

L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore ? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales

In: Genèses, 10, 1993. pp. 108-123.

Citer ce document / Cite this document :

Depraz Nathalie. L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore ? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales. In: Genèses, 10, 1993. pp. 108-123.

doi : 10.3406/genes.1993.1159

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1993_num_10_1_1159

L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore ?

L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales

Nathalie Depraz



1. L'ontologie existentielle de M. Heidegger, qui s'inscrit bel et bien, dans *Sein und Zeit* (1927) (Niemeyer, Tübingen, 1984), dans le cadre d'un projet phénoménologique, ne saurait pour autant faire l'objet d'une confrontation avec les sciences sociales, comme il est pertinent de le faire avec la phénoménologie inaugurée par Husserl. En effet, la perspective ontologique heideggerienne ne met aucunement au centre de son interrogation, loin s'en faut, une pensée du corps ni de la communauté. Par ailleurs, la radicalité de la réduction phénoménologique apparaît dès 1927 notablement affaiblie.

2. Les astérisques renvoient au lexique de certains termes techniques de la phénoménologie, inséré en fin d'article.

3. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, R. Reisland, 1887, t.f. *Communauté et société*, Metz, CEPL, 1977. Le manuscrit en question est le manuscrit (désormais abrégé Ms.). A V 23, p. 19 et sq. selon le code des Archives-Husserl de Louvain. Il est reproduit dans le Volume XIV de la Collection des Œuvres Complètes de Husserl, les *Husserliana*, (abrégée *Hua*), La Haye, M.Nijhoff, 1973, texte n° 9, (1921), p. 182.

4. Sur ce point, voir notre étude «Communautisation et temporalisation de l'absolu», ainsi que notre traduction d'un manuscrit de Husserl, le Ms. C3III,44a-45b, édité par I. Kern dans sa Préface au *Hua*XV, pp. XLVIII-L, toutes deux parues dans la revue *Epokhè*, n° 2, Grenoble, J. Millon, 1991.

5. R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, P.U.F., 1962.

L'article qui suit pose un problème crucial pour les sciences sociales aujourd'hui : celui des modalités de la prise en compte de l'observateur dans l'observation. Il le pose en utilisant les outils conceptuels fournis par la phénoménologie husserlienne, dont l'importance pour la sociologie et l'ethnologie est depuis longtemps reconnue aux États-Unis, au moins par les adversaires du fonctionnalisme, alors qu'elle est paradoxalement restée en France un horizon implicite et inavoué de bon nombre de recherches, surtout en ethnologie. En clarifiant les données philosophiques du problème et en rendant compte de l'héritage de la phénoménologie dans la sociologie américaine, Nathalie Depraz met au jour la rencontre, sans doute inégalement involontaire ou inconsciente, entre la visée phénoménologique et certains courants actuels en ethnologie de la France qui placent les interactions entre observateur et observés au cœur de la validité scientifique de la recherche empirique. La prise en compte de la «subjectivité» de l'enquêteur et des enquêtés et surtout de l'intersubjectivité à l'œuvre dans tout travail empirique en sciences sociales est ainsi ramenée à son véritable rôle dans la quête de l'objectivité.

Si l'ethnologie et la sociologie semblent plus directement concernées par cette question, c'est sans doute parce que leurs techniques d'objectivation sont plus soumises que d'autres aux deux dérives opposées de l'objectivisme (qui place en elles une foi naïve et oublie de s'interroger sur les conditions sociales de production de ses «données») et du subjectivisme (qui abdique, au fond, toute prétention à l'objectivité). Mais les autres disciplines des sciences sociales n'auraient-elles pas intérêt, elles aussi, à reprendre à leur compte ce type de questionnement pour ne pas s'autoriser à croire d'avance évacué le poids de l'intersubjectivité dans leur pratique de recherche, ni à considérer non plus comme réglé le problème du sens des actions sociales qu'elles prétendent décrire ?

Florence Weber

Il est différentes façons de considérer le rapport entre la phénoménologie dans sa version originelle husserlienne¹ et l'ethnologie ou la sociologie : on peut de manière immédiate se demander quelle sociologie la phénoménologie contient de manière potentielle, voire propose explicitement. On peut aussi se poser la question de savoir comment la phénoménologie a été mise en œuvre dans les sciences sociales (sociologie, ethnologie, science politique, etc.). Cette deuxième orientation de questionnement a pour corollaires d'autres questions : en quoi la phénoménologie conserve-t-elle dès lors son questionnement propre à travers ces élaborations qui s'en réclament ? Ne se convertit-elle pas soit en une nouvelle forme de gnoséologie, soit en un empirisme radical ? Quelle est *a contrario* la fécondité de ces élaborations par les sciences sociales à titre de renouvellement et de réactivation de la phénoménologie elle-même ? On peut enfin poser le problème d'une ethnologie liée à la démarche phénoménologique : quelle ethnologie est-ce là ? Répond-elle aux tentatives récentes qui convergent dans la formulation d'un nouveau type d'ethnologie que l'on pourrait qualifier, et on verra pourquoi et comment, de phénoménologique ?

Interrogeant ici davantage le regard que certains sociologues et les politistes ont pu porter, et à l'horizon celui que les ethnologues pourraient porter ou commencent à porter, sur la phénoménologie, nous n'aborderons le regard sociologique des phénoménologues eux-mêmes qu'en guise de préliminaire, ce premier point constituant un terrain déjà assez bien balisé par les philosophes, sur lequel on pourra cependant étayer la réflexion ultérieure.

*

Il peut y avoir de prime abord quelque paradoxe à considérer que la phénoménologie recèle à titre de potentialité, ou *a fortiori* déploie nettement, une perspective sociologique. En effet, par-delà le point commun des

démarches phénoménologique et sociologique qui consiste, à l'opposé de toute construction spéculative, à *décrire* la réalité, il semble bien qu'il subsiste au demeurant entre les deux disciplines un hiatus insurmontable, dû à leur *mode* radicalement différent de description : la phénoménologie s'annonce comme une description *éidétique*^{*2} des *vécus*, ; la sociologie se présente comme description des *faits sociaux* et révèle donc une factualité (*Tatsächlichkeit*) irréductible, avec laquelle la phénoménologie en sa rigueur rompt bel et bien, mettant entre parenthèses les faits par l'office de la réduction* phénoménologique, pour révéler leur sens d'être par ce qui les donne à voir, leur vécu. Une incompatibilité foncière se profile donc, si l'on en reste à ce premier stade, entre phénoménologie et sociologie.

Aussitôt énoncée, cette incompatibilité se laisse en effet modaliser, sinon contourner : la phénoménologie est tout autant description éidétique des *vécus sociaux*, et la sociologie ne saurait quant à elle se réduire, sans virer à une caricature, à l'étude pure et simple des faits. On peut donc re-formuler la question initiale : quelle sociologie la phénoménologie peut-elle donc générer ? Dès les écrits fondateurs de la phénoménologie, on voit nettement s'esquisser une problématique de la communauté (*Gemeinschaft*), plus que de la société (*Gesellschaft*) d'ailleurs. Husserl a lu l'ouvrage de F. Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*, qu'il cite dans un manuscrit³, et comprend dans les années trente l'expérience de l'autre comme co-présence (*Mitgegenwart*) originaire, co-présence embryonnaire de la communauté elle-même⁴.

Peut-on dès lors se contenter de faire de la sociologie une ontologie régionale de la phénoménologie, cette dernière apparaissant dès lors comme la science rigoureuse fondamentale et fondatrice, comme l'a fait R. Toulemont dans *L'essence de la société selon Husserl*⁵ ? Ce serait en effet une première manière de saisir

l'idée d'une sociologie proposée et revendiquée par la phénoménologie, mais dérivée à partir d'elle, démarche radicale et originale. Ne convient-il pas bien plutôt de penser aussi et surtout, à la suite de Husserl, une *socialité vivante originaire* qui, loin d'être simplement régionale au sens de périphérique, superficielle voire seconde ou même secondaire, affecte au contraire en retour la visée phénoménologique elle-même ? Ce serait une autre manière, plus féconde peut-être, de comprendre la dimension sociologique implicite de la phénoménologie.

Malgré cette esquisse d'articulation, la question principale demeure cependant pendante : comment la sociologie, dans ses visées tendancielllement les plus empiristes et les plus positivistes, est-elle compatible avec la visée éidétique de la phénoménologie ? En effet, Husserl, tout en reconnaissant dès les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ⁶ en 1913 la « valeur de la psychologie moderne, (...) les travaux expérimentaux d'hommes éminents » (*Ideen I*, p. 2), souligne alors « certaines lacunes de méthode radicales au sens littéral du mot ». (*ibid.*). Il indique en ce sens un peu plus haut dans ce même texte que la phénoménologie, tout comme les sciences objectives, s'occupe des phénomènes, mais convertit radicalement leur sens : « La phénoménologie pure (...) se nomme science des phénomènes. Or, c'est également aux phénomènes que s'appliquent d'autres sciences connues depuis longtemps. Ne voit-on pas dans la psychologie une science des "apparences" ou des phénomènes psychiques et dans les sciences de la nature celles des phénomènes physiques ? De même, on parle parfois en histoire de phénomènes historiques, et dans la science de la civilisation de phénomènes de civilisation ; il en est de même pour les autres sciences du réel. (...) La phénoménologie elle aussi se rapporte à tous ces "phénomènes", en prenant ce terme dans tous ses sens ; mais elle le fait avec une attitude toute différente, qui



6. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, HuaIII (1950), t.f. par P. Ricœur sous le titre *Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pures*, t.1 (abrégé dans la suite *Ideen I*), Paris, Gallimard, 1950. Voir aussi, à propos de la réflexion sur la socialité menée par Husserl, *Ideen II, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, HuaIV, t.f. par É. Escoubas sous le titre *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, P.U.F., 1982, III^e section notamment, intitulée « La constitution du monde de l'esprit ».

7. E. Husserl, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, HuaXXV, t.f. par M. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1989.

8. Paris, P.U.F, 1962, 113 et sq.; t.f. par J. Derrida de E. Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, Appendice III au § 9a du HuaVI (1962), pp. 365-386, sous le titre *L'origine de la géométrie*.

9. Ms. AV13 (1934 ?), pp. 9-10.

10. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, o.c.

modifie d'une manière déterminée chacun des sens de ce terme, tel que nous le proposent les sciences qui nous sont depuis longtemps familières.» (*Ideen I*, p.1). Par ailleurs, il se livre dès *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*⁷ en 1911 à une critique de l'historicisme en tant que relativisme, mais aussi du sociologisme, toutes attitudes objectivistiques qui réduisent la réalité à son donné factuel. Husserl ne confond pas pour autant histoire et historicisme, ni sociologie et sociologisme, mais désigne par ces «-ismes» une dérive objectiviste possible de ces sciences humaines, auxquelles il cherche quant à lui à conférer une valeur plus haute. J. Derrida explicite de manière très claire dans son *Introduction à l'origine de la géométrie*⁸ le sens de la critique par Husserl du relativisme culturel : «L'ethnologisme oppose en effet à l'a priori universel, aux structures inconditionnées et apodictiques, au sol unitaire de l'histoire, tels que Husserl entend les décrire, la multiplicité des témoignages attestant que chaque peuple, chaque peuplade, chaque groupe humain a son monde, son a priori, son ordre, sa logique, son histoire. Toute problématique des faits historiques implique nécessairement des invariants historiques au moment même où elle autorise un certain relativisme. Celui-ci garde toute sa valeur pourvu que son niveau de matérialité et ses conditions aprioriques soient convenablement déterminées.» Husserl pose en fait de manière radicale la difficulté qu'il y a à penser ce que l'on pourrait nommer une «phénoménologie sociale» : «Le procédé préconisé pour parvenir à l'intuition* des essences paraît difficilement conciliable avec les méthodes courantes de la sociologie aussi bien que de la psychologie. Si, pour dégager une essence sociologique, il s'agit de faire varier* arbitrairement un phénomène social ou culturel, on n'a pas besoin de multiplier les enquêtes sur le terrain, d'établir ou d'interpréter des statistiques ni de recourir à toutes sortes de techniques expérimentales pour essayer d'en déterminer les conditions⁹.»

Cependant, le même Husserl va aussi dans ce texte, qui est en fait un texte critique à l'égard d'une telle manière de procéder, à l'encontre d'un essentialisme de type platonicien qui, à trop bon compte, ne tiendrait pas compte du sensible empirique. Il s'agit bien au contraire de comprendre comment «une phénoménologie sociale où les phénomènes sociaux entrent comme partie intégrante est possible¹⁰», c'est-à-dire comment le phénomène comme social peut affecter, voire réinnover la démarche phénoménologique elle-même. Or, pour que la phénoménologie soit phénoménologie *proprement et originellement sociale*, et non simplement phénoménologie *du social* comme d'un objet parmi d'autres, c'est-à-dire pour penser la socialité comme vivante et originaire, il convient de mettre en œuvre une éidétique du social *à la fois* fondatrice de l'approche expérimentale, *et tout aussi bien* nécessairement innervée et motivée par elle. Loin de nier l'importance des expériences techniques, loin de les dériver purement et simplement d'une sociologie éidétique fondatrice, Husserl cherche à faire apparaître comment d'une part l'empirie sociale donne sens et nourrit l'éidétique elle-même, comment d'autre part et réciproquement cette éidétique féconde à son tour selon son mode propre les sciences empiriques en leur fournissant un enracinement méthodique. Considérer que l'expérience sociale peut recevoir son sens originaire dans une essence *vécue* du social, essence «concrète» qui prend elle-même son assise dans le divers sensible sans en être simplement abstraite en un geste «essentialiste», et que, à l'inverse, l'essence s'assure précisément de sa concrétude en s'appuyant sur les données sensibles et factuelles, c'est aller à l'encontre, d'une part d'un essentialisme rigide, d'autre part d'une recherche positive qui verrait dans les données factuelles le seul critère de validité scientifique. Ces deux attitudes, comme telles, relèvent sans doute de la fiction ou de la

construction ; elles correspondent cependant à une tendance possible, d'un côté de la philosophie dans sa version platonisante, de l'autre côté de la sociologie dans son orientation la plus positiviste¹¹. La critique husserlienne du positivisme se confond en fait le plus souvent avec un rejet de l'objectivisme scientifique qui, obnubilé par son objet, demeure aveugle à la manière même dont j'accède à cet objet, c'est-à-dire ne prend pas en compte l'observateur inhérent à toute expérimentation.

Certes, cette critique porte peut-être un peu à faux à propos de la physique dans son élaboration quantique ou relativiste, puisqu'il s'agit précisément pour cette physique d'intégrer l'observateur comme paramètre décisif de l'expérience elle-même. Cependant, d'une part Husserl vise ici une attitude générale des scientifiques, dans laquelle pourraient peut-être aussi retomber les nouveaux physiciens eux-mêmes à leur insu, en cherchant à tout prix à faire surgir l'irréductible particule simple de matière ; d'autre part le fondateur de la phénoménologie était contemporain de cette nouvelle physique et n'a sans doute pas pu en mesurer directement la portée ; enfin il s'agit aussi pour lui de sauver les sciences de l'esprit d'un alignement objectiviste sur les sciences de la nature, triomphantes alors. Si le positivisme apparaît alors à Husserl comme un écueil, c'est parce que la fascination exercée par les sciences de la nature sur les sciences de l'esprit, distinction fondée par Dilthey pour autonomiser ces dernières, fait en sorte que celles-ci aspirent à un paradigme d'exactitude qui ne leur convient peut-être pas dans leur spécificité – c'est du moins l'idée que met en avant Husserl – et qui se ruinent ainsi selon lui dans leur rigueur propre. Il s'agit donc d'aller à l'encontre d'un idéal d'exactitude quantifiée et positive, tendanciellement mécaniste et naturaliste, revendiqué par Durkheim à la même époque dans son mot d'ordre bien connu de «traiter les faits sociaux comme des choses» (*Règles*



11. La question demeure toutefois ouverte de savoir si la notion d'«essence» ne véhicule pas irréductiblement un sens trans-historique que les sciences sociales ne sauraient sans débat entériner.

12. Cité par G. Walsh dans son Introduction (p. XV) au livre de A. Schutz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, (la construction douée de sens du monde social) (1932), Vienne, J. Springer, t. angl. sous le titre *The phenomenology of the social world*, London, Northwestern University press, 1967.

13. A. Schutz, *Collected Papers I, The problem of social reality*, M. Natanson ed., Den Haag, M. Nijhoff, 1962, Introd., p. XI, cité par le R.P. Van Breda. Des extraits des *Collected Papers* ont été publiés sous le titre *Le chercheur et le quotidien – Phénoménologie des sciences sociales*, t.f. par A. Noschis-Gilliéron, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

14. A. Schutz, *o.c.*, 1962 et *Collected Papers II, Studies in social Theory*, E. Brodersen ed., La Haye, M. Nijhoff, 1964.

15. A. Schutz, «Das problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Philosophische Rundschau*, 1957 et *Collected Papers III, Studies in phenomenological Philosophy*, I. Schutz ed., La Haye, Nijhoff, 1966.

16. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, traduction partielle sous le titre *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

de la méthode sociologique, 1895) et exprimé bien avant lui par J. S. Mill dans son *Système de la logique* dès 1843 : «On ne peut remédier à l'état arriéré des sciences morales qu'en leur appliquant les méthodes des sciences physiques, convenablement étendues et généralisées¹².»

La possibilité d'une confrontation entre phénoménologie et sociologie est dès lors fondée. La phénoménologie husserlienne est bien porteuse d'une pensée décisive de la communauté : il est donc pertinent de s'interroger sur le statut de la sociologie dite «phénoménologique» qu'elle a rendue possible.

*

Après avoir par conséquent tenté de saisir dans quelle mesure une visée sociologique peut travailler l'entreprise phénoménologique elle-même, intéressons-nous à la manière dont cette dernière a été mise en œuvre dans les sciences sociales.

A. Schutz est la figure par excellence qui s'efforça, très tôt, de produire cette articulation, mieux, cette synthèse entre phénoménologie et sciences sociales. L'intérêt particulier de cette tentative provient de ceci que Schutz a pu accéder avec autant d'acuité à l'une qu'aux autres : d'une part en effet, il suivit les cours de L. von Mises et subit l'influence de Dilthey, d'autre part il entra en contact avec Husserl à l'occasion de la parution de son livre *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* en 1932. Schutz lui ayant dédié son texte, Husserl répondait chaleureusement dans une lettre du 3 mai 1932 : «Je suis impatient de rencontrer un phénoménologue aussi sérieux et consciencieux, l'un des rares qui ait pénétré le sens malheureusement si difficilement accessible du travail de ma vie et ce, extrêmement profondément, et que je puis considérer comme un successeur prometteur de ce travail, un représentant de la *philosophia perennis*, de la seule philosophie qui ait de l'avenir¹³.»

L'œuvre de Schutz constitue ainsi un terrain d'enracinement et le point de départ d'une filiation que revendique la plupart des sociologues qui se réclament peu ou prou de la phénoménologie. Elle recèle un double ancrage théorique : d'un côté, la sociologie compréhensive de M. Weber est, à titre de fondement philosophique des sciences sociales, tout d'abord discutée par Schutz (*o.c.*, 1932, chapitres 1 et 5), avant d'être entérinée¹⁴. D'un autre côté, la phénoménologie husserlienne est quant à elle reprise implicitement (*o.c.*, 1932, chapitres 2 et 3) sans être vraiment discutée, tout en étant interprétée selon une orientation bien déterminée qui met au premier plan la réflexion du dernier Husserl sur le monde de la vie (*Lebenswelt*)*¹⁵.

*Wirtschaft und Gesellschaft*¹⁶ est le point de départ méthodologique de la réflexion de Schutz : tout en acceptant nombre d'axiomes wébériens, l'impossibilité pour les sciences sociales de faire abstraction de la valeur, l'exigence toutefois d'une neutralité axiologique, la nécessité pour elles d'être compréhensives et non seulement explicatives au sens causal, la saisie des phénomènes sociaux en termes de type idéal, Schutz insiste sur la notion wébérienne d'action sociale et considère par ailleurs que Weber ne rend pas suffisamment compte des caractéristiques essentielles du comprendre (*Verstehen*), du sens visé (*gemeinter Sinn*) et précisément de l'agir (*Handeln*). Ces insuffisances affaiblissent selon lui la portée des analyses compréhensives, notamment quant à la notion de *sens subjectif* (*o.c.*, 1932, chapitre 1). En effet, l'idée de sens subjectif pose un certain nombre de questions. En premier lieu, le point de vue est-il celui de l'acteur ou de l'observateur sociologique anonyme ? Quelle objectivité prévaut dès lors dans les sciences sociales si le concept-clé est celui d'action subjective ? Si l'on fait à cette question une réponse wébérienne en disant que l'objectivité en sciences sociales est assurée par l'usage

de types idéaux qui ne sont aucunement de l'ordre de la généralité abstraite mais rendent compte de la singularité historique des phénomènes sociaux, la question que posera le tenant de l'action subjective est de savoir comment le type idéal pénètre jusqu'au sens subjectif des individus eux-mêmes. En second lieu, cette idée de sens subjectif pose la question de l'unité de l'action : où commence et où s'arrête l'action sociale ? Peut-on saisir son unité si l'on demeure un observateur anonyme impartial ? Ne gagne-t-on pas à *participer* à la relation sociale ? Questions corollaires : n'y participe-t-on pas de toute façon, qu'on le veuille ou non ? Et l'objectivité est-elle pour autant perdue ? Si nous restons des observateurs extérieurs et impartiaux, ne perdons-nous pas alors l'objet précis de notre science, à savoir le sens subjectif de l'action ? Quel est enfin le statut épistémologique de l'individu ? Peut-il être transcendant au type, ou est-il nécessairement déterminé par lui ? Autant de questions où surgissent de manière frontale les difficultés théoriques de la sociologie compréhensive. Certes Schutz et Weber s'accordent sur le fait que l'action se définit par son sens, mais ne rapporter la question de son objectivité qu'au type idéal ne permet pas selon Schutz d'envisager pleinement le problème de la signification subjective de l'action. C'est pourquoi, il va s'employer à clarifier cette notion de sens en recourant à son ancrage strictement phénoménologique.



17. Schutz reprend ici à son compte les analyses husserliennes sur la temporalité issues des *Leçons* de 1905 sur la conscience intime du temps (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*), HuaX, La Haye, M. Nijhoff, 1966, t.f. par H. Dussort sous le titre *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964.

18. Les auteurs behavioristes cités sont commentés par Hwa Yol Jung dans son article «A critique of the Behavioral Persuasion in Politics: A phenomenological View», in *Phenomenology and the Social Sciences*, (M. Natanson, ed.), Vol. 2, quatrième partie, «Phenomenology and political science», Evanston, Northwestern University Press, 1973, pp. 133-173.

C'est donc par une analyse première de la temporalité vécue que Schutz traite de l'objectivité et de la nature de l'action dans les sciences sociales, d'un point de vue dès lors strictement phénoménologique¹⁷ : le sens émerge d'une expérience qui est originairement temporalisée ; dès lors que le vécu se vide de sa durée continue et immanente, l'attention de l'ego se porte sur un élément discret du flux. C'est ce côté saillant (*abgehoben*) du flux dégagé par le regard de l'attention qui rend possible l'advenue du sens.

L'action est ainsi proprement sensée lorsque son but est atteint alors même qu'il était seulement visé (*gemeinter Sinn*), en une structure d'anticipation essentielle à la mise en œuvre de son sens (*o.c.*, 1932, chapitre 2). Mais en un second temps, la compréhension (*Verstehen*) de ce sens subjectif est nécessairement originellement sociale : il est donc d'emblée nécessaire de le saisir comme sens inter-subjectif, et l'action sociale est elle-même d'entrée de jeu donnée comme intersubjective. Schutz s'emploie ainsi à adapter la méthode phénoménologique à l'analyse du monde social : il ne s'agit aucunement pour lui de poser, en amont, le problème philosophique de l'existence d'un ou de plusieurs autres sujets dans le cadre d'une égologie transcendantale* que Schutz refuse (*o.c.*, 1932, chapitre 3). La question n'est donc pas tant celle de l'existence de l'autre comme problématique mais, tablant sur elle, celle de savoir comment nous comprenons les autres (*Fremdverstehen*), comment nous accédons à leurs vécus.

Schutz analyse ainsi positivement l'interaction sociale comme synchronisation simultanée et entrelacement de deux flux de conscience dont la perception psychique, tout en étant intuitive et réciproque puisqu'elle a son ancrage dans la présence corporelle de chacun, est néanmoins indirecte et discontinue. Cette compréhension de la relation sociale inter-subjective débouche sur une phénoménologie du monde social, ébauchée en 1932 (*o.c.*, chapitre 4), développée en 1962 : la relation sociale peut ainsi être soit d'observation réciproque, soit d'affection asymétrique (*Fremdwirken*), soit d'inter-affection dans la communication. Schutz va par ailleurs distinguer le monde environnant (*Umwelt*) des co-sociaux, où j'ai une relation de face-à-face en simultanéité (*Du-Einstellung*), du monde (*Welt*) où ma communication est indirecte, qu'il s'agisse du co-monde (*Mitwelt*) de mes contemporains dans une quasi-simultanéité de coexistence, du monde à venir (*Folgewelt*) de

mes successeurs ou encore du monde préalable (*Vorwelt*) de mes prédécesseurs (*Ihr-Einstellung*). L'usage des types idéaux, auquel Schutz finit par recourir dans les années 60, n'a pas alors le sens d'une garantie d'objectivité, mais signifie le passage à une expérience inter-subjective plus large qui, de directe, peut advenir comme in-directe dans la prise en compte de la temporalité historique.

Sur le terrain proprement dit de la science politique, la démarche phénoménologique, qui s'inscrit dans la droite ligne de la perspective synthétique exemplaire ouverte par Schutz, est mise en œuvre comme une alternative possible à la science politique «classique» de type behavioriste (*political behaviorism*), dont les représentants furent, notamment aux États-Unis, G. Almond, R. Dahl, D. Easton ou encore H. Eulau. Contrairement à cette dernière approche de la politique qui, mue par le paradigme de la science comme science physique, produit une appréhension extérieure, voire extériorisée des comportements (*behavior*), et tombe dès lors sous le coup de la critique husserlienne de l'objectivisme et, plus largement, du positivisme, un politiste qui se revendique de la phénoménologie, H.Y. Jung¹⁸, met au premier plan «la structure intentionnelle de sens de la conduite humaine» (*the intentional meaning-structure of human conduct*) (*o.c.*, p. 143). Tout en cherchant par là même à sortir de l'opposition sujet/objet, H.Y. Jung réfère l'intentionnalité aux concepts de projet et de plan (*o.c.*, p. 146), en un tour d'ailleurs plus sartrien qu'husserlien, et semble du coup entériner un préjugé subjectiviste qui met avant tout l'accent, dans l'intentionnalité, sur l'intention comme disposition inhérente au sujet et précédant son action, alors même que le concept *husserlien* d'intentionnalité correspond au contraire à un *acte* de visée de tel ou tel objet. Il est vrai qu'il y a également dans la phénoménologie husserlienne un accent délibéré mis sur la conscience (*o.c.*, p. 149), qui pourrait reconduire cette tendance subjectiviste. Mais

précisément, la conscience est d'emblée intentionnelle, en ce sens dès l'abord davantage désubjectivée, et par ailleurs, certains développements plus récents de la phénoménologie (Merleau-Ponty, Lévinas) déplacent nettement l'accent du côté d'une altérité première ou d'une immanence, d'une présence pré- ou infra-réflexive au monde.

Enfin, également dans le sillage de l'élaboration schutziennne, on trouve les travaux de P. Berger et de T. Luckman qui, dans *The social construction of reality*¹⁹ notamment, en un titre assez mimétique des ouvrages de Schutz, entendent produire une gigantesque synthèse de type moniste, non seulement des sociologies durkheimienne et weberienne, mais aussi de la psychologie sociale de Mead et de la sociologie de la connaissance de Mannheim. On peut se demander si une telle construction répond complètement à une exigence phénoménologique, dans la mesure où elle présente plus une re-constitution programmatique qu'une tentative proprement descriptive de l'action et de son sens. En effet, son orientation méthodologique est semble-t-il autant, sinon plus, dialectique que phénoménologique, et il serait sans doute pertinent de la rapprocher de l'élaboration de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. La question reste cependant ouverte de savoir si la visée phénoménologique de la sociologie trouve son telos dans la dialectique. C'est en évaluant les travaux empiriques qui ont repris à leur compte le programme de P. Berger et T. Luckmann, ainsi que leurs contenus descriptifs effectifs, que l'on pourrait peut-être formuler une réponse à cette question.

*

C'est précisément à cette exigence descriptive qu'en reviennent des auteurs aussi différents, comme on va le voir, que H. Garfinkel ou E. Goffman, qui insistent tous deux vigoureusement sur la notion d'expérience sociale plutôt que sur sa théorie. Tous deux mettent



19. P. Berger et T. Luckmann, *The social construction of reality*, Garden City, Doubleday, 1966, t.f. par P. Taminiaux sous le titre *La construction sociale de la réalité*, Paris, Klincksieck, 1986. Il conviendrait également de faire sa place aux travaux de G. Gurwitsch qui, outre son œuvre sur *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de 1950, qui est une mine d'informations, s'est intéressé, dans le cadre d'une sociologie structurale qu'il a contribué à fonder, à cette conjonction de la phénoménologie et de la dialectique.

20. H. Garfinkel, *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliff, Prentice Hall, 1967.

21. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne* (1ère éd. 1956), Paris, Minuit, 1973. Voir toutefois la critique d'A. Cicourel dans *La sociologie cognitive*, Paris, P.U.F., 1979 (1^{re} éd., 1973), pp. 30-31.

l'accent, plus encore que Schutz ou *a fortiori* que Berger et Luckmann, sur la «vie quotidienne» (*everydaylife*) en tant que creuset de l'expérience sociale. En ce sens, ce sont les activités organisées de la vie quotidienne en tant qu'activités du sens commun qui sont le vrai sujet de la sociologie, et non des phénomènes exceptionnels ou exotiques comme la transe ou l'extase.

Par-delà cette exigence initiale commune d'un retour descriptif au monde environnant de la vie quotidienne, les attitudes de Garfinkel et de Goffman se déploient selon des inflexions différentes : Garfinkel, en inventant le terme d'ethnométhodologie²⁰ pour cette nouvelle approche de la sociologie, entend simplement étudier les procédures à l'œuvre, les «ethnométhodes» spontanées, profanes ou naïves, qui prévalent dans telle ou telle profession (jurés, psychiatres, voire sociologues eux-mêmes ou même philosophes). Le vrai sujet de l'ethnométhodologie est l'ethnométhode, à titre de démarche ou de déontologie inhérente à tel groupe social, et interrogée comme telle. En d'autres termes, il s'agit de faire de la vie quotidienne, non une catégorie résiduelle de la sociologie, comme c'est souvent le cas dans la sociologie classique, mais une dimension centrale où explorer les racines de la rationalité dans ses pratiques et dans ses démarches mêmes. Il s'agit, partant, de dépister l'impensé même à l'œuvre dans la sociologie des professionnels de la sociologie, en mettant le doigt sur des procédures non-réfléchies comme telles. On a donc affaire à une sociologie hautement réflexive, dans la mesure où elle se prend tendanciellement elle-même comme objet d'investigation. Le sociologue est ainsi nécessairement inhérent, voire participant, à la relation sociale qu'il tend à décrire, et c'est au nom de cette exigence proprement phénoménologique qu'il peut à terme devenir objet de description pour lui-même.

La démarche de Goffman, en tout cas dans ses premiers travaux les plus interactionnistes, procède il est vrai elle aussi d'une exigence de réflexivité de l'observateur qui est lui-même le théâtre de la situation qu'il cherche à investir plus avant par sa description. Il est donc bien lui aussi participant, de manière cependant plus implicite, dans la relation sociale. Mais l'attention extrême de Goffmann aux traits particuliers de chaque situation en sa singularité et le risque de dissémination des faits qu'elle entraîne, nous fait parfois perdre de vue la cohésion de la description et les réseaux de sens des actions qui devraient s'en dégager. Il n'en demeure pas moins que Goffman, par son sens de la *mise en scène de la vie quotidienne*²¹, forge un outil étonnant de description réflexive des actes sociaux : toute situation est aussitôt théâtralisée et prend par là même un relief et une acuité de sens que je perçois *d'autant mieux* que je ne suis pas un simple observateur désintéressé, extérieur à cette situation, mais que j'y prends part active, m'y investis, y suis immanent pour tout dire.

Garfinkel comme Goffman promeuvent en fait un type de rationalité des activités sociales quotidiennes directement liée à leur usage social, et plus encore à leur contexte spécifique d'expression : c'est ainsi que Garfinkel forge la notion d'indexicalité (*indexicality*) qui, directement dérivée de la notion linguistique de «déictique», signifie la référence à une situation donnée *hic et nunc*, c'est-à-dire plus généralement à un contexte d'expression. Tous deux sont mûs en ce sens par un anti-positivisme foncier, certes plus net car plus militant chez Garfinkel, qui refuse de procéder par exemple à une distinction axiologique entre des expressions objectives parce qu'universelles, non-référées à un contexte donné, et des expressions indexicales qui seraient nécessairement à rapporter aux premières.

En ce sens, leur position est en nette affinité avec la démarche de J. Douglas dans l'ouvrage publié sous sa direction et intitulé *Understanding everydaylife*²², qui s'ouvre sur un procès de toute sociologie absolutiste (entendons positiviste au sens de mécaniste). Douglas, reprenant ce principe de base de l'indexicalité des phénomènes sociaux, met délibérément au premier plan ce qu'il nomme une sociologie existentielle qui s'inscrit contre le fonctionnalisme comme le structuralisme. Critique est faite de manière radicale de toute macro-sociologie quantifiante et à visées purement objectives dans son usage de données statistiques, alors même qu'elle se fonde subrepticement sur des présupposés subjectifs issus du sens commun qu'elle refuse. Douglas promeut ainsi une micro-sociologie situationnelle, qui se caractérise cependant par un refus de l'émiettement des descriptions de type goffmanien. Il s'agit bien plus, en un geste très phénoménologique, d'éviter de se laisser absorber dans la multiplicité des faits et des foyers indéfinis des significations qui en surgissent, pour tenter d'en ressaisir le sens rationnel qui en émerge, et ce, par la méthode d'une véritable époque*. Contre le risque, à terme empiriste, d'un émiettement des faits, Douglas fait valoir une objectivité intentionnelle inter-active qui requiert ce qu'il nomme une trans-situationalité de l'action humaine. C'est de cette exigence de réduction* des situations particulières indéfiniment différentes à leur sens phénoménologique intentionnel* que peut surgir selon lui une objectivité rationnelle elle-même transie par chaque situation singulière et la ressaisissant dans son sens spécifique. Procédant ainsi à des réductions successives de la vie quotidienne, qui sont autant de déploiements, et non de limitations de cette dernière, afin de convertir les faits sociaux en leur sens intentionnel, Douglas nous semble restituer au mieux, du sein même d'une approche sociologique, la visée phénoménologique. Parvient-il toutefois à



22. J. Douglas (ed.), *Understanding everydaylife, Toward the Reconstruction of sociological Knowledge*, (1^{re} éd. 1970), London, Routledge, Kegan Paul, 1971. Le texte inaugural de ce volume, écrit par J. Douglas, porte le même titre que le volume: «Understanding everyday life». Les autres auteurs s'inscrivent dans des perspectives phénoménologique, interactionniste et/ou ethnométhodologique.

éviter, par cette promotion d'un sens unitaire rationnel, le risque qui consiste à homogénéiser les sens pluriels en jeu dans les activités sociales ? Rien n'est moins sûr.

*

Ce rapide parcours des «métamorphoses» phénoménologiques de la sociologie nous a du même coup révélé la fécondité de cette dernière dans sa confrontation à la phénoménologie. La question qui vient dès lors à l'esprit est celle de savoir ce qu'il en est en ethnologie. Comment retrouver, et où en ethnologie, la vigueur et la rigueur d'une démarche phénoménologique ? S'agira-t-il alors de la même phénoménologie ?

Comment révéler phénoménologiquement l'ethnologue à lui-même ? A vrai dire, il a à se confronter à deux écueils de statut différent : en premier lieu, un positivisme latent traverse sa démarche, et nous n'avons cessé de voir combien il est attaqué par les sociologues qui se réclament d'une sociologie qualitative, au titre de sa visée phénoménologique. L'ethnologue qui tend à s'approprier ce regard phénoménologique ne peut par conséquent que participer à ce combat contre le positivisme.

Il est toutefois un autre écueil, plus insidieux il est vrai, auquel est spécifiquement en butte l'ethnologue. Il s'agit d'un écueil d'ordre herméneutique. En effet, l'ethnologue, en tant qu'il se déplace dans une communauté autre, met en œuvre, à son insu ou bien délibérément, un modèle d'interprétation de la communauté étrangère, soit appris scolairement lors de sa formation d'ethnologue, soit véhiculé par des schèmes culturels issus de son propre contexte d'origine. Il va donc tout naturellement déchiffrer le «sens caché» de la société qu'il étudie car il va souvent de soi pour lui qu'il pense l'autre mieux qu'il ne se pense lui-même. C'est là une présupposition courante dans la plupart des enquêtes ethnographiques. D'ailleurs l'autre – c'est une présupposition classiquement corrélatrice de son investigation – ne se

pense guère, voire ne se pense pas du tout, n'est pas par nature en position réflexive. La quête de l'ethnologue est dès lors tendancielle-ment fondée sur cette asymétrie, méthodologiquement nécessaire à ses yeux, entre un non-savoir qu'a l'autre de lui-même et un «vrai» savoir dont serait dépositaire l'ethnologue professionnel. L'interprétation a dès lors pour effet dernier, et pour une part non-sue de l'ethnologue lui-même, non de saisir l'autre comme autre, mais de le limiter par rapport à soi, afin de mieux le cerner et peut-être, à terme, de le dominer. L'ethnologue a bien toutefois l'illusion d'accéder, selon cette démarche tendanciellement herméneutique, à l'autre *lui-même*, mais il ne parvient en fin de compte ainsi à saisir que sa propre image dé-formée ou ré-formée. C'est cette illusion que peut percer à jour un regard phénoménologique sur l'ethnologue.

Les attitudes positiviste ou herméneutique liées de manière plus ou moins latente au rôle social ou politique de l'ethnologue avèrent, dans leur différence même, leur limite : traiter l'autre comme un objet quantifiable, ou bien le penser mieux qu'il ne saurait lui-même se penser en adoptant nécessairement une position de surplomb par rapport à lui, c'est dans les deux cas l'évacuer, le soustraire au regard, alors même qu'il est précisément *ce qui* fait exister le regard de l'ethnologue. Saisir l'autre *a contrario* comme autre, non pour le réduire à soi, mais pour lui donner un sens pleinement spécifique, voilà qui requiert une conversion du regard de la part de l'ethnologue. Ce dernier se fait phénoménologue dès lors que son regard n'est plus, ni objectivant au mauvais sens du terme, ni simplement interprétant.

Comment cela est-il possible ? N'y a-t-il pas, dans l'ethnologie, du moins telle qu'elle est appréhendée classiquement, une difficulté proprement théorique qui fait obstacle à cette transformation du regard ? L'ethnologie, comme chacun sait, est née de l'observation des sociétés *éloignées* : quête passionnée de



23. Copans J. et Jamin J., *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore, 1978 et Lowie R., *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris, Payot, 1971.

24. P. Bourdieu (avec L.J.D. Wacquant), *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.

25. M. Segalen (ed), avec la collaboration de C. Michelat et de M.A. Coadou, *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, Actes du Colloque du Centre d'ethnologie française et du Musée des Arts et Traditions Populaires, 19-21 novembre 1987, deux tomes, Louvain, Publications linguistiques, 1989, notamment, «Atelier, l'autre en question : l'ethnologie chez soi, de l'académisme à la désobéissance.» / M. Augé, «L'autre proche», in *L'autre et le semblable*, M. Segalen (ed.), Paris, Presses du sud, 1989. / B. Le Wita, *Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988. / O. Schwartz, *Le monde privé des ouvriers*, Paris, P.U.F., 1990. / G. Althabe, «Ethnologie du contemporain, anthropologie de l'ailleurs», in *L'état des sciences sociales*, sous la direction de M. Guillaume, Paris, La Découverte, 1986, pp. 119-123; «Ethnologie du contemporain et enquête de terrain», *Terrain*, n°14, mars 1990. / J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977. / F. Weber, *Le travail à côté, étude d'ethnographie ouvrière*, Paris, INRA/EHESS, 1989. / G. Noiriel et F. Weber, «Journal d'enquête, journal de recherche et auto-analyse», *Genèses* n°2, dec.1990, p.1 38-147.

26. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

l'étranger qui vire souvent à l'étrange, elle trouve son enracinement historique dans les récits des voyageurs²³. Ce commencement historique porté par la fascination pour la différence radicale n'a-t-il pas pour effet de focaliser le regard des proto-ethnologues sur l'objet-autre ? Les sociétés ou communautés autres ne deviennent-elles pas dès lors l'objet exclusif d'étude, l'ethnologie accédant par là même au rang de science objective positive ? Certes, il ne faudrait pas majorer cette polarisation sur l'objet au détriment d'un désir de mieux se comprendre soi-même : les voyageurs du XVII^e siècle, et du XVIII^e plus encore, cherchent à travers cette passion de l'altérité à mieux investir leur propre identité, ou à se mettre eux-mêmes en question : les *Lettres persanes* en sont par exemple un bon témoignage. Cependant, sitôt le réflexe objectivant écarté, ressurgit un geste d'ordre herméneutique qui est réduction de l'autre à soi. Peut-on véritablement sortir de cette alternative ? La naissance historique de l'ethnologie n'a-t-elle pas déterminé une structure désormais constituante pourrait-on dire de la discipline, et qui est une structure d'altérité maximale, présupposé qui serait nécessaire à l'existence même de l'ethnologie, dont l'annulation ou l'émoussement signifierait sa ruine ou sa perte d'acuité, et qui rendrait impossible une sortie de l'alternative mentionnée plus haut ?

En quoi la démarche phénoménologique peut-elle néanmoins viser à nous faire sortir de ce cercle ? Invite à dé-centrer notre regard de l'objet autre vers les actes mêmes de celui qui fait vivre l'objet devant lui, la phénoménologie démasque l'illusion naïve qui consisterait à penser que l'autre existe en complète extériorité par rapport à moi. Certes, il y a bien un autre empirique qui se tient devant moi, voire qui peut très bien exister indépendamment de moi. Mais, d'une certaine manière, dans mon expérience singulière d'ethnologue, ce n'est jamais à cet autre-là que j'accède. Je n'atteins en définitive que l'autre tel qu'il m'est donné

lui-même, ou tel que je le produis comme lui-même-en-moi. La phénoménologie se propose donc de dé-placer le regard, de l'ethnographié à l'ethnographiant lui-même, sans pour autant virer à un subjectivisme synonyme ici de nominalisme, dans lequel risquerait de tomber, si elle n'y prend garde, l'école réflexiviste américaine contemporaine. On peut par ailleurs penser que la réflexivité ethno-sociologique bien comprise génère ce déplacement de la posture tendanciellement subjectiviste, en explicitant aussi les systèmes de rapports qui contribuent à produire l'autre et moi, évitant ainsi l'hypostase de la conscience individuelle et le piège de l'intellectualisme²⁴. Déplacer le regard de l'ethnologue, cela signifie donc bien plus le diriger non plus sur les termes de la relation, objet ou sujet, mais sur la corrélation elle-même. Partant, interroger ni l'autre, ni moi-même à travers l'autre seulement, mais le *rapport* à l'autre qui ne s'épuise certes pas dans la relation empirique directe de face-à-face, mais inclut des cadres intersubjectifs plus larges.

Ce déplacement du regard, certaines démarches ethnographiques contemporaines l'amorcent d'elles-mêmes sans se réclamer d'ailleurs explicitement d'une démarche phénoménologique. Indiquons par exemple les travaux de M. Segalen, de M. Augé, de B. Le Wita, d'O. Schwartz, de F. Weber ou encore de G. Althabe et de J. Favret-Saada²⁵. Ce qui est très remarquable dans ces travaux, c'est que cette conversion du regard coïncide avec un changement de terrain : ils ne s'intéressent plus en effet à l'étranger ni à l'inconnu, mais au proche, au familier qui pourrait presque être soi-même. Est-ce maintenant la recherche d'une autre démarche ethnologique qui a motivé une rupture avec les monographies académiques sur des terrains africains, océaniens ou latino-américains ? Est-ce au contraire l'intérêt premier pour la culture du prochain voire de l'intime qui entraîne une modification du regard ? On peut penser que la première démarche serait peut-être plus celle du philo-

sophe, la seconde plus le fait de l'ethnographe. Les deux peuvent cependant très bien avoir coïncidé, de même que peuvent sans doute coexister en tout ethno-phénoménologue une dose d'ethnographe et une dose de philosophe.

Toujours est-il qu'un tel décentrement conduit nécessairement à interroger l'autre à nouveaux frais : les prédicats de la distance, de l'extériorité empirique par rapport à moi, *a fortiori* de l'objectivation, comprise du moins comme la restriction d'autrui à un objet, sont-ils alors encore valides pour qualifier l'autre ? Plutôt que de regarder l'autre comme soi-même, en un processus de reconduction identitaire, ne convient-il pas – et c'est ce que semble confirmer l'idée même d'une ethnographie de l'Europe, de la France, de la bourgeoisie elle-même – de se regarder soi-même, certes sans complaisance, comme un autre²⁶, puisque l'ethnographiant est devenu potentiellement, dans le cas-limite d'observation du bourgeois, l'ethnographié lui-même ? Nous voulons simplement indiquer par là qu'il nous semble que la démarche phénoménologique confère, mieux que positivisme, herméneutique ou structuralisme, une part de l'assise méthodique et de la profondeur génético-historique de sens nécessaire à ce déplacement du regard qui a commencé de s'opérer chez certains ethnographes s'ignorant sans doute eux-mêmes comme phénoménologues.

*

Qu'en est-il, en conclusion, de la manière dont Husserl lui-même a réfléchi ce rôle de l'ethnologue au regard dé-centré ? Outre son intérêt pour l'idée d'une communauté vivante et interpersonnelle mentionnée au début, voire pour les micro-communautés (des savants, des artistes...) non-closes sur elles-mêmes, mais génératrices d'un horizon infini de monde et ouvertes sur le sens de leur rôle inter – voire supra-communautaire, Husserl, dans sa correspondance avec l'ethnologue Lévy-Bruhl, s'est aussi penché sur la question



27. Extrait de lettre cité par M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Bulletin de sociologie, 1964, p. 135.

28. M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et le sociologue», in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.1 23 et sq.

29. J. Derrida, *o.c.*, 1962.

des autres communautés. Répondant à l'envoi par ce dernier de son ouvrage *Mythologie primitive*, Husserl écrit dans une lettre du 11 mars 1935 : «C'est une tâche possible et de haute importance, c'est une grande tâche de nous projeter dans une humanité fermée sur sa socialité vivante et traditionnelle et de la comprendre en tant que, dans sa vie sociale totale et à partir d'elle, cette humanité possède le monde, qui n'est pas pour elle une "représentation du monde" (*Weltanschauung*), mais le monde qui pour elle est réel»²⁷. Cette lettre a fait l'objet de lectures diverses. M. Merleau-Ponty y a vu un renoncement de Husserl aux *a priori* historiques découverts par la variation éidétique²⁸. J. Derrida pense rectifier la position de Merleau-Ponty en montrant que «le relativisme auquel Husserl reconnaît un droit est celui qui s'attache aux "faits" historico-anthropologiques en tant que tels et dans leur

LEXIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE BASE

Eidétique, intuition et variation éidétiques (ou des essences) : dérivé du grec *eidos* qui, chez Platon principalement, signifie «forme», «idée», «essence», «éidétique» qualifie en phénoménologie les termes d'intuition et de variation notamment. Or, l'intuition, du latin *intueri* qui veut dire «porter le regard sur», synonyme de «vue pure» par conséquent, est un acte par lequel je ne «vise» pas seulement l'objet, mais le vois et l'atteins effectivement. Cette intuition ayant des modalités distinctes en phénoménologie, *grosso modo* soit sensible, soit éidétique, cela pose dans le dernier cas le difficile problème de l'atteinte de l'essence par une intuition. Je prends certes bien comme point de départ l'objet sensible individuel, le rouge d'une étoffe que j'ai sous les yeux par exemple ; cependant, je dirige mon regard, non sur ce rouge-ci, mais, par variations successives de mon imagination de tous les rouges existants possibles, sur le rouge en son essence, dont ce rouge donné n'est qu'un exemple. L'intuition de l'essence est donc bien fondée sur et motivée par

l'intuition empirique, et la variation est la méthode qui me fournit cet accès à l'essence. L'éidétique se sépare précisément de l'essentialisme traditionnel du fait de l'enracinement de l'essence dans la sensation elle-même, qui assure sa concrétude. A la différence de Platon, il y a pour Husserl des essences du sensible.

Intentionnalité : héritée de F. Brentano, l'intentionnalité désigne chez Husserl l'acte par lequel je vise (= perçois, sens, veux) n'importe quel objet, sans qu'il soit pour autant effectivement atteint. Loin de demeurer une réalité inerte, cet objet peut dès lors advenir comme *sens* pour moi. Partant, l'intentionnalité a le statut inédit d'une relation, d'une corrélation au sens fort, puisqu'elle relie en une unité antérieure à leur opposition le pôle subjectif des actes (les vécus) et le pôle objectif des contenus (l'objet comme noyau de sens), dépassant par là même l'opposition traditionnelle du sujet et de l'objet.

facticité. Ce droit, Husserl ne l'a jamais contesté, fût-ce dans *Philosophie comme science rigoureuse*²⁹, mais il n'abandonne pour autant en aucun cas les prétentions éidétiques de la phénoménologie. Le premier a tendance à entériner le virage de la phénoménologie à un empirisme radical, synonyme ici d'historicisme, reprenant pour cela certaines formulations de Husserl lui-même en les étendant à l'ensemble du projet phénoménologique ; le second tâche plutôt de concilier éidétique et historicité pour montrer que, loin de s'exclure, elles convergent dans la formulation la plus rigoureuse de la phénoménologie.

En fait, il nous apparaît que ce procès (accentuation de l'empirisme, défense correctrice de l'éidétisme) est dans les deux cas un faux procès : dans la lettre en question, Hus-

serl reconnaît en effet aux faits ethnographiques le pouvoir d'interroger la démarche phénoménologique elle-même. La lettre se tient dans cette tension qui confère au fait ethnographique la faculté d'affecter la procédure du phénoménologue lui-même sans qu'il ne vire pour autant à un empirisme radical, qui interroge donc, en un geste très moderne, la phénoménologie à partir de sa limite, faisant jouer à plein cette dernière et refusant par là même de régionaliser à trop bon compte l'ethnologie. Husserl nous semble ainsi porter dans cette lettre au point maximal de tension plénière et de rencontre vigoureuse phénoménologie et ethnographie, s'attachant à ne pas borner selon le style des herméneutes le pouvoir de l'une au profit de l'autre, mais faisant jouer les deux ensemble pour qu'en sortent rajeunis les regards de l'ethnographe et du phénoménologue.

• • •
Monde de la vie (Lebenswelt) : la mise au premier plan du monde de la vie comme monde sensible primordial naît chez Husserl d'un refus de plus en plus accusé de l'abstraction secrétée par la logique mathématique et les sciences positives. Se situant en-deçà de l'articulation langagière, à un stade anté-prédicatif donc, le monde de la vie offre un accès inédit à la dimension originellement concrète de l'expérience.

Epochè et réduction : opération d'interruption du cours de l'expérience quotidienne, l'epochè est un mouvement de mise en suspens, de prise de distance donc par rapport au cours du monde en son immédiateté. Par l'epochè, je suspends mon jugement sur les événements du monde, je me retire et observe sans valoriser. Cette retraite est le premier mouvement de recul nécessaire au déploiement de la réduction. Cette dernière est à proprement parler l'opération méthodique décisive de la phénoménologie. Elle n'est pas à comprendre, selon le sens courant du terme, comme limitation, mais comme libération ou dégagement d'un espace, identique certes dans son contenu à celui de l'installation naturelle dans le monde,

mais nouveau dans la modalité d'apparaître de l'objet qu'elle révèle. Par la réduction, l'objet n'est en aucune manière nié ou annihilé, il est seulement suspendu ou neutralisé dans sa validité d'existence. Il continue bien à exister comme avant dans son contenu, simplement, il a changé de sens, de modalité d'être, il est maintenant un sens pour moi, et non un objet en soi indépendant de moi.

Transcendental : ce terme, frappé d'un sceau proprement philosophique par Emmanuel Kant, a chez Husserl un sens plus large que pour ce dernier. Alors qu'il désigne dans la philosophie critique le niveau des conditions a priori de possibilité d'apparition de l'objet, il correspond plus généralement en phénoménologie à l'attitude constante du philosophe, qui consiste à ne jamais rien présupposer, c'est-à-dire à demeurer en permanence dans l'état d'esprit d'une interrogation vigilante du donné, dès lors sans cesse ressaisi dans son sens. L'attitude (la réduction) transcendantale ou phénoménologique s'inscrivent par conséquent dans cette quête du *sens* vivant de quelque objet que ce soit, sans cesse à réactiver.