mon' moi», ce qui déçoit notre attente. Nous reviendrons là-dessus plus loin.
- ² Pour illustrer cette conception husserlienne de l'intersubjectivité transcendantale selon laquelle le monde objectif est inclut dans la monade transcendantale, évoquons ici les grandes lignes d'un texte de Husserl qui, jusqu'en 1989, était inédit, et qui veut saisir, dit-il, la pulsion intersubjective en matière de sexualité qui embrasse tous les sujets et chacun d'eux au point de vue transcendantal, bref un être de la totalité monadique, une téléologie universelle.
«[...] Ne pouvons-nous pas ou ne nous faut-il pas supposer une intentionnalité pulsionnelle universelle, qui constitue unitairement tout présent originaire comme stable et qui concrètement pousse de présent en présent, de sorte que tout contenu soit contenu de remplissement pulsionnel et soit visé avant le but, et là encore de sorte que dans tout présent primordial des pulsions transcendentes de degré supérieur pénétrant dans chaque autre présent et les relient tous ensemble comme monades, tandis que tous ces présents sont impliqués les uns dans les autres — intentionnellement? La question en retour et la reconstruction conduisent à la constante centration par le pôle égoïque de chaque primordialité, qui demeure constamment pôle dans le procès constant de l'objectivation dans laquelle, du point de vue mondain, le Moi objectivé se tient avec sa chair.
Cela nous conduirait à concevoir une téléologie universelle, comme une intentionnalité universelle se remplissant en un seul accord dans l'unité de tout un système de remplissement.
La question est de savoir comment il faut comprendre la centration égoïque dans l'universalité de l'implication intentionnelle dans le présent vivant uni-primordial originaire constamment constitué de la "simultanéité" absolue de toutes les monades, des monades communisées par la transcendance immédiate et médiate des pulsions. Cette infinité ouverte, en tant qu'infinité ouverte de la médiateté de la transcendance a cette propriété essentielle: une infinité de degrés de monades lui appartient — avec des degrés de développement de Moi et du monde. Y incluse, l'infinité des monades pourvue d'anima (*animalisch*), animales (*tierisch*), préanimales, d'un autre côté en montant jusqu'à l'homme, d'un autre encore des monades enfantines et préenfantines — dans la continuité du développement "ontogénétique" et phylogénétique.
[...] Dans cette forme vient à la conscience de soi la totalité des monades "en paiement échelonné", cela de façon tout à fait universelle comme communauté humaine.
[...] Je pars de moi, être humain, et vais à ma monade humaine, y étant directement impliqué mon monde (*Mitwelt*) humain.
[...] "Avant" le monde il y a la constitution du monde, il y a mon autotemporalisation dans le proto-temps et la temporalisation intersubjective dans le proto-temps intersubjectif. L'acte intersubjectif d'"engendrement" "motive" dans l'autre vie de nouveau processus modifiés de l'autotemporalisation et, dans le dévoilement d'aspects de la mondanéité, comme homme, j'expérimente ce qui se montre là mondainement [...].
[...] Je ne progresse précisément qu'en tant que je me trouve comme être humain scientifique dans la vie mondaine et je m'interroge en retour sur mon et sur notre être monadique et à partir de là systématiquement et ainsi de suite.
La question en retour part de moi et du monde où je vis concrètement naturellement, le monde de mon et de notre expérience, qui en même temps est monde pour les sciences, qui elles-mêmes appartiennent à mon monde, à leur manière éprouvables et éprouvées comme étant de ce monde.» (HUSSERL, 1989:3-6)
- ³ C'est du moins ce qui est à conclure à partir du résumé de l'article de Hidemi TAIRA, «Alfred Schütz and Transcendental Phenomenology», *Soshioroji*, XXIV, 1 (75), 1979:41-58 (Langue: japonais; source: SOCIOFILE — mots clés: PHENOMENOLOGY in DE; HUSSERL—): «Contrairement à ce qui est à comprendre dans le premier ouvrage, *The Phenomenology of the Social World*, dans «The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl» Schütz rejette l'approche transcendantale husserlienne de

l'intersubjectivité en montrant que l'intersubjectivité est un problème à résoudre non pas dans la sphère transcendente mais dans l'examen du monde social.»

- 4 Notre propos n'est évidemment pas ici de rendre compte de la théorie sociale de Schütz. Nous l'avons en effet présentée dans ses traits généraux au chapitre précédent. Toutefois, à titre de complément, nous ajoutons ce qui suit avec les sources correspondantes.

Au niveau du sens commun, la compréhension n'est pas problématique et est considérée comme allant de soi. Comme problème épistémologique, le concept de *Verstehen* soulève par contre la question philosophique de l'intersubjectivité: comment, en fait, sommes-nous capables d'avoir une connaissance de la conscience de l'Autre? Pour Schütz, l'échec à répondre à cette question est un scandale de la philosophie. Pour y répondre, il se tourne du côté de la sociologie qui, dit-il, en dernière analyse devra accepter ce qu'il appelle la «thèse générale de l'*alter ego*». Et il considère la compréhension, moyen par lequel dans la vie quotidienne les acteurs interprètent leurs actions, comme la méthode essentielle d'une science cherchant à saisir la réalité sociale, le sens commun intersubjectif. Le sens commun considère l'intersubjectivité comme allant de soi. Schütz se dira étonné par la philosophie de Bergson. Il était convaincu que ses analyses sur la structure de la conscience et plus spécialement celles sur la *durée* allaient servir de point de départ pour une interprétation des notions imprécises en sciences sociales de signification, d'action, et d'abord d'intersubjectivité. (Cf. THOMASON, 1982:48-49, 72, 171)

Simplement présentée, l'intersubjectivité renvoie à la capacité du sujet à interagir avec les autres sujets d'une manière réciproque et significative. Schütz parvient à l'origine de l'intersubjectivité, la pure *relation-Nous*, une intersubjectivité qui lie la présence vivante de l'*ego* à celle de l'*alter ego*, et dont le contenu de l'expérience de celui-là est relié à l'étant de celui-ci. Pour arriver au rôle du *Nous* comme origine des relations sociales, Schütz procède par trois étapes: clarifier l'expérience de l'*ego* qui devient significative au fil du flux du temps; montrer que pour avoir des relations sociales significatives, l'*ego* doit avoir non seulement l'expérience de lui-même mais surtout celle d'un *alter ego*, lequel a lui-même une expérience analogue; montrer que l'orientation-vers-l'autre doit être réciproque et en même temps. Or, la relation sociale consiste en une orientation-vers-l'Autre mutuelle entre l'*ego* et l'*alter ego*. Elle prend place dans une situation face-à-face caractérisée par l'immédiateté spatio-temporelle entre deux sujets. C'est le moment lors duquel il y a une simultanéité entre deux courants de conscience. Cette relation dans laquelle deux partenaires sont conscients l'un de l'autre et participent à la vie de l'autre, si peu de temps soit-il, est la pure *relation-Nous*. (Cf. GRINNELL, 1983:185-188)

Le monde de la vie est de prime abord un monde social, un monde d'une communauté au sein de laquelle chaque individu possède la certitude de vivre avec des êtres conscients semblables à lui, mais que l'attribution de sens est essentiellement subjective et inaccessible à tout autre individu, que le sens attribué par l'*ego* ne peut pas être précisément le même que celui conféré par l'*alter ego*. Ainsi, dans le monde quotidien, le corps de l'autre est éprouvé comme son action, plus précisément comme son champ expressif, c'est-à-dire comme une indication de ses expériences subjectives qu'il cherche délibérément à exprimer, et que l'acteur cherche à comprendre. (Cf. GOULET, 1971:84-89)

Schütz définit l'action par deux caractéristiques essentielles: 1 acte de prise de position, 2 orienté vers un état futur, c'est-à-dire transformant l'état existant. Schütz distingue l'action — action comme unité achevée — et agir — l'action en train de se constituer —. Il introduit aussi la distinction entre action expressive — action par laquelle l'acteur projette vers l'extérieur les contenus de sa conscience — et mouvement expressif — action du sujet ne résultant pas d'une intention communicative, telle la mimique ou le geste qui accompagnent le discours. Pour Schütz, dans la relation sociale, l'interaction, il n'est pas question d'une sorte d'intropathie — *Einfühlung* — mais plutôt d'une *congruence* des deux flux de conscience, congruence selon laquelle les événements de la *durée* d'un acteur retentissent dans le système de pertinences de l'autre acteur. (Cf. WILLIAMS, 1973:34, 53, 72-74)

Nous caractérisons l'action sociale de nos prédécesseurs, contemporains et consociés, à partir de la constitution de nos types-idéaux-d'action-en-cours. La majorité de nos relations sociales ne sont pas soumises à la *relation-Nous* que nous avons avec nos consociés. Nous passons de la relation directe à la relation indirecte en généralisant notre savoir par le biais des types-idéaux-d'action-en-cours qui discernent le comportement typique dans une situation typique. (Cf. GORMAN, 1977:48)

Le stock de connaissance sert non seulement à fournir un cadre interprétatif ou schème de références pour saisir l'action, il fournit également un cadre d'actions possibles ou alternatives que l'acteur peut poser

dans la poursuite de ses objectifs. Ces cadres constituent pour Schütz les *systèmes de pertinences*. Et, le *monde de la vie quotidienne*, ce monde du travail — dans le sens de l'action posée —, constitue la réalité première et essentielle dans l'ordre des réalités et des styles cognitifs s'y rattachant. Cette *province de significations* (provinces of meanings), c'est-à-dire cet ensemble cohérent de préoccupations et d'intérêts unis en vertu du sens commun, ce monde quotidien donc, monde de l'attitude naturelle, est la base du monde de la vie, ce monde des réalités multiples. (Cf. COX, 1978:3, 24-25)

- 5 Cf. KING, 1982:33-56. L'auteur explique que Schütz et Husserl ont une vision incompatible de l'intersubjectivité car ils partent d'approches méthodologiques différentes, lesquelles renvoient à des paradigmes théoriques de l'Autre différents. La phénoménologie transcendantale, précise-t-il, révèle la dualité de l'ego. L'*epochè* discerne deux ego: l'ego naïf de l'attitude naturelle et engagé dans le monde ego qui n'apparaît que grâce à l'*epochè* —, et l'ego réflexif et détaché du monde qui observe du dessus, décrit et critique l'ego naïf. Dès lors, ajoute-t-il, la question de Schütz à savoir si l'expérience de l'Autre institue un Nous n'a de sens que dans le paradigme de l'Autre qu'est celui de l'attitude naturelle, paradigme qui révèle cet autre dans sa concrétude, ce co-sujet du monde avec son historicité et sa socialité en présence de tous les êtres dans leurs corps. Cette question n'a pas de sens dans le paradigme de l'Autre de Husserl où l'*alter ego* apparaît comme une manifestation dans la constitution de l'Ego transcendantal. Par conséquent, conclue l'auteur, en dépit de la richesse de sa réflexion, Schütz critique une perspective que Husserl n'a pas soutenue.
- 6 Cf. CARRINGTON, 1979:95-110. L'auteur précise que Husserl se pose les deux questions suivantes: Comment se fait-il que l'Ego transcendantal peut constituer l'Autre, indépendant et externe, Ego transcendantal et organisme animé? Comment cette constitution peut-elle être réalisée correctement par un Ego transcendantal, nécessairement pris en lui? Il répondra que le monde que l'ego expérimente dans son monde contient l'évidence essentielle de l'existence de l'*Alter ego*; l'Ego transcendantal constitue le monde objectif de manière telle à ce que les autres ego sont nécessairement parties intégrantes de ce monde. Dès lors, contrairement à Schütz, l'intersubjectivité de Husserl est à la fois transcendantale et mondaine. L'auteur conclura en disant que Schütz, préoccupé par le problème de l'intersubjectivité au niveau mondain, lit l'explication husserlienne de l'intersubjectivité transcendantale comme si elle était analogue à l'intersubjectivité mondaine et conclue qu'elle est à rejeter.
- 7 À titre d'exemples, et conformément à ces trois types de recherches, on pourra consulter l'ouvrage de Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*. Dans un deuxième temps, on consultera l'article de Nemeth dans lequel il est expliqué que la phénoménologie husserlienne ne peut rendre compte d'une théorie de la société car elle échoue quand vient le moment de saisir le caractère pratique de l'action sociale, de l'intersubjectivité, et de la connaissance (Cf. NEMETH, 1983:303-319).
Et enfin, on se tournera vers l'article de Harlan. Dans cet article, on sent le malaise face à la constitution transcendantale de l'*Alter ego*. L'auteur tente de reformuler la cinquième *Méditation*. Il pense le problème de l'intersubjectivité et présente une nouvelle approche de l'analyse constitutive du sens de l'Autre. Il cherche à établir que c'est le travail ensemble de deux développements distincts, de deux sujets, qui forme la première étape de l'entrée dans le monde objectif, c'est-à-dire ce monde d'objets intentionnels dotés de sens que peuvent expérimenter les sujets. Une fois la compréhension de la signification du comportement de l'Autre acquise, de même que celle de son propre comportement, le sujet possède l'habileté à communiquer avec l'autre sujet. Le monde objectif explique l'auteur, ce monde partagé en commun par une pluralité de différents sujets responsables intentionnellement face aux objets qu'ils expérimentent, doit être reconnu comme un accomplissement intersubjectif, comme le produit d'une communication entre des sujets qui viennent au consensus. Il montre que l'ego qui communique avec l'*alter ego* doit considérer le passé, les expériences, l'éducation, les intérêts, les désirs, etc., de ce dernier, après quoi, centrés sur le rapport entre objet et situation, ils distinguent ensemble les comportements normaux et anormaux d'une part, peuvent comprendre leurs motifs d'actions d'autre part, et constituent l'objectivité. De cette manière l'auteur se détache de l'analogie chère à Husserl, montre que l'*alter ego* n'est pas un dérivé de l'ego, mais quelqu'un à comprendre l'unicité, après quoi l'objectivité peut être posée. L'intersubjectivité devient donc ici pragmatique; elle se fait pour ainsi dire *dans* le monde. (Cf. HARLAN, 1984:79-104)

Chapitre IV

LA SOCIOLOGIE CRITIQUE DE HABERMAS ET L'INTERSUBJECTIVITÉ

Subjects capable of speaking and acting who, against the background of a common lifeworld, come to an understanding with each other about something in the world, relate to the medium of their language both autonomously and dependently: they can make use of grammatical rule-systems, which make their practices possible in the first place, for their own purposes as well. Both moments are equiprimordial. On the one hand, these subjects always find themselves already in a linguistically structured and disclosed world; they live off of grammatically projected interconnections of meaning. To this extent, language sets itself off from the speaking subjects as something antecedent and objective, as the structure that forges conditions of possibility. On the other hand, the linguistically disclosed and structured lifeworld finds its footing only in the practices of reaching understanding within a linguistic community. In this way, the linguistic formation of consensus, by means of which interactions link up in space and time, remains dependent upon the autonomous 'yes' and 'no' positions that communication participants take toward criticizable validity claims.

Jürgen Habermas, Postmetaphysical Thinking

Dans le champ de la connaissance de la connaissance sociologique contemporaine, la sociologie critique est incontournable et fait figure importante. Qu'est-ce que la sociologie critique contemporaine? Et quelle est la nature de l'intersubjectivité que suggère ce courant de la discipline sociologique? Voici donc venu le moment de présenter l'œuvre de Jürgen Habermas d'abord, sa manière de concevoir l'intersubjectivité ensuite.

La sociologie critique de Habermas

Pour arriver à comprendre dans sa généralité la sociologie critique contemporaine, ainsi que quelques-uns des enjeux qu'elle questionne, nous devons remonter, ne serait-ce que sommairement, à l'origine et à certains développements de la Théorie critique classique, et cela à travers l'histoire de ce qui est convenu d'appeler l'École de Francfort. En effet, l'œuvre de Habermas se situe nécessairement dans le rapport qu'elle entretient avec la Théorie critique de l'École de Francfort. Or, brièvement, répondons d'abord aux questions suivantes. Qu'est-ce que l'École de Francfort? Qui sont les principaux représentants de ce courant de pensée? Qu'entend-t-on par Théorie critique? Quelles sont les thèses majeures de cette théorie dite critique?¹

L'École de Francfort tient son origine de l'*Institut für Sozialforschung*. Même que sans l'Institut il n'y aurait pas eu d'École. Or durant l'été 1922, alors que l'Allemagne de la République de Weimar sous le poids du Traité de Versailles est en pleine crise économique, politique et sociale, se tient à Ilmenau en Thuringe la *Erste Marxistische Arbeitswoche* (*Première semaine de travail marxiste*), organisée par Félix J. Weil, docteur en sciences politiques de l'Université de Francfort, une semaine qui rassemblait tous les partis politiques marxistes et qui devait dégager la notion d'un marxisme «vrai» ou «pur», et dès lors une réflexion sur l'unification de la théorie et de la praxis. Lors de cet événement auquel participaient plusieurs intellectuels proches du mouvement ouvrier, notamment Karl Korsh (1886-1961), futur ministre de la Justice dans le gouvernement de la coalition communiste-socialiste et auteur de *Marxisme et philosophie*, ouvrage qui n'allait paraître qu'en 1923 mais dont on discuta beaucoup le manuscrit pendant cette semaine, et Lukács, philosophe de la littérature, théoricien marxiste et néo-kantien qui préparait son ouvrage majeur, aussi publié l'année suivante, *Histoire et conscience de classe*, pendant cette semaine donc le premier

marxiste à occuper une chaire dans une université allemande, Kurt Albert Gerlach (1887-1923), suggère la création d'une institution de recherches sociales permanente et indépendante qui aurait pour but central de faire la critique de la domination à l'œuvre dans la société, et institution à la tête de laquelle, ajoutera-t-il, le directeur serait titulaire d'une chaire universitaire. Six mois plus tard, le 3 février 1923, le Ministère de l'Éducation décrète la création officielle de l'*Institut für Sozialforschung* (*Institut de recherches sociales*), et le 24 juin de la même année celui-ci a pignon sur rue, d'abord, mais pour peu de temps, au Musée Senckenberg des Sciences naturelles, ensuite sur le campus universitaire de Francfort.

À Gerlach, directeur pressenti décédé en octobre, succède Carl Grünberg (1861-1940)², professeur de droit et de sciences politiques à Vienne ouvertement marxiste, qualifié même de «père de l'austro-marxisme», et fondateur en 1910 de la première revue européenne de l'histoire du socialisme et du mouvement ouvrier, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, revue qui sera désormais l'organe de l'Institut. Le 22 juin 1924, lors de sa leçon inaugurale, Grünberg insistera d'abord sur la nécessité de centrer les activités sur la recherche, et non pas sur l'enseignement comme l'encourageaient fortement à l'époque les milieux universitaires allemands; il montrera ensuite que le marxisme, comme système philosophique et méthode de recherche, doit contrer la tendance des universités allemandes à produire des «mandarins» au service du pouvoir; il abordera enfin la question de la direction de l'Institut en insistant sur l'importance du principe du directeur unique investit de plusieurs pouvoirs décisionnels, par contraste au principe de la direction collective qui caractérisait les institutions de recherches d'alors — comme l'*Institut de recherches sociales* de Cologne récemment créé et dirigé par, entre autres, Scheler et Leopold von Wiese (1876-1969), doyen des sociologues allemands qui vient de publier sa théorie des formes sociales dans *Sociologie générale*—. Grünberg s'entoura surtout d'étudiants membres du Parti Social Démocrate (S.P.D.) et du Parti Communiste (K.P.D.), tels Karl August Wittfogel³ et Franz Borkenau⁴. Directeur jusqu'à sa retraite du milieu universitaire en 1930, il favorisera la réalisation de recherches empiriques et de travaux socio-

historiques et socio-économiques. Sous sa direction, l'Institut, très lié à l'Institut Marx-Engels de Moscou, se penchera presque exclusivement sur la critique de l'économie politique, sur le matérialisme historique.

En janvier 1931, Max Horkheimer (1895-1973)⁵, philosophe, enseignant au département de philosophie de l'Université de Francfort, et titulaire depuis presque deux ans de la première chaire de *philosophie sociale* à être décernée en Allemagne, accède officiellement au poste de directeur de l'Institut, poste qu'il occupe en fait officieusement depuis le mois de juillet précédent. Dès son entrée en fonction, dans un discours portant sur «La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherches sociales», il définit les objectifs et les méthodes qu'il entend défendre. Ce sera sous sa direction que l'Institut entre dans sa période la plus productive, qu'il deviendra partie intégrante de l'Université de Francfort, que la recherche y sera de plus en plus philosophique, sociologique et, somme toute, pluridisciplinaire, et, en définitive, que le courant de pensée qu'il est convenu d'appeler l'«École de Francfort» naîtra et prendra une forme déterminante, celle d'une réflexion critique des aspects économiques, politiques, sociaux et culturels de la société bourgeoise. Ainsi, à la sociologie historique et économique qui prévalait sous Grünberg se substitue un nouvel axe de recherche, la *philosophie sociale*, approche aux confins de la réflexion spéculative et de l'observation sociologique, de même que réflexion éthique en rapport avec la culture. Avec Horkheimer le problème fondamental est en vérité celui de l'articulation entre la réflexivité philosophique qui se fonde sur l'exigence du Concept et l'investigation scientifique qui porte sur le donné empirique.

Aussitôt, on doit se pencher sur plusieurs objets d'études en économie, politique, psychologie, littérature, philosophie, sociologie, histoire, musique, etc. Et, pour ce faire, Horkheimer réunit autour de lui plusieurs intellectuels dans divers domaines et aux orientations différentes, mais qui tous partagent l'idéal révolutionnaire d'une société fondée sur la raison et la liberté. Parmi les principaux collaborateurs, il y a d'abord trois figures dominantes: le philosophe Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1969)⁶, très proche associé,

et, en définitive, co-fondateur de l'École; l'historien et esthéticien Walter Benjamin (1892-1940)⁷; le philosophe Herbert Marcuse (1898-1979)⁸. On retrouve en outre des psychologues tels Erich Fromm⁹, des sociologues de la littérature comme Leo Lowenthal¹⁰, des économistes comme Henryk Grossmann¹¹ et Friedrich Pollock (1894-1970)¹², proche ami de Horkheimer. Tous participeront activement à un moment donné ou un autre aux travaux de l'Institut et constitueront ainsi l'École de Francfort¹³.

Malgré les différentes perspectives entre les multiples collaborateurs de l'Institut, certaines questions demeurent centrales à la réflexion: Qu'est-ce qui a empêché le mouvement ouvrier de se développer en un bloc? Comment mieux cerner les crises du capitalisme? Comment le nazisme et le fascisme ont-ils parvenu à dominer l'Europe? Radicalement changées, dans quelles directions vont les relations sociales et de quelles manières le développement individuel s'en trouve-t-il affecté? Comment a-t-on réussi à contrôler la culture, à créer de nouvelles idéologies, à changer la vie quotidienne? Existe-t-il un agent social capable de changement?

Au cours des années trente et quarante, ces questions resteront au cœur des préoccupations des membres de l'Institut, d'autant plus que, face à la menace du régime hitlérien, de la domination nazie et fasciste, l'École de Francfort doit cesser ses activités en sol allemand. C'est en effet avec acuité qu'est ressentie la domination: l'annexe de l'Institut créée depuis 1931 à Genève deviendra le centre administratif; une branche de l'Institut regroupant plusieurs collaborateurs en exil apparaîtra à New York à la Columbia University; la nouvelle revue officielle de l'Institut, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Journal de recherches sociales), sera désormais publiée à Paris chez l'éditeur Alcan puis, entre 1939 et 1941, à Londres sous le patronage de la *Sociological Review* dans la revue *Studies in Philosophy and Social Sciences*¹⁴. Et, malgré toutes les difficultés qu'on peut imaginer, les travaux de l'Institut débouchèrent sur la publication de grandes enquêtes: *Studien über Autorität und Familie* (*Études sur l'autorité et la famille*), rapport de plus de 900 pages paru en 1936 dans lequel l'autorité, objet socio-critique central, est saisie comme processus de

socialisation assurant l'adhésion de l'individu à la totalité collective; *Punishment and Social Structure* en 1939 et, dans la même trajectoire, *Studies in Prejudice*, un rapport de recherche de 1400 pages déposé en 1949 portant sur l'antisémitisme et les potentialités fascistes dans la société américaine.

Puis, après dix-sept ans d'exil, en août 1950, l'Institut se réinstalle à Francfort. Mais la réalité a bien changée: fin de la seconde Guerre mondiale, bloc de l'Est, Guerre froide, stalinisme, crimes de Moscou, mouvements de décolonisation, etc. Face à ces nouveaux enjeux, et selon l'essence même de la philosophie sociale, Horkheimer et Adorno veulent dorénavant renouveler le marxisme en critiquant le positivisme des sciences sociales et les tendances de la philosophie à se réconcilier avec les procès de Moscou, puis Auschwitz, Hiroshima — écrire de la poésie après Auschwitz est un acte de barbarie, affirmait Adorno en 1955, et bref, pour les membres de l'École de Francfort, refuser de célébrer le présent permet de préserver la possibilité d'un futur où écrire de la poésie ne sera plus un acte de barbarie—. On veut réaliser des recherches interdisciplinaires dont le but est de penser un marxisme qui ne soit plus sclérosé par les relents du dogmatisme de la IIIe Internationale et par le positivisme plat de la social-démocratie. Dans cette trajectoire, l'École de Francfort développe vers le milieu des années soixante une critique radicale des dimensions politiques, sociales et culturelles de la société bourgeoise d'une part, une critique de tous les autoritarismes et les bureaucratismes existants, d'autre part. Tant le marxisme dogmatique de l'Est que l'idéologie technocratique et positiviste des pays occidentaux est fortement critiqué, ce qui par ailleurs annonce une nouvelle conception révolutionnaire du monde. En outre, bien que son influence pendant les années de sa fondation, tant sous Gründberg que sous Horkheimer, et pendant la période d'exil, fût très limitée, l'École de Francfort allait jouer dès après la deuxième Guerre mondiale un rôle de premier plan dans la renaissance du marxisme européen.

Ainsi, l'École de Francfort, qui dans sa forme institutionnelle cesse d'exister avec la mort d'Adorno en 1969 et de Horkheimer en 1973, aura connu trois phases avant que

Habermas en devienne le principal représentant. De 1923 à 1930, alors que la IIIe Internationale et le léninisme donnent le ton au projet socialiste, l'Institut dirigé par Grunberg fait la critique de l'économie politique. De 1930 à la fin de la deuxième Guerre mondiale, pendant que la domination de l'Occident connaîtra son expression extrême dans le fascisme et le nazisme allemand, les membres de l'institution francfortoise exilée feront la critique des aspects économiques, politiques, sociaux et idéationnels de la société bourgeoise. Et, de la fin des années quarante au tournant des années soixante-dix, alors que le stalinisme et le régime totalitaire soviétique sont révélés au grand jour — crimes de Moscou, nomenklatura, printemps de Prague —, notamment dans *Une journée d'Ivan Denissovitch* et *L'Archipel du Goulag* de Alexandre I. Soljenitsine (1918), Adorno, Horkheimer et Marcuse jettent certaines des bases de la critique des deux grands systèmes de production et de reproduction sociales d'unidimensionnalités.

Cela dit, déjà au milieu des années trente les membres de l'Institut avaient repéré certains problèmes avec la pratique marxiste de Staline, mais, à compter du début des années cinquante, c'est avec certitude que le marxisme de l'Institut devient *critique*, c'est-à-dire critique de la société contemporaine et de ses tendances à la barbarie, et critique d'un marxisme comme théorie inadéquate et insuffisante des processus sociaux effectivement à l'œuvre. Ce n'est d'ailleurs qu'à ce moment que l'expression «École de Francfort» est utilisée pour la première fois, les historiens n'ayant pas avant cette date repéré une position théorique claire au sein de cet institut composé d'intellectuels issus de plusieurs disciplines et aux approches diverses.

Quelle est donc cette position théorique? Essentiellement, le courant de pensée qu'on appelle «École de Francfort» est identifié à la *Théorie critique*. La *Théorie* est accouplée à la notion de *critique* au sens où la connaissance qu'elle produit de la société en est la condamnation. Au nom de l'idée d'un avenir *rationnel*, meilleur, la théorie fait la critique radicale de la société, c'est-à-dire une critique de l'économie politique et des idéologies qui en

découlent (Cf. LADMIRAL, 1989:701-702), et plus tard de toute organisation sociale structurée et structurante, et dès lors contraignante.

Pour ce faire, la Théorie critique, cette théorie qui est à aborder non pas comme une donnée mais comme un *processus* de constitutions et de questionnements, comme une réalité dynamique, a pour assises fondamentales le marxisme, la psychanalyse, et une philosophie de l'histoire caractérisée de critique.

D'abord, le marxisme, référence théorique majeure de la Théorie critique, n'est pas appréhendé comme système, ce qui aussitôt contredirait la dimension critique, mais plutôt comme outil de pilotage, comme opérateur, assurant le passage à l'histoire du matérialisme historique. Conçu comme méthodologie scientifique permettant le renouvellement décisif des problèmes sociaux, le marxisme de l'École de Francfort est l'outil de la négation ou de l'antithèse d'une part, et, plus tard, de la négation de la négation ou de la synthèse d'autre part — on initie cet aspect pendant la dernière phase, et Habermas le clarifiera —, ce qui du reste donne un véritable sens au matérialisme historique. Par conséquent, avec pour toile de fond le marxisme, la sociologie politique de la Théorie critique est fondée sur la critique de la domination.

Pensée radicalement critique, la théorie de Freud et son application, la psychanalyse, est une archéologie du sujet qui remet en question d'une manière fondamentale le sujet lui-même et ses représentations: apportant les lumières de la critique, détruisant les illusions, elle libère le sujet de sa prison intérieure (Cf. LADMIRAL, 1989:702). La psychanalyse, référent théorique qui occupe une place importante, intervient ensuite dans la Théorie critique comme instrument au service de la psychologie sociale, notamment dans l'examen du versant inconscient du processus social, examen dirigé par Fromm lors des années trente dans l'étude sur la famille, et voulant saisir la constitution d'une personnalité autoritaire, ensuite dans *Eros et civilisation* de Marcuse, ouvrage révélant une éthique du «principe de Nirvana» — principe qui vient dépasser les pulsions fondamentales, Eros et Thanatos — grâce à laquelle les pôles inconscient et historique se réconcilient dans une émancipation collective.

La psychanalyse est le moyen d'arriver à l'émancipation de l'individu, et le marxisme est l'outil de l'émancipation de la société. Autrement dit, le matérialisme historique est à la société ce que la théorie freudienne est à l'individu. Mais encore faut-il adopter une philosophie du développement, de l'histoire. Et c'est ici enfin qu'intervient au sein de la Théorie critique la philosophie critique de l'histoire. Cette philosophie de l'histoire se ramène au rapport entre Raison et domination. C'est dans *Dialectique de la Raison*, ouvrage paru symboliquement le jour de la Libération en l'année 1947, que Horkheimer et Adorno rendent compte du couplage de la Raison et de la barbarie dans l'histoire. La question est de savoir comment la Raison a pu entrer dans un conflit aussi radical avec elle-même. Et ils répondent: la raison instrumentale, l'homme-maître de la nature, cet idéal de domination de la nature. Dès lors, l'histoire de la civilisation aura été celle de l'histoire du renoncement, la Raison n'ayant pas été déterminante. Par cette critique de l'idéal des Lumières, l'École de Francfort annonce donc la propédeutique d'une philosophie *critique* de l'histoire.

En outre, au delà de ces trois assises, la Théorie critique a pour objet premier l'examen des principes qui font la médiation entre la crise à l'œuvre dans l'histoire et la crise à l'œuvre dans le Concept. C'est ainsi qu'au plan philosophique, l'École de Francfort fait la critique de la raison identitaire, théorie selon laquelle il y a identité entre le réel et l'idéal, et qui connaît son développement définitif dans l'idéalisme de Hegel. D'autre part, la Théorie critique récuse tant la position philosophique tournée vers le pôle objet car il conduit à l'irrationnalisme, que celle tournée vers le pôle sujet qui, lui, mène au formalisme de la subjectivité. Et, c'est ainsi qu'on doit introduire l'idée d'une *attitude critique*, une attitude qui dépasse la tension entre le sujet naturellement spontané, raisonnable, conscient de ses buts, et les rapports sur lesquels s'appuie l'édifice social, rapports qui impliquent le processus de travail. Cette attitude critique fait donc intervenir une nouvelle approche face à l'expérience, car, orientée par l'idée d'une organisation sociale conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité, elle trouve son fondement dans les structures présentes dans le travail humain lui-même.

Enfin, la Théorie critique de l'École de Francfort vient déterminer les principes d'une *sociologie critique*. La première illustration de cela est sans doute l'intitulé de la chaire de sociologie à l'Université de Francfort, intitulé qui sera «chaire de philosophie sociale», une chaire qui sera intégrée à la Faculté de philosophie. Ce n'est pas que le projet sociologique devient purement et simplement philosophique. C'est qu'il est dorénavant doté d'une nouvelle conception épistémologique: dépasser le dualisme entre la sociologie, discipline des formes concrètes de la socialisation, et la philosophie sociale, domaine de la connaissance qui se prononce spéculativement sur le degré de réalité et la valeur des phénomènes, en recourant à la philosophie comme intervention théorique orientée à l'universel, à l'essentiel, capable de donner des impulsions aux recherches particulières. Pour la pratique sociologique cela signifie concrètement l'examen critique de trois volets: la relation entre le problème théorique général et la question de cristallisation sociologique; la traduction de la question générique de philosophie sociale en question déterminée dans le langage de la sociologie; une méthodologie *ad hoc*. Déjà le choix du premier thème de travail de l'Institut annoncé par Horkheimer illustre bien ces préoccupations. En voulant étudier la mentalité sociale des ouvriers allemands sous la République de Weimar, il était question de saisir le rapport entre la vie économique de la société, le développement psychique des individus et les transformations culturelles. Pour ce faire, on s'est penché sur les statistiques, les documents des organisations, la littérature psychosociologique, après quoi on a procédé à une enquête par questionnaires abordant les thèmes de l'éducation, la rationalisation de l'industrie, la perspective de la guerre, le lieu du pouvoir réel dans l'État.

Pour terminer cette partie, et avant de passer à la Théorie critique contemporaine, passons brièvement en revue les principales thèses de l'École de Francfort, thèses révélées dans les ouvrages majeurs de Horkheimer et Adorno et qui influenceront Habermas.

Il y a d'abord l'ouvrage *Théorie traditionnelle et théorie critique* paru en 1937, ouvrage qui recèle une opposition essentielle, opposition qui constitue même le manifeste de

l'École de Francfort. Dans cet ouvrage, Horkheimer montre d'abord que la théorie traditionnelle repose sur la cohérence des axiomes de base, la non-contradiction, la déductibilité, l'accumulation des connaissances et la vérification par l'expérience, alors que la théorie critique insiste sur le nécessaire rapport entre les structures scientifiques et le contexte sociologique, sur le rapport entre production et forces productives, bref sur l'auto-réflexion de la théorie. Après avoir indiqué ensuite que la théorie traditionnelle oppose dans un dualisme sciences empiriques et sciences historiques, Horkheimer démontre que la théorie critique vise la totalité comme praxis, c'est-à-dire qu'elle opte pour l'attitude dialectique qui tient compte, par le caractère historique de l'objet perçu d'une part, de l'organe qui perçoit d'autre part, de la double détermination sociale. L'auteur termine en spécifiant que pendant que la théorie traditionnelle est par essence positive, la théorie critique est par essence négative, qu'elle est la négation de la domination et de la misère, qu'elle s'appuie sur la possibilité actuelle de leur suppression, qu'elle s'apparente par là à l'utopie. En outre, tout comme Marcuse le notait dans *Philosophie et théorie critique*, publié la même année, Horkheimer refuse de prendre la philosophie idéaliste de la raison, et ses intérêts pratiques, pour une simple idéologie.¹⁵

Ensuite, aux lendemains du procès de Nuremberg, Horkheimer publie *Éclipse de la raison*, ouvrage qui, faisant le procès de la raison instrumentale, montre que le perfectionnement des moyens techniques depuis le XVIII^e siècle s'accompagne d'une déshumanisation, et que dès lors les progrès de la raison signifient sa rechute dans la barbarie. Puis, l'année suivante, en 1947, et avec la contribution de Adorno, *Dialectique de la Raison* paraît. Les auteurs cherchent à y expliquer comment la raison est devenue le critère subjectif d'une classe dominante gérant selon ses intérêts. Composé de cinq fragments — l'*Aufklärung*, l'*Odyssée* de Homère, l'*Histoire de Juliette* de Sade, l'industrie culturelle, l'antisémitisme —, cet ouvrage fondamental de la Théorie critique veut illustrer la thèse, esquissée dans *Éclipse de la raison*, de l'inversion progressive de l'*Aufklärung* en mythe et le renversement qui l'accompagne, celui de la raison en positivisme. Les auteurs concluent que

la récente conscience technocratique illustre à quel point la libération promise par les Lumières fut manquée, et qu'en vidant de leur sens les idéaux humanistes, cette conscience a compris quel usage elle pouvait faire de la raison: non pas restreindre la domination de la nature et de l'homme par l'homme, mais la tirer à son profit. L'industrie culturelle est un excellent exemple de l'instrumentalisation de la raison, ajoutent-ils, et dès lors de la «mystification des masses»: prétendument démocratique, la culture est gérée par des spécialistes en marketing, des alliés de la bourgeoisie traditionnelle.

Ensuite, en 1951, Adorno publie *Minima moralia*, ouvrage composé de cent cinquante-trois aphorismes qui traitent de la vie mutilée après la seconde Guerre mondiale, une vie quotidienne où l'individualité est absorbée par les macrosystèmes économiques et politiques. Plaidoyer en faveur d'une individualité en sursis, résistant à l'adaptation et la soumission, ce «chef-d'œuvre d'un écrivain égaré parmi les fonctionnaires» dira Habermas, fait le procès de l'état d'une civilisation qui ne voit plus l'irrationalité d'un développement soumis à la rationalité scientifique et technologique.

Et, au milieu des années soixante, Adorno fait paraître *Dialectique négative*, ouvrage qui est le point de maturation de sa pensée de même que l'accomplissement des thèses de la Théorie critique poussées jusqu'à leurs conséquences limites. L'auteur note que l'œuvre de Hegel est celle d'une philosophie de l'identité entre l'Esprit et l'histoire, et qu'ainsi la logique dialectique hégélienne cautionne la logique de la domination cherchant à réconcilier particulier et universel, sujet et objet. Aussitôt, Adorno insiste sur la dialectique négative afin de garder intact l'individuel, le non-identique, et de supprimer l'emprise du Concept, de l'Idée. L'autodestruction de la raison, poursuit-il, nécessite donc une autocritique de l'*Aufklärung* et une mise en cause du processus de la conceptualisation. Pour ce faire, termine-t-il, le concept doit se dépasser, c'est-à-dire qu'il doit accéder à la *mimesis* — moment sensuel, non conceptuel, indice de la réémergence de la nature —, et cela par le biais d'une réflexion seconde réintroduisant ce que l'identification a supprimé. Dès lors, l'unité véritable de la théorie et de la praxis serait préparée.

Enfin, tout en se tenant à l'écart de tout thème esthétique, la *Dialectique négative* annonçait une construction de l'esthétique, objet du dernier grand ouvrage d'Adorno, *Théorie esthétique*, paru en 1970. Traitant de la situation aporétique de l'art dans son rapport avec la société et l'idéologie, la *Théorie esthétique* est une des rares tentatives voulant comprendre le sens social, politique et idéologique des expériences artistiques. Adorno montre que toute œuvre proteste contre un réel où s'affirme la domination: polémique, l'esthétique de l'œuvre d'art a pour tâche de dévoiler son contenu de vérité historique. Aussitôt, Adorno fait sienne l'idée non pas d'un progrès de l'art mais d'une évolution des pratiques artistiques permettant de se soustraire tant du réalisme socialiste de l'Est que de l'industrie culturelle occidentale. Cette exigence le conduit à célébrer l'œuvre élaborée, hermétique, voire ésotérique, cela même qui fait qu'elle est sauvée de la réification, de la récupération institutionnelle et commerciale, de ce qu'il appelle la «chute dans l'idéologie». Par conséquent, l'artiste qui s'exprime avec un certain hermétisme apparaît comme «lieu-tenant» d'une pratique sociale meilleure. Bref, négation de la domination, l'esthétique de Adorno rejette l'idée d'une sphère artistique au service des existences massifiées et atomisées de la société post-industrielle, cette tendance régressive de l'historicisme post-moderne. Et, esthétique du risque, de l'expérimentation, la théorie d'Adorno met en garde contre l'emprise des récentes technologies de l'industrie culturelle, des technologies poussant encore davantage la rationalité instrumentale.

En somme, l'École de Francfort est ce référent par lequel on identifie l'avènement et le développement de l'*Institut pour la recherche sociale*, le projet scientifique de la *philosophie sociale*, la démarche qu'est la *Théorie critique*, et enfin le courant continu et divers constitué de plusieurs penseurs œuvrant dans différentes disciplines mais qui par la force de la raison cherchent la voie vers la libération (Cf. ASSOUN, 1987:19).

Maintenant qu'un portrait général de l'École de Francfort et de la Théorie critique classique a été présenté, et que simultanément a été brossé un bref tableau du contexte historique et philosophique, penchons-nous plus spécifiquement sur l'œuvre de Jürgen Habermas¹⁶.

Précisons d'abord que même si l'École de Francfort comme institution n'existe plus depuis la fin des années soixante, en reprenant certaines des thèses de ses maîtres et en s'opposant à quelques autres, Habermas, l'élève le plus connu de Adorno et de Horkheimer, n'en demeure pas moins le continuateur. En fait, l'œuvre de ce philosophe et sociologue associé à la deuxième génération de la Théorie critique et de la philosophie sociale est monumentale. En effet, la Théorie et la sociologie critiques contemporaines tendent en définitive à une synthèse pluridisciplinaire qui recouvre et totalise les sciences de la culture, les sciences humaines et sociales. Elles abordent et critiquent les trois champs fondamentaux de la vie en société, et aussitôt de l'étude de la société, soit l'action, l'organisation, le changement, cela dans ses quatre dimensions essentielles, les dimensions économique, normative, idéationnelle et politique. Dès lors, nous ne prétendons pas rendre compte dans ce cours chapitre des multiples aspects de la pensée de Habermas. Nous tenterons toutefois d'attirer l'attention sur quelques-uns de ses traits majeurs¹⁷.

Pour ce faire, nous exposerons d'abord les principales thèses de Habermas en se référant chronologiquement à ses ouvrages; nous ferons ensuite un court bilan de son œuvre. Mais avant, ouvrons une petite parenthèse pour dresser un portrait général de son parcours intellectuel, et aussitôt de sa pensée.

Pour commencer, la réflexion de Habermas a été celle d'un retour à l'analyse pratique et politique de l'évolution sociale. Sous l'influence des trois figures dominantes de la Théorie critique classique, Horkheimer, Adorno et Marcuse, il entreprend des recherches sur les «nouvelles potentialités de contestation» qui se trouvent, selon lui, dans ce qu'il appelle les «courants néo-populistes», courants composés par les étudiants radicaux, les écologistes,

les intellectuels, les partisans des «initiatives de citoyens». Ensuite, Habermas pose un regard épistémologique sur la Théorie critique classique, et, se référant à ses trois composantes théoriques essentielles, le matérialisme historique, l'idéalisme allemand et la psychanalyse, il apporte certaines modifications aux positions qu'avait prise l'École à leur sujet. C'est ainsi qu'il critique l'«orthodoxie latente» de la pensée d'Adorno et de Horkheimer, qu'il réclame une «révision nécessaire» du marxisme (*Théorie et pratique*, 1963), révision qui trouve son expression dans le projet d'une «reconstruction du matérialisme historique» (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus —Après Marx—*, 1975), qu'il met à profit la philosophie de Kant, de Hegel et de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), pour fonder sa Théorie critique contemporaine sur l'idée d'un *intérêt émancipateur* (*Connaissance et intérêt*, 1968), et que la psychanalyse lui sert de modèle pour démontrer comment, grâce à l'auto-réflexion, peuvent coïncider connaissance et «intérêt pour la connaissance», c'est-à-dire l'intérêt émancipateur. Enfin, dans la suite de ces préoccupations, Habermas prépare son ouvrage fondamental, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), ouvrage qui analyse les structures de l'action communicationnelle, action devenue fondement normatif d'une théorie sociale critique, et qui aussitôt pose une réflexion sur le rapport entre *système et monde vécu*: les impératifs des systèmes économiques et bureaucratiques menacent de *coloniser* la sphère privée et publique; la communication intégrale est désormais impossible. (Cf. HÖHN, 1990:330)

De là, passons à l'aspect chronologique de sa réflexion. Parmi les multiples écrits et ouvrages de Habermas, il y en a quelques-uns qui donnent le ton à son œuvre, qui en d'autres termes constituent les trajectoires majeures de sa pensée et en révèlent les principaux objectifs. Ces ouvrages sont *Théorie et pratique*, *La technique et la science comme idéologie*, *Connaissance et intérêt*, *Après Marx*, et *Théorie de l'agir communicationnel*.

Dans *Théorie et pratique*, publié en 1963 et réédité en 1971 —réédition ici retenue—, Habermas pose son attention sur trois aspects au centre du rapport entre l'activité théorique et

l'activité pratique: l'aspect empirique des liens entre science, politique et opinion publique — aspect qui avait particulièrement été l'objet de sa thèse en sociologie, *L'espace public* — ; l'aspect épistémologique des relations entre connaissance et intérêt — aspect central d'un autre de ses ouvrages fondamentaux — ; et l'aspect méthodologique d'une théorie sociale capable d'assumer le rôle de la critique. Jalon décisif d'une théorie sociale critique aux débouchés pratico-politiques, cet ouvrage veut établir le statut de cette théorie face à d'autres théories rivales. Or, les cinq premiers chapitres auront pour objectif de cerner la distinction aristotélicienne entre la *pratique* et la *technique*: l'auteur montre d'abord que la philosophie sociale des Temps modernes, annoncée par Nicholas Machiavel (1469-1527) et instaurée par Thomas Hobbes (1588-1679), rompt avec la doctrine classique du droit naturel en convertissant la pratique dans une *technè*. Aussitôt, la réflexion politico-sociale est comprise non pas comme savoir pratique mais comme l'art pragmatique de la technique du pouvoir et de l'organisation sociale. Après l'examen de la conception du droit naturel moderne — Physiocrates, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), John Locke (1632-1704), Maximilien Robespierre (1758-1794) et Thomas Paine (1737-1809) —, de la philosophie politique de Hegel, de la pensée politique de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), du passage à la conception matérialiste du marxisme, le sixième chapitre, chapitre clé, montre le marxisme comme *critique*, comme théorie sociale qui refuse la contemplation, théorie qui est située entre la science et la philosophie, alliant ainsi l'exigence de la scientificité — sans tomber dans le scientisme et le technocratisme — et une structure théorique ouverte sur la pratique, et qui, comme philosophie de l'histoire, vise des fins pratico-politiques *émancipatoires*. Dans cette trajectoire, Habermas poursuit ensuite une réflexion sur les tâches critiques de la sociologie, sur l'union entre *raison* et *volonté*, sur la science, la politique et l'opinion publique dans les systèmes sociaux capitalistes avancés, enfin sur la politique scientifique et la réforme universitaire nécessaires. (Cf. AGUIRRE ORAA et al., 1990:3299-3300)

En 1968, dans *La technique et la science comme idéologie*, Habermas s'oppose à l'*instrumentalisation* de l'homme par la technique. Ce faisant, il reprend la *rationalisation* de Weber, et, retenant le modèle de la *pragmatique universelle* qui table sur la dialectique entre pouvoir et savoir, il montre que la seule rationalisation pensable est celle de la réconciliation entre démocratie et technique. Le moyen de parvenir à cette réconciliation, montre-t-il, est la *communication* politique, cette unité de la raison et de la décision, une communication publique de la raison collective qui, de plus, fonde les bases d'une *intersubjectivité réelle*, une intersubjectivité qui exprime la *volonté commune*. (Cf. AGUIRRE ORAA et al., 1990:3300)

La même année, Habermas publie *Connaissance et intérêt*, ouvrage qui fait la critique du positivisme et surtout de son principal abcès, le scientisme, qui identifie connaissance et science. Ayant remplacé la théorie de la connaissance par la théorie de la science, le scientisme, montre Habermas, a tué l'expérience de la réflexion inhérente aux conceptions épistémologiques antérieures. Aussitôt, l'auteur refait le chemin qui conduit à la réflexion, et il jette ainsi la lumière sur le lien entre la connaissance et l'intérêt qui est à sa base. La conception épistémologique qui le guide est pour ainsi dire la théorie de la connaissance *matérialiste-transcendantale*, théorie à la fois fidèle à l'approche matérialiste de l'École de Francfort et intimement liée à la philosophie transcendantale. Après avoir analysé dans la première partie de l'ouvrage les positions de Hegel et de Marx face au transcendantalisme de la théorie kantienne de la connaissance, Habermas se penche sur le positivisme de Comte et de Ernst Mach (1838-1916), et sur ses conséquences. La stratégie de Habermas pour dépasser la théorie de la science, théorie fondée sur l'absolutisme de la pure interrogation méthodologique et sur l'identification de la connaissance à la science, consiste à faire l'examen du dynamisme intérieur d'auto-réflexion des sciences. Les amorces qui servent sa stratégie seront, pour les sciences de la nature, le pragmatisme de Charles S. Peirce (1839-1914), pour les sciences de la culture, la réflexion de Dilthey: grâce à celui-là, Habermas décèle l'*intérêt technique* et l'*activité instrumentale* inhérents à la *connaissance empirico-*

analytique; grâce à celui-ci, il découvre l'*intérêt pratique* et l'*interaction communicationnelle* caractérisant la *connaissance de l'esprit*. Élaborant parallèlement une théorie de l'évolution sociale, c'est-à-dire de l'auto-constitution et de la reproduction de l'espèce humaine, Habermas maintient le caractère à la fois transcendantal et empirique des intérêts de la connaissance. Toujours dans le but d'approfondir le lien entre connaissance et intérêt, dans la partie suivante de l'ouvrage Habermas fait un retour à Kant, mais surtout à Fichte, philosophe qui subordonne la raison théorique à la raison pratique et qui est le premier à révéler l'*intérêt émancipatoire* inhérent à la raison. La découverte fichtéenne permet dès lors de dépasser le statut contemplatif de la connaissance et d'accorder un statut épistémologique aux intérêts de connaissances technique et pratique. Ensuite Habermas se penche sur la métapsychologie freudienne et relève une coïncidence entre l'analyse et l'émancipation des dépendances méconnues, après quoi enfin il considère la théorie de Marx comme une forme exemplaire d'un type de connaissance critique, la *praxis* étant au marxisme ce que la thérapeutique est à la psychanalyse, la voie vers la *libération*. (Cf. AGUIRRE ORAA et al., 1990:3300-3301)

Puis dans *Après Marx*, paru en 1976, Habermas reconstruit le matérialisme historique, et par conséquent le marxisme, en le démontant et le recomposant ensuite dans le but d'atteindre plus adéquatement, c'est-à-dire en respectant davantage les attributs de la société capitaliste avancée, le but de la théorie elle-même: l'émancipation humaine. Après avoir expliqué le caractère de l'ouvrage et les apports d'une théorie de l'action communicative au matérialisme historique renouvelé, Habermas montre dans la première partie que la *philosophie critique* doit se situer entre les deux dangers de la connaissance, à savoir la philosophie pure et la positivité scientifique. Dans la seconde partie, il fait la démonstration de l'hypothèse selon laquelle dans le développement de l'identité collective et personnelle et de la conscience morale, des analogies sont à faire entre l'histoire du genre humain et l'ontogenèse de l'individu, après quoi, dans la partie suivante, il enchaîne avec l'examen critique des concepts et des présupposés fondamentaux du matérialisme historique:

l'organisation sociale du travail et son rapport avec l'histoire; la superstructure et la dialectique entre les forces productives et les rapports de production; le développement des modes de production. Cela le conduit à formuler une solution en mesure de distinguer la *dynamique* historique des forces productives et des produits de la civilisation de leur *logique* interne, et ce dans le couple plus abstrait *travail/interaction*, couple qui a l'avantage de rendre compte de leur autonomie d'une part, de la dialectique d'autre part. Cela établi, Habermas termine avec une partie consacrée aux problèmes de légitimation dans l'État moderne et dans les sociétés capitalistes avancées. Enfin, dans l'esprit de Habermas, cette reconstruction du matérialisme historique constitue le travail préliminaire à une nouvelle Théorie critique, c'est-à-dire à une théorie contemporaine appuyée sur une philosophie sociale confrontant avec attitude critique la réalité matérielle-transcendantale actuelle, une théorie dont le fil conducteur sera la communication. (Cf. AGUIRRE ORAA et al., 1990:3301-3302)

C'est ainsi que se profile la *Théorie de l'agir communicationnel*, théorie qui, publiée en 1981, est en définitive l'aboutissement de la réflexion de Habermas de même que le socle de son œuvre. Le but de cet ouvrage riche et complexe au plan conceptuel, et qui fait appel et critique une quantité impressionnante de théories, d'œuvres et de penseurs, est d'asseoir les bases philosophiques, sociologiques, et politiques, d'une théorie de la société, une théorie dont l'essence dévoile le projet inachevé qu'est la modernité. Somme de réflexions critiques sur les conditions de possibilité du social lui-même, la *Théorie de l'agir communicationnel* part du fait fondamental qu'est la *communication*, l'*inter-subjectivité* humaine, et ce en intégrant les approches respectives de la sociologie, de l'économie, du droit public, de la politologie, de l'histoire sociale et de l'histoire des idées (Cf. DUMAS, 1990b:495-496). Or, en examinant d'une manière critique la *rationalité de l'agir et la rationalisation de la société* —tome 1—, et la *raison fonctionnaliste* —tome 2—, Habermas dégage l'esquisse d'une *pragmatique universelle et formelle* —la recherche des conditions de possibilité de l'*intercompréhension*, ce résultat de l'activité communicationnelle—, et, pour ce faire, il remet en situation la raison à partir des concepts complémentaires de *monde vécu* —le monde

idéal tel qu'il est ressenti ou vécu par les acteurs—, et d'*agir communicationnel* —l'action orientée vers l'*intercompréhension* et le *consensus* entre les acteurs de la communauté—, puis analyse la base de validité des discours —vérité extérieure, justesse normative, véracité subjective—, ce qui l'emmène enfin à prendre congé du concept d'*Absolu* et de la pensée totalisante de la philosophie de la conscience et du sujet (Cf. HABERMAS, 1987:10-11). Ainsi, au terme de ces quelques 1000 pages qui font le tour des questions philosophiques, sociologiques, et politiques, sur les théories de la société, de la raison, de la compréhension, de l'action, et de la communication, Habermas, qui a maintenu pour toile de fond de son analyse la dichotomie travail/interaction, pose le rapport essentiel de l'intersubjectivité, celui entre le *système* et le *monde vécu*, un rapport qui s'accompagne d'une typologie de l'activité sociale dont le but ultime vise l'émancipation humaine, et qui du reste procède au point de vue épistémologique d'un changement paradigmatique, soit l'entrée de plain-pied dans la philosophie du langage, changement conforme et nécessaire à la réalisation du projet de la modernité. Il y a par ailleurs beaucoup à dire sur cet ouvrage vite devenu un classique et d'une très grande et remarquable envergure, une envergure inégalée dans la littérature sociologique, sauf peut-être *The Structure of Social Action* de Parsons, qui paraissait il y bientôt un demi siècle (Cf. BRAND, 1990:VII). Mais, la *Théorie de l'agir communicationnel* étant une réflexion majeure et fondamentale à propos des questions relatives à la problématique de l'intersubjectivité, nous n'en dirons que ceci pour l'instant puisque nous aurons à revenir plus loin sur cet ouvrage incontournable, voire essentiel, pour notre travail.

Cependant les publications qui ont suivi les deux tomes de cette réflexion critique sur l'action communicationnelle visent à élucider davantage les implications pratiques et philosophiques de cette théorie de la société, et, en ce sens, elles méritent qu'on en dise quelques lignes. Ces ouvrages sont *Morale et communication, Die Neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften, V* —«La nouvelle absence de perspective totalisante»—, *Le discours philosophique de la modernité*, et, dans la suite de ce discours, *La pensée postmétaphysique*.

Or, *Morale et communication*, ouvrage publié moins de deux ans après la *Théorie de l'agir communicationnel*, est un livre d'urgence qui fait jouer les acquis de la théorie de la communication sur les deux fronts du relativisme, soit le scepticisme et le possible danger dogmatique. Habermas, qui asseoit la Raison sur l'intelligibilité formelle du langage, qui lui est fonction du statut de l'intercompréhension, met ici en évidence que société et éthicité sont intimement liées, qu'il y a coordination entre le faire et le dire, que l'activité communicationnelle révèle la conscience morale: au départ tout est permis, et s'il y a une certaine limitation à cette permissivité, c'est qu'elle est édictée de l'intérieur des relations interpersonnelles et sociales, d'où le recours au langage, ce véritable vecteur authentifiant et constitutif de ces relations. (Cf. HABERMAS —Introduction de C. Bouchindhomme—, 1986a:15)

Dans *Die Neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften, V* (*La nouvelle absence de perspective totalisante*), ouvrage relatif à la politique paru en 1985, et composé d'une série d'articles sur des questions d'actualité, Habermas pose le diagnostic et la critique du néo-conservatisme contemporain et de ses effets sur la politique, la culture, et la philosophie. Ce faisant, il dénonce l'épuisement de l'utopie et l'absence d'une perspective totalisante, utopie et perspective susceptibles d'éclairer le sens du présent et de l'avenir. Trois entretiens retracent ensuite l'évolution des idées philosophiques et politiques de Habermas, notamment la question de son intuition fondamentale, d'inspiration mystique et schellingienne, intuition qui est le leitmotiv de toute sa démarche, qui est issue des relations avec autrui, et qui envisage l'expérience d'une intersubjectivité non détériorée, une intersubjectivité rendant possible la cohabitation de la liberté et de la dépendance réciproque. Ainsi, l'expérience de la solidarité et de la communication constitue la base de l'épistémologie matérialiste-transcendantale habermassienne. (Cf. AGUIRRE ORAA et al., 1990:3302)

La même année paraît une histoire du discours, ou un discours historique, sur *Le discours philosophique de la modernité*, discussion dont le but est de faire connaître une conception nouvelle de la modernité, une conception kantienne fondée non plus sur le

paradigme de la conscience mais sur celui de la communication. Ainsi, par la discussion sur l'histoire du discours philosophique de la modernité, discussion qui jette la lumière sur l'auto-réflexion de la modernité —savoir de soi du projet moderne commencé avec Kant mais identifié comme tel par Hegel—, Habermas montre d'abord que par le projet de la *Praxisphilosophie* Marx accomplit la modernité, et il insiste ensuite sur l'importance à réhabiliter ce projet en le faisant graviter autour de la raison communicationnelle enracinée dans le langage. Ainsi sont évitées, indique Habermas, les impasses du néo-conservatisme, qui n'est préoccupé que par les pathologies, et de la philosophie qui donne congé à la modernité —Friedrich Nietzsche (1844-1900), Heidegger, George Bataille (1897-1962), Derrida, Michel Foucault (1926-1984)—. (Cf. AGUIRRE ORAA et al., 1990:3302)

Enfin, dans la suite de ce discours philosophique sur la modernité paraît en 1990 *La pensée postmétaphysique*, ouvrage dans lequel Habermas, et sa théorie de l'argumentation, le cœur de sa pensée, rompt avec les présupposés de la philosophie de Kant. Certes, Habermas est attaché aux Lumières, à l'approche rationnelle vis-à-vis connaissance et action, à la remise en question des traditions et autorités refusant la critique, à la diffusion des connaissances et la démocratisation des décisions, et dès lors à la philosophie kantienne. Mais, dénonçant le dogmatisme de l'*Aufklärung*, il n'emprunte que certaines intuitions au philosophe des Temps modernes. Car entre Kant et Habermas, il y a des distances: celui-là est un penseur à l'époque de 1789, peu optimiste sur la nature humaine mais confiant dans l'avenir de l'humanité, et celui-ci un théoricien pratique qui ne veut plus jamais voir la barbarie d'avant 1945; le premier accouche une théorie transcendantale de la connaissance et de la morale, le second, à partir d'une anthropologie fondée sur la situation héritée de Kant et Darwin, élabore une théorie de la société pour laquelle Marx et Weber sont incontournables; enfin, alors que celui d'hier pose une philosophie de la conscience et de la réflexion du sujet, celui d'aujourd'hui propose une philosophie du langage issue à la fois de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), qui voit dans le langage l'organe qui forme la pensée, et de Ludwig Josef Wittgenstein (1889-1951), philosophe et logicien associé au courant analytique et qui est

préoccupé par la structure formelle et l'analyse du langage naturel. C'est ainsi que s'opposent d'abord à la transparence de la conscience l'opacité d'un langage n'atteignant qu'idéalement l'identité de signification pour tous, puis au sujet originaire une constitution intersubjective de l'identité personnelle, et à l'atemporalité de la philosophie transcendantale la raison historiquement située d'êtres finis débordant néanmoins toujours ses contextes. Comme condition nécessaire de la vie en communauté, Habermas tient toutefois au noyau indispensable de la rationalité, mais une rationalité procédurale et non pas substantielle, car le langage s'appuie sur des prétentions rationnelles, à défaut desquelles les intérêts et les perceptions des sujets tomberaient dans la contingence et la discontinuité. Bref, un bon argument, présenté ici et maintenant, reste valable ailleurs et demain. (Cf. ROCHLITZ, 1993:75)

En outre, et bien qu'il ne soit pas nécessaire d'en dégager ici les éléments majeurs, il reste à préciser que les conférences, les entrevues, les innombrables articles et la série d'ouvrages tels *L'espace public* (1962), *Profil philosophiques et politiques* (1971, augmenté en 1981), *Raison et légitimité* (1973), *Logique des sciences sociales et autres essais* (1982), *Martin Heidegger, l'œuvre et l'engagement* (1988), ainsi que les écrits politiques (I-IV en 1981, VI en 1987, VII en 1990), constituent le laboratoire dans lequel émergent les principaux objectifs de la pensée du représentant contemporain et actuel de la Théorie et de la sociologie critiques. À titre d'exemple de ce laboratoire, dans *Profil philosophiques et politiques*, Habermas fait le diagnostic politique d'une sociologie critique qui a pour un de ses objectifs celui de démasquer les forces sociales et historiques à l'arrière-plan de la pensée philosophique; c'est ainsi qu'il critique une quantité impressionnante de penseurs, dont Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Jaspers, Wittgenstein, Gadamer, Arendt, Adorno, Marcuse, etc., et que, d'autre part, ce premier goy de l'École de Francfort montre l'apport juif dans la philosophie allemande (Cf. LADMIRAL, 1984:1124-1125).

Cela dit, présentons maintenant un bilan sommaire de l'œuvre de Habermas¹⁸. Ainsi, en tant que philosophie sociale dont la démarche est celle d'une Théorie critique, la réflexion philosophique et sociologique de Habermas c'est d'abord et avant tout un examen et une révision du marxisme: un marxisme critique, non-dogmatique, qui recouvre sa dimension philosophique, et dont le matérialisme ne dégénère pas en scientisme; un marxisme aussi qui ne cède ni à l'objectivisme de l'Histoire ni à une vision productiviste de la société; un marxisme enfin qui reconnaît la spécificité du droit, de la morale, de la religion, etc., bref des superstructures normatives de la tradition culturelle, sans les réduire simplement à l'idéologie. En effet, face au développement du capitalisme avancé, et conformément à la Théorie critique, une approche qui est dialectique face à la réalité matérielle-transcendantale, certaines révisions se sont avérées nécessaires: ne répondant plus à la superstructure politique et à la base économique du XIX^e siècle, mais s'interpénétrant de nos jours dans un complexe systémique d'auto-régulations qui assure la loyauté des masses en leur apportant les gratifications matérielles de l'«État-social», l'État et la Société n'ont plus à être séparés comme l'avait établi Marx; la lutte des classes étant en «latence», et le prolétariat révolutionnaire, à la fois Sujet de l'Histoire et destinataire de la théorie politique marxiste, n'existant plus, la théorie des classes est caduque; enfin, le phénomène de la domination bureaucratique dans le système soviétique ayant sapé les fondements et espoirs socialistes et communistes, on a pris conscience avec acuité de la logique productiviste et de la raison instrumentale à l'œuvre dans la société, et aussitôt de la nécessité d'une philosophie politique qui doit donner toute la place à une logique de l'interaction communicationnelle. Dès lors, plus que jamais le projet sociologique devient philosophique et politique au sens d'une réflexion globale dans une perspective pratique sur les problèmes de la Cité. (Cf. LADMIRAL, 1984:1125-1126)

Parallèlement, Habermas reprend à son compte l'exigence d'une discussion critique, exigence de la bourgeoisie montante qui a donné lieu à la démocratie libérale certes, mais seule exigence conduisant à la démocratie radicale ou participative. Il faut donc reprendre à la

lettre le programme libéral des Lumières et de la démocratie bourgeoise, et seule l'opinion publique, dans la perspective d'un humanisme universel, peut réaliser ce programme: le *dialogue* démocratique est la seule voie permettant d'assurer la médiation entre pouvoir, technique et vouloir «pratique», et d'échapper à l'illusion décisionniste ou technocratique. La dictature du prolétariat n'étant ni souhaitable ni même possible, c'est à l'Humanité de faire l'Histoire. Bien qu'il reconnaisse le fait de ne pas être en mesure de fournir de recettes concrètes pour un tel idéal politique, Habermas maintient cependant l'exigence «contrafactuelle». En ce sens, il récuse tout fonctionnalisme sociologique réduisant l'intégration sociale à l'intégration systémique, ce qui l'engage dans un débat sur la méthodologie fonctionnaliste en sciences humaines avec Niklas Luhmann. (Cf. LADMIRAL, 1984:1126-1127)

Or, la Théorie critique contemporaine est en tout premier lieu une critique de la connaissance — «la forme moderne du scepticisme» dira Habermas— des produits de la société actuelle. En ce sens, la modernité, cette «ère du soupçon» qui depuis les Lumières au marxisme se donne le programme critique d'une philosophie politique (Cf. LADMIRAL, 1989:705-706), trouve dans la pensée de Habermas une expression magistrale. C'est à partir de là que Habermas, en second lieu, en vient à repenser le rapport entre théorie et pratique, entre objet et sujet, entre universel et particulier, bref entre la connaissance du monde et le monde de la connaissance, et que par conséquent il critique le savoir dans le champ des sciences humaines et sociales, des sciences dont l'objet s'articule autour de la réalité humaine matérielle-transcendantale.

S'adonnant à une «histoire théorique à visée systématique», à une déconstruction critique des théories pour ensuite en reconstruire les thèmes dans un collage théorique, Habermas érige donc une anthropologie sociale dont la substance est philosophique, le cœur se trouvant à l'horizon d'une herméneutique critique de la tradition philosophique et des théories contemporaines, et ce dans la perspective réflexive d'une genèse matérialiste et historique de sa propre théorie. Le couple *théorie* et *pratique* peut aussitôt être pensé d'une

manière matérialiste et conséquente car la théorie réflexive de Habermas remet à l'ordre du jour et critique le positivisme, le caractère «décisionnel» des présupposés de Karl Raimund Popper (1902) et Hans Albert, la division du travail intellectuel et la balkanisation institutionnelle croissante des spécialités universitaires qui la sous-tend, la psychanalyse freudienne, la psychologie cognitive et l'épistémologie génétique de Jean Piaget (1896-1980), la linguistique de Noam Chomsky (1928), la théorie des *speech acts* de John L. Austin (1911-1960) et John R. Searle et la linguistique de l'énonciation, la sociologie compréhensive weberienne, le fonctionnalisme de Durkheim et la sociologie structuro-fonctionnaliste de l'action de Parsons, la psychologie sociale de Mead, l'herméneutique de Heidegger à Gadamer, etc. Cette réflexivité méta-théorique est du reste un des aspects les plus marquant du *matérialisme intégral* de l'*anthropologie philosophique* habermassienne. (Cf. LADMIRAL, 1984:1125-1126)

En fait, à partir de la base épistémologique de la Théorie critique, qui repose sur la dichotomie néo-kantienne opposant l'explication causale des sciences naturelles et la compréhension herméneutique des sciences de la culture, Habermas, en théoricien critique, relève les apories tant du positivisme que de l'herméneutique. En raison de son caractère affirmatif, tendant à la reproduction de l'ordre des choses, il critique le positivisme et rejoint l'important ouvrage de Horkheimer distinguant théorie traditionnelle et théorie critique et montrant l'illusion objectiviste de la théorie pure. Quant à l'herméneutique, critiquée surtout à partir de l'œuvre de l'auteur de *Vérité et méthode*, elle souffre d'un triple déficit: la tradition culturelle et le langage où elle se donne ne sont pas exempts d'idéologie car ce sont aussi des enjeux de domination; on manque de resituer l'ordre symbolique et culturel dans le cadre du contexte fonctionnel des systèmes sociaux où il a sa place en rapport avec la double détermination du travail, sur le plan social, et de la domination, sur le plan politique; dans la mesure où il n'éclaire la société qu'à partir de ce qu'elle est, l'herméneute est investi d'une philosophie de l'histoire qui est dogmatique et sans perspective pratique. Bref, à l'herméneutique de Gadamer, cette position qui débouche sur un relativisme idéaliste qui

semble renouer avec le Romantisme allemand, il manque la dimension critique. Aussi, Habermas reproche le conservatisme tant à l'un qu'à l'autre: le conservatisme positiviste est offensif et destructeur et prend l'aspect d'un modernisme technocratique; l'herméneutique est une apologétique qui valorise la tradition et débouche sur l'immobilisme d'une attitude contemplative et esthétisante. (Cf. LADMIRAL, 1984:1127-1128)

La critique méta-théorique de Habermas le conduit ensuite à une classification ternaire des sciences: les *sciences empirico-analytiques* —ou sciences exactes de la nature— qui renvoient au positivisme de la logique de Popper et qui débouchent sur une possible utilisation de la technique; les *sciences historico-herméneutiques*, dont le meilleur exemple est l'œuvre de Gadamer, qui assurent la communication entre le sujet de connaissance présente et son objet symbolique et culturel passé par le biais de l'interprétation; les *sciences critiques*, essentiellement la psychanalyse et la critique des idéologies, bref la sociologie critique contemporaine de Habermas lui-même, qui déclenchent une réflexion critique sur les blocages de la communication. Habermas montre aussi que ces trois types de sciences correspondent en fait à trois *intérêts de connaissance*: alors que les premières ont un *intérêt technique*, et que les secondes ont un *intérêt pratique*, les sciences critiques visent un *intérêt émancipatoire*. Et, cette classification épistémologique des sciences renvoie en définitive au fondement même de la pensée de Habermas, c'est-à-dire le rapport entre travail et interaction. En effet, à côté de l'intérêt technique qui commande les sciences empirico-analytiques et qui correspond au domaine de l'activité instrumentale, c'est-à-dire au travail, l'intérêt pratique et l'intérêt émancipatoire correspondent à l'activité communicationnelle conservatrice pour l'une et critique pour l'autre, ces deux aspects complémentaires de l'invariant anthropologique qu'est l'interaction, une interaction ancrée dans le langage. (Cf. LADMIRAL, 1984:1128-1129)

La psychanalyse, cette auto-réflexion au niveau individuel, cette intériorisation d'un discours thérapeutique solitaire au terme de laquelle le sujet se transforme par le biais du processus de la communication, est à cet égard le modèle dont s'inspire Habermas pour

thématiser les sciences critiques (Cf. ASSOUN, 1987:93-95). En effet, au niveau collectif, social et politique, l'auto-réflexion critique a pour but dira Habermas de reconstituer ce qui a été réprimé à partir des traces qu'ont laissées dans l'Histoire les épisodes de la communication en bute à la répression. Bref, non positiviste, écartée du modèle médecin-patient, et la référence à la libido évacuée, la psychanalyse devient chez Habermas une «herméneutique des profondeurs», une reconstruction de l'implicite, une explication systématique d'un savoir pré-théorique maîtrisé au niveau de la pratique. (Cf. LADMIRAL, 1984:1129-1130)

Enfin, à quelques égards Habermas se détache de la première génération de l'École de Francfort. Minimisant l'approche utopique et prophétique du néo-marxisme des membres fondateurs de l'Institut de recherches sociales, le théoricien critique contemporain se rapproche d'un rationalisme inspiré par la tradition des Lumières et d'un réalisme qui souligne la convergence avec Weber. L'intérêt émancipatoire habermassien est en effet de nature rationnelle, et, pour qu'il se confirme, il faut remonter à la structure du langage. Habermas entreprend donc de reconstruire la genèse matérialiste et historique de la raison, dont la nature «procédurale» est engendrée par le langage lui-même. C'est pourquoi dans ses derniers travaux, il se penche sur le concept de *discursivité*, qui est exempte de domination, est dégagée des intérêts liés à l'action, et est libre des contraintes de l'expérience. Cette discursivité que présuppose tout *dialogue* implique la *compréhensibilité*, de même que des *exigences de validité*: l'énoncé doit être *vrai* par rapport à la réalité extérieure de l'expérience; il doit être sincère, ou plus précisément, il doit satisfaire l'exigence de la *véracité*, être conforme à la réalité subjective du monde intérieur; il doit être *juste* par rapport aux normes intersubjectives qui rendent possible l'interaction entre les sujets. Or, comme prolongement de la raison instrumentale, c'est-à-dire de l'entendement — la *zweckrational* de Weber —, la raison implique une raison «pratique» qu'engendre la communication discursive, dialogique, et intercompréhensive. Et, par cette raison communicationnelle Habermas s'adonne à une réflexion matérielle-transcendantale des structures normatives, puis pose l'identité collective

universaliste comme espace idéal de dialogue à l'horizon de l'opinion publique, l'activité instrumentale du travail étant perçue comme degré inférieur à l'agir communicationnel de l'interaction. En outre, la dialectique de la rationalisation et du progrès fait apparaître l'époque moderne comme un projet incomplet: le «progrès» comporte un certain coût et on assiste à une «colonisation» du *monde vécu* par les impératifs du *système* socio-économique avec sa rationalité restreinte; l'exigence discursive et communicationnelle de la démocratie a à déconnecter ces deux moments. (Cf. LADMIRAL, 1984:1130-1131)

En somme, alors que la Théorie et la sociologie critiques de la première génération de l'École de Francfort était ponctuelle, l'œuvre de Habermas s'élève à l'ambition d'un véritable traité qui, au lieu de décrire les phénomènes, réfléchit la logique du social même, et, aussitôt, en est la critique interne. Puis, pendant que les Horkheimer, Adorno, Marcuse avaient, somme toute, un programme de recherches irréalisable dans sa totalité, Habermas s'adonne à une critique de la raison sociologique; il reconstruit la sociologie même en questionnant sa méthodologie, ses concepts fondamentaux, la conception qu'elle a de son objet. Pour ce faire, il introduit un opérateur majeur: l'agir communicationnel. Enfin, la *Théorie de l'agir communicationnel* révèle le rapport qu'entretient Habermas avec la philosophie de l'histoire, un rapport très loin de celui qu'avaient les fondateurs. En effet, l'ouvrage primordial de Habermas a pour ambition de produire une évaluation critique des formes de vie et des époques concrètes dans leur totalité, sans projeter de normes à quelque philosophie de l'histoire que ce soit —le facteur normatif étant fondé sur une construction de la structure fondamentale de l'agir communicationnel même, testé par référence aux intuitions des acteurs sociaux—. Et le diagnostic sera la colonisation du monde vécu, phénomène aussitôt à transformer par le biais d'une analyse positive des actes d'entente par lesquels les plans d'actions des agents, qui supposent des définitions de situations communes, reçoivent une rationalité propre. Or, avec Habermas c'est la structure communicationnelle qui fonde désormais le savoir évolutif de la société, et cette philosophie de l'histoire évite les «états

d'âme» désabusés du dernier Horkheimer ou le «néguvisme» de Adorno. (Cf. ASSOUN, 1987:58-63;106-107)

Du reste, alors que l'influence de la Théorie critique classique a surtout été importante pendant les années cinquante et soixante, c'est-à-dire pendant la phase véritablement *critique* de l'École de Francfort, l'influence de la Théorie critique contemporaine et du principal représentant de la seconde génération de l'École de Francfort, a été quant à elle de plus en plus notable, et ce depuis la fin des années soixante. Au plan académique et universitaire, étant donné l'originalité et la complexité de sa pensée, Habermas est certainement l'un des penseurs actuels les plus lus, et aussi les plus critiqués. Suscitant d'innombrables articles et publications, notamment en philosophie et en sociologie, l'œuvre de Habermas ne laisse en effet aucun chercheur des sciences humaines et sociales indifférent. Dès lors, dresser la liste énumérant tous les penseurs influencés par la Théorie critique contemporaine serait une tâche ardue et quasi impossible à effectuer. Pour s'en convaincre, ne disons que ceci: tous les intellectuels reconnus comme étant les plus importants aujourd'hui —que nous ne nommerons pas afin de ne pas oublier ou sacrifier personne— font à un moment donné ou un autre allusion aux écrits de Habermas. Là où le bât blesse par contre, c'est au plan pratique. En effet, l'œuvre de Habermas, une œuvre qui a un caractère théorique indéniable, mais qui possède également, et, dirions-nous, surtout, un caractère éminemment pratique, son but clair étant d'énoncer les principes d'une intervention qui conduirait à l'émancipation sociale et politique, tant au niveau individuel que collectif, cette œuvre donc a très peu d'échos actuellement chez les divers intervenants et décideurs économiques, sociaux, culturels et politiques. Mais à cela il faut ajouter que les écrits de Habermas, qui pendant les années soixante-dix ont connu certains retentissements au sein des différents mouvements réformistes, restent de nos jours très critiqués, pour ne pas dire qu'ils soulèvent souvent l'indignation, tant par les courants de gauche —courants qui depuis le milieu des années quatre-vingt connaissent de profonds remous—, que par ceux de droite —courants qui au

contraire dominant la scène et l'avant-scène depuis 1980—: pour ceux-là, la théorie sociale ou le socialisme renouvelé de la Théorie critique contemporaine n'est pas ou bien assez clair et radical dans ses visées politiques concrètes ou bien trop ambitieux, ce qui le place soit dans la position conservatrice du centre, soit dans l'utopie —cette contradiction est du reste fort intéressante pour comprendre la crise actuelle des mouvements de gauche—; pour ceux-ci, la Théorie critique de Habermas reste et demeure associée à l'ensemble des courants néo-marxistes utopiques de gauche déconnectés de la réalité sociale et politique contemporaine, ce qui lui confère aussitôt un caractère «anti-pragmatique».

Enfin, pour clore cette partie du chapitre, il ne nous reste plus qu'à présenter la bibliographie de l'œuvre de ce penseur hautement critique, et grandement critiqué, ce qui est, faut-il le préciser, tout à fait conforme et souhaité par Habermas lui-même, ce penseur de la modernité qui valorise au plus haut point la «loi de l'argument le meilleur», principe essentiel au cœur d'une réflexion complexe, riche et solide, qui n'a d'égale que son souci de changements et d'émancipations.

OUVRAGES DE HABERMAS¹⁹

- | | |
|------|--|
| 1954 | <i>Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespaltigkeit in Schellings Denken</i> , Thèse de doctorat en philosophie présentée à l'Université de Bonn —non éditée—, Bonn. |
| 1961 | (Avec L. von FRIEDEBERG, C. OEHLER et F. WELTZ) <i>Student und Politik</i> , Luchterhand, Neuwied-Berlin. |
| 1962 | <i>Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft</i> , Luchterhand, Neuwied-Berlin (<i>L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise</i> , Traduction de M.-B. de LAUNAY, Payot, Paris, 1978). |
| 1963 | <i>Theorie und Praxis, Sozial-philosophische Studien</i> —les onze textes et l'Appendice ont été publiés entre 1957 et 1968—, Luchterhand, Neuwied-Berlin —édition révisée en 1971 chez Suhrkamp à Francfort— (<i>Théorie et pratique</i> , 2 volumes, Préface et traduction de G. RAULET, Payot, Paris, 1975). |

- 1968 *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt — réédité avec postface en 1973 — (*Connaissance et intérêt*, Préface de J.-R. LADMIRAL, Traduction de G. CLÉMENÇON et, pour la postface, de J.-M. BROHM, Gallimard, Paris, 1976).
- Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* — cinq textes publiés entre 1964 et 1968 —, Suhrkamp, Frankfurt (*La technique et la science comme «idéologie»*, Préface et Introduction de J.-R. LADMIRAL, Gallimard, Paris, 1973).
- 1969 *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt (*Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, Traduction en anglais de quelques parties par J. J. SHAPIRO, Beacon Press, Boston, 1970).
- 1970 *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt, Aufsätze 1954-1970*, Verlag de Munter, Amsterdam.
- Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt — édition augmentée en 1982 — (*Logique des sciences sociales et autres essais*, Traduction de R. ROCHLITZ, Presses Universitaires de France, Paris, 1987).
- 1971 *Philosophisch-Politische Profile* — les quinze textes ont été publiés entre 1953 et 1971 —, Suhrkamp, Frankfurt — édition augmentée en 1981 — (*Profils philosophiques et politiques*, Préface de J.-R. LADMIRAL, Traduction de F. DASTUR, M.-B. de LAUNAY, et J.-R. LADMIRAL, Gallimard, Paris, 1974 et 1987).
- (Avec N. LUHMANN) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt.
- (Avec K. O. APEL, C. V. BORMANN, R. BUBNER, H. G. GADAMER, H. J. GIEGEL) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt.
- 1973 *Kultur und Kritik* — les dix-sept textes ont été publiés entre 1958 et 1973 —, Suhrkamp, Frankfurt.
- Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt (*Raison et légitimité, Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Traduction de J. LACOSTE, Payot, Paris, 1978).
- 1974 (Avec D. HENRICH) *Zwei Reden*, Suhrkamp, Frankfurt (Les parties de Habermas paraîtront en 1975 dans *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*).
- 1976 *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* — comportant des textes publiés entre 1963 et 1974 —, Suhrkamp, Frankfurt (*Après Marx*, Traduction partielle de M.-B. de LAUNAY et J.-R. LADMIRAL, Fayard, Paris, 1985).
- 1977 (Avec R. DOEBERT, G. NUNNER-WINKLER) *Entwicklung des Ichs*, Cologne.
- 1978 *Politik, Kunst, Religion: Essays über zeitgenöss. Philosophen*, Reclam, Stuttgart.

- 1979 (Sous la direction de J. HABERMAS) *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»*, Suhrkamp, Frankfurt (*Observations on "the Spiritual Situation of the Age": Contemporary German Perspectives*, Traduit en anglais par A. BUCHWALTER, MIT Press, Cambridge, 1984).
- 1981 *Kleine Politische Schriften, I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt.

Theorie des kommunikativen Handelns, I, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, II, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt (*Théorie de l'agir communicationnel, I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, II, Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Traduction de J.-M. FERRY et J.-L. SCHLEGEL, Fayard, Paris, 1987).
- 1983 *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt (*Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, Traduction de C. BOUCHINDHOMME, Cerf, Paris, 1986).
- 1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* — comportant onze textes publiés entre 1970 et 1982 —, Frankfurt.
- 1985 *Die Neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften, V*, Suhrkamp, Frankfurt (*Écrits politiques, Culture, droit, histoire*, Traduit par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Cerf, Paris, 1990).

Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt (*Le discours philosophique de la modernité*, Traduction de C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Gallimard, Paris, 1988).
- 1986 *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Édité et traduit en anglais par P. DEWS, Verso, London.
- 1987 *Eine Art Schadensabwicklung: kleine politische Schriften, VI*, Suhrkamp, Frankfurt (*Écrits politiques, Culture, droit, histoire*, Traduit par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Cerf, Paris, 1990).
- 1988 *Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement*, Traduit de l'allemand par R. ROCHLITZ, Cerf, Paris.

Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt (*La pensée postmétaphysique*, Traduction de R. ROCHLITZ, Armand Collin, 1993).
- 1990 *Die Nachholende Revolution, kleine politische Schriften, VII*, Suhrkamp, Frankfurt (*Écrits politiques, Culture, droit, histoire*, Traduit par C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Cerf, Paris, 1990).
- 1991 *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (*De l'éthique de la discussion*, Traduit par M. HUNYADI, Cerf, Paris, 1992).

L'intersubjectivité selon Habermas

Maintenant que nous avons dégagé à grands traits l'œuvre de Habermas, quelques-uns de ses présupposés philosophiques, sociologiques et politiques, ainsi que certains aspects des contextes historiques qui l'ont occasionné, nous pouvons mieux enchaîner avec la conception habermassienne de l'intersubjectivité. De cette manière, comme nous le verrons, il sera plus facile de saisir combien la *Théorie de l'agir communicationnel*, monument capital de la réflexion de Habermas, est en définitive une théorie de l'intersubjectivité, combien, aussitôt, l'intersubjectivité est au cœur de son œuvre, combien, plus précisément, l'anthropologie philosophique de ce penseur contemporain de la Théorie et de la sociologie critiques est fondée sur l'*inter-subjectivité*, cet espace incarné dans le langage et la culture et *entre* les membres de la communauté engagés dans une interaction caractérisée par la coopération et la solidarité, une inter-subjectivité qui façonne les relations intersubjectives, l'intersubjectivité²⁰, et qui porte en elle-même l'émancipation politique, sociale et culturelle de la collectivité, et dès lors des sujets isolés et orientés vers le succès personnel.

Pour répondre à la question à savoir ce qu'est l'intersubjectivité selon Habermas, nous aurons d'abord à éclairer davantage le rapport entre *système* et *monde vécu*, après quoi nous ferons appel à la *pragmatique universelle* ou *formelle* et aux théories des actes de parole et de l'action, c'est-à-dire les composantes d'un *agir communicationnel*. Pour comprendre l'urgence à élaborer une théorie de l'*inter-subjectivité*, théorie de la communication *entre* les membres de la communauté, nous aurons en effet à saisir le diagnostic de la *colonisation* du monde vécu. Ensuite, afin de repérer la voie proposée par Habermas pour solutionner un monde vécu aux prises avec les contraintes des structures systémiques, le bref examen des principes de la théorie de la pragmatique universelle s'impose. Enfin, pour rendre compte des moyens par le biais desquels l'inter-subjectivité habermassienne constitue une émancipation de la communauté et de ses membres, il sera à propos de dégager les grandes lignes des théories des actes langagiers et de l'action. Au terme de ces étapes, nous aurons

montré que la théorie de la communication inter-subjective entraîne une conception nouvelle de la relation entre les sujets, qu'elle appréhende d'une toute autre manière l'intersubjectivité, que cette appréhension s'accompagne de visées émancipatoires au niveau philosophique, que, finalement, l'inter-subjectivité de Habermas est antérieure à l'intersubjectivité, que bref celle-là comprend et dépasse celle-ci.

Par ailleurs, comme on peut déjà l'entrevoir, dans cette partie sur le concept de l'inter-subjectivité de Habermas nous procéderons d'une manière différente de l'analyse qui a guidé l'examen du phénomène intersubjectif chez Husserl et Schütz, et cela pour une raison fort simple: contrairement aux phénoménologues philosophe et sociologue du sujet, Habermas n'a pas au fil de son œuvre posé systématiquement l'objet de l'intersubjectivité, observation qui au fait retiendra une partie de notre attention au chapitre suivant.

D'entrée de jeu, nous dirons que le *monde* tel qu'il est ressenti ou *vécu* par les acteurs sociaux en face de *systèmes* culturels et économiques bureaucratisés et auto-régulés par des forces de travail instrumentales, est le fait, par l'intermédiaire des divers mécanismes de reproductions sociales, d'une colonisation des interactions de la vie privée et publique, et que, ce diagnostic étant posé, Habermas, critique de la réalité matérielle-transcendantale, se tourne du côté des conditions de possibilité du social, ce lieu de l'*intercompréhension*, bref du côté de ce qui s'inscrit dans une *pragmatique universelle*, pour découvrir dans le *langage*, cet interface entre les membres de la collectivité et la communauté linguistique, les fondements d'un *agir communicationnel*, c'est-à-dire les actes langagiers vrais, justes, sincères et authentiques, fondements qui campent une *inter-subjectivité communicationnelle* et dialogique, décolonisent le monde vécu, et émancipent politiquement, socialement et culturellement, la communauté et ses membres.

Quel rapport y a-t-il entre système et monde vécu? En quoi ce rapport commande-t-il une intersubjectivité communicationnelle? Telles sont, à notre avis, les deux questions

centrales qui traversent tout au long l'œuvre de Habermas, et notamment la *Théorie de l'agir communicationnel*, théorie qui a pour noyau la société, et sur laquelle nous nous appuierons surtout dans cette partie du travail.

La société: système et monde vécu

Pour répondre à la première question, Habermas présente deux aspects généraux du monde vécu, après quoi il s'adonne d'une manière systématique à l'analyse du rapport que ce monde vécu entretient avec le système. D'abord, le but de Habermas est de clarifier le concept difficile de *monde vécu rationalisé*. Pour ce faire, il part du concept de *rationalité communicationnelle* et examine les structures du monde vécu, structures sur lesquelles s'appuient les individus et les groupes pour orienter rationnellement leurs actions. Le monde vécu étant très complexe, il se penche sur les *images du monde*, c'est-à-dire les systèmes culturels d'interprétation desquels émerge le savoir d'arrière-fond qui garantit la cohésion dans la multiplicité des orientations d'action. Essentiellement, deux images du monde retiendront son attention: les compréhensions mythique et occidentale. Cet examen préliminaire des images mythique et occidentale du monde conduit Habermas à l'idée selon laquelle l'hypostase de la rationalité scientifique est le trait caractéristique majeur de la culture occidentale, hypostase qui suscite un modèle de rationalisation culturelle et sociale insistant sur le primat unilatéral de la rationalité cognitive-instrumentale, et ce non seulement dans les rapports avec la nature extérieure, mais également, et surtout dirions-nous, dans la compréhension du monde et la pratique communicationnelle quotidienne (Cf. HABERMAS, 1987b:59-60, 82).

Puis, Habermas aura présenté au préalable le concept de monde vécu comme corrélat des procès d'intercompréhension. Car s'édifiant sur un arrière-fond non problématique de convictions plus ou moins diffuses issues des générations passées, et se révélant dès lors comme la source conservatrice face au risque de dissensus pour interpréter et définir les situations, le monde vécu est l'horizon dans lequel les sujets agissent et s'entendent de façon

communicationnelle. Sous cet aspect, Habermas dégage les propriétés formelles des traditions culturelles, traditions qui, pour qu'elles soient représentées comme telles, comportent des orientations rationnelles d'action qui sont parties prenantes d'une conduite rationnelle de vie: elle doit distinguer les mondes objectif, social et subjectif, autoriser la différenciation des *prétentions à la validité* — vérité propositionnelle, justesse normative, véracité subjective—, et inciter les attitudes correspondantes —objective, conforme aux normes, expressive—; elle doit permettre une relation réflexive à elle-même; dans ses dimensions cognitives et évaluatives, elle peut être l'objet d'argumentations spécialisées, de sorte que les procès d'apprentissage correspondants puissent être institutionnalisés; enfin, pour que soit possible l'institutionnalisation de l'activité rationnelle finalisée, la tradition culturelle doit interpréter le monde vécu de manière à ce que l'agir orienté vers un but puisse s'affranchir des impératifs de l'entente renouvelable dans la communication, et qu'ainsi il soit détaché au moins en partie de l'agir orienté vers l'intercompréhension. De cette manière, le concept de monde vécu apparaît comme concept complémentaire à celui d'agir communicationnel, cet agir qui, renvoyé aux situations contextuelles, révèlent les pans du monde vécu des participants à la communication, et assure ainsi le rattachement de la théorie de l'action à la théorie de la société (Cf. HABERMAS, 1987b:86-88, 289).

Les aspects généraux du monde vécu étant dégagés, penchons-nous maintenant sur les traits principaux de l'analyse systématique que fait Habermas du rapport entre ce dernier et le système. Or, dans la «Deuxième considération intermédiaire», Habermas présente dans un premier temps la notion de monde vécu dans la perspective de l'activité communicationnelle, montre qu'elle possède une limite seulement du point de vue de la théorie de la société, et propose aussitôt de concevoir les sociétés à la fois comme systèmes et mondes vécus. La question qui en fait le préoccupe ici est celle à savoir comment le monde vécu, en tant qu'horizon où se meuvent les acteurs communicationnels, est limité et transformé par les changements structurels de la société. Pour y répondre, il se tourne,

comme Husserl et Schütz, et Wittgenstein, sur l'analyse des structures invariantes et détachées des manifestations historiques et des formes de vie des mondes vécus particuliers, et ce en cinq étapes: il explique d'abord de quelle manière le monde vécu se comporte face aux mondes objectif, normatif et subjectif, que les sujets agissants et orientés vers l'intercompréhension ont à la base de leurs définitions communes; il élabore ensuite la notion de monde vécu à partir des analyses phénoménologiques puis à la lumière de la *conscience collective* de Durkheim; il conclut que, rattaché à la vie *quotidienne*, le monde vécu de la tradition compréhensive en sociologie n'est efficace que pour le récit, et que le concept de conscience collective n'est pas adéquat pour rendre compte des relations entre les membres d'une communication; de là se détachent les fonctions et la rationalisation de l'agir communicationnel qui assurent un monde vécu structurellement différencié; enfin, pour surmonter les limites qui ressortent des tentatives à identifier société et monde vécu, il propose une théorie de la société qui fonde celle-ci à la fois sur le système et le monde vécu. (Cf. HABERMAS, 1987c:130-132). Sans entrer dans les détails des étapes de l'analyse du monde vécu comme corrélat de l'agir communicationnel, dégageons-en quelques éléments essentiels, ce qui permettra de saisir et les implications de l'intersubjectivité habermassienne et l'importance pour le philosophe et sociologue critique à poursuivre sa réflexion au delà de ce premier niveau.

Pour le théoricien critique, l'agir communicationnel est issu d'un processus d'interprétation *coopératif* qui comporte à la fois les mondes objectif, social et subjectif, des participants, même si dans leur énonciation une seule des trois composantes est avancée. Et, si leur but est l'intercompréhension, c'est-à-dire l'entente sur la validité d'une énonciation et aussitôt la reconnaissance subjective de la prétention à la validité, les participants à la communication s'expriment toujours dans une situation à définir ensemble. Certes, remarque Habermas, cette situation, comme l'a montré Schütz dans sa description des articulations spatio-temporelles et sociales du monde de la vie quotidienne —description issue de l'analyse husserlienne de la conscience égologique pour laquelle les structures universelles du monde

de la vie sont données comme des conditions subjectives nécessaires à l'expérience d'un monde social organisé et marqué par la tradition—, est le fait de contextes ordonnés en cercles concentriques qui deviennent à la fois plus diffus et plus anonymes, et où l'action, qui a un horizon mouvant au sein de la complexité du monde vécu, représente pour les participants le centre de *leur* réservoir d'évidences familières et intuitives dans lequel ils puisent pour s'adonner aux interprétations pertinentes destinées à la coopération. Mais, abandonnant les principes de la philosophie de la conscience chers à Husserl et Schütz, Habermas croit plus adéquat de penser le monde vécu comme une représentation d'un ensemble de modèles d'interprétation culturellement transmis et organisés dans le langage. Aussitôt, culture et langage deviennent constitutifs pour le monde vécu lui-même: tant le médium de l'intercompréhension, c'est-à-dire le langage, que les modèles d'interprétation culturels transmis par le médium, demeurent dans une «semi-transcendance» et «dans le dos» des participants. Pendant que les participants de la communication conservent leurs dispositions performatives, la capacité sémantique de la langue est à la hauteur de la complexité des contenus culturels accumulés, des modèles d'interprétation, d'expression, de valeurs. En somme, Habermas montre d'une part que ce sont les membres d'une communauté linguistique et culturelle qui acquièrent les convictions profondes, non problématiques, et garanties en commun, et d'autre part qu'à partir de ces convictions se constitue le contexte des processus d'intercompréhension. Ainsi, ce sont les structures langagières du monde vécu qui façonnent l'intersubjectivité menant à l'intercompréhension. C'est aussi à elles, poursuit Habermas, que les participants de la communication doivent leur position extra-mondaine vis-à-vis de l'intra-mondain sur lequel ils peuvent s'entendre: le monde vécu devient le lieu transcendantal où les membres de la communauté se rencontrent. Par conséquent, en introduisant le monde vécu comme notion complémentaire à l'agir communicationnel, et en le juxtaposant ainsi à une intersubjectivité établie par le langage, les traits décrits par la phénoménologie du monde vécu constitué, une phénoménologie somme toute ramenée au récit descriptif des événements constatifs expérimentés par la conscience du

sujet éprouvant cognitivement sa condition d'acteur dans le monde courant de la vie quotidienne, peuvent facilement être expliqués. (Cf. HABERMAS, 1987c: 133-150)

Cela dit, s'inspirant d'abord de la tradition phénoménologique pour laquelle la théorie de la société repose sur les aspects culturels du monde vécu, puis de la tradition qui remonte à Durkheim et qui veut que le monde vécu soit réduit à l'intégration sociale, et enfin de la psychologie sociale de Mead où la socialisation dans le monde vécu est le fondement d'une théorie sociale, Habermas dégage les fonctions de l'agir communicationnel. La fonction première et fondamentale est l'intercompréhension, moyen par excellence grâce auquel est transmis et renouvelé le savoir culturel. De l'intercompréhension découlent les deux autres fonctions de l'agir communicationnel dans le monde vécu. Il a pour fonction la coordination de l'action, qui conduit à l'intégration sociale et à l'établissement de solidarités. Pour former les identités, il a enfin pour fonction la socialisation. En fait, précise Habermas, à ces composantes structurelles de l'activité orientée vers l'intercompréhension, reproduction culturelle, intégration sociale et socialisation, correspondent, en tant que composantes structurelles du monde vécu, la culture, cette réserve de savoir dans laquelle les participants à la communication puisent leurs interprétations lorsqu'ils s'entendent sur une réalité du monde, la société, ces ordres légitimes depuis lesquels les locuteurs et auditeurs règlent leur appartenance et assurent une solidarité, et la personnalité, c'est-à-dire les compétences identitaires d'un sujet capable de parole et d'action qui participe aux procès d'intercompréhension. Aussitôt, les actions communicationnelles se déploient dans le champ sémantique des valeurs symboliques, l'espace social et le temps historique. Dès lors, ayant élargie l'analyse phénoménologique du monde vécu, et ayant ouvert l'interaction symbolique de Mead aux interactions médiatisées par le langage et régies par des normes, Habermas donne accès à la connexion complexe liant les trois processus de reproduction: en légitimant les institutions existantes et en fournissant des modèles de comportement formateurs de facultés d'agir, la reproduction culturelle participe au maintien des composantes structurelles du monde vécu que sont la société et la personnalité; en dotant les individus d'appartenances

sociales légitimes et de devoirs moraux, le processus d'intégration contribue à la culture et la personnalité; en incitant les individus à se prémunir de prestations d'interprétation et à se motiver à poser des actions conformes aux normes, le processus de socialisation devient un apport pour la culture et la société. C'est ainsi que, en fonction de la rationalité du savoir, de la solidarité, et de la capacité de responsabilité des personnes, sont évalués les processus de reproduction dont les troubles se manifestent comme pertes de sens, d'anomie, et de psychopathologies. D'où l'importance, insiste Habermas, des fonctions principales de l'agir communicationnel au sein des structures du monde vécu: la transmission, la critique et l'acquisition d'un savoir culturel; la coordination d'actions conformes aux prétentions de validité reconnues intersubjectivement; la formation de l'identité personnelle. (Cf. HABERMAS, 1987c:151-158)

En penseur critique tourné vers le projet de la modernité, les conditions pour une rationalisation de l'agir communicationnel préoccupent ensuite Habermas. Il note que la différenciation progressive au cours de l'histoire entre les structures du monde vécu, entre culture, société, et personnalité, signifie un accroissement de la rationalité communicationnelle.

Plus les composantes structurelles du monde vécu et les processus qui contribuent à son maintien se différencient, plus les contextes d'interaction subissent les conditions d'une intercompréhension rationnellement motivée, donc de formation de consensus qui s'appuie, en dernière instance, sur l'autorité du meilleur argument. [...] Un monde vécu rationalisé en ce sens ne se reproduirait nullement hors de formes conflictuelles, mais les conflits surgiraient sous leur propre nom, ils ne seraient pas dissimulés plus longtemps par des convictions qui ne sauraient résister à un examen discursif. (HABERMAS, 1987c:159-160)

Habermas s'adonne d'abord ici à une systématisation de la rationalisation des structures du monde vécu. Il observe que de la disjonction croissante entre système des institutions et images du monde émerge une différenciation structurelle entre culture et société, que les contingences de plus en plus importantes au sein des relations interpersonnelles entraînent des différences dans le rapport entre société et personnalité, et que le renouvellement des traditions qui de plus en plus est confronté à des individus à l'esprit

critique et innovateur s'accompagne d'une différenciation structurelle entre culture et personnalité. À ces différenciations il pose ensuite la distinction entre forme et contenu: au niveau culturel, alors que dans le monde mythique tradition et identité sont étroitement imbriquées, dans le monde occidental elles se séparent dans des contenus concrets et se réduisent à des éléments formels; au niveau de la société, contrairement au monde mythique où les principes universels s'incarnent dans les contextes particuliers, dans le monde moderne ils en sortent, notamment les principes de l'ordre juridique et de la morale qui sont de moins en moins référés à des formes de vie concrètes; au niveau de la personnalité, à la «pensée concrète» des sociétés dites primitives se substitue dans la modernité un détachement entre le savoir culturel et les structures cognitives issues du processus de socialisation. À ce monde vécu différencié structurellement correspond enfin une évolution réflexive de la reproduction symbolique. En effet, rien n'illustre mieux cette spécification fonctionnelle des processus de reproduction que cette tendance, dans les sociétés modernes, à une spécialisation accrue des tâches dans la tradition culturelle, l'intégration sociale et l'éducation. Habermas rappelle en ce sens que pendant que Weber montrait les évolutions concernant la signification des systèmes d'action culturels —science, droit, art—, Mead et Durkheim mettaient en évidence les évolutions marquant le sens de la démocratie: en plus d'être le résultat d'une concentration du pouvoir des couches dominantes du système capitaliste, les formes démocratiques permettent à des modes de formation de la volonté discursive de s'imposer. (Cf. HABERMAS, 1987c:160-161)

En somme, pour Habermas, saisir le monde vécu à la manière de la sociologie compréhensive, c'est le faire dans la perspective de l'auto-explication de la culture donnée et, par conséquent, c'est négliger toute influence extérieure à un monde vécu socio-culturel. Concevoir la société dans la perspective interne du monde vécu, précise-t-il, c'est la présenter strictement comme un réseau de coopérations de type communicationnel, ce qui conduit à postuler l'autonomie de ceux qui agissent, l'autonomie de la culture, et la transparence de la communication, ces trois fictions culturalistes propre au récit, fictions car «empêtrés dans des

histoires» les acteurs n'ont jamais le plein contrôle de leurs situations d'action, car la culture est étroitement reliée à d'autres dimensions de la réalité, car stratégies, force et violence ne sont d'aucune manière synonyme de transparence. Il faut donc dissiper l'identification entre société et monde vécu selon laquelle l'intégration de la société correspond à l'intégration sociale d'une part, et où la reproduction sociale se ramène au maintien des structures symboliques du monde vécu d'autre part. Puis, à l'inverse, voir l'intégration de la société comme une intégration du système, c'est se représenter la société comme un modèle systémique auto-régulé où les états du système remplissent des fonctions destinées à le conserver. Habermas considère dès lors nécessaire de penser une théorie critique de la société, et dirions-nous une théorie de l'inter-subjectivité, qui comprenne d'une manière satisfaisante les deux stratégies conceptuelles, celles du monde vécu et du système, une société qui soit un système devant remplir les conditions de maintien des mondes vécus socio-culturels, et où d'un côté l'évolution du système est le fait de la capacité d'une société à se réguler, de l'autre le développement du monde vécu symboliquement structuré le résultat de la dissociation entre culture, société et personnalité. (Cf. HABERMAS, 1987c:163-167)

Cela dit, dans la seconde partie de sa «Deuxième considération intermédiaire», Habermas se penche maintenant sur une théorie de l'évolution sociale qui dissocie rationalisation du monde vécu et complexité croissante des systèmes sociaux, théorie qui veut en fait pousser plus loin l'analyse durkheimienne de la connexion entre les formes d'intégration sociale et les degrés de différenciation du système (Cf. HABERMAS, 1987c:131), et théorie qui aussitôt nous conduit à soupçonner la complexité structurelle de l'intersubjectivité et d'une théorie de l'inter-subjectivité, les deux en face d'une structure symbolique différenciée du monde vécu et de systèmes sociaux cybernétiques.

Deux aspects de la dissociation entre système et monde vécu traverseront l'analyse habermassienne du processus tributaire et secondaire qu'est l'évolution sociale. Alors que dans un système social peu différencié il se présente comme une coextension, dans une

société systémiquement complexe le monde vécu chute au niveau de sous-système parmi les autres, l'intégration sociale se trouvant ainsi de moins en moins assurée par les divers mécanismes systémiques. Parallèlement, étant donné que le sous-système du monde vécu définit l'état du système social dans son ensemble, les mécanismes systémiques sont institutionnalisés et ancrés dans le monde vécu. Ces deux aspects viennent clairement démontrer que l'«évolution sociale» se fait en définitive sous le couvert du progrès d'une colonisation du monde vécu. Plus précisément, Habermas analyse les connexions entre accroissement de complexité du système et rationalisation du monde vécu, considère les sociétés tribales à la fois comme mondes vécus socio-culturels et systèmes auto-régulés où intégrations du système et sociale sont étroitement reliées, décrit les divers mécanismes qui se succèdent au fil de l'évolution sociale et qui chaque fois façonnent de nouveaux degrés d'intégration, explique les changements institutionnels qui accompagnent la différenciation dans le système, notamment la fonction motrice du droit et de la morale, repère la contradiction entre la libération progressive de la rationalité présente dans l'agir communicationnel de plus en plus détaché des contextes normatifs et l'évacuation du langage dans les moyens de communications modernes, s'adonne enfin à une histoire systématique des formes d'intercompréhension qui démontre que le processus de l'*Aufklärung*, ayant conduit à l'hypertrophie de la complexité du système, finit par instaurer une société où les impératifs systémiques font éclater toute compréhension du monde vécu en le colonisant. (Cf. HABERMAS, 1987c: 168-170)

Or, après avoir montré qu'à mesure que se différencient les structures du monde vécu se séparent les mécanismes de l'intégration systémique et de l'intégration sociale, et que du reste ce processus évolutif résout la problématique weberienne de la rationalisation de la société, Habermas rend compte de la différenciation segmentaire, de la stratification, de l'organisation de l'État, et du médium de régulation qu'est la monnaie, ces mécanismes successifs dans l'histoire de la différenciation du système, mécanismes qui correspondent respectivement aux formations sociales que sont les sociétés tribales égalitaires, les sociétés

tribales hiérarchisées, la sociétés de classes politiquement stratifiées, et les sociétés de classes constituées par l'économie. C'est ainsi qu'il démontre par exemple que dans les sociétés politiquement stratifiées et économiquement constituées, c'est-à-dire la société moderne contemporaine fondée sur les complexes institutionnels de la politique fonctionnelle étatique et du droit civil privé ancrés dans le monde vécu, les structures sociales sont non pas pré-données mais induites par le système, la différenciation et l'intégration sont soumises à des unités de structures non similaires fonctionnellement spécifiées, la coordination de l'action est sous l'égide des mécanismes du marché régis par le pouvoir politique d'une part, des mécanismes de l'échange soumis au médium régulateur de la monnaie d'autre part. De plus, remarque Habermas, alors que l'État traditionnel structure la société dans son ensemble, se rattache aux mondes vécus naturels d'une société de classe stratifiée et aux traditions culturelles correspondantes, dans la société caractérisée par l'entreprise capitaliste et l'administration moderne on est en face d'un système autonome au sein d'une pluralité de sous-systèmes sans normes. (Cf. HABERMAS, 1987c:170-188)

Puis, Habermas renverse la rapport système/monde vécu de la théorie des systèmes. En effet, bien que l'examen de l'extérieur ait mis en évidence ce qui est confirmé de l'intérieur, à savoir que la complexité des systèmes sociaux est proportionnelle à la périphérie des mondes vécus réduits à l'état de sous-système, il ne faut pas pour autant postuler un sens causal. Ce sont plutôt les complexités accrues du système qui dépendent des différenciations structurelles du monde vécu, différenciations qui elles sont liées à la marche obstinée de la rationalisation communicationnelle. Dès lors, tout mécanisme dominant dans la différenciation du système aura d'abord été ancré, «institutionnalisé», dans le monde vécu, notamment dans le statut, l'autorité de fonction, et le droit civil privé. (Cf. HABERMAS, 1987c:189-190)

Enfin, après avoir posé que la libération de la rationalité potentielle de l'agir communicationnel dépend de la généralisation des valeurs, et que cet agir débarrassé de valeurs particulières a pour effet la séparation entre l'action orientée vers le succès et celle

orientée vers l'intercompréhension, Habermas fait la démonstration que, dans la mesure où le monde vécu rationalisé entraîne le développement de sous-systèmes dont les impératifs le détruisent, la rationalisation du monde vécu devient en dernière instance paradoxale avec le passage à la modernité (Cf. HABERMAS, 1987c:197, 204). Il note aussitôt la conséquence directe de ce processus sur l'intersubjectivité.

[...] l'inconscience subjective devant les contraintes systémiques qui *instrumentalisent* un monde vécu structuré par la communication prend le caractère d'une illusion, d'une conscience objectivement fausse. [...] Les contraintes de la reproduction, qui instrumentalisent le monde vécu sans troubler l'apparence d'autarcie du monde vécu, doivent se dissimuler pour ainsi dire dans les pores de l'agir communicationnel. Il en résulte une *violence structurelle* qui, sans devenir manifeste comme telle, s'empare de la forme d'intersubjectivité qui rend possible l'intercompréhension. La violence structurelle s'exerce à travers une réduction systématique de la communication; elle s'incruste dans les conditions formelles de l'agir communicationnel au point que pour les participants à l'interaction, la connexion entre monde objectif, social et subjectif est prédéterminée sur un mode typique. (HABERMAS, 1987c:205)

Pour cette démonstration, Habermas fait appel aux diverses *formes d'intercompréhension* qui se sont succédées dans l'histoire et qui chaque fois marquent un pas dans le degré de différenciation des problèmes de validité: on va d'abord de la confusion entre contextes de validité et d'effectuation, puis à leur différenciation, ensuite à la différenciation des prétentions de validité spécifiques au niveau de l'action, enfin à la différenciation des prétentions de validité spécifiques au niveau du discours; on va donc des dispositions performatives et instrumentales à la différenciation entre dispositions finalisées et intercompréhensives, puis des dispositions expressives objectivantes et conformes aux normes à l'agir communicationnel et le discours. Bref, on va de plus en plus vers l'agir communicationnel rationnel. Ce faisant, Habermas distingue la forme de l'intercompréhension dans les sociétés archaïques, celle des sociétés modernes du début, celle des sociétés modernes de haut niveau culturel, chacune de ces formes apparaissant quand les contraintes systémiques de la reproduction matérielle s'immiscent sans bruit dans les formes de l'intégration sociale, et par là médiatisent les mondes vécus. C'est ainsi que l'histoire de l'évolution des formes d'intercompréhension montre le passage des formations sociales

organisées sur la base de la pratique rituelle des actions sacrales, aux formations sociales fondées sur la pratique argumentative des actions profanes. Plus précisément, les sociétés archaïques sont le fait du rite qui institutionnalise les solidarités sociales, du mythe, d'un agir communicationnel lié à la particularité avec une orientation de validité de type holiste, et d'une activité finalisée comme élément des rôles orientés selon les obligations. Les sociétés modernes à leur début ont quant à elles pour bases l'actualisation contemplative de l'art classique, puis l'éthique religieuse de conviction, le droit naturel rationnel et les religions civiles d'État, ensuite un agir communicationnel libéré des normes, avec une critique institutionnalisée, et enfin une activité finalisée comme agir en vue d'une fin neutralisée éthiquement. Enfin, les sociétés modernes à haut niveau culturel ont, dans le domaine d'action sacré, une pratique culturelle façonnée par le sacrement et la prière d'une part, pour images du monde régulatrices de la pratique les images religieuses et métaphysiques d'autre part, et, dans le domaine d'action profane, d'un côté une communication caractérisée par un agir communicationnel réglé par des normes, avec une approche par des arguments des prétentions à la vérité, de l'autre côté une activité finalisée organisée en passant par le pouvoir légitime. (Cf. HABERMAS, 1987c:205-211)

Ainsi, et on le voit clairement ici, la société moderne actuelle n'est pas le lieu d'un monde vécu caractérisé par l'agir communicationnel rationnel, l'agir qui accompagne la différenciation de prétentions de validité spécifiques au niveau du discours. En effet, dans cette société apparaissent encore les images religieuses et métaphysiques du monde, des images qui du reste en plus de construire un arrière-monde suscitent paradoxalement une pratique courante désenchantée; l'agir communicationnel, qui peut se détacher des contextes particuliers, reste cependant lié à l'action traditionnelle; les prétentions à la validité propres à l'argumentation n'apparaissent pas encore; et l'activité finalisée atteint un niveau de rationalité élevé. Cela s'accompagne dès lors de la dynamique de la violence structurelle des impératifs du système, violence qui pénètre l'intégration sociale. Il faut donc s'attendre termine Habermas à ce que les mécanismes systémiques refoulent les formes de l'intégration sociale

hors de la reproduction symbolique du monde vécu, et aussitôt hors de la coordination de l'action et du consensus. La vie vécue des individus, objet d'une réification, y est colonisée. (Cf. HABERMAS, 1987c:212-216)

En somme, alors que la disjonction entre système et monde vécu est une condition nécessaire pour passer des sociétés de classes stratifiées du féodalisme européen aux sociétés de classes économiques de la première modernité, le modèle capitaliste de modernisation est doté de structures symboliques du monde vécu qui sont perverses, réifiées, par les impératifs des sous-systèmes qui se sont différenciés et autonomisés à travers l'argent et le pouvoir. Plus précisément, pendant que l'émergence des sociétés modernes s'accompagne de représentations de la morale et du droit de nature post-traditionnelle incarnées dans les institutions et ancrées dans les motivations, la modernisation capitaliste suit un modèle selon lequel la rationalité cognitive-instrumentale, dépassant l'économie et l'État, pénètre la vie structurée par la communication, et devient prééminente au détriment de la rationalité morale-pratique, ce qui provoque des bouleversements dans la reproduction symbolique du monde vécu. De manière plus concrète, la colonisation du monde vécu se manifeste lorsque la dégradation des formes de vie traditionnelles entraîne nécessairement avec elle la différenciation entre culture, société et personnalité, lorsque la différenciation des rôles régule les relations d'échange entre sous-système et monde vécu —à titre d'exemple l'emploi qui organise la demande venue de l'économie domestique—, lorsque des indemnités prévues par le système et octroyées aux hommes sont fonction de la force de travail des salariés et des voix des citoyens électeurs, et ce selon le financement de l'État social par les surplus de la croissance capitaliste qui organise les rôles de consommateur et de client. Bref, le monde vécu est réifié par l'intrusion dans la reproduction symbolique de la monnaie et de la bureaucratie, respectivement responsables des sous-systèmes économique du capitalisme et administratif de l'État. (Cf. HABERMAS, 1987c:311, 335, 391-392)

Finalement, au terme de l'analyse que fait Habermas du rapport entre système et monde vécu, il apparaît déjà clairement que dans la société capitaliste avancée nous sommes en présence d'un type de relations *inter-individuelles* que nous caractérisons comme *intersubjectivité instrumentale*. Bien qu'il n'aborde pas la question sous cet angle, c'est ce qui ressort de ce qui suit.

Dans la mesure où le système économique soumet à ses impératifs la forme de vie de l'économie domestique et la conduite de la vie chez les consommateurs et les salariés, le consumérisme et l'individualisme de la propriété, les thèmes de l'efficacité et de la compétition prennent une force prégnante. La pratique communicationnelle courante est rationalisée unilatéralement, au profit d'un mode de vie spécialisé-utilitariste; et cette conversion à des orientations rationnelles en vue de fins à atteindre, induite par des médiums, appelle la réaction d'un hédonisme qui soulage de la pression de cette rationalité. De même que la sphère privée est traversée et évidée par le système économique, de même l'espace public l'est par le système administratif. [...] Cette infrastructure communicationnelle est menacée par deux tendances qui se compénètrent et se renforcent mutuellement: la *réification que le système induit* et l'*appauvrissement culturel*. (HABERMAS, 1987c:358, 360)

Vers l'intersubjectivité communicationnelle

Cela établi, le projet de Habermas peut se résumer par l'examen critique du passage de l'intersubjectivité instrumentale, cette conséquence du monde vécu instrumentalisé par les impératifs systémiques, à l'intersubjectivité communicationnelle. Pour y arriver, Habermas propose, comme nous l'avons indiqué plus haut, la *Théorie de l'agir communicationnel*, c'est-à-dire une théorie de l'inter-subjectivité ou, en d'autres termes, de la communication entre les membres de la communauté, dont les composantes essentielles sont la théorie de la pragmatique universelle, la théorie des actes de langage, et la théorie de l'action. Dégageons ici les éléments principaux de ces théories critiques qui ont entre-elles des liens étroits, ce qui nous permettra d'élucider tant l'intersubjectivité instrumentale que l'intersubjectivité communicationnelle.

La pragmatique universelle

Déjà après la parution de *Après Marx*, Habermas annonce le tournant du côté linguistique, et énonce les principes de la théorie de la pragmatique universelle ou formelle, terminologie ou appellation par ailleurs révélatrice car il fixe encore une fois avec limpidité cette idée selon laquelle la Théorie critique, qui veut révéler les principes enracinés dans la pratique, est critique de la réalité matérielle-transcendantale. N'évoquons ici que le but, le moyen, et les fonctions, de la pragmatique universelle.

Le but de la théorie de la pragmatique universelle est de repérer et de reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'*intercompréhension*, cette compréhension entre deux ou plusieurs sujets, ou, en d'autres termes, de jeter la lumière sur les présuppositions de l'activité communicationnelle. Pour ce faire, Habermas se penche tout particulièrement sur le langage, le médium spécifique de l'intercompréhension, et parmi les activités communicationnelles, il met de côté les actes non verbaux et les expressions corporelles pour n'y distinguer que les actes de paroles explicites. Et, pendant que la première tâche de la *pragmatique empirique* est de faire l'inventaire descriptif des actes de paroles propres aux situations particulières qui ensuite peuvent être étudiées selon les perspectives sociologiques, ethnologiques et psychologiques, la théorie de la *pragmatique universelle* a pour tâche fondamentale la reconstruction du système de règles grâce auquel le sujet a la possibilité d'énoncer des phrases dans «n'importe quelle» situation. (Cf. HABERMAS, 1987a:329-330, 368)

En établissant la *base de la validité des discours*, Habermas souhaite préciser le moyen par lequel entend procéder la théorie de la pragmatique universelle. Cette base à laquelle tout acteur communicationnel qui effectue un acte de parole ne peut se soustraire, comporte quatre éléments nécessaires: la *vérité* du contenu propositionnel qui emmène l'auditeur à «partager le savoir» du locuteur; la *justesse* de l'énonciation en rapport aux normes et valeurs afin que l'auditeur l'accepte d'une part, que les participants à la communication puissent «être en accord» d'autre part; la *véracité* ou la sincérité des intentions

exprimées ce qui fait que l'auditeur «croit» l'énonciation du locuteur; l'*intelligibilité* de l'expression qui rend possible et effective la compréhension entre le locuteur et l'auditeur. En outre, indique Habermas, non seulement doit-on supposer qu'il est possible d'honorer ces quatre prétentions universelles qui caractérisent la base de la validité des discours, mais les participants, soucieux de poursuivre sans embûche la communication, doivent admettre que les prétentions réciproquement émises l'ont été à bon droit. De cette manière on parvient à un *accord*, le but de l'intercompréhension, un accord qui aussitôt mène à la communauté intersubjective d'abord du savoir partagé, puis de la convergence de vues, ensuite de la confiance mutuelle, enfin de la compréhension réciproque. (Cf. HABERMAS, 1987a:331)

C'est d'ailleurs grâce à la base de validité des discours que Habermas peut montrer combien l'intersubjectivité actuelle est le résultat d'une grisaille des situations à mi-chemin entre, d'un côté, incompréhension et méprise, manque de sincérité volontaire et involontaire, désaccord masqué et ouvert, de l'autre, accord préalable et entente réalisée. En fait, dès que le consensus fondamental inhérent à l'intercompréhension est brisé par au moins une des prétentions à la validité, il devient impossible de poursuivre l'activité communicationnelle. Et alors le locuteur ou bien interrompt toute communication, ou bien passe à l'activité stratégique, c'est-à-dire qu'il met en œuvre un discours qui lie les moyens à sa propre fin, ou bien, et c'est là l'objet de toute la pragmatique universelle de Habermas, il reprend l'activité intercompréhensive et consensuelle au niveau du discours argumenté dans le but de retracer, par la discussion, par l'échange d'actes de langage avec son interlocuteur, la prétention à la validité hypothétiquement suspendue. (Cf. HABERMAS, 1987a:332)

Enfin, Habermas dégage les fonctions pragmatiques qui motivent la théorie qui vise à rendre compte de la faculté des locuteurs à situer les phrases dans des contextes réels, fonctions qui sont étroitement liées à la base de validité des discours: décrire quelque chose par le biais d'une phrase, exprimer l'intention du locuteur, établir une relation entre locuteur et auditeur. La description, l'expression de soi, et l'établissement de relations inter-

personnelles caractérisent toute énonciation, précise-t-il, peu importe le contexte dans lequel elle se trouve. (Cf. HABERMAS, 1987a:369)

Ce sera au fait cet examen des fonctions de la pragmatique universelle qui conduira aussitôt Habermas à la théorie des actes de parole. En effet, chaque acte de langage peut être considéré, indique-t-il, d'après les critères analytiques qui lui correspondent: la sémantique formelle, qui se penche sur la théorie de la phrase élémentaire, examine le contenu propositionnel selon le critère de l'énoncé; la théorie de l'expression intentionnelle, très peu développée précise-t-il du reste, étudie le contenu intentionnel relatif au locuteur, et ce en fonction du critère de la relation entre subjectivité et intersubjectivité du langage; enfin, la théorie des actes de langage étudie la «force génératrice» à la base de l'établissement de relations inter-personnelles, et ce d'après le critère de l'analyse interactionnelle. L'examen critique de l'établissement des relations inter-personnelles étant la raison d'être de la théorie de l'activité communicationnelle, Habermas se tourne du côté de la théorie des actes de langage. (Cf. HABERMAS, 1987a:369-370)

Les actes de langage

C'est ainsi que, dans la suite de ce texte paru en 1976 sur les principes d'une pragmatique universelle, Habermas enchaîne avec la théorie des actes de langage de Austin, théorie dont le principal but vise à élucider le statut des énonciations verbales, théorie qui du reste sera au cœur de nombreux développements dans la *Théorie de l'agir communicationnel*. Retenons d'abord ici une coordonnée essentielle de la théorie de Austin, après quoi, brièvement, nous nous pencherons sur ce qui se présente alors comme une théorie des actes de langage communicationnels.

Au sein des actes de parole, Austin fait la distinction entre les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. Par la locution, le locuteur dit quelque chose sur les contenus objectifs. Par l'illocution, le locuteur accomplit une action en disant quelque chose, et fixe ainsi le mode de la phrase employée. Par la perlocution, le locuteur effectue une action qui

visé un effet chez son auditeur. C'est en termes de *force illocutoire* des actes de paroles, c'est-à-dire la force singulièrement génératrice des actes langagiers, que Austin analyse le sens des énonciations. C'est grâce à la force génératrice qu'un acte de parole aboutit ou échoue, et que, aussi, le mode du contenu énoncé est ou non déterminé. L'acte est réussi lorsque s'établit entre le locuteur et l'auditeur la relation souhaitée par celui-là, et par conséquent lorsque celui-ci a compris et accepté le mode du contenu énoncé. Et, aussitôt s'engage une relation intersubjective, cet objet privilégié de la théorie de la communication qui reconstruit les conditions de l'activité orientée vers l'intercompréhension. (Cf. HABERMAS, 1987b:298-299; 1987a:370-371)

D'un point de vue terminologique, l'unité analytique de la théorie des actes de langage de la pragmatique formelle sur laquelle se penche Habermas se ramène aux *activités communicationnelles, verbales et explicites, différenciées du point de vue propositionnel, sans fonction institutionnelle, et indépendantes du contexte*. Ainsi, au sein des activités sociales, Habermas ne retient ni les activités instrumentales qui sont liées non pas à la dimension de l'interaction mais à celle du travail, ni symboliques pour lesquelles l'exigence de validité qu'est la vérité est suspendue, ni stratégiques où l'authenticité fait défaut, mais seulement celles orientées vers l'intercompréhension, c'est-à-dire les activités communicationnelles. Ensuite, au sein de ces activités qui forment l'interaction de communications intercompréhensives, Habermas est préoccupé par celle qui est verbale, cet acte de parole comportant une énonciation, et qui également est explicite, cette énonciation qui renferme un acte illocutoire et un contenu propositionnel; bref, l'activité communicationnelle de l'analyse critique est l'acte langagier à la forme standard. Aussi, ces communications interactives et intercompréhensives sont celles dont la structure s'accompagne de l'aspect propositionnel différencié, de ce qui se ramène à une certaine liberté de manœuvre inhérente à la proposition, du fait que l'activité communicationnelle comporte justement une composante propositionnelle, une suggestion, bref de tout ce qui va à l'encontre, par exemple, du commandement, du mode impératif, ces propositions qui non pas suggèrent mais provoquent

des actions complémentaires, le caractère propositionnel y étant isolé de la force illocutoire, la capacité d'une proposition à générer une action. Différenciées du point de vue propositionnel, les activités communicationnelles verbales et explicites étudiées dans l'analyse habermassienne sont de plus celles sans fonction institutionnelle, c'est-à-dire qu'elles ne se ramènent pas aux déterminations des organisations institutionnelles, qu'elles ne sont pas l'œuvre d'une domination institutionnelle, mais qu'elles se réfèrent plutôt à certains aspects généraux des normes pratiques. Enfin, partant du *principe d'exprimabilité* de Searle selon lequel le locuteur précis, explicite et littéral, pose un acte de langage univoque, Habermas exclue de son analyse critique des actes de parole standards ceux qui apparaissent dans des contextes faisant varier la signification, ceux dont la signification pragmatique est conditionnée par le contexte et non pas par la signification des phrases employées dans l'acte de parole. (Cf. HABERMAS, 1987a: 370-382)

D'autre part souligne Habermas, l'opposition introduite par Austin entre actes locutoires et actes illocutoires a déclenché une vaste discussion qui s'étend à la théorie de la signification. Ramenant la différence entre significations originellement propositionnelles et significations originellement illocutoires —*meaning* et *force* au sens d'Austin— à celle entre les diverses situations possibles d'apprentissage, Habermas montre que la compréhension propositionnelle présuppose la possibilité d'expériences sensorielles, et que la compréhension illocutoire est une expérience rendue possible par la communication. En effet, alors qu'il apprend la signification de phrases à contenu propositionnel dans l'attitude non performative, cette attitude des observateurs qui traduisent correctement leurs expériences faites avec les objets dans le monde, le sujet apprend la signification d'actes illocutoires dans l'attitude performative, l'attitude des sujets participant à des actes de paroles se rapportant à des expériences communicationnelles qui engagent l'intersubjectivité en établissant une relation inter-personnelle. (Cf. HABERMAS, 1987a: 382-389)

En outre, dépassant la théorie sémantique, cette même opposition conceptuelle de Austin conduit Habermas aux typologies des actes de parole et des modes de communication,

typologies qui viennent éclairer davantage le rapport travail/interaction, et dès lors la problématique de l'intersubjectivité. Habermas observe que trois modes de communication caractérisent le rapport qu'a le sujet face au monde: le mode cognitif, mode lié à la connaissance de la réalité extérieure et objective; le mode interactif, mode lié à la connaissance des normes de la réalité sociale qui est à la fois objective et subjective; et le mode expressif, mode lié à la connaissance de la réalité intérieure subjective. À ces modes de communication correspondent trois types d'actes de parole révélant chacun des thèmes particuliers et cherchant à garantir des exigences de validité spécifiques: dans le mode cognitif, l'acte de parole, établissant un constat de fait, est constatif, et, ayant pour thème central le contenu propositionnel, il vise à rendre compte de la vérité; dans une communication interactive, l'acte de parole, intimement lié aux dimensions normatives et axiologiques, est régulateur, et, portant spécifiquement sur la relation inter-personnelle, il cherche à garantir l'exigence de la justesse; enfin dans le mode expressif, l'acte de parole est représentatif car il révèle la représentation intérieure du locuteur, et, cherchant à exprimer l'intentionnalité, il vise l'exigence de la sincérité, de l'authenticité. (Cf. HABERMAS, 1987a:389-400)

Se pose ensuite la question des conditions du succès ou de l'échec d'un acte parole, ou, plus spécifiquement, celle du fondement rationnel des forces illocutoires. Dans la suite des travaux de Austin et de Searle, Habermas fonde la rationalité de la force illocutoire sur quatre aspects: l'acte de parole du locuteur noue une relation inter-personnelle s'il est intelligible, acceptable, et accepté par l'auditeur; l'acceptabilité de l'acte de parole dépend du remplissement de deux présuppositions pragmatiques: l'existence de règles préliminaires, c'est-à-dire de contextes restreints en fonction des types d'actes de parole, et l'engagement de la part du locuteur à s'imposer d'une part la règle essentielle de s'engager à honorer sa proposition si l'auditeur l'accepte, d'autre part la règle de sincérité à l'égard de son engagement; le locuteur doit pouvoir amener l'auditeur à agir selon la prémisse de l'engagement qu'il vient de définir, soit en empruntant cette force à l'obligation des normes en vigueur pour le cas des actes de parole à fonction institutionnelle, soit, dans les actes de

parole sans fonction institutionnelle, en fournissant les raisons à l'auditeur pour reconnaître les prétentions à la validité; l'engagement du locuteur à l'égard de l'auditeur étant déterminé en fonction d'une prétention à la validité, locuteur et auditeur doivent pouvoir réciproquement s'amener à reconnaître ces prétentions, les interlocuteurs assument ainsi l'obligation de voir reconnaître leurs affirmations en émettant une prétention à la vérité, l'obligation de se justifier par une prétention à la justesse, et l'obligation de se soumettre à l'épreuve des faits en émettant une prétention à la sincérité. (Cf. HABERMAS, 1987a:400-407)

Enfin, cette théorie des actes de parole mène Habermas à présenter le modèle du langage d'après la pragmatique universelle, un modèle de communication qui sera à la base de sa théorie de l'action. Ce modèle tient compte de quatre aspects qui interviennent dès lors qu'une activité discursive est effectuée: la sphère de la réalité avec laquelle l'acte de parole engage une relation, le mode sur lequel la sphère de la réalité apparaît dans la relation instaurée, la prétention à la validité selon laquelle la relation à la réalité est instaurée, et la fonction universelle que la proposition grammaticale assume dans la relation à la réalité. Or, quand le locuteur énonce un acte de parole lié à la réalité naturelle extérieure, il le fait sur le mode de l'objectivité, il prétend la vérité, en fonction de la présentation d'un état de chose; quand il énonce un acte de langage qui implique la réalité sociale, il s'avance sur le mode de la normativité, en prétendant la justesse, dans le but d'instaurer une relation inter-personnelle; quand il s'adonne à un acte langagier qui concerne sa nature intérieure, le mode qui surgit est celui de sa subjectivité qui prétend la sincérité sur l'expression d'une expérience subjective; quand enfin le secteur de la réalité impliqué par l'acte de parole est celui du langage, le mode de manifestation de la relation à la réalité est l'intersubjectivité, cependant que la prétention à la validité implicite est l'intelligibilité, et que la fonction universelle est l'intercompréhension à propos de la vérité ou non, de la justesse ou non, et de la véracité ou non, de l'énonciation avancée. (Cf. HABERMAS, 1987a:407-411)

L'action sociale

Pour Habermas, la communication, qui est le résultat d'une action, façonne l'action sociale, l'organisation sociale et le changement social. Par conséquent, ce n'est pas tant l'action comme résultat d'une communication qu'il importe aux yeux du théoricien critique de comprendre et d'expliquer, mais plutôt l'activité communicationnelle qui suscite une action, d'où le recours aux théories de la pragmatique universelle et des actes de langage, d'où, bref, le tournant du côté de la linguistique. À partir de l'argumentation au cœur de la communication, cet espace inter-subjectif, Habermas nous convie à une typologie des activités communicationnelles qui fonde l'intersubjectivité.

La théorie de l'agir communicationnel s'érige sur le postulat de l'activité argumentative qui caractérise la relation intersubjective des participants à la communication s'adonnant aux actes de langage propres à l'espace inter-subjectif qu'est la communauté linguistique. L'argumentation, ce type de discours où les participants à la communication se représentent les prétentions à la validité qui sont l'objet de litiges, puis tentent de les admettre ou de les critiquer par le biais d'arguments, occupe donc au sein de cette théorie une place centrale. Alors que l'argument renferme les raisons systématiquement reliées à la prétention à la validité suspendue, la force d'un argument est quant à elle liée au bien-fondé des raisons qu'il comporte. Et ce bien-fondé se vérifie, entre autres, dans la capacité du locuteur qui s'exprime à convaincre l'auditeur, c'est-à-dire à lui faire admettre la prétention à la validité qu'il souhaite remplir. (Cf. HABERMAS, 1987b:34)

La théorie de l'argumentation est aussitôt liée, comme on le voit, à la base de validité des discours. Les participants à la communication adoptent des positions par rapport aux prétentions à la validité, c'est-à-dire qu'à partir de raisons argumentées ils donnent ou non leur assentiment à l'expression critiquable; cette expression du locuteur, tout comme celle de l'argumentation que commence l'auditeur maintenant devenu locuteur, est «fondée» sur les prétentions à la validité implicitement élevées, c'est-à-dire, à propos de la vérité, sur l'existence d'états de chose par les énoncés descriptifs, à propos de la justesse, sur

l'acceptabilité d'action ou encore de normes d'actions par les énoncés normatifs, à propos de la véracité, sur la transparence d'auto-présentation par les énoncés expressifs, et à propos de l'intelligibilité, sur les expressions symboliques conformes aux règles par les énoncés explicatifs. (Cf. HABERMAS, 1987b:54-55)

Puis, à partir de la théorie de l'argumentation, la théorie de l'action communicationnelle reprend les théories de l'action auxquelles nous ont habitué les sciences humaines et sociales, pour les situer dans le contexte de la communication, cet *a priori* de l'intersubjectivité et de la société. Plus précisément, s'inspirant des théories de l'action sociale, notamment celle de Weber, Habermas avance la théorie de l'action langagière entre les participants à la communication à la base de l'intersubjectivité, une théorie construite en fonction des actes de langage et de l'argumentation retrouvés dans l'activité communicationnelle et inter-subjective. Grâce à la théorie habermassienne de l'action, on saisit ainsi combien l'argumentation façonne la communication, combien, comme structure de l'inter-subjectivité et de la communauté linguistique, la communication façonne l'intersubjectivité, combien, dès lors, dans un rapport dialectique se façonnent inter-subjectivité et société.

Suivant la multiplicité des concepts d'action utilisés en sciences humaines et sociales, Habermas analyse quatre concepts d'action fondamentaux: agir téléologique ou stratégique, agir orienté vers les normes, agir dramaturgique, agir communicationnel. Cette analyse servira de base à sa typologie de l'action. Présentons ici les principales caractéristiques de ces actions.

L'agir téléologique, concept central de la philosophie de l'action depuis Aristote note Habermas, est celui vers lequel se tourne l'acteur qui réalise un but ou l'état souhaité en choisissant d'utiliser, de façon appropriée, les moyens qui en assurent le succès. Après avoir interprété la situation, l'acteur choisit l'alternative d'action régie par des maximes qui, parmi d'autres, lui permettra de réaliser avec succès son objectif. Ce modèle téléologique s'élargit au modèle stratégique d'action dès lors que l'acteur fait intervenir, dans son calcul de

conséquences, l'attente de décision d'un autre acteur agissant en fonction de l'atteinte de son objectif. En fait, choisissant et calculant les moyens et les fins dans une perspective optimale de l'utilité maximale, l'acteur stratégique adopte un modèle d'action utilitariste. Tant l'agir téléologique, c'est-à-dire celui qu'adopte l'acteur en relation avec un monde objectif d'états de choses existants, cette relation qui fait intervenir le «complexe cognitif volitif» du sujet lui permettant de se former une opinion sur l'état de choses devant lui et de développer les intentions conduisant à faire exister le monde d'objets souhaité, que l'agir stratégique, c'est-à-dire celui qui fait intervenir au moins deux sujets agissant au sein du «complexe cognitif volitif» en fonction d'un objectif et qui s'orientent d'après les décisions de l'autre acteur en voulant les influencer, sont de l'ordre de l'activité finalisée, cette activité qui porte en elle une conception unitaire du monde. (Cf. HABERMAS, 1987b:101, 103-104)

L'agir régulé par des normes, un agir où l'acteur n'est pas principalement solitaire, mais parmi d'autres acteurs de son monde environnant, est celui qu'adopte l'acteur individuel qui s'oriente d'après les valeurs communes du groupe social. Il se comporte conformément à la norme, qui exprime l'accord au sein du groupe social, dès que les conditions dans lesquelles elle trouve son application sont remplies. Aussitôt, l'obéissance à une norme signifie que l'attente généralisée de comportement est satisfaite. L'agir régulé par des normes caractérise la relation entre l'acteur et le monde objectif des états de choses existants d'une part, entre l'acteur et le monde social d'autre part, ce monde auquel appartiennent l'acteur en tant que sujet jouant un rôle, et tous les autres acteurs qui sont capables d'entrer dans ces interactions normatives. Les états de choses étant le fait des énoncés portant sur la vérité, et les normes existantes étant tenues légitimes par les énoncés portant sur la justesse des maximes du devoir, le modèle normatif de l'action assure à l'acteur le «complexe cognitif» mais aussi le «complexe motivationnel», celui-là qui rend possible un comportement normativement conforme. (Cf. HABERMAS, 1987b:101, 104-105)

Ensuite, l'agir dramaturgique, qui ne concerne ni l'acteur isolé ni l'acteur dans un groupe social, est celui que «performe» le participant à une interaction où se constitue un

public devant lequel il se présente. L'acteur, en face de son public, fait ici naître chez son auditoire une impression et une image de lui-même, et ce par le dévoilement plus ou moins intentionnel de sa subjectivité. Cette auto-présentation est non pas un comportement spontané d'expression mais plutôt une stylisation de l'expression des expériences propres du sujet à l'usage du public spectateur. En révélant un aperçu de lui-même, l'acteur dramaturgique se rapporte aux expériences vécues dans son monde subjectif, expériences subjectives qu'il exprime par des énoncés véridiques et sincères. (HABERMAS, 1987b: 101-102, 107)

Enfin, l'agir communicationnel, qui s'applique à l'interaction d'au moins deux sujets parlant, agissant, et engageant une relation inter-personnelle, est celui qu'épousent les acteurs qui recherchent une entente à propos d'une situation dans le but de coordonner d'une manière consensuelle leurs plans d'action et, aussitôt, leurs actions. Dans le modèle d'action communicationnel, l'acteur accorde à l'interprétation des actes langagiers une place centrale, interprétation de laquelle dépend la négociation des définitions de situations susceptibles de consensus. Avec ce modèle d'action s'accompagne la présupposition supplémentaire qu'est le médium langagier qui révèle le monde vécu de l'acteur, c'est-à-dire les rapports qu'entretient l'acteur avec le monde. (Cf. HABERMAS, 1987b: 102, 110)

Avant d'énoncer sa typologie de l'action, Habermas s'adonne à quelques remarques sur les liens et les différences fondamentales entre ces types d'actions sociales qui nous sont parvenus depuis l'Antiquité. Résumons brièvement. Le recours au langage est certes le fait de ces quatre modèles d'action, mais seul l'agir communicationnel, indique Habermas, présuppose le langage comme un médium d'intercompréhension non tronqué. Pendant que le modèle téléologique ou stratégique a recours au langage parmi d'autres médiums, que l'agir normatif présuppose le langage comme moyen pour transmettre les valeurs culturelles à la base du consensus reproduit dans chaque acte d'intercompréhension, et que l'acteur dramaturgique se réfère au langage pour faire son auto-mise en scène, seule l'activité communicationnelle apparaît, en effet, comme lieu où les participants à la communication

cherchant à négocier des définitions communes de situations à partir de l'interprétation de leur monde vécu se réfèrent à la fois aux mondes objectif, social et subjectif. Ainsi, les actes de langage propres à l'agir téléologique ou stratégique, à l'agir régulé par des normes, et à l'agir dramaturgique, se présentent comme des cas limites de l'activité communicationnelle où une seule fonction du langage est opérée: dans le premier cas, l'intercompréhension entre des sujets utilitaristes qui n'avancent que des effets perlocutoires ne peut qu'être indirecte; dans le second cas, le consensus entre des sujets instaurant une relation inter-personnelle n'est fondé que sur l'actualisation d'un accord normatif préexistant; dans le dernier cas, la mise en scène de l'expression des expériences vécues par soi-même n'est destinée qu'à un auditoire jamais locuteur. L'agir communicationnel par contre tient compte à la fois du déclenchement d'effets perlocutoires, de l'instauration de relations inter-personnelles et de l'expression d'expérience vécues, ces fonctions du langage qui, réunies, mènent à l'intercompréhension directe. De plus, le langage du modèle d'action communicationnelle, essentiel du point de vue pragmatique, instaure les rapports au monde des locuteurs non pas seulement de manière directe comme dans les actions téléologiques, normatives et axiologiques, ou dramaturgiques, mais également de manière réflexive car, comme mécanisme coordonnant l'action, l'intercompréhension implique que les participants à la communication reconnaissent intersubjectivement les prétentions à la validité des expressions qu'ils élèvent réciproquement. Du reste, bien que la structure téléologique soit fondamentale pour tous les concepts d'agir social, ce qui les distingue c'est la manière dont sont coordonnées les actions finalisées des parties prenantes à l'interaction: avec l'agir stratégique il y a engrenage de calculs égocentriques d'utilité; avec l'agir normatif il y a accord socialement intégrateur de valeurs et de normes réglé par la tradition culturelle et la socialisation; avec l'agir dramaturgique il y a relation consensuelle entre le public et l'acteur; avec l'agir communicationnel les actions finalisées sont l'objet de la coordination de l'entente prise, ce processus coopératif d'interprétation. Or, le caractère distinctif du modèle d'action communicationnelle réside dans le fait que l'issue de l'interaction dépend de la possibilité

qu'ont les participants à la communication de s'entendre mutuellement sur une appréciation valide de leurs rapports au monde, possibilité réussie dès l'obtention commune d'un consensus de positions à l'égard des prétentions qui s'appuient sur des raisons critiquables. Bref, l'agir communicationnel est opéré dès que sont appliqués des procès d'intercompréhension entre des acteurs qui cherchent à atteindre un consensus sur les prétentions à la validité reconnues intersubjectivement. (Cf. HABERMAS, 1987b: 111, 115, 117, 122, 152)

Succès du sujet ou compréhension intersubjective?

À la lumière de ce qui précède, puis des analyses de Weber, Mead, Wittgenstein, Gadamer, Austin, Searle, et Parsons, sur l'action, le langage, et la signification, Habermas présente sa typologie des actions, un typologie qui façonne l'intersubjectivité, la relation entre les sujets. Selon le sociologue et théoricien critique, l'action sociale est essentiellement le fait de deux types d'action: l'agir stratégique et l'agir communicationnel. Chacun de ces types d'action comporte des variations. Voyons un peu plus en détails les divers aspects et les variations de ces types d'action, ce qui nous permettra de conclure avec ce qui se présente comme un typologie de la relation intersubjective.

D'abord, pour ce qui concerne l'orientation de l'action, il y a d'un côté l'action orientée vers le succès, de l'autre l'action orientée vers l'intercompréhension. L'action sociale orientée vers un but est le fait soit de l'agir instrumental, soit de l'agir stratégique. Habermas appelle instrumentale une action finalisée qui poursuit des règles techniques et qui évalue le degré d'efficacité de l'intervention dans le contexte d'états de chose et d'événements; il qualifie de stratégique une action finalisée qui poursuit des règles de choix rationnelles et qui évalue le degré d'efficacité de l'influence sur les décisions d'un partenaire rationnel. Bien que les actions instrumentales ne soient pas toujours raccordées à des interactions sociales, les actions stratégiques sont quant à elles nécessairement sociales car elles impliquent la présence d'un auditeur. À l'inverse, Habermas parle d'actions

communicationnelles quand les participants à la communication coordonnent leurs plans d'action en fonction, non pas d'actes régis par des calculs de succès égocentriques, mais d'actes d'intercompréhension, ces actes visant un accord; certes les participants y poursuivent leurs buts individuels, mais pas de manière primordiale car ils le font avec la condition d'accorder mutuellement leurs plans d'action sur le fondement de la négociation des définitions communes de situations, négociation réalisée par les opérations de l'interprétation. (Cf. HABERMAS, 1987b:295-296)

Ensuite, la distinction entre ces actions sociales apparaît encore plus clairement dès qu'elles sont placées dans le contexte de la communication langagière. En effet, l'intercompréhension est une entente entre des sujets capables de parler et d'agir: grâce à la structure langagière, l'accord inhérent à l'intercompréhension n'est pas le fait d'une influence extérieure mais le résultat d'une prétention à la validité acceptée par les participants à la communication. L'accord obtenu par la communication a donc un fondement rationnel précise Habermas: il ne peut être imposé ni par l'intervention directe et violente dans la situation d'action, c'est-à-dire instrumentalement, ni par l'influence extérieure et calculée pour la finalité sur les décisions de l'interlocuteur, c'est-à-dire stratégiquement; pour compter subjectivement, et même lorsqu'il est contraint objectivement, l'accord doit reposer sur des convictions intersubjectivement valides, sur des convictions communes. Mais, on l'entrevoit ici, une intervention langagière n'est pas toujours orientée vers l'intercompréhension. C'est le cas, notamment, lorsqu'à partir d'une pratique communicationnelle bien établie, le locuteur a recours au langage pour amener l'auditeur à se comporter comme souhaité, bref le manipuler, l'instrumentaliser en vue de l'objectif fixé de son action. (Cf. HABERMAS, 1987b:296-298)

En fait, pour rendre compte de la distinction entre les types d'actions sociales révélés dans le langage, et aussitôt faire tomber la thèse qui veut que l'usage du langage orienté vers le succès suffise pour discréditer l'action langagière en tant que modèle d'activité orienté vers l'intercompréhension, Habermas reprend la distinction d'Austin entre illocution et

perlocution, distinction qui lui permettra de fonder l'usage du langage orienté vers l'accord comme mode original de la communication. Alors que l'agir stratégique médiatisé par des actions langagières a pour caractéristique de susciter chez l'auditeur des effets perlocutoires, l'acte de langage orienté vers l'intercompréhension met vis-à-vis les uns des autres des participants à la communication qui, souhaitant accorder entre-eux leurs plans d'action individuels, poursuivent des objectifs illocutoires, et seulement ces objectifs. Les effets perlocutoires étant le propre des actes de langage finalisés, Habermas recommande aussitôt pour modèle d'action les interactions langagières communicationnelles, activités qui, détachées des asymétries et des restrictions qui accompagnent les perlocutions, permettent d'expliquer la coordination des actions. (Cf. HABERMAS, 1987b:298, 302-304)

Puis, cette typologie des actions conduit Habermas à une classification des actions langagières. À partir de l'idée selon laquelle les objectifs illocutoires des actions langagières sont atteints par la reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité, et en postulant que la justesse normative et la véracité subjective sont des prétentions à la validité analogues à la vérité objective, Habermas classe les actions langagières de la manière suivante: par les actions langagières impératives, le locuteur fait référence à un état voulu dans le monde objectif, et s'y rapporte de manière telle à pouvoir pousser l'auditeur à produire cet état; par les actions langagières constatives, le locuteur fait référence à quelque chose dans le monde objectif, et s'y rapporte de manière à pouvoir restituer des états de chose; par des actions langagières régulatrices, le locuteur fait référence à quelque chose dans la communauté sociale, et s'y rapporte de manière à pouvoir instaurer une relation inter-personnelle reconnue légitime; par des actions langagières expressives, le locuteur fait référence à quelque chose dans son monde subjectif, et s'y rapporte de manière à pouvoir dévoiler devant public une expérience vécue pour laquelle il a un accès privilégié; les communicatives, classe d'actions langagières à part, servent à l'organisation des discours et se définissent par la prise de référence réflexive au procès de communication; enfin les opératives, c'est-à-dire la classe des actions langagières comme conclure, identifier, compter, s'appliquent aux règles de

construction comme celles de la logique, de la grammaire, des mathématiques. (Cf. HABERMAS, 1987b:333-334)

À la suite de cette classification des actions langagières, Habermas propose enfin quatre types purs d'interactions médiatisées par le langage, à savoir l'agir stratégique, la conversation, l'agir régulé par des normes, l'agir dramaturgique, ces trois derniers représentant les trois niveaux et cas limites de l'activité communicationnelle. Ce faisant, il aura surmonté du reste les faiblesses de la théorie weberienne de l'action en explicitant les différents aspects de la rationalité de l'action: la théorie de l'agir communicationnel n'est pas restée fixée sur la rationalité par rapport à une fin comme unique aspect des actions. Résumons ici l'essentiel. (Voir HABERMAS, 1987b:335-345)

L'agir stratégique a pour actions langagières les perlocutions et les impératives, pour fonction l'influence du partenaire, pour orientation le succès, pour attitude de fond l'attitude objectivante, pour prétention à la validité l'efficacité, pour rapport au monde le monde objectif. Cet agir téléologique, précise Habermas, doit en effet être jugé sous l'aspect de son efficacité car il incarne un savoir techniquement et stratégiquement utilisable, un savoir empirico-analytique théorique emmagasiné sous forme de technologies et de stratégies qui est critiqué sur la base de sa prétention à la vérité. Du reste, l'agir stratégique peut être ou ouvert et évident, ou dissimulé. L'action stratégique dissimulée peut être le résultat soit d'une illusion consciemment engendrée, soit le résultat d'une illusion inconsciemment produite. Pour celle-là il s'agit alors d'une manipulation, pour celle-ci, d'une communication systématiquement déformée.

Dans la conversation, les participants à la communication ont également pour attitude de fond l'attitude objectivante, et pour rapport au monde le monde objectif. Cependant, par leurs actes de parole constatifs ils cherchent à présenter des états de chose dans le but d'arriver à une intercompréhension. Puis, ils prétendent non pas à l'efficacité mais à la stricte vérité. En fait, bien qu'elles incarnent un savoir empirico-analytique théorique critiquable sous l'aspect de la vérité, les actions langagières constatives des participants à la

communication ne présentent qu'explicitement ce savoir, et rendent ainsi possible la conversation.

L'agir régi par des normes quant à lui a pour actes de parole caractéristiques des actes régulateurs dont la fonction est d'instaurer une relation inter-personnelle. Orientés vers l'intercompréhension, ces actes ont pour attitude de fond une attitude de conformité par rapport aux normes en vigueur dans le monde social. Représenté sous la forme du droit et de la morale, le savoir des actions normatives est moral-pratique, d'où le fait qu'elles peuvent être contestées selon la justesse, validité qu'elles prétendent porter.

Enfin, le participant à la communication qui manifeste un agir dramaturgique «performe» des actes de parole expressifs dont la fonction est l'auto-présentation du rapport qu'il a vis-à-vis son monde subjectif. Comme pour les acteurs d'une conversation et de l'agir normatif, il vise l'intercompréhension, sauf que son attitude de fond est expressive et que la véridicité est la validité qu'il avance et prétend. En effet, incarnant un savoir relatif à la subjectivité même du sujet agissant, les expressions dramaturgiques sont critiquées comme non véridiques; c'est au titre d'illusion ou d'auto-illusion que l'auditeur les récuse, et seule l'argumentation d'une thérapie permet que se dissipent les illusions qu'a le sujet sur lui. En outre, pendant que ce savoir expressif est lié aux valeurs du sujet, valeurs qui se rattachent à l'interprétation de ses besoins, souhaits et attitudes émotionnelles, les standards de valeur dépendent pour leur part des innovations de l'acteur en matière d'expressions évaluatives, innovations magistralement rendues dans l'œuvre d'art.

* * *

Pour résumer en quelques lignes la partie qui concerne les composantes essentielles de la théorie de l'action communicationnelle, à savoir la pragmatique universelle, les actes de langage et les actions sociales, nous dirons, avec Roberto Miguelez (1934), sociologue et philosophe qui poursuit entre autres une réflexion épistémologique critique sur la rationalité à l'œuvre dans les dimensions économiques, normatives, idéationnelles et politiques, des

formations sociales, qu'au sein du couple interaction/travail, couple au centre de la réflexion de Habermas, les activités communicationnelles, ces activités orientées vers l'intercompréhension, correspondent à l'interaction, cependant que les activités instrumentales, orientées elles vers le succès, correspondent au travail. En effet, alors que l'activité instrumentale caractérise la relation entre le sujet et l'objet, ou entre le sujet et le sujet traité comme un objet, l'activité communicationnelle constitue les relations entre des sujets établissant entre-eux des interactions humaines médiatisées par le langage. Puis, étant raccordées dans un modèle de *coordination communicationnelle* et de *coopération solidaire*, modèle dans lequel les sujets coordonnent par le biais de l'agir communicationnel leurs interventions instrumentales dans le monde objectif, la raison communicationnelle et la raison instrumentale doivent être au centre de l'examen de la communication langagière médiatisée par les symboles. C'est alors qu'à la capacité de la conscience subjective rationnelle de se prémunir de compétence linguistique, Habermas oppose une analyse du langage qui comporte l'examen des éléments de la compétence communicative qui rendent possible la réussite du discours. Ainsi, Habermas a re-formulé le problème de la rationalité des actions d'une part, et, ce faisant, a corrigé ou élargit les théories de la linguistique et de la sémantique formelle d'autre part. (Cf. MIGUELEZ, 1991b:46-47)

C'est ainsi que Habermas pourra dire dans *Postmetaphysical Thinking*, ouvrage qui marque définitivement le tournant linguistique, le tournant vers la communication, lieu de l'inter-subjectivité:

«Subjects capable of speaking and acting who, against the background of a common lifeworld, come to an understanding with each other about something in the world, relate to the medium of their language both autonomously and dependently: they can make use of grammatical rule-systems, which make their practices possible in the first place, for their own purposes as well. Both moments are equiprimordial. On the one hand, these subjects always find themselves already in a linguistically structured and disclosed world; they live off of grammatically projected interconnections of meaning. To this extent, language sets itself off from the speaking subjects as something antecedent and objective, as the structure that forges conditions of possibility. On the other hand, the linguistically disclosed and structured lifeworld finds its footing

only in the practices of reaching understanding within a linguistic community. In this way, the linguistic formation of consensus, by means of which interactions link up in space and time, remains dependent upon the autonomous 'yes' and 'no' positions that communication participants take toward criticizable validity claims.» (HABERMAS, 1992:43)

Enfin, comme on a pu le saisir sous différents aspects tout au long de cette seconde partie du chapitre, depuis l'œuvre de Habermas et notamment depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* découlent deux types d'intersubjectivité: l'intersubjectivité instrumentale et l'intersubjectivité communicationnelle. Après avoir diagnostiqué un monde vécu réifié par la monnaie et la bureaucratie, n'ayant plus que le rang de sous-système, et, somme toute, colonisé par les systèmes économique capitaliste et administratif de l'État, le but de Habermas sera d'énoncer les principes d'une pragmatique universelle, d'une théorie des actes du langage, et d'une théorie de l'action, bref d'une théorie de la communication entre les membres de la communauté linguistique, afin que dans le monde tel qu'il est vécu par les participants à la communication cesse au plus vite de se manifester une intersubjectivité instrumentale, que le plus rapidement à cette intersubjectivité des finalités sans égard vis-à-vis l'intercompréhension se substitue une intersubjectivité communicationnelle, ce moyen privilégié pour arriver à l'émancipation de la communauté humaine. La réflexion de Habermas vise par conséquent à indiquer la voie qui permet de passer de l'intersubjectivité instrumentale, cette relation entre des sujets qui se servent mutuellement l'un de l'autre comme instrument qui subit les stratégies langagières qu'ils avancent pour parvenir à leurs objectifs, à l'intersubjectivité communicationnelle, cette relation entre les membres de la communauté linguistique qui reconnaissent réciproquement les prétentions à la validité émises, qui s'orientent vers l'intercompréhension, qui s'élèvent en admettant la règle du meilleur argument, qui cherchent à établir non plus des compromis mais des consensus, qui enfin participent au projet de construction d'une société fondée sur l'éthique de la discussion, éthique qui somme toute libère la communauté humaine de la domination et ainsi assure son émancipation politique, sociale et culturelle.

Notes

- 1 Tout en ajoutant plusieurs éléments, pour discuter de l'École de Francfort, de ses représentants, de la Théorie critique et des thèses qui la distinguent, nous nous sommes référés surtout aux ouvrages et articles suivants: ASSOUN, 1987; DUMAS, 1990b:490-498; HELD, 1980; HÖHN, 1990:929-931; JAY, 1977; JIMENEZ, 1990:2957-2962; LADMIRAL, 1989:700-707; RAULET, 1990:3360-3363; VINCENT, 1989:1032-1033.
- 2 Carl Grünberg est né à Focsanie en Roumanie en 1861 de parents juifs. Il étudie la jurisprudence à Vienne de 1881 à 1885 et, après ses études, il combinera une carrière dans la pratique du droit et une carrière universitaire. À part ses articles dans la revue qu'il fonde et dirige, celle qu'on appelait la «*Gründberg Archiv*», Grünberg ne publia pas, sans doute trop occupé par ses multiples fonctions.
- 3 Fils d'un instituteur luthérien, Karl August Wittfogel est né en 1896 à Woltersdorf, petite ville du Hanovre. Actif dans le mouvement des jeunesses allemand avant la première Guerre mondiale, il s'engage dans l'aile révolutionnaire vers la fin du conflit. En novembre 1918, il adhère au Parti socialiste indépendant, et en 1920 au Parti communiste qui lui succéda. Il consacre beaucoup de temps à travailler pour le parti. Il étudiera à Leipzig puis à Francfort où Grünberg le dirige dans sa dissertation. Il publia des ouvrages sur la science et sur la société bourgeoise, après quoi dans la suite des analyses que Marx avait présentées sur l'Orient il se consacra à l'étude de la société asiatique, étude qui le mènera à publier en 1931 *Économie et société en Chine* et, en 1957, *Oriental Despotism (Le despotisme oriental)*, Minuit, Paris, 1964). Mais dès à partir des années trente les membres de l'Institut l'isolèrent de plus en plus car, bien qu'ils soient considérés intéressants, ses écrits théoriques seront qualifiés de trop naïfs (Cf. JAY, 1977:32).
- 4 Franz Borkenau est né à Vienne en 1900. Il jouera un important rôle au sein du Parti communiste et du Komintern, la IIIe Internationale fondée en 1919, mais, déçu, il abandonne en 1929. Ses activités de recherche pour l'Institut ont été centrées sur le rapport entre le développement du capitalisme et les changements idéologiques. Son principal ouvrage, publié en 1934 par l'Institut sous le titre *De la représentation féodale à la représentation bourgeoise du monde*, et complètement oublié aujourd'hui, peut être comparé à celui de Goldmann, *Le Dieu caché*, la thèse étant que l'émergence d'une philosophie abstraite et mécaniste était intimement liée à la naissance du travail abstrait dans le système capitaliste de la manufacture, non pas dans un rapport de causalité mais de renforcement l'un vis-à-vis de l'autre. Mais, peu de temps après, le journal de l'Institut publia une critique de cette thèse (Cf. JAY, 1977:32).
- 5 Max Horkheimer est né à Stuttgart en 1895. Fils de Moritz Horkheimer, industriel juif connu, il est d'abord destiné aux affaires, mais, après son service militaire, il se penchera sur la littérature et l'écriture de romans. Il séjourne à Bruxelles et Londres en 1913 et 1914 où il apprend le français et l'anglais avec son fidèle ami et compagnon d'études aux universités de Munich, Fribourg et Francfort, Friedrich Pollock. Il étudie la psychologie sous la direction d'Adhemar Gelb, psychologue et théoricien gestaltiste, puis la philosophie avec Husserl et Heidegger. Et, avec Hans Cornelius qui le dirige dans une lecture de l'œuvre de Arthur Schopenhauer (1788-1860), philosophe resté à l'écart de l'idéalisme post-kantien, il soutient en 1922 une thèse sur Kant intitulée *Contribution à l'antinomie de la faculté de juger téléologique*. Ensuite, il se rend à Ilmenau et soutient le projet de Weil et Gerlach, et étudie Marx et Engels. Devenu assistant de son directeur Cornelius, il présente sa thèse d'habilitation en 1925 sur *La critique du jugement de Kant comme liaison entre la philosophie théorique et la philosophie pratique*. Privatisé en 1926, il sanctionne ses fonctions universitaires avec son étude sur *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Sa carrière d'enseignant et de chercheur universitaire commence, mais, quelques années plus tard, en 1933 sous le régime nazi, il est révoqué de ses fonctions pour «tendances hostiles à l'État», et séjourne en Suisse où il publie sous le pseudonyme de Heinrich Regius. Pendant l'été 1934 il s'installe à New York et y demeure jusqu'en 1948. Sa chaire à Francfort rétablie en

juillet 1949, il reprend ses fonctions durant l'été 1950, puis devient doyen du département de philosophie et recteur de l'Université de 1951 à 1953. De retour aux États-Unis en 1954 où il est membre de l'Université de Chicago, il prend sa retraite en Suisse en 1958 avec son inséparable ami Pollock. Jusqu'à sa mort en 1973, il demeure très proche des activités de l'Institut et reste un des piliers de l'École de Francfort. *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1937), et *Éclipse de la raison* (1947), ses ouvrages les plus importants, deviendront des classiques de la sociologie et de la Théorie critiques.

- 6 Theodor Wiesengrund-Adorno est né à Francfort en 1903 d'un père allemand et juif, négociant en vins, et d'une mère italienne qui, issue d'une famille de musiciens, avait fait avant de se marier une carrière de chanteuse. Adorno aura deux passions: la musique et la philosophie. En 1922, à un séminaire sur Husserl dirigé par Cornelius, il rencontre Horkheimer. Deux ans plus tard, il soutient sa thèse sous la direction de Cornelius sur *La transcendance de l'objectal et du noématique dans la phénoménologie de Husserl*. Ayant appris le piano très tôt, de 1925 à 1928 il suit à Vienne des cours de composition musicale et de techniques pianistiques. De retour à Francfort en 1928, il rédige dès l'année suivante sa thèse d'habilitation qu'il soutient en 1931, *Kierkegaard, construction de l'esthétique*, et qui lui permet d'obtenir un poste de *Privatdozent*. À compter de 1933, sans qu'il ne s'exile, il passe beaucoup de temps à Oxford en Angleterre. En 1938, il devient officiellement membre de l'Institut, et, au cours des années qui suivront, il travaillera en étroite collaboration avec Horkheimer, notamment sur l'ouvrage *Dialectique de l'Aufklärung* publié en 1947. Directeur adjoint de l'Institut en 1950, il devient directeur peu de temps après la retraite de Horkheimer, en 1958. En 1966, il publie son testament philosophique, *Dialectique négative*, œuvre qui s'élève contre le positivisme. Il meurt à Viège en Suisse en 1969. Outre les deux ouvrages cités, ses principales publications sont: *Minima moralia* (1951), *Pour une métacritique de la théorie de la connaissance* (1956), *Théorie esthétique* (1970).
- 7 Walter Benjamin est né à Berlin en 1892 d'un père banquier puis marchand d'objets d'art et d'une mère dont le père était un grand marchand juif. Comme Adorno, Benjamin a deux passions: la littérature et la philosophie. Après avoir participé au «Mouvement de la jeunesse» antibourgeois et collaboré à l'organe du mouvement, la revue *Le Commencement*, il étudie la philosophie à Berlin et Fribourg en 1912-1913, après quoi il fait un séjour à Paris. Militant pendant la guerre dans le mouvement «Libres étudiants», il rédige une étude sur le poète allemand Friedrich Hölderlin (1770-1843). En 1917, alors qu'il est installé en Suisse, il fait la connaissance à Berne de Ernst Bloch (1885-1977), philosophe socialiste en train de préparer son ouvrage majeur *Esprit de l'Utopie*, paru en 1918. Benjamin rédige à ce moment une thèse sur *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand*, puis regagne Berlin en 1920. En 1921, il publie ses *Tableaux parisiens* de l'écrivain français Charles Baudelaire (1821-1867). À compter de 1922, il découvre le marxisme par l'intermédiaire de l'œuvre du philosophe de la littérature, Lukács. En 1926 et 1927, il fait un voyage à Moscou. Par la suite, il cherche à obtenir son habilitation à l'Université de Francfort, mais elle lui sera refusée car son importante étude sur les *Origines du drame baroque allemand* est jugée trop déroutante. Il échoue aussi à obtenir une chaire à l'Université de Jérusalem. Ayant fait la connaissance de Horkheimer et Adorno à Francfort, et ayant contribué à titre d'assistant aux recherches de ce dernier, Benjamin devient en 1935 membre permanent de l'Institut, exilé depuis peu à Paris. Grâce à plusieurs articles traitant de l'art et de la littérature dans une société techniciste — *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* (1936) —, sa collaboration à la *Zeitschrift für Sozialforschung*, organe officiel de l'Institut depuis 1932, sera importante, mais malheureusement pour peu de temps car, en 1940, au moment où l'Allemagne menace plus que jamais tout le continent européen, pendant qu'il cherche à franchir l'Espagne, un alcade le menace de le livrer à la Gestapo, et il se suicide.
- 8 Herbert Marcuse est né à Berlin en 1898 dans une riche famille juive. Après son service militaire durant la guerre 1914-1918, il s'implique en politique, mais pour peu de temps car il est fortement déçu par le Parti social-démocrate (S.P.D.). Devant l'instauration de la République de Weimar, il abandonne la politique et commence à étudier la philosophie dans sa ville natale, puis à Fribourg où il obtient son doctorat en 1923 avec une thèse qui porte sur le *Künstlerroman*, romans dans lesquels les principaux personnages sont des artistes. Après quelques années dans le monde de l'édition à Berlin, il retourne en 1929 à l'Université de Fribourg où il étudie avec Husserl et Heidegger, deux penseurs qui le marqueront d'une manière décisive. En conflit politique avec l'auteur de *Être et temps*, Marcuse quitte pour Francfort en 1932, et ce grâce à l'intervention de Husserl auprès d'un membre de la direction universitaire qui l'a

ensuite recommandé à Horkheimer. En fait, avec son premier livre publié en 1932, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Marcuse est très influencé par son maître, Heidegger, mais Adorno, dans un compte rendu de l'ouvrage paru dans la revue de l'Institut, juge que Marcuse est en train de s'en détacher en passant du sens de l'Être à l'étant, de l'ontologie fondamentale à la philosophie de l'histoire, de l'historicité à l'histoire, détachement plein de promesses renchérit Adorno. Du même avis, Horkheimer invitera Marcuse à se joindre aux rangs de l'Institut pour renforcer les éléments favorables à une interprétation dialectique et non mécaniste du marxisme. Marcuse sera immédiatement envoyé à l'annexe de l'Institut en Suisse. Ce n'est que plus tard que Marcuse deviendra une personnalité centrale de la Théorie critique, et ce grâce à ses principaux ouvrages: *Raison et révolution* (1941), *Le marxisme soviétique* (1958), *Eros et civilisation* (1963), *L'homme unidimensionnel* (1968). Aussi, grâce à la popularité de Marcuse aux États-Unis à la fin des années soixante, la Théorie critique a eu une influence sur la Nouvelle gauche américaine.

- 9 Erich Fromm est né à Francfort en 1900. Élevé dans un milieu religieux pénétré par le messianisme, il contribue à la création en 1920 du *Freies Jüdisches Lehrhaus* (Centre juif Libre d'Enseignement), fréquenté par Martin Buber, philosophe influencé par Husserl disions-nous plus haut. Il étudie aux universités de Heidelberg, Francfort et Munich, puis à l'Institut psychanalytique de Berlin où il suit l'enseignement théorique et pratique de Theodor Reik (1888-1969), élève de Freud et psychanalyste qui fondera pendant les années trente aux États-Unis la National Psychological Association for Psychoanalysis, réservée aux analystes non-médecins. Fromm sera lui-même un des premiers analystes non-médecins. À compter de 1931, son but est de concilier la thèse freudienne et la thèse marxiste dans une théorie de psychologie sociale, et, pour ce faire, il se tourne vers l'Institut et collabore à la *Zeitschrift* en publiant les articles qui constitueront en fait les principaux thèmes des son ouvrage *La crise de la psychanalyse*. Mais, dès le milieu des années trente, s'éloignant de l'apport de Freud, il se détache petit à petit de l'Institut. Après avoir collaboré à la dimension psychologique des *Études sur l'autorité* menées par plusieurs membres de l'Institut, il cesse toute activité avec ce dernier en 1939, après quoi il affirme son indépendance théorique en 1941 dans *La peur de la liberté*. Il n'en demeure pas moins cependant que sa contribution aux thèses de l'École de Francfort est importante.
- 10 Leo Lowenthal est né à Francfort en 1900 dans une famille juive dont le père était médecin. Après avoir servi l'Allemagne pendant la guerre, il fait des études universitaires en philosophie, sociologie, littérature et histoire, à Giessen, Heidelberg et Francfort, là où il obtient son doctorat en 1923 avec une thèse sur Franz Xaver von Baader (1765-1841), théologien et philosophe allemand dont la pensée comporte des éléments de mysticisme, de théosophie et d'occultisme. Pendant ses études il fréquente deux milieux distincts: le milieu révolutionnaire et marxiste, et le milieu d'intellectuels juifs du *Freies Jüdisches Lehrhaus*, association dont il sera membre. Il renoue alors ses liens d'amitié avec deux compagnons de classe pendant sa jeunesse, Weil, membre du premier groupe, et Frömm, membre du second. À compter de 1926, Lowenthal participe aux activités de l'Institut, mais sporadiquement car il est très occupé par son travail d'enseignant au niveau secondaire, par son rôle de conseiller artistique au Théâtre du peuple, et par ses articles de critique esthétique et culturelle puis sur la philosophie juive dans diverses revues. En 1930 il devient membre permanent de l'Institut et collaborateur de la *Zeitschrift*, pour laquelle du reste il joue un rôle important lorsqu'elle remplace la *Grünberg Archiv* comme revue du groupe de Francfort.
- 11 Henryk Grossmann est né à Cracovie de la Galicie autrichienne en 1881 dans une riche famille juive propriétaire de mines. Dans sa ville natale, puis à Vienne, il étudie l'économie en faisant une étude historique des aspects de la politique commerciale autrichienne au XVIII^e siècle. Il rencontre Grünberg à Vienne. Puis, jusqu'à l'effondrement de l'empire des Habsbourg en 1918, il occupe diverses fonctions au sein de l'administration publique. En 1921, resté dans la Pologne reconstituée, il est à la tête de l'organisme chargé du premier recensement polonais. À compter de 1922 jusqu'en 1925, il enseigne à Varsovie. Ses convictions socialistes l'emmènent au conflit avec le gouvernement d'alors, et Grünberg l'invite à Francfort en lui offrant un poste d'assistant. Il participera activement à l'administration de l'Institut entre 1926 et 1940. En 1929, il publie *La loi d'accumulation et d'effondrement du système capitaliste*, ouvrage qui sera critiqué par plusieurs des membres importants de l'École de Francfort.

- ¹² Né à Fribourg en 1894 dans une famille juive dont le père était homme d'affaires, Friedrich Pollock était destiné à une carrière dans le commerce. En 1911 il fait la connaissance de Horkheimer, avec qui il nouera des liens d'amitié très forts, une amitié qui durera toute leur vie. Après son service militaire durant la Grande Guerre, désintéressé des affaires, il étudiera l'économie et les sciences politiques à Munich, Fribourg et Francfort. En 1922, il appuie Weil et Gerlach dans le projet de réaliser un Institut de recherches sociales. Avec une thèse sur la théorie monétaire de Marx, il obtient en 1923 un doctorat en économie. En 1929, alors que Moscou connaît les débuts de la collectivisation stalinienne, il publie *Expériences de planification économique en Union soviétique (1917-1927)*, et, à partir des années trente, sa collaboration aux recherches et dans les revues de l'Institut sera décisive au plan des débats relatifs à l'économie. Entre autres débats, il attirera l'attention sur le secteur tertiaire et les services comme moteur de l'économie du XXe siècle, ce qui le mettra en conflit avec Grossmann. Enfin, en 1957 il publie son principal ouvrage, *L'automation, Ses conséquences économiques et sociales*.
- ¹³ La liste des collaborateurs de l'Institut est très longue. Nous n'avons retenu jusqu'à présent que ceux qui ont joué un rôle déterminant. Sans les nommer tous, mentionnons ici quelques-uns des collaborateurs qui ont à un moment donné ou un autre contribué aux multiples débats et réflexions: Julian Gumperz, M.I. Finley, Arkadij R.L. Gurland, Otto Kirchheimer, Olga Lang, Paul Lazarsfeld, Alice Maier, Joseph Maier, Paul Massing, Gerhard Meyer, Franz Neumann, Ernst Schachtel, Richard Sorge, Andries Sternheim.
- ¹⁴ L'Institut a en fait publié les revues suivantes, ou y a collaboré: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. I-XV (1910-1930) — il s'agit ici des *Grünbergs Archiv*, qui deviendront l'organe de l'Institut dès sa fondation en 1924—; *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. I-VIII,2 (1932-1939); *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. VIII,3-IX,3 (1939-1941).
- ¹⁵ En d'autres termes, ce n'est pas dans les sciences de la nature, fondée sur la mathématique présentée comme un Logos éternel, que l'homme peut apprendre à se connaître lui-même; c'est dans une théorie critique de la société telle qu'elle est inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison. On ne cherche pas de lois éternelles, d'autant plus que Hegel a montré que la connaissance du temporel en tant que temporel était le contenu même de la philosophie. La théorie traditionnelle, celle encore du Cercle de Vienne, est mathématique et aussitôt en dehors de l'histoire. Horkheimer exige une théorie dialectique de la société, inséparable de cette société même, théorie inspirée par la raison non pas subjective, simple outil de l'arbitraire individuel, mais objective, c'est-à-dire, selon la tradition de Leibniz, appuyée sur le principe de raison suffisante. (DUMAS, 1990b:492-493)
- ¹⁶ À titre indicatif, donnons ici quelques repères biographiques dont certains seront repris avec plus de détails au cours du chapitre. Pour ces repères, les ouvrages suivants ont été consultés: KURZWEIL et al., 1984:15-17; LADMIRAL, 1984:1123-1131; AGUIRRE ORAA et al., 1990:3298-3299.
- Jürgen Habermas est né en 1929 à Düsseldorf, capitale de la Ruhr, principale région industrielle de l'Allemagne, et a grandi dans le milieu bourgeois de Gummersbach, petite ville de province, son père occupant un poste de cadre supérieur au Bureau de l'industrie et du commerce. Dans la suite de la tradition des philosophes allemands, il y a eu un pasteur dans sa famille, son grand-père.
- De 1949 à 1954, il étudie la philosophie à Göttingen, Zürich et Bonn, auprès de Hartmann et Becker, philosophes néo-kantiens influencés par Husserl, et de Hans Barth et Erich Rothacker. Dans une perspective pluridisciplinaire, ses études en philosophie le mènent à se pencher sur l'histoire, la psychologie, la littérature allemande et l'économie. En 1954, avec une thèse sur Schelling dans laquelle Habermas montre ce que la philosophie contemporaine doit à ce philosophe de l'École romantique, il reçoit le doctorat à l'Université de Bonn.
- Après des recherches sur l'histoire du concept d'idéologie, et après s'être adonné à des activités journalistiques en publiant des articles sur la littérature et le théâtre, à compter de 1956 jusqu'en 1959, Habermas sera l'assistant de Adorno à l'Institut de recherches sociales, où il se familiarise avec la sociologie. Parallèlement à ses recherches empiriques, il prépare sa thèse d'habilitation en sociologie au Département de sciences politiques de l'Université de Marbourg sous la direction de Wolfgang Abendroth,

thèse qui sera soutenue en 1961 et publiée l'année suivante sous le titre *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise).

Aussitôt, sa carrière universitaire commence. De 1961 à 1964, aux côtés de Gadamer et Karl Löwith (1897-1973), il occupe un poste de professeur «extraordinaire» au Département de philosophie de l'Université de Heidelberg. En 1964 il devient collègue de son maître Adorno en étant nommé professeur «ordinaire» de philosophie et de sociologie à l'Université de Francfort, où il restera jusqu'en 1971. Lors d'un de ses séjours en Amérique, il enseigne en 1967-1968 à la New School for Social Research de New York. Déjà, ses nombreuses publications ne laissent personne indifférent.

Afin de se consacrer davantage à ses recherches et ses écrits, Habermas interrompt sa carrière universitaire de 1971 à 1983 en acceptant le poste de Directeur du Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt (L'Institut Max-Planck de Recherche sur les conditions d'existence du monde scientifique et technique) à Standberg près de Munich. Plusieurs ouvrages importants paraîtront pendant ces années, notamment la *Theorie des kommunikativen Handelns* (Théorie de l'agir communicationnel). Outre ses multiples publications, son attention sera attirée sur diverses leçons qu'il professe aux universités de Princeton, de Philadelphie, de Berkeley, et de Francfort.

Enfin, Habermas occupera en 1983 la chaire de philosophie et de sociologie à l'Université de Francfort, là où, encore aujourd'hui, il enseigne, poursuit ses recherches et continue de publier abondamment.

- 17 Bien que de nouveaux éléments soient ajoutés, pour ce faire nous nous sommes référé surtout aux ouvrages consultés pour la partie relative à la Théorie critique classique — voir note 1 — de même qu'à l'article de AGUIRRE ORAA et al., 1990:3298-3303.
- 18 Pour présenter ce bilan sommaire, et bien que nous ayons ajouté des éléments, nous nous sommes référé surtout à l'article de LADMIRAL, 1984:1123-1131. Bien que l'article date de dix ans maintenant, il n'en demeure pas moins très actuel, dans la mesure où la production de Habermas depuis 1981 reste étroitement liée à la *Théorie de l'agir communicationnel*. D'autre part, cet article a l'avantage de présenter l'œuvre de Habermas dans une synthèse qui en rien ne néglige ses éléments essentiels. Cependant, le lecteur soucieux d'approfondir pourra se référer à PUSEY, 1987, ouvrage plus récent.
- 19 Cette bibliographie a été réalisée à partir des sources suivantes: AGUIRRE ORAA, et al., 1990:3298-3303; FERRY, 1987:567-570; LADMIRAL, 1984:1123-1131; NORDQUIST, 1991:9-21; ROCHLITZ, 1993:75-77. Nous avons choisi de présenter la traduction française des ouvrages de Habermas. Cependant, quand l'ouvrage n'a pas été traduit en français, nous en présentons la traduction anglaise. Par ailleurs, en 1991, Nordquist recensait pas moins de 135 articles de Habermas parus dans diverses revues. Dès lors, par souci d'espace, nous n'indiquons ici que les ouvrages du philosophe et sociologue, et, pour en savoir davantage, nous renvoyons à cet excellent travail bibliographique sur les articles et ouvrages de Habermas d'une part, sur les textes que ces derniers ont suscités d'autre part.
- 20 La distinction entre inter-subjectivité et intersubjectivité se précisera tout au long du chapitre, puis elle sera l'objet d'une attention particulière au chapitre suivant.

Chapitre V

CONSIDÉRATIONS FINALES: DU SUJET À LA COMMUNAUTÉ

On aurait tort de croire que ces deux intérêts [le bien de l'humanité et notre propre accomplissement] sont hostiles, que l'un doit fatalement exclure l'autre. Bien au contraire, la nature de l'homme est ainsi faite qu'il ne peut atteindre sa perfection qu'en agissant pour le bien et la perfection de l'humanité.

Karl Marx, Composition allemande

Tout au long de ce travail, nous avons cherché à comprendre et à expliquer l'intersubjectivité. En introduction, nous définissions sommairement l'intersubjectivité comme dynamique structurée liant entre-eux les sujets. Au cours de l'exercice, qui devait du reste introduire trois perspectives théoriques recouvrant différents champs de la philosophie et de la sociologie et sous lesquelles est posé directement ou indirectement l'objet de notre réflexion, cette définition s'est précisée davantage. L'intersubjectivité allait en effet correspondre de plus en plus à la relation, à la fois statique et invariante, dynamique et progressive, structurée et construite, structurante et socialisante, entre des sujets conscients et rationnels qui, dans l'immanence spatio-temporelle et aux prises avec des systèmes sociaux institutionnalisés et ancrés dans les représentations symboliques, conjuguent avec les objets qui les entourent et la

société dans laquelle ils se situent biographiquement, et qui, ce faisant, posent une réflexion sur les mondes objectif, normatif, subjectif, et inter-subjectif, puis agissent sur ceux-ci en performant des actions langagières vraies ou fausses, conformes aux normes ou non, authentiques ou inauthentiques, intelligibles ou non, bref ces actes de paroles qui ou bien reproduisent tout simplement ou bien transforment la réalité matérielle-transcendantale dans laquelle ils se trouvent en tant que personne et en tant que membres d'une communauté.

Pour dresser les ponts qui s'imposent entre les éléments de la réflexion posée jusqu'à présent, nous nous proposons de faire ici l'examen, à grands traits, du nécessaire passage qui conduit de *l'intersubjectivité transcendantale et naturelle des monde de la vie et monde de la vie quotidienne* à *l'inter-subjectivité communicationnelle* dans le monde vécu. À partir de la philosophie phénoménologique de Husserl et la sociologie phénoménologique de Schütz, puis de la philosophie sociale et politique critique de Habermas, cet examen a en somme pour thème la voie qui conduit du sujet à la communauté. Plus précisément, dans la suite de la «Considération intermédiaire» du troisième chapitre qui montrait la voie allant de l'*Ego* de la philosophie husserlienne à l'*acteur* de la sociologie de Schütz, nous serons préoccupés à indiquer ici le passage qui va de Husserl *et* Schütz, à Habermas, la voie emmenant le sujet *vers* la communauté. Puis, il sera à propos d'évoquer brièvement les variations philosophiques, sociologiques et politiques, particulières de ce thème de l'intersubjectivité, et ce en indiquant le chemin qui va de la conscience monologique de la démocratie libérale au langage dialogique de la démocratie participative. Grâce à cet examen nous aurons enfin compris et expliqué de quelle manière l'inter-subjectivité dans la philosophie sociale et politique critique contemporaine *comporte, complète et dépasse* les concepts d'intersubjectivité de Husserl et de Schütz, que, bref, le passage de l'intersubjectivité à l'inter-subjectivité est non seulement nécessaire au point de vue théorique, mais, et surtout, au point de vue pratique, véritable lieu de l'émancipation de la communauté humaine et de ses membres.

Trois passages ont parcouru l'analyse dans le présent travail de réflexion: celui de la pensée, celui de la pensée à propos du monde, celui de la pensée à propos du monde des relations inter-personnelles. Ces trois passages ont été le fait de deux étapes: l'étape du sujet, l'étape de la communauté. La première étape, celle du sujet, a été rendue en deux moments: les moments transcendantal et naturel. La seconde étape, celle de la communauté, est rendue quant à elle par le moment critique. C'est ainsi que nous sommes passés d'abord des pensées philosophico-phénoménologique husserlienne et sociologico-phénoménologique de Schütz, à la pensée philosophique et sociologique critiques de Habermas, ensuite de la réflexion sur le monde de la vie et celle dans le monde de la vie quotidienne, à la réflexion à propos du monde vécu, et, enfin, d'une réflexion sur l'intersubjectivité transcendantale en face du monde de la vie et celle sur l'intersubjectivité naturelle dans le monde de la vie quotidienne, à la réflexion sur l'inter-subjectivité communicationnelle au sein du monde vécu.

Par le biais d'une analyse conceptuelle, analyse s'inscrivant dans le cadre de la théorie de l'expression intentionnelle qui étudie, disions-nous plus haut, le contenu intentionnel du locuteur en fonction de la relation entre subjectivité et intersubjectivité du langage, nous tenterons d'illustrer ces trois passages. Comme nous le verrons en effet, déjà les concepts employés par Husserl et Schütz, puis Habermas, révèlent leur pensée, leur monde, et leur compréhension de la relation inter-personnelle. D'autre part, cette analyse conceptuelle aura en elle-même atteint une bonne partie du but que nous nous fixons ici, c'est-à-dire démontrer que, forts de l'attitude critique, les participants à la communication inter-subjective engagent entre-eux une relation qui comprenne et dépasse tant l'intersubjectivité des monades hors du monde et dans l'attitude transcendantale, que l'intersubjectivité d'acteurs engagés dans le monde de tous les jours avec une attitude naïve, que bref la relation entre les membres de la communauté linguistique orientés vers l'intercompréhension comprend et dépasse la relation

entre des sujets isolés les uns des autres et constitutifs du monde d'une part, celle entre des sujets naturels à la recherche obstinée de leurs objectifs individuels d'autre part.

En outre, tel qu'on pourra le constater, dans cette analyse conceptuelle, nous ne nous sommes pas simplement restreint à faire un bilan de ce qui précède. Nous avons en effet tenté de faire des liens entre les concepts. Même que, à certains égards, nous avons cru nécessaire d'aller au-delà des conceptualisations proposées par Husserl, Schütz, et même Habermas, tout en maintenant toutefois pour fil conducteur la richesse de la perspective habermassienne. De cette manière, il deviendra encore plus évident que l'analyse de Habermas comporte, complète et dépasse les analyses des pères de la phénoménologie et de la sociologie phénoménologique.

Or, pour bien saisir ce qui suit, c'est-à-dire l'examen, par le biais d'une analyse conceptuelle, des trois passages qui tous indiquent la voie allant du sujet à la communauté, nous avons procédé à quelques précisions au niveau terminologique. Ces précisions se ramènent, pour l'essentiel, à ceci. Avec Husserl et Schütz, il n'est question que du *sujet*. Cependant, alors que Husserl pose le *sujet transcendantal hors de la société*, Schütz pose le *sujet-acteur*, un acteur social qui se trouve dans l'*attitude naturelle* et identitaire du monde. Sorti du sujet, et tourné vers le *langage*, Habermas pose quant à lui l'*acteur-locuteur*. Cependant, cet acteur-locuteur peut se constituer préalablement ou bien comme sujet et devenir alors *sujet-acteur-locuteur*, ou bien comme membre de la communauté et devenir ainsi *membre-acteur-locuteur*. En effet, originellement orienté vers le succès personnel, le locuteur stratégique est sujet-acteur-locuteur, c'est-à-dire un acteur social qui, en fonction des intérêts de sa subjectivité, avance dans l'attitude spontanée et naïve sa stratégie langagière. Puis, originellement orienté vers l'intercompréhension, le locuteur communicationnel est membre-acteur-locuteur, c'est-à-dire un acteur social qui, en fonction des intérêts commun, avance dans une attitude critique ses actes de langage.

Au carrefour du néo-kantisme et du scientisme du premier tiers du XXe siècle, Husserl pense la *phénoménologie*, et étudie le *phénomène qui apparaît à la conscience du sujet*. Par la méthode de l'*epochè* et des réductions eidétique et transcendantale, il *découvre l'objet devant le sujet*. Ainsi se révèlent l'intentionnalité de la conscience constitutive et, son corollaire, l'*Ego pur*, grâce auxquels subjectivité et objectivité, conscience et science, se fondent. Dans l'attitude transcendantale le sujet n'a plus pour saisir l'objet devant lui qu'à le constituer, qu'à remplir, en la visant, la signification idéale que revêt l'essence de l'objet, qu'à retourner au commencement, à l'origine de l'objet, laquelle dévoile son *telos*. La phénoménologie husserlienne étant fondée sur la thèse égologique, sa théorie de la société s'articule autour de la subjectivité transcendantale, et dès lors de la préséance de la transcendance sur l'immanence. Dans la trajectoire de la théorie sociale et de la sociologie compréhensive de Weber, Schütz pense quant à lui la *sociologie phénoménologique*, et étudie le *phénomène social rendu par le travail des actions des sujets*. En mettant hors circuit la mise entre parenthèses de la socialité, Schütz s'adonne à une phénoménologie de l'*attitude naturelle des interactions quotidiennes*. Rejetant la position transcendantale, mais maintenant la thèse égologique, Schütz révèle le sujet devenu *acteur social*. Dans l'attitude naturelle le *sujet-acteur* cherche à réaliser son projet en fonction des motifs parce-que et en-vue-de. L'immanence précède ici la transcendance.

Dans un tout autre horizon, celui ouvert par l'École de Francfort, Habermas pense quant à lui la *philosophie sociale et politique critique contemporaine*, et étudie ainsi dans un marxisme révisé la *société capitaliste hautement bureaucratisée et culturellement avancée*. En analysant le langage et les structures linguistiques sous le couvert de la pragmatique universelle qui cherche à fonder les conditions de possibilité du social saisi comme résultat d'activités discursives intercompréhensives, il s'adonne à une *anthropologie philosophique de la société moderne*. Ainsi émerge la *Théorie de l'agir communicationnel*, et d'elle la distinction fondamentale entre *locuteurs stratégique et communicationnel*. Dans une attitude

qui correspond à la vision unitaire du monde et dès lors au travail et au comportement de la nature objective face aux états de choses, une attitude que nous caractériserions d'instrumentale, les *sujets-acteurs-locuteurs* stratégiques cherchent à provoquer des effets perlocutoires et ainsi imposer leurs plans d'actions en fonction du succès de leur réussite personnelle, et n'arrivent dès lors à nos yeux qu'à des compromis, ces «accord» où «gagne» non pas la communauté mais l'*acteur au service du sujet*; les *membres-acteurs-locuteurs* communicationnels de la conversation, de l'agir normatif et de l'agir dramaturgique, qui eux adoptent pour attitude dans la réalité matérielle-transcendantale une position critique, puis ne poursuivent au sein de leurs interactions que des objectifs illocutoires, cherchent quant à eux à s'entendre réciproquement sur leurs plans d'actions respectifs en fonction d'une intercompréhension mutuelle, ce qui conduit à ce qui pour nous correspond au consensus, une élévation réciproque des interlocuteurs devenus aussitôt participants à la communication et membres de la communauté tout juste créée. Avec l'attitude critique, transcendance et immanence se conjuguent dialectiquement.

Déjà ce premier passage sommaire au niveau de la pensée des trois théoriciens révèle combien l'œuvre de Habermas comporte puis dépasse celles de Husserl et de Schütz. En effet, une théorie de la société qui a pour axe fondamental le langage, cet espace limite et commun du sujet et du système, rend compte, d'une manière critique, à la fois du moment transcendantal du *sujet*, moment qui ne se présente plus dans la conscience mais «dans le dos» de l'*acteur-locuteur*, et du moment naturel du *sujet-acteur*, cet acteur social qui, au service de sa subjectivité, est somme toute stratège, naïf et utilitariste. Ces moments peuvent de plus être dépassés, car, en se percevant non plus comme sujet mais comme membre d'une communauté, l'*acteur-locuteur* accède au moment critique, moment qui substitue aux attitudes transcendantale et naturelle l'attitude critique, et se dote ainsi de la capacité de communiquer véritablement, justement, authentiquement, et intelligiblement.

Dans la phénoménologie husserlienne, le monde qui se *pose* dans la conscience du sujet ne peut être que le *monde de la vie*. Le monde de la vie husserlien, monde réel, imaginaire ou possible autour du sujet au centre du monde, est un monde composé d'*objets inertes ou animés, concrets ou abstraits, et en face de la conscience intentionnelle du sujet*. Fait aussitôt partie du monde de la vie tout ce qui s'est vu conféré un sens au fil du flux de la conscience transcendante et constitutive de l'*Ego pur*. Ainsi, en passant par les minéraux, les végétaux, les animaux, ou encore les concepts flous, de la matière inorganique aux autres sujets analogues dotés d'une conscience constitutive, ce monde de la vie a pour corollaire l'attitude transcendante: tout est objet transcendantement constitué par le *sujet* égologique spatio-temporel vivant au centre du monde. Quant à la sociologie phénoménologique de Schütz, le monde devenu phénomène d'existence à constituer est le *monde de la vie quotidienne*. Ce monde de la vie quotidienne comporte un caractère *social*, le concept quotidien renvoyant en effet à la *vie de tous les jours des acteurs sociaux engagés naturellement dans le monde*. Le monde de la vie quotidienne est donc un *terrain réel, concret, naturel et objectif*, où interagissent entre-eux les *sujets-acteurs* impliqués dans des relations face-à-face; il est le *champ d'intervention* dans lequel le *sujet-acteur* commet ses actions vis-à-vis l'autre situé dans son monde environnant et avec qui il y a partage de significations. Ce monde de la vie quotidienne ne peut avoir ainsi pour corrélat que l'attitude naturelle dans l'intervention, une attitude spontanée, naïve, qui se manifeste en raison des motifs parce-que et en-vue-de des actions des *sujets-acteurs* biographiquement situés.

Dans la philosophie sociale et politique critique de Habermas, la sphère du monde qui est impliquée est le *monde vécu*. En effet, par son caractère critique, le concept de monde vécu renvoie justement à la *manière dont est ressenti, vécu intérieurement, le monde* par les membres de la communauté. Ce *vécu du monde* est intimement lié aux diverses réalités extra-mondaines et intra-mondaines, à savoir la réalité *objective*, extérieure et naturelle, la réalité *sociale*, normative et axiologique, la réalité *subjective*, intérieure et personnelle, et la

réalité *inter-subjective*, langagière et communicationnelle. C'est d'ailleurs ainsi que Habermas peut montrer combien le monde tel qu'il est vécu et ressenti par les individus utilitaristes vivant dans la société occidentale contemporaine, société caractérisée par la gestion administrative et le profit capitaliste, est, d'une part, colonisé par les forces de travail instrumentales —la bureaucratie et la monnaie fondées sur les lois objectives de la nature extérieure ayant considérablement régulé les normes et les valeurs sociales, investit la vie intérieure, la personnalité, des sujets devenus assujettis, et façonné le langage, le médium de la communication inter-subjective—, et d'autre part, mis au rang de sous-système dont la fonction première est l'intégration systémique. Or, le monde vécu est donc cette *transcendance qui habite* les interlocuteurs, ceux qui «performent» des actes de langage prétendant vérité, justesse, authenticité, ou intelligibilité.

Encore une fois, le passage de la pensée sur le monde va dans le sens d'une synthèse. Alors que Husserl pose le monde que le *sujet* constitue dans sa subjectivité transcendante, et que Schütz comprend le monde quotidien dans lequel, par ses actions, le *sujet-acteur* intervient naturellement, Habermas, par le biais du langage, comprend et explique les mondes objectif, normatif, subjectif et inter-subjectif, tels qu'ils sont vécus par les *acteurs-locuteurs*. Aussitôt, le monde vécu, à la fois extérieur et intériorisé, intérieur et extériorisé, est l'objet d'une dialectique entre nature et culture, entre immanence et transcendance. Aussi, cela explique pourquoi le théoricien critique rejette l'analyse phénoménologique des structures du monde de la vie quotidienne, une analyse qui, voulant éclairer l'articulation spatio-temporelle et sociale, comporte une contradiction: d'un côté Schütz part d'un monde intersubjectivement constitué, de l'autre il néglige, voire refuse, l'apport fondamental de la communication en maintenant la position égologique husserlienne (Cf. HABERMAS, 1987c: 139-143); puis, en tenant compte du rapport système/monde vécu, et dès lors de la médiation entre culture, société et personnalité, Habermas a poussé l'analyse beaucoup plus loin que le monde quotidien des significations partagées de Schütz (Cf. RASMUSSEN, 1984: 130-131).

Dans la phénoménologie du monde de la vie, la relation entre les sujets devient nécessairement celle d'une *intersubjectivité transcendante*. Tous les sujets dotés d'une conscience constitutive *co-existent les uns à côté des autres*, et, dans la sphère de leur intentionnalité propre, ils se *visent comme tout autre objet du monde*. En fait, dans ses *Méditations cartésiennes*, ouvrage qui voulait notamment fonder la relation intersubjective, Husserl n'a pas réussi à surmonter le problème du *solipsisme*. La thèse égologique, socle sur lequel s'appuie toute la philosophie de Husserl, reste donc au cœur de sa conception de l'intersubjectivité. Par conséquent, en face des phénomènes d'existence du monde de la vie, les *monades*, seules et isolées dans leur *Ego pur*, intentionnalisent et constituent le monde qui les entoure, et ainsi les autres monades. Certes par l'expérience de l'*alter-ego* parvient-on à la compréhension. Mais, encore aura-t-il été d'abord nécessaire à la subjectivité transcendante de constituer cette expérience. À l'inverse, dans la sociologie phénoménologique du monde de la vie quotidienne, la relation entre les sujets devenus acteurs sera celle d'une *intersubjectivité naturelle*. D'après leur situation biographiquement déterminée, leur réserve de connaissances, leur typification, leur intentionnalité présente dans les pertinences, et orientés spatio-temporellement vers l'extérieur du monde dont ils sont le centre, les sujets-acteurs entretiennent les uns à l'endroit des autres une relation fondée sur l'attitude naturelle face aux actions effectuées, ces manifestations porteuses des projets et des motifs du passé et de la finalité de l'acte de travail. La relation-Nous, relation intersubjective de la vie de tous les jours qui met dans une position face-à-face au moins deux sujets-acteurs biographiquement déterminés qui vieillissent ensemble, ou, autrement dit, ces consociés partageant une communauté de temps et d'espace, devient donc le résultat de l'attitude naturelle du réflexe de survie du sujet habité par l'angoisse fondamentale de la mort, et par surcroît de l'échec de son but.

Dans la philosophie sociale et politique critique habermassienne du monde vécu, la relation entre les membres de la communauté sera celle d'une *inter-subjectivité communicationnelle*. Pour bien comprendre la nature de cette relation, il faut préciser clairement ici la distinction entre inter-subjectivité et intersubjectivité, et montrer qu'avec Habermas celle-ci découle de celle-là. L'inter-subjectivité est précisément ce qu'il y a *entre* les membres de la communauté, à savoir la communication rendue possible par le médium du langage, cette interface ou limite commune entre le sujet et le système. Le langage devient aussitôt le véritable espace commun propre à la communauté culturelle, à partir duquel découlent des types de relation entre les personnes, des types d'intersubjectivité. C'est ainsi que depuis le langage, espace inter-subjectif porteur de la culture au cœur d'une communauté, se met en place une communication entre les participants à l'activité discursive et argumentative, une communication dont les actes de parole distinguent locuteurs stratégique et communicationnel d'une part, intersubjectivité instrumentale et intersubjectivité communicationnelle d'autre part. En performant des actes de parole impératifs, ou ceux à effets perlocutoires, ou encore en cessant de participer à la communication dès qu'une prétention à la validité est suspendue, le locuteur stratégique oriente son action en fonction du but qu'il s'est fixé, et campe aussitôt une intersubjectivité instrumentale dans la mesure où son auditeur devient l'instrument par l'intermédiaire duquel il réalise avec succès sa finalité. À l'inverse, lorsque le locuteur énonce d'une manière argumentée des actes de parole intersubjectivement intelligibles, et ce en ne poursuivant que des objectifs illocutoires qui prétendent ou la vérité des constats dans la réalité objective et extérieure, ou la justesse de la conformité dans la réalité normative et axiologique, ou l'authenticité de l'expression de la réalité subjective et intérieure, il devient communicationnel car il oriente ses actes de langage dans le sens d'une intercompréhension dont le but est l'accord; que le type d'action soit la conversation, l'agir régulé par des normes, ou l'agir dramaturgique, lorsqu'il y a accord, c'est-à-dire communauté intersubjective du savoir partagé, de la convergence de vue, de la

confiance mutuelle, et de la compréhension réciproque, les participants à la communication et membres de la communauté tout juste créée ont instauré une intersubjectivité communicationnelle, une relation intersubjective fondée sur le consensus à partir du principe du meilleur argument.

Encore une fois, ce troisième passage, celui de la pensée sur le monde des relations intersubjectives, illustre combien Habermas, avec sa théorie de la société fondée sur le langage et l'agir communicationnel, propose une synthèse qui comporte, complète et dépasse l'intersubjectivité transcendantale et l'intersubjectivité naturelle de Husserl et Schütz, et par là surmonte la discontinuité repérée lors des considérations intermédiaires. En effet, dans la philosophie sociale et politique critique contemporaine du monde tel qu'il est vécu par les membres de la communauté, l'inter-subjectivité, lieu du langage où se rencontrent culture, société, et personnalité, devient le référent transcendantal et naturel à partir duquel conjuguent les uns avec les autres les participants à la communication, transcendantal dans la mesure où il est toujours déjà là à l'extérieur prêt à être intériorisé, naturel dans la mesure où, intériorisé, on a qu'à l'extérioriser. D'autre part, selon la manière que le médium du langage sera intériorisé puis extériorisé par les personnes dans une société caractérisée par sa culture, différentes relations intersubjectives prennent forme: l'intersubjectivité instrumentale sera celle où au moins deux *sujets-acteurs-locuteurs*, après s'être constitué l'un l'autre dans une attitude transcendantale, agissent avec une attitude naturelle et spontanée, qu'on pourrait qualifier de réflexe, par le biais d'actes de parole stratégiques dont la fonction est de parvenir le plus efficacement au succès de leur objectif individuel; l'intersubjectivité communicationnelle sera celle où au moins deux *membres-acteurs-locuteurs* énoncent d'une manière argumentée et intelligible leurs actes de langage dans le stricte et unique but de se convaincre mutuellement sur la vérité, la justesse, ou la sincérité, de leurs propositions, ce qui par conséquent oriente les discussions dans le sens d'un consensus, le but de l'intercompréhension entre des membres d'une communauté d'accord.

En somme, la phénoménologie de Husserl, le monde de la vie, et l'intersubjectivité transcendante qui s'y présente, ont mis en évidence le stade *réflexif* du sujet, sa capacité de poser une réflexion, premier trait distinctif de l'être humain. La relation intersubjective qui en découle est fondée sur le rapport entre perception et jugement des sujets constitutifs des phénomènes du monde de la vie dans l'attitude transcendante. La sociologie phénoménologique de Schütz, le monde de la vie quotidienne, et l'intersubjectivité naturelle, ont permis de saisir le stade *actif* du sujet, sa capacité de poser une action pour améliorer sa condition, second trait de l'être humain. La relation intersubjective qui en découle est fondée sur le rapport entre constitution de l'objet et l'action que le sujet pose sur lui dans une attitude naturelle. Enfin, la philosophie et la sociologie critiques de Habermas, le monde vécu, et l'inter-subjectivité communicationnelle, mettent en évidence le stade *inter-actif* des sujets, leur capacité non pas simplement de partager ensemble les fruits de leur réflexion pour améliorer dans une attitude naturelle leur condition respective, mais de le faire dans une attitude critique, c'est-à-dire dans le but d'améliorer la condition de la communauté toute entière, troisième trait fondamental de l'être humain. La relation intersubjective qui en découle est aussitôt fondée sur la dialectique de communications intercompréhensives.

À la lumière de ce qui précède, la vie humaine est caractérisée par trois types d'intersubjectivité: l'intersubjectivité transcendante, l'intersubjectivité instrumentale, l'intersubjectivité communicationnelle. Le premier type, l'intersubjectivité transcendante, qui repose sur le flux des consciences constitutives des sujets, n'implique pas nécessairement l'échange ni même une communauté de temps et d'espace entre les personnes. Cette relation intersubjective renvoie tout simplement au lien qu'ont entre-elles les personnes humaines, un lien de premier niveau, celui de la capacité de réfléchir. C'est un monde de monades isolées les unes des autres dans leur conscience respective constituant dans une réflexion ce qui se

présente à elles. À la limite, cette intersubjectivité est a-sociale puisqu'elle n'implique pas obligatoirement la co-présence des sujets. Je suis ici maintenant à constituer de manière réflexive certains types d'intersubjectivité, alors que partout ailleurs d'autres sujets visent intentionnellement d'autres objets.

Le second type, l'intersubjectivité instrumentale, qui repose quant à lui sur les actions stratégiques, spontanées et naturelles des sujets biographiquement situés et dont la conscience est tournée téléologiquement sur les motifs parce-que et en-vue-de, implique communauté de temps et d'espace entre les sujets-acteurs et, éventuellement, locuteurs. Cette relation intersubjective se caractérise par le lien qu'établissent entre-eux des sujets qui poursuivent tout naturellement, tout spontanément, leurs buts personnels, un lien de second niveau, celui de la capacité de poser une action, qui peut aussi être langagière, dans le but d'améliorer la condition personnelle. À la limite, cette relation intersubjective, qui du reste est nécessairement sociale, conduit à une société caractérisée par la reproduction des rapports de domination entre des sujets-acteurs stratégiquement utilitaristes.

Enfin le troisième type d'intersubjectivité, l'intersubjectivité communicationnelle, qui repose sur les actions communicationnelles langagières intelligibles prétendant vérité, justesse, ou sincérité, entre les membres-acteurs-locuteurs, implique non seulement communauté de temps et d'espace mais également une communauté d'esprit. Cette relation intersubjective se caractérise par le lien que construisent entre-eux, dans une attitude critique et selon une logique argumentative inter-subjectivement reconnue, des membres-locuteurs d'une communauté, un lien de troisième niveau, celui de la capacité à échanger des locutions avec son semblable dans le but d'améliorer la condition individuelle *et* collective. À la limite, cette relation intersubjective, qui est non pas seulement sociale mais éthique, conduit à une véritable communauté, cette collectivité caractérisée par l'absence de rapport de domination et aussitôt par des relations interactives entre des membres affranchis du joug et de la réification des contraintes systémiques.

Or, la vie *sociale* humaine est le fait ou de l'intersubjectivité instrumentale qui se ramène au travail d'actions accompli pour satisfaire les objectifs personnels, ou de l'intersubjectivité communicationnelle qui, par la communication, instaure une inter-action aboutissant aux objectifs communs (Cf. INGRAM, 1987:12). D'un côté il s'agit de la dialectique du travail qui se déploie dans le cadre de la relation instrumentale de l'homme à la nature, de l'autre de la dialectique de l'interaction qui se déploie dans le cadre de la relation intersubjective (Cf. FERRY, 1987:341-342), puis, ajouterions-nous, là de sujets qui, malgré une pré-compréhension de soi et d'autrui, se considèrent comme objets dans la mesure où ils élaborent précisément des stratégies, ici d'une relation véritablement intersubjective, cette relation non pas seulement pré-compréhensive mais intercompréhensive dans laquelle les sujets se considèrent mutuellement comme sujets, ces êtres humains capables de réflexion, d'action, et d'inter-action langagière. Du reste, il est certes possible que l'intersubjectivité communicationnelle à l'état pur ne puisse jamais se présenter, mais ce type d'intersubjectivité n'en demeure pas moins un modèle à vouloir atteindre si le but commun est de suivre la voie conduisant à l'émancipation de la communauté et de ses membres.

Puis, à ces types de relation intersubjective correspondent, comme on a pu le constater, des attitudes particulières: l'attitude transcendantale des sujets installe l'intersubjectivité transcendantale; l'attitude naturelle campe une intersubjectivité instrumentale; l'attitude critique caractérise l'intersubjectivité communicationnelle. Cette question de l'attitude prédominante selon la relation intersubjective mérite quelques précisions. D'abord, l'attitude transcendantale, attitude du sujet dans sa conscience et hors du monde et qui occupe toute la place dans le premier type d'intersubjectivité, est présente dans les deux autres types de relation intersubjective. En effet, dotés de la capacité réflexive, les sujet-acteur instrumental et membre-acteur communicationnel sont nécessairement des personnes qui préalablement perçoivent, réfléchissent et jugent, c'est-à-dire visent intentionnellement et dans leur conscience le phénomène présent devant et en elles. Mais,

comme les personnes sont *socialement* impliquées entre-elles, l'attitude transcendantale cesse de caractériser l'essence de la relation, pour être remplacée par ou bien l'attitude naturelle, ou bien l'attitude communicationnelle, et ce en fonction de l'orientation originaire de l'acteur social, à savoir une orientation dans le sens d'une action finalisée — on parle alors d'un sujet-acteur, et éventuellement d'un locuteur stratégique— ou dans le sens d'une interaction communicationnelle — on parle alors d'un membre-acteur-locuteur—.

L'attitude naturelle est celle qui se manifeste dans l'intersubjectivité instrumentale. Pour mieux saisir le sens de cette affirmation, précisons la notion d'attitude naturelle. Pour Schütz, qui réagit contre l'attitude transcendantale husserlienne, l'attitude naturelle est cette attitude spontanée, naïve, pré-scientifique avec laquelle les sujets interviennent entre-eux dans le monde quotidien. Pour Habermas, cette attitude naturelle mise de l'avant par Schütz trouve ses fondements non pas dans le monde quotidien saisi comme espace d'actions égologiques, mais dans les structures du langage et de la communication, ces structures qui orientent les individus dans les mondes objectif, normatif et subjectif (Cf. BRAATEN, 1991:80). Puis, l'analyse habermassienne du rapport entre système et monde vécu a bien démontré, qu'au cours de l'histoire, le monde vécu, et dès lors les interactions sociales qu'il suscite, sont le fait d'une colonisation par les forces instrumentales qui caractérisent le travail dans la nature objective. En d'autres termes, la culture qui accompagne la société de gestion capitaliste devient pour ainsi dire au cours de l'histoire de plus en plus fondée sur les principes qui régissent la nature extérieure et objective, et ce du reste à un tel point que même la nature de l'être humain, c'est-à-dire sa spécificité, en vient à n'être considérée que sous le rapport de la matérialité et de l'animalité, ce qui n'est pas sans avoir de graves conséquences sur les modalités d'action, d'organisation, et de changement social, au contraire. Ainsi, définie comme attitude de la nature humaine colonisée, l'attitude naturelle est effectivement celle qu'adopte spontanément dans sa vie de tous les jours l'acteur social historiquement devenu cognitif-instrumental, un sujet-acteur puis locuteur qui aussitôt, selon les motifs

parce-que et en-vue-de, réfléchit et agit stratégiquement dans le but du succès de son objectif. Or, le sujet-acteur naturel produit une action de travail instrumentale, qui aussi peut être discursive, instaure une intersubjectivité où l'autre acteur est l'instrument de sa réussite, et reproduit enfin une société réifiant et colonisant la vie intérieure et le rapport au monde. Bref, l'attitude naturelle, attitude qui se ramène au travail dans la nature objective, se manifeste dans l'intersubjectivité instrumentale, car, doté de la capacité de réfléchir et de la capacité d'agir, le sujet-acteur instrumental réfléchit sur les stratégies, qui peuvent être langagières, c'est-à-dire sur les moyens d'action efficaces garantissant le succès de sa fin.

L'attitude critique sera enfin celle qui prédominera dans la relation intersubjective communicationnelle. Certes l'attitude transcendante du sujet réflexif précède l'acte de parole du membre-acteur-locuteur. Certes l'attitude naturelle du sujet actif souhaitant arriver à sa fin est présente dans l'acte du membre-acteur-locuteur. Mais l'attitude critique, c'est-à-dire une attitude critique du rapport sujet/objet, critique du rapport immanence/transcendance, critique du rapport individu/société, bref une attitude critique de la vision unitaire du monde, est l'attitude avec laquelle entrent en relation les uns avec les autres des membres-acteurs-locuteurs, ces acteurs sociaux communicationnels qui, tant dans la conversation, l'action normative ou l'action dramaturgique, orientent argumentativement leurs interactions langagières en fonction d'une intercompréhension fondée sur la vérité, la justesse, l'authenticité, et l'intelligibilité, une intercompréhension instaurant dès lors un accord commun et par conséquent une communauté.

Enfin, de Husserl et Schütz, à Habermas, nous sommes passé de l'intersubjectivité, cette relation tantôt transcendante tantôt naturelle entre les sujets, à l'inter-subjectivité, ce lieu de la communauté langagière et culturelle qui suscite des types de relation intersubjective. En l'absence de communication, au stade réflexif et dans l'attitude transcendante, les sujets sont des monades hors du monde et isolées dans une intersubjectivité transcendante. Au

stade actif et dans l'attitude naturelle, les sujets-acteurs, qui deviennent sujets-acteurs-locuteurs lorsqu'il y a communication, c'est-à-dire échange d'actes de langages voulant fonder un lien, sont en rapport les uns avec les autres certes, mais un rapport intersubjectif instrumental qui, fondé sur le compromis, ne les libère pas entièrement de leur solitude, car le monde n'est pour eux qu'objet réifié d'une part, que le moyen grâce auquel ils satisfont en partie leurs objectifs individuels d'autre part. Enfin, au stade inter-actif, stade supérieur de la vie humaine, et dans l'attitude critique, les membres-acteurs-locuteurs discutent ensemble de manière intelligible sur les données objectif, normatif, et subjectif, dans le but d'arriver à un accord consensuel pour l'amélioration de la vie dans la communauté, ce qui, en tant que membres participant à une intersubjectivité communicationnelle, les libère de leur isolement et de leur instrumentalisation du monde. Bref, l'inter-subjectivité de Habermas suggère des types d'intersubjectivité, et cette typicalité marque la voie allant du sujet à la communauté.

Cela dit, le passage du sujet à la communauté, passage clairement rendu dans la réflexion théorique sur l'intersubjectivité qui va de Husserl et Schütz à Habermas, est en fait au cœur de la philosophie sociale et politique critique contemporaine. En effet, les positions philosophiques, sociologiques et politiques de Habermas sont pour ainsi dire trois variations de ce thème du passage du sujet à la communauté. La Théorie critique du continuateur de l'École de Francfort substitue, en philosophie, le langage à la conscience, en sociologie, la critique aux positions empirico-analytique et historico-herméneutiques, en politologie, la démocratie participative à la démocratie libérale. La philosophie sociale et politique qui découle de ces positions se ramène à la transition du monologue du sujet au dialogue dans la communauté, une transition visant l'émancipation culturelle, sociale et politique de la communauté et de ses membres. Terminons brièvement sur ces trois variations.

Au niveau d'une réflexion sur la pensée, la problématique qui préoccupe Habermas est celle de fonder philosophiquement l'inter-subjectivité, et d'elle les relations intersubjectives. Car, observe-t-il, dans la perspective de la philosophie de la conscience, on aboutit nécessairement à une relation intersubjective qui découle des monades constitutives du monde. Depuis Kant à Sartre, en passant par Husserl, Heidegger, et Schütz, la philosophie de la conscience est en effet demeurée aux prises avec le sujet solipsiste, et échoue ainsi à fonder philosophiquement l'inter-subjectivité. Pour pallier à ce problème non résolu, Habermas, qui s'oppose aussi à Adorno et Horkheimer restés dans une philosophie du sujet (Cf. WAGNER et ZIPPIAN, 1991:53), substitue à la relation sujet/objet la relation entre le langage et le monde. La constitution du monde n'est plus le fait de la subjectivité transcendante, mais des structures langagières. Dès lors, dans la perspective de la relation locuteur/auditeur, la relation inter-personnelle, qui se fait dans un contexte inter-actif, façonne la subjectivité, et non plus l'inverse. Et, le langage devenant le médium du développement historique et culturel de la connaissance, l'analyse de la conscience subjective doit d'abord commencer par les expressions langagières décrivant l'intentionnalité des phénomènes. C'est essentiellement ce qui explique pourquoi Habermas n'a pas présenté une théorie de l'intersubjectivité, mais une théorie de l'agir communicationnel fondée sur l'inter-subjectivité, lieu du langage de la communauté culturelle, et de laquelle ressort une réflexion sur la relation intersubjective. (Cf. HABERMAS, 1992a:7, 24, 42, 161) Il conclut:

The communications-theoretic approach follows Humboldt's lead and begins with the model of mutual understanding in language; it overcomes the philosophy of the subject by uncovering the intersubjective structure of reciprocal recognition and the interlocking perspectives within the 'self' of self-consciousness, self-determination, and self-realization. The epistemic self-relation and the practical relation-to-self are deconstructed, but in such a way that the received concepts of the philosophy of reflection are transformed into intersubjective knowledge, communicative freedom, and individuation through socialization. (HABERMAS, 1992a:208)

Mais, à cela il faut préciser que la philosophie du langage vers laquelle se tourne Habermas pour saisir l'inter-action qui découle de l'inter-subjectivité n'exclut pas

catégoriquement la philosophie de la conscience. En effet, le système porteur de la rationalité instrumentale est en face de la conscience des sujets, et le monde vécu est vécu par les sujets; ce sont les sujets qui par leurs actes de paroles entrent en relations les uns avec les autres, et cherchent ou bien à imposer stratégiquement leurs objectifs, ou bien à s'entendre d'une manière intercompréhensive. Dès lors, le tournant vers le langage pour comprendre l'interaction doit se faire non pas sur les bases de la philosophie qui somme toute isole le sujet dans la monologie de sa conscience, mais en tenant compte du fait irréversible que ce sont les sujets qui «performent» des actes de langage (Cf. MOGGASH, 1991:67-95). Et, en ce sens, si l'activité communicationnelle orientée vers l'intercompréhension peut avoir une importance dans le cadre d'une théorie de l'action sociale, c'est dans le fait qu'elle se présente comme un processus entre les sujets (WAGNER et ZIPPRIAN, 1991:59).

Or, avec le tournant linguistique, Habermas sort d'une philosophie du sujet première, chère à Husserl et Schütz, pour fonder une philosophie critique entre le sujet immanent et l'objet transcendant, entre l'individu et la société. On va de la conscience subjective au langage des membres-acteurs.

À partir de la réflexion sur le langage, la problématique qui au niveau de l'action sociale préoccupe Habermas est celle de fonder sociologiquement l'inter-subjectivité, et d'elle les relations intersubjectives. Car, d'un point de vue épistémologique, la discipline sociologique échoue à constituer l'inter-subjectivité. D'un côté le paradigme que nous nommons des faits sociaux empirico-analytiques, paradigme orienté dans une perspective systémique et dans lequel on retrouve notamment le fonctionnalisme de l'École durkheimienne, le structuro-fonctionnalisme de Parsons, le structuralisme de Lévi-Strauss, n'aborde qu'indirectement ou pas du tout la problématique de l'intersubjectivité, de l'autre le paradigme que nous nommons de l'action sociale historico-herméneutique, paradigme orienté dans une perspective du sujet et dans lequel se trouvent la sociologie phénoménologique de

Schütz, l'interactionnisme symbolique de Mead et de l'École de Chicago, et l'ethnométhodologie de Garfinkel, fonde en dernière analyse la relation intersubjective sur l'égologie husserlienne. Ces deux paradigmes, essentiellement conservateur, n'arrivent qu'à rendre compte des divers mécanismes et processus de production et de reproduction au sein de l'action et de l'organisation sociales.

Or, en mettant le langage au centre de sa réflexion sur l'action sociale, une action sociale désormais saisie comme résultat des procès d'intercompréhensions entre les membres de la communauté culturelle et linguistique, Habermas se positionne au sein du paradigme que nous nommons des conflits inter-actifs dialectico-critiques, paradigme orienté dans une perspective critique du rapport système/sujet et qui provient essentiellement des courants théoriques d'inspiration marxiste. Aussitôt, l'intersubjectivité apparaît comme espace non plus du sujet mais de la communication langagière entre des membres d'une communauté aux prises avec la colonisation du monde vécu par les contraintes systémiques. Le sujet y est à la fois produit et producteur d'un système dont la rationalité instrumentale, antérieure à la rationalité du monde vécu, en est venue à le coloniser (Cf. DUMAS et TOUPIN, 1989:217). Puis, et c'est là où réside le projet habermassien de changement des actions et des organisations sociales, en étant fondées sur l'argumentation et l'attitude critique des participants à la communication, les relations intersubjectives communicationnelles, vraies, justes, et sincères, portent en elles l'émancipation potentielle de la communauté sociale et de ses membres. De la conscience monologique et du monologue du sujet on est passé au langage dialogique et au dialogue entre les acteurs-locuteurs.

Enfin, suivant les réflexions sur le langage et sur l'action dialogique, la problématique qui au niveau de l'inter-action préoccupe Habermas, et dirions-nous la principale problématique de son œuvre, est celle de fonder politiquement l'inter-subjectivité, ce lieu de l'intercompréhension langagière, pour qu'enfin les relations intersubjectives

communicationnelles puissent s'exprimer et permettre aussitôt l'émancipation de la communauté politique, sociale, culturelle, et de ses membres. Même que, en fait, toute l'œuvre de Habermas peut être vue comme la quête d'une communauté rationnelle, éthique et démocratique (Cf. MELLOS, 1991:4). En effet, pour le philosophe et sociologue critique, le projet de la modernité, projet inachevé dont l'essence même est l'émancipation de la communauté, doit passer non plus par le modèle de la démocratie libérale, modèle fondé sur la rationalité instrumentale, subjective et monologique, mais par le modèle de la démocratie participative fondé, lui, sur la rationalité communicationnelle, objective et dialogique (Cf. MIGUELEZ, 1991a:72-85).

Ayant considérablement contribué à la propagation d'une intersubjectivité instrumentale, le modèle libéral d'organisation de l'espace public, mis en place et soutenu depuis plus de deux siècles par la bourgeoisie, et somme toute entériné par la philosophie du sujet de Husserl et Schütz, est donc à remplacer par le modèle participatif d'organisation de l'espace public. De cette manière seulement, la conscience monologique et le monologue de sujets-acteurs utilitaristes se substitueraient au dialogue de membres-acteurs intercompréhensifs, les décisions qui concernent la collectivité seraient prises non plus en fonction du succès des stratégies mais en fonction de la reconnaissance intersubjective du meilleur argument fondée sur une éthique de la discussion, et, enfin, le contrat social serait le lieu non plus de compromis conservateurs mais de consensus porteurs de changements et d'améliorations dans la vie commune.

En somme, la philosophie sociale et politique critique contemporaine, constatant l'instrumentalisation du monde par la conscience monologique libérale, vise l'intercompréhension par la réflexion sur le langage de l'action sociale dialogique dans la participation politique inter-active. On va du sujet à la communauté.

Concluons. Husserl, philosophe de l'attitude transcendantale, pose la conscience subjective hors du monde. Schütz, sociologue de l'attitude naturelle, pose le sujet-acteur dans le monde. Habermas, philosophe et sociologue de l'attitude critique, pose le langage des sujets-acteurs-locuteurs et membres-acteurs-locuteurs au sein du monde. Alors que les philosophe et sociologue du sujet avaient montré comment l'Ego et l'acteur entrent dans le monde et dans la société, le philosophe critique du langage a indiqué comment et pourquoi ils y entrent d'une manière instrumentale, puis comment et pourquoi y entrer d'une manière communicationnelle. C'est ainsi que, tant au niveau philosophique, sociologique, et politique, nous sommes passés de l'intersubjectivité à l'inter-subjectivité, du sujet à la communauté. Au fond, comme le suggérait Marx en 1835 à son «examen de maturité», l'épreuve finale des études secondaires, n'est-ce pas là la voie assurant le succès de l'intercompréhension entre les individus vivant en société?

On aurait tort de croire que ces deux intérêts [le bien de l'humanité et notre propre accomplissement] sont hostiles, que l'un doit fatalement exclure l'autre. Bien au contraire, la nature de l'homme est ainsi faite qu'il ne peut atteindre sa perfection qu'en agissant pour le bien et la perfection de l'humanité. (Cité dans JANOVER, 1994:18)

L'Autre est ce qui me permet de ne pas me répéter à l'infini.

Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal*

CONCLUSION

Trois questions ont été au centre de la réflexion menée dans ce travail. Quelle relation y a-t-il entre individu et société, sujet et objet, immanence et transcendance? Comment et pourquoi les individus entrent-ils en relation les uns avec les autres? Comment et pourquoi arrivent-ils à former une société? Ces questions, nous les avons ramenées à celle-ci: qu'est-ce que l'intersubjectivité?

Pour répondre, le travail mené ici comportait quatre aspects au cœur de deux problématiques nécessairement reliées entre-elles. La problématique secondaire consistait à la présentation de la philosophie phénoménologique, de la sociologie phénoménologique, et de la philosophie et sociologie critiques, et à l'examen des différences essentielles entre ces courants théoriques contemporains majeurs. À partir de là, la problématique principale avait pour but la présentation de l'intersubjectivité selon Husserl, Schütz, et Habermas, puis l'examen des distinctions fondamentales entre ces diverses manières de saisir la relation intersubjective. Ce faisant, ces problématiques visaient également à démontrer que la philosophie sociale et politique critique de Habermas et son concept d'inter-subjectivité comportent, complètent et dépassent tant l'œuvre et l'intersubjectivité de la phénoménologie de Husserl que celles de la sociologie phénoménologique de Schütz.

Résumons brièvement. Influencé par le néo-kantisme, Husserl cherche à concilier science et conscience. Il résout la dichotomie entre l'objectivité scientifique et la subjectivité issue de l'idéalisme et de l'historicisme allemand en montrant la symétrie entre le sujet et l'objet, en faisant de l'*Ego pur* qui vise, possède et constitue le monde de la vie, la donnée originelle et apodictique. La philosophie de Husserl fait un retour essentiel sur le phénomène qui apparaît à la conscience intentionnelle et constitutive de l'*Ego pur* dans l'attitude transcendantale. Or, le monde de la vie du philosophe Husserl est caractérisé par l'intersubjectivité transcendantale, ce lieu des monades hors du monde, co-existantes et isolées les unes des autres dans l'attitude réflexive de leur *Ego pur*.

Dans la trajectoire de Weber, et à partir de Bergson, mais surtout de Husserl, Schütz cherche à comprendre l'évidence de la socialité de tous les jours. Il pose l'examen de l'intersubjectivité dans le monde de la vie quotidienne. La sociologie de Schütz jette la lumière sur les logiques qui animent le phénomène d'existence qu'est la socialité concrète, et il découvre ainsi l'acteur social et l'attitude naïve qui le motive dans ses actions quotidiennes. Le monde de la vie quotidienne du sociologue Schütz est aussitôt le fait de l'intersubjectivité naturelle, un espace de sujets qui posent les actions liées à leurs objectifs personnels.

Quelques considérations s'imposent alors. Husserl est philosophe et réfléchit le phénomène du monde de la vie depuis l'extérieur. *Hors* du monde, le phénoménologue *pose* le monde à partir de sa mise entre parenthèses. Schütz est sociologue et saisit le phénomène du monde de la vie quotidienne depuis l'intérieur. *Dans* le monde, le sociologue phénoménologique *comprend* le monde à partir de la mise hors circuit de son *epochè*. Pendant que pour celui-là la transcendance a préséance sur l'immanence, pour celui-ci l'immanence précède la transcendance. Puis, alors que l'intersubjectivité husserlienne est fondée sur le rapport entre perception, jugement et constitution de la conscience de l'*Ego* transcendantal, l'intersubjectivité de Schütz a pour base le rapport entre l'attitude naturelle de la conscience du sujet et l'action posée par le sujet devenu acteur social. On est passé de l'*Ego* à l'acteur.

Dans la voie des représentants de l'École de Francfort et de la Théorie critique classique, et empruntant d'une manière critique tant leurs analyses que d'autres issues de différentes traditions des sciences humaines et sociales, Habermas remet à l'ordre du jour la théorie marxiste de la société devenue caduque en annonçant un opérateur majeur, l'agir communicationnel. La philosophie sociale et politique critique contemporaine jette la lumière sur le rapport travail/interaction au sein de la dynamique système/monde vécu par le biais d'une analyse du langage qui rend compte de la domination et de l'émancipation. En fait, diagnostiquant la colonisation des interactions et du monde vécu, Habermas propose de fondre les théories de la pragmatique universelle, des actes de langage, et de l'action sociale, pour y dégager la théorie de l'activité communicationnelle, une activité qui porte en elle le projet moderne de l'émancipation de la communauté humaine. S'accompagnant d'une refonte des rapports individu/société, sujet/objet, immanence/transcendance, le langage, interface entre les sujets et la communauté, révèle la réalité matérielle-idéelle. L'intersubjectivité devient aussitôt le lieu de la communication qu'on retrouve *entre* les acteurs sociaux: les locuteurs stratégiques qui, orientés vers le succès de leur but, avancent des activités langagières correspondant au travail; les locuteurs communicationnels qui, orientés vers l'intercompréhension, s'adonnent à des activités langagières liées à l'interaction. Ainsi selon les prétentions à la validité émises ou suspendues, les locuteurs façonnent l'intersubjectivité instrumentale, celle d'acteurs stratégiques, ou l'intersubjectivité communicationnelle, celle d'acteurs de la conversation, de l'agir normatif, ou de l'agir dramaturgique.

Dès lors, et enfin, d'autres considérations s'imposent. De l'intersubjectivité transcendantale, celle de monades constitutives percevant et jugeant le monde de la vie, à l'intersubjectivité instrumentale, celle d'acteurs naturels au service de leur subjectivité transcendantale, on est passé de l'*Ego* à l'acteur. Mais ce passage du sujet *hors* du monde au sujet *dans* le monde est cependant resté au niveau du sujet: du sujet réflexif on arrivait au sujet actif. Avec l'intersubjectivité communicationnelle, on dépasse le sujet pour parvenir au

langage de la communauté humaine, lieu de l'inter-action et de la dialectique de communications intercompréhensives, intelligibles, vraies, normativement conformes, et sincères. Puis, alors que la vie humaine est caractérisée par l'intersubjectivité transcendantale, l'intersubjectivité instrumentale, ou l'intersubjectivité communicationnelle, la vie sociale est le fait, somme toute, de la relation intersubjective instrumentale dans laquelle domine l'attitude naturelle au sein du monde vécu colonisé par le système, ou de la relation intersubjective communicationnelle et de l'attitude critique. Enfin toute la philosophie sociale et politique critique de Habermas est traversée par la voie qui conduit de la conscience monologique dans la démocratie libérale au langage dialogique dans la démocratie participative, par la substitution de la domination du sujet-acteur de compromis par l'émancipation de la communauté et de ses membres-acteurs de consensus. Bref, de Husserl et Schütz à Habermas, on passe du sujet utilitariste à la communauté des membres construisant par la reconnaissance intersubjective du principe du meilleur argument le projet rationnel, éthique, et démocratique de la modernité.

Pour compléter, rappelons-nous qu'en 1887, Ferdinand Tönnies (1855-1935), sociologue allemand qui influencera les débuts de la discipline sociologique, publie *Gemeinschaft und Gessellschaft*, ouvrage classique qui établit les distinctions fondamentales entre deux types essentiels de collectivités, à savoir la communauté et la société, et qui ce faisant trace l'histoire du passage de la première à la seconde collectivité. À la communauté, collectivité pré-moderne qui repose sur l'adhésion à l'âme commune et le consensus, se substitue la société, cette collectivité moderne composée d'individus calculateurs aux intérêts divers et qui consciemment établissent entre-eux des compromis.

Dans la suite de la thèse de Tönnies, la réflexion posée dans ce travail visait à rendre compte du passage d'une société moderne instrumentale à une société moderne communautaire, c'est-à-dire une collectivité composée d'êtres humains consciemment et raisonnablement tournés vers le consensus des intérêts communs. De cette manière, à la

thèse de la communauté succède l'antithèse de la société, et, dialectique hégélienne oblige, la synthèse apparaît dans la société moderne communautaire.

Enfin, la problématique de l'intersubjectivité mériterait, à notre avis, qu'on s'y penche davantage tellement elle est large et complexe. En ce sens, la réflexion posée ici sur le rapport entre l'individu, l'autre et le monde, nous a peut-être conduit à établir quelques-unes des bases que pourrait comporter une éventuelle théorie de l'intersubjectivité. En effet, certains aspects de la problématique de l'intersubjectivité se sont précisés au cours de ce passage de la psychologie intentionnelle et sociale à la philosophie sociale et politique critique, passage qui pourrait éventuellement s'accompagner d'explorations théoriques plus approfondies en psychologie, en sociologie, et en philosophie, mais également dans d'autres disciplines et champs du savoir, tels anthropologie, politologie, communication, économie, arts, histoire.

Mais terminons maintenant, et de façon critique, avec le commencement, cette citation de Emmanuel Levinas: «L'espace intersubjectif est initialement asymétrique». Au cours de la réflexion menée ici, nous avons en effet constaté qu'au début l'espace intersubjectif est asymétrique, car il est, dans un premier temps, l'espace des monades, ces consciences constitutives seules et isolées, et, dans un deuxième temps, celui d'acteurs de compromis, ces sujets soucieux avant tout de leur bien-être individuel. Mais ce qui est implicite dans l'affirmation de Levinas, c'est qu'à la fin l'espace intersubjectif soit symétrique. Et n'est-ce pas ce que suggère l'inter-subjectivité communicationnelle de Habermas, celle du consensus issu de l'intercompréhension entre les membres de la communauté?

BIBLIOGRAPHIE

PRINCIPAUX ARTICLES ET OUVRAGES CONSULTÉS

- AGUIRRE ORAA, J. M. et al.
1990 «Habermas Jürgen, né en 1929», in JACOB, André (sous la direction de) *Encyclopédie philosophique universelle, III, Les œuvres philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 3298-3303.
- ASSOUN, Paul-Laurent
1987 *L'École de Francfort*, Presses Universitaires de France, Que sais-je? No 2354, Paris.
- BERGER, Peter L.
1973 *Comprendre la sociologie*, Resna, Paris.
- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN
1989 *La construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- BRAATEN, Jane
1991 *Habermas's Critical Theory of Society*, State University of New York Press, New York.
- BRAND, Arie
1990 *The Force of Reason, An Introduction to Habermas' "Theory of Communicative Action"*, Allen & Unwin, Sydney.
- BRUZINA, Ronald
1970 *Logos and eidos; the concept in phenomenology*, Mouton, The Hague.
- BUKOWSKI, J.
1989 «An Attempt to Reconcile Intersubjectivity with Transcendental Idealism in Edmund Husserl's Work», *Analecta Husserliana*, XXVII, 193-208.
- CARRINGTON, Peter J.
1979 «Schütz on Transcendental Intersubjectivity in Husserl», *Human studies*, II, 2, 95-110.
- CHRISTOFF, Daniel
1966 *Husserl ou le retour aux choses*, Éditions Seghers, Paris.
- COENEN-HUTHER, Jacques
1984 *Le fonctionnalisme en sociologie: et après?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- COLLECTIF
1959 *Husserl, Cahiers de Royaumont, No III*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- COX, Ronald R.
1978 *Schütz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- DANEK, Jaromir
1973 «L'horizon du monde: initiation à la phénoménologie de Husserl» in COLLECTIF *La philosophie et les philosophes, II, De Nietzsche à nos jours*, Bellarmin, Montréal, Desclée, Paris, 161-184.

- DILTHEY, Wilhelm
1947 (1894) *Le monde de l'esprit*, tome 1, Aubier, Paris.
- DRUMMOND, John J.
1990 *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London.
- DUMAIS, Alfred
1982 «Le sens de la théorie et la théorie du sens», *Sociologie et sociétés*, XIV, 2, 67-76.
- DUMAS, Brigitte et Louis TOUPIN
1989 «Le statut de la normativité dans la modernité, lecture diagonale de Habermas», *Revue de l'Institut de Sociologie*, III, 4, 201-219.
- DUMAS, Jean-Louis
1990a *Histoire de la pensée, II, Renaissance et Siècle des Lumières*, Tallandier, Paris.
1990b *Histoire de la pensée, III. Temps modernes*, Tallandier, Paris.
- FERRY, Jean-Marc
1987 *Habermas, L'éthique de la communication*, Presses Universitaires de France, Paris.
- FINK, Eugen
1974 *De la phénoménologie*, Éditions de Minuit, Paris.
- FREUND, Julien
1968 *Sociologie de Max Weber*, Presses Universitaires de France, Paris.
1973 *Les théories des sciences humaines*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GORMAN, Robert A.
1977 *The Dual Vision, Alfred Schütz and the myth of phenomenological social science*, Routledge & Kegan Paul, London.
- GOULET, Jean-Guy A.
1971 *L'intersubjectivité du monde de la vie comme fondement des sciences sociales chez Alfred Schütz*, Thèse de maîtrise en philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa.
- GRANEL, Gérard
1989 «Husserl (Edmund)», *Encyclopædia Universalis*, Corpus 8, Paris, 751-756.
- GRATHOFF, Richard (sous la direction de)
1989 *Philosopher in Exile, The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington.
- GRINNELL, Frederick
1983 «The Problem of Intersubjectivity: A Comparison of Martin Buber and Alfred Schütz», *Human studies*, VI, 2, 185-195.
- GUENANCIA, Pierre
1981 «Le problème d'autrui dans la phénoménologie de Husserl», *Critique*, XXXVIII, 427, 1039-1052.
- GURVITCH, Georges et W. MOORE
1947 *Sociologie au XXe siècle*, 2 tomes, Presses Universitaires de France, Paris.
- HABERMAS, Jürgen
1973a «A Postscript to Knowledge and Human Interests», *Philosophy of the Social Sciences*, III, 2, 157-189.

- 1973b *La technique et la science comme «idéologie»*, Préface et Introduction de J.-R. Ladmiral, Gallimard, Paris.
- 1974 *Profils philosophiques et politiques*, Préface de J.-R. Ladmiral, Traduction de F. Dastur, M.-B. de Launay, et J.-R. Ladmiral, Gallimard, Paris.
- 1975 *Théorie et pratique*, 2 volumes, Préface et traduction de G. Raullet, Payot, Paris.
- 1978a *L'espace public, Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Traduit par M.-B. de Launay, Payot, Paris.
- 1978b *Raison et légitimité, Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Traduction de J. Lacoste, Payot, Paris.
- 1979 *Communication and the Evolution of Society*, Traduit par T. McCarthy, Beacon Press, Boston.
- 1985 *Après Marx*, Traduction de M.-B. de Launay et J.-R. Ladmiral, Fayard, Paris.
- 1986a *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, Traduction de C. Bouchindhomme, Cerf, Paris.
- 1986b *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Édité et traduit par P. Dews, Verso, London.
- 1987a *Logique des sciences sociales et autres essais*, Traduction et avant-propos par R. Rochlitz, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1987b *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Traduit par J.-M. Ferry, Fayard, Paris.
- 1987c *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 2, Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Traduit par J.-L. Schlegel, Fayard, Paris.
- 1988a *On the Logic of the Social Sciences*, Traduit par S. Weber Nichol森 et J. A. Stark, MIT Press, Cambridge.
- 1988b *Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement*, Traduit par R. Rochlitz, Cerf, Paris.
- 1992a *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Traduction de M. Hohengarten, MIT Press, Cambridge.
- 1992b *De l'éthique de la discussion*, Traduit par M. Hunyadi, Cerf, Paris.
- HARLAN, Robert M.
1984 «Must the Other be derived from the I? Towards the reformulation of Husserl's 5th Cartesian Meditation», *Husserl Studies*, I, 1, 79-104.
- HELD, David
1980 *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Los Angeles.
- HÖHN, Gerhard
1990 «Francfort (École de)», in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 9, Paris, 929-931.
- HONNETH, Axel et Hans JOAS (sous la direction de)
1991 *Essays on Jürgen Habermas's "The Theory of Communicative Action"*, Traduit de l'allemand par J. Gaines et D. L. Jones, MIT Press, Cambridge.

- HORKHEIMER, Max
1974 *Éclipse de la raison*, Payot, Paris.
- HUSSERL, Edmund
1950 *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, I, Introduction générale à la phénoménologie pure*, Traduit par P. Ricœur, Gallimard, Paris.
- 1965 (1957) *Logique formelle et logique transcendantale, Essai d'une critique de la raison logique*, Traduit par S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1966 (1931) *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Traduit par G. Peiffer et E. Levinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- 1977 *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Traduit par P. Ricœur, Préface de S. Strasser et, en postface, un essai de J.-M. Guirao, Aubier Montaigne, Édition bilingue, Paris.
- 1982 *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Traduit par É. Escoubas, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1989 «Téléologie universelle», *Philosophie*, 21, 3-6.
- HUTCHESON, Peter
1981 «Solipsistic and Intersubjective Phenomenology», *Human studies*, IV, 2, 165-178.
- 1982 «The Primacy of Intersubjectivity», *The Modern Schoolman*, LIX, 4, 281-287.
- INGRAM, David
1987 *Habermas and the Dialectic of Reason*, Yale University Press, New Haven.
- JANOVER, Louis
1994 «Pratique de l'insoumission», *Magazine littéraire*, No 324, Septembre, 18-19.
- JAY, Martin
1977 (1973) *L'imagination dialectique, Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950)*, Avant-propos de M. Horkheimer, Traduit de l'américain par E. E. Moreno et A. Spiquel, Payot, Paris.
- JERPHAGNON, Lucien
1980 *Histoire des grandes philosophies*, Edouard Privat, Toulouse.
- JIMENEZ, M.
1990 «Adorno Theodor Wiesengrund, 1903-1969», in JACOB, André (sous la direction de) *Encyclopédie philosophique universelle, III, Les œuvres philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 2957-2962.
- JULES-ROSETTE, Benetta
1985 «La sociologie compréhensive aux États-Unis; paradigmes et perspectives», *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXVIII, 91-101.
- KASSAB, Elizabeth Suzanne
1991 *The Theory of Social Action in the Schütz-Parsons Debate*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg.

- KELKEL, Lothar et René SCHÉRER
1964 *Husserl. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- KELLNER, Douglas
1990 «Critical Theory and the Crisis of Social Theory», *Sociological Perspectives*, XXXIII, 1, 11-33.
- KING, Jeff
1982 «Ontology and Intersubjectivity in Husserl and Schütz», *International Studies in Philosophy and Studi Internazionali di Filosofia*, XIV, 2, 33-56.
- KIVISTO, Peter et William H. SWATOS
1990 «Weber and Interpretative Sociology in America», *Sociological Quarterly*, XXXI, 1, 149-163.
- KORTIAN, Garbis
1979 *Métacritique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- KURZWEIL, Edith et al.
1984 *Cultural Analysis, The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, Routledge & Kegan Paul, London.
- LACHOWSKA, Dorota
1980 «Alfred Schütz's Theory of Intersubjectivity», *The Polish Sociological Bulletin*, 3, 41-50.
- LADMIRAL, Jean-René
1984 «Habermas, Jürgen, 1929-», in Denis HUISMAN (sous la direction de) *Dictionnaire des philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1123-1131.
1989 «Critique et métacritique: de Koenigsberg à Francfort», in JACOB, André (sous la direction de) *Encyclopédie philosophique universelle, I, L'Univers philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 700-707.
- LAUER, Quentin
1955 *Phénoménologie de Husserl: essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LEVINAS, Emmanuel
1970 (1930) *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, Paris.
1978 (1947) *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, Paris.
- LÖWY, Michael
1985 *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Anthropos, Paris.
- LUCKMANN, Thomas (sous la direction de)
1978 *Phenomenology and sociology: selected readings*, Penguin Books, Middlesex (England), New York.
- LYOTARD, Jean-François
1967 (1954) *La phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Que Sais-je? no. 625, Sixième édition mise à jour, Paris.
- MCCARTHY, Thomas
1973 «A Theory of Communicative Competence», *Philosophy of the Social Sciences*, III, 2, 135-156.

- 1978 *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge.
- MELLOS, Koula (sous la direction de)
1991 *Rationalité, communication, modernité: Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- MIGUELEZ, Roberto
1984a «L'articulation du général et du particulier: une approche méthodologique dans le champs des sciences sociales», *Philosophiques*, XI, 2, 251-276.
1984b *Science, valeurs et rationalité*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
1991a «Démocratie et rationalité», *Carrefour*, XIII, I, 72-85.
1991b «Rationalité et théorie de la société chez Habermas», in MELLOS, K. (sous la direction de), *Rationalité, communication, modernité: Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa: 41-66.
1992 *L'analyse des formations sociales*, Legas, Ottawa.
1993 *L'émergence de la sociologie*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- MIGUELEZ, Roberto (sous la direction de)
1988 *Politique et Raison. Figures de la modernité*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- MOGGASH, Douglas
1991 «Habermas as Philosopher of Subjectivity», in MELLOS, K. (sous la direction de), *Rationalité, communication, modernité: Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa: 67-95
- MORROW, Raymond
1982 «Théorie critique et matérialisme historique: Jürgen Habermas», *Sociologie et sociétés*, XIV, 2, 97-111.
- NEMETH, Thomas
1983 «Transcendental Society: Toward a Phenomenology of the Social», *International Philosophical Quarterly*, XXIII, 3, 303-319.
- NORDQUIST, Joan
1991 *Jürgen Habermas, A bibliography. II*, Reference and Research Services, Santa Cruz, California.
- PSATAS, George
1989 *Phenomenology and sociology: theory and research*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C.
- PUSEY, Michael
1987 *Jürgen Habermas*, Ellis Horwood, Chichester (Angleterre).
- RASMUSSEN, David M.
1984 «Explorations of the *Lebenswelt*: Reflections on Schütz and Habermas», *Human Studies*, VII, 2, 127-132.

- RAULET, Gérard
1990 «Horkheimer Max, 1895-1973», in JACOB, André (sous la direction de) *Encyclopédie philosophique universelle, III. Les œuvres philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 3360-3363.
- RICŒUR, Paul
1986 *À l'école de la phénoménologie*, J. Vrin, Paris.
- ROBBERECHTS, Ludovic
1964 *Husserl*, Éditions universitaires, Paris.
- ROCHLITZ, Rainer
1993 «Kant avec Darwin: le projet de Habermas», *Magazine littéraire*, No 309, Avril, 75-77.
- RODERICK, Rick
1986 *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, St. Martin's Press, New York.
- ROGERS, Mary France
1983 *Sociology, ethnomethodology, and experience: A phenomenological critique*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- SALOMON, Albert
1947 «La sociologie allemande», in GURVITCH et MOORE, *Sociologie au XXe siècle*, tome II, Presses Universitaires de France, Paris, 593-620.
- SCIT ROYER, Trent
1972 «The Dialectical Foundations of Critical Theory: Jürgen Habermas' Metatheoretical Investigations», *Telos*, 12, 93-114.
- SCHÜTZ, Alfred
1959 «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in COLLECTIF, *Husserl, Cahiers de Royaumont No III*, Les Éditions de Minuit, Paris, 334-381.
1962 *Collected Papers, I, The problem of social reality*, Martinus Nijhoff, The Hague.
1964 *Collected Papers, II, Studies in social theory*, Martinus Nijhoff, The Hague.
1966 *Collected Papers, III, Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague.
1970 *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven.
1987 *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- SRUBAR, Ilja
1984 «On the Origin of "Phenomenological" Sociology», *Human Studies*, VII, 2, 163-189.
- THOMASON, Burke C.
1982 *Making Sense of Reification, Alfred Schütz and Constructionist Theory*, Macmillan Press, London.
- TOULEMONT, René
1962 *L'essence de la société selon Husserl*, Presses universitaires de France, Paris.
- TROTIGNON, Pierre
1986 *Le cœur de la raison, Husserl et la crise du monde moderne*, Fayard, Paris.

- TYMINIECKA, Anna-Teresa
1984 «Husserl, Edmund» in Denis HUISMAN (sous la direction de) *Dictionnaire des philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1276-1281.
- VAITKUS, Steven
1991 *How is Society Possible?*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London.
- VINCENT, J. M.
1989 «Francfort (École de)», in JACOB, André (sous la direction de) *Encyclopédie philosophique universelle, II. Les notions philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1032-1033.
- VISCARDI-MURRAY, Lorraine
1985 «The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology», *Research in Phenomenology*, XV, 177-191.
- WAELEHENS, Alphonse de
1989 «Phénoménologie», *Encyclopædia Universalis*, Corpus 18, Paris, 21-23.
- WAGNER, Gerhard et Heinz ZIPPRIAN
1991 «Intersubjectivity and Critical Consciousness: Remarks on Habermas's Theory of Communicative Action», *Inquiry*, XXXIV, 1, 49-62.
- WAGNER, Helmut R.
1983a *Alfred Schütz, An intellectual biography*, University of Chicago, Chicago and London.
- 1983b *Phenomenology of consciousness and sociology of the life-world: an introductory study*, University of Alberta Press, Edmonton.
- WEBER, Max
1986 (1959) *Le savant et le politique*, Plon, Paris.
- WILLIAME, Robert
1973 *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schütz et Max Weber*, Martinus Nijhoff, La Haye.