

# La Question d'Autrui

## Entre Phénoménologie et Herméneutique

Maria da Penha Villela-Petit<sup>1</sup>

La question d'autrui est une question de la phénoménologie et une question à la phénoménologie. Question de la phénoménologie puisqu'elle est appelée, requise par la problématique transcendantale de la constitution, comme nous le verrons plus en détail d'ici peu. Question à la phénoménologie, puisque, avec elle, la phénoménologie semble atteindre ses limites là où elle doit inévitablement s'ouvrir à une pensée de type herméneutique. Herméneutique que d'abord et par principe elle écarte, mais au seuil de laquelle la conduit l'analyse de l'expérience d'autrui dans la mesure où en cette expérience, l'Ego rencontre ce qui essentiellement lui échappe, c'est-à-dire ne peut apparaître à lui que comme non-constitué par lui. Tel est le statut de l'égoïté étrangère, si elle n'est pas un simple moment de mon ego propre.

La question d'autrui fonctionnerait donc comme une question critique au sein de la phénoménologie. Or Husserl lui-même reconnaît la nécessité d'un moment critique lorsque dans la deuxième **Méditation Cartésienne** et pour ainsi dire en prévision de la cinquième **Méditation**, il fait remarquer qu'une phénoménologie purement descriptive ne saurait être « philosophique au sens plein du terme », et que la seconde étape qui élèverait la phénoménologie au rang proprement philosophique « aurait pour objet la critique même de l'expérience transcendantale et consécutivement celle de la connaissance transcendantale en général ».<sup>2</sup>

Dans **Erste Philosophie I**, le motif critique trouve une formulation questionnante qui le met explicitement en rapport avec le problème du solipsisme

1 C.N.R.S. — Paris.

2 Husserl, **Cartesianische Meditationen**, Hrsg. S. Strasser, (Hagg, Nijhoff, 1963) *Husserliana*, Bd. I P. 68 trad. fr. Levinas, G. Pfeiffer, (Paris, Vrin, 1953) p. 25.

et, par conséquent, avec la question d'autrui, comme il ressort d'ailleurs de tout le contexte : « Dans quelle mesure », y écrit Husserl, « une subjectivité "solipsiste" en dehors de toute communauté, est même simplement concevable, voilà qui constitue justement un des problèmes transcendants ». <sup>3</sup> Autre n'est pas le motif qui commande la réduction à la sphère du propre de la cinquième **Méditation** — réduction qui se présente comme un préalable méthodologique à la constitution transcendantale de l'Alter-Ego.

La compréhension du sens critique de cette réduction me paraît indispensable, si l'on ne veut pas en manquer la portée. Il s'agit d'opérer, avec ou grâce à cette réduction, une limitation du champ transcendantal afin de mettre au jour ce qui appartiendrait en propre à l'Ego, serait constitué par lui sans que pour cette constitution il faille présupposer la rencontre avec autrui, l'entrelacement de ma subjectivité avec une subjectivité étrangère. Mais dire que cette réduction trace à l'intérieur du champ transcendantal une limitation permettant d'y faire apparaître ce qui dans la constitution relève de ma sphère transcendantale propre, c'est dire inversement que le champ transcendantal, qui est atteint dans l'attitude de réduction phénoménologique, comporte des couches de sens que l'ego ne peut constituer qu'en étant en communication et en interaction avec d'autres sujets. Par là même, il devient manifeste que, du point de vue de la constitution, le champ transcendantal renvoie non pas à ma seule subjectivité, comme on aurait pu le croire dans une attitude que Husserl caractérisera dans *Erste Philosophie II* comme étant celle d'une « naïveté transcendantale », mais renvoie bel et bien à une intersubjectivité. <sup>4</sup> C'est donc l'intersubjectivité qui est présupposée dans la constitution de ce qui a pour l'Ego transcendantal valeur et sens d'être dans l'horizon du monde. Husserl revient d'ailleurs, à maintes reprises, sur cette constitution nécessairement intersubjective du monde. Ainsi, dans le paragraphe 60 des **Méditations Cartésiennes** — paragraphe intitulé « Résultats métaphysiques de notre explicitation de l'expérience de l'autre » —, il écrit : « Mon ego, donné à moi-même d'une manière apodictique — seul être que je puisse poser comme existant d'une manière absolument apodictique, — ne peut être un ego ayant l'expérience du monde que s'il est en commerce avec d'autres ego, ses pareils, s'il est membre d'une société de monades qui lui est donnée d'une manière orientée. La justification conséquente du monde de l'expérience objective implique une justification conséquente de l'existence des autres monades. » <sup>5</sup> Passage récapitulatif du mouvement des **Méditations Cartésiennes**, et qui demanderait aussi à être lu — ce que nous ne pouvons pas entreprendre dans cette communication — en confrontation avec les **Méditations** de Descartes, dans la mesure où en lui se confirme l'attachement indéfectible de Husserl à la voie

3 Husserl, *Erste Philosophie*, Husserliana, Bd. VII, pp. 257-258; trad. fr. A. Kelkel (Paris, P.U.F., 1970) p. 326.

4 Husserl, *Erste Philosophie II*, Husserliana, Bd. VIII, pp. 170, 171.

5 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, par. 60, p. 166; trad. fr. p. 118.

cartésienne, y compris dans son détour par la **Monadologie** de Leibniz, mais aussi le puissant infléchissement, sinon la transformation, que Husserl fait subir à cette voie justement par l'introduction de la question d'autrui et du rapport intersubjectif dans le contexte d'une problématique de la constitution de l'objectivité.

Mais n'allons pas trop vite, et essayons de voir de plus près non pas tant les « difficultés réellement considérables », selon l'aveu de Husserl, de l'élucidation transcendantale de l'expérience d'autrui, que quelques-uns des enjeux les plus significatifs de la démarche. La question qui se pose alors est la suivante : Quel est l'apport de l'élucidation de l'expérience d'autrui dans la phénoménologie husserlienne ? Expérience d'autrui dont la description se place sous le signe d'une variation imaginative, et comporte ainsi un élément fictif, comme en témoigne la formule choisie par Husserl pour l'introduire dans son discours : « Supposons, dit-il, un autre homme entré dans le champ de notre perception... »<sup>6</sup> Ce recours à un « supposons », à un « faisons comme si » n'a en soi rien d'étonnant si l'on se souvient que l'imagination est le « milieu vital de la phénoménologie », mais il sert à indiquer qu'il ne s'agit pas — et même si en un second temps des considérations génétiques devraient s'imposer — de remonter à rebours une genèse empirique à la recherche d'une impossible première expérience d'autrui, mais plutôt de dégager les structures essentielles de cette expérience.

Réitérons notre question : Que gagne-t-on avec la phénoménologie et sa thématization de l'expérience d'autrui si, d'une part un être-ensemble est nécessairement présupposé par le sens même du monde, et si, d'autre part, l'analyse phénoménologique de cette expérience présuppose déjà ce qu'elle prétend élucider, à savoir la transgression de la sphère du propre par l'association, l'entrelacs avec l'alter-ego ? Ce caractère aporétique des analyses husserliennes, déjà noté par E. Fink, ayant été à nouveau souligné par Didier Franck dans son récent et remarquable ouvrage : **Chair et Corps**, sous-titré : **Sur la phénoménologie de Husserl**.<sup>7</sup> Mais il était en quelque sorte déjà suggéré par Husserl lui-même lorsqu'il caractérise comme *abstraction* la réduction au propre, l'élimination du non-mien; enfin quand au paragraphe 52, après avoir affirmé qu'« au point de vue phénoménologique l'autre est une modification de mon ipsité (*meines Selbst*) », il ajoute dans une parenthèse vers laquelle vient se précipiter tout le poids de l'analyse, « qui (c'est-à-dire *mon* ipsité) de son côté reçoit ce caractère *mien* grâce à la *Paarung* qui, maintenant, nécessairement entre en jeu en les contrastant »<sup>8</sup> (c'est-à-dire contrastant le mien et le non-mien).

On peut donc parler d'aporie, à condition de garder bien en vue que

6 *Ibidem*, par. 50, p. 140; trad. fr. p. 93.

7 Franck Didier, **Chair et Corps — Sur la phénoménologie de Husserl**, Paris, Editions de Minuit, 1981.

8 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, par. 52, p. 144; trad. fr. p. 97.

l'analyse se donne sous le mode d'une variation imaginative se déroulant au sein d'une abstraction, car c'est comme telle que doit être comprise la réduction au propre, la réduction monadique.

Or, si Husserl passe outre à ce que lui-même avait ressenti comme une difficulté considérable, s'il passe outre à l'aporie, c'est sans doute que l'élucidation de l'expérience d'autrui avait de quoi se justifier. Et son acquis ne dépasserait-il pas le cadre la phénoménologie husserlienne, telle qu'elle se laissait encore formuler dans les *Ideen I* ?

Ce qui nous le fait penser peut être introduit par les considérations suivantes. Etant donné l'allure général de sa pensée, deux voies auraient pu s'ouvrir à Husserl. Soit contourner la question de l'expérience transcendantale d'autrui et se contenter d'inférer l'intersubjectivité à partir de l'objectivité. Mais cela aurait signifié que l'on cesse de faire appel à l'évidence de l'expérience, et que par là on déroge au « principe des principes » de la phénoménologie, énoncé au paragraphe 24 des *Ideen I*, selon lequel c'est l'intuition donnatrice originaire qui est la source de droit pour la connaissance. Soit, deuxième voie possible, se borner à envisager l'autre comme un autre homme, en le prenant comme un noème, une formation de sens de mon champ transcendantal. Mais cela aurait consisté à maintenir le solipsisme transcendantal de l'Ego.

On pourra toujours discuter si Husserl réussit ou échoue à surmonter le solipsisme transcendantal, et l'échec même serait instructif car révélateur des limites du motif transcendantal. Nous ne serions pas pour autant dispensés de comprendre l'apport de l'élucidation de l'expérience d'autrui qui, soulignons-le, n'emprunte aucun des sens constitués de l'être de l'homme. Ce faisant, cette élucidation suspend *a fortiori* toute détermination de l'autre à l'intérieur d'un être-ensemble déjà constitué, c'est-à-dire culturellement marqué, en vue d'atteindre à une couche originaire et fondationnelle par rapport à toute détermination ultérieure. L'analyse se déroule donc en milieu d'universalité puisqu'il s'agit de dégager ce qui fonde phénoménalement mon expérience de n'importe quel autre comme un autre moi, en deçà des différentes positions qu'il peut occuper ou se voir assigné par rapport à moi « maître ou esclave », « père, mère, fils ou fille », « contemporain, co-associé, prédécesseur ou successeur ». Ce que l'élucidation phénoménologique va ainsi dégager apparaît même comme plus universel que l'attribution du prédicat « homme », dont on sait par l'anthropologie culturelle qu'il peut être réservé aux membres du seul groupe; tout autre, étranger au groupe, ne pouvant ainsi recevoir ce prédicat qui fonctionne comme sui-référentiel pour la communauté et connote une excellence non-partagée par ceux qui ne lui appartiennent pas. D'ailleurs un tel refus d'universalisation du prédicat « homme » n'est pas qu'une affaire de primitifs, car il subsiste un peu partout sous des formes plus subtiles de racisme ou d'ethnocentrisme. Et n'a-t-on pas discuté après les grandes découvertes pour savoir s'il fallait attribuer une « âme » aux amérindiens ?

Mais quel est cet élément d'universalité non-abstraite que l'élucidation phénoménologique fait émerger, et qui doit pouvoir servir d'instance critique pour les différentes formes ou figures que peuvent assumer les rapports humains, si ce n'est la phénoménalité même du corps de l'autre se donnant comme semblable à travers l'appariement de nos corps. *Paarung*, issue sans médiation de la similitude (*Ähnlichkeit*) du corps de l'autre avec le corps mien et qui constitue notre semblance dans la différence ou notre différence dans la semblance de nos corps.

Nous voyons rétrospectivement que ce à quoi la réduction à la sphère propre rendait bien toute sa portée, c'était à l'incarnation, au problème de mon *hic et nunc*, c'est-à-dire à l'épaisseur charnelle de la vie concrète de mon ego pris en deçà de la culture, au niveau de sa seule corporéité. Par là elle faisait en même temps émerger la condition pour que l'expérience de l'autre soit considérée à son niveau le plus originaire, qui n'est pas celui de l'affrontement des consciences, mais celui de la rencontre de mon corps avec le corps d'un autre, corps non mien mais *comme* le mien.

Rencontre irréfutable dans l'évidence de son corps semblable au mien, se donnant par conséquent en deçà de nos différentes positions sociales, y compris de ce qui à même les corps est la différence des différences, à savoir la différence sexuelle. Là-dessus il est peut-être intéressant de remarquer que dans le récit yahviste de la Genèse nous lisons qu'avant la création d'Eve, au milieu des animaux, Adam ne trouvait pas d'aide qui lui fût assortie, autrement dit qui fût comme lui. Il est vrai, aussi, que dans le symbolisme du récit de la création de la femme, le Yahviste met en jeu plus que la *similitude*, en faisant Eve sortir d'Adam, pour qu'à la vue de la femme l'homme puisse s'exclamer : « ...c'est l'os de mes os et la chair de ma chair » et que par là puisse venir à jour la figure d'une seule chair, au lieu même de la différence sexuelle.

Mais, et pour revenir à la phénoménologie, contentons-nous ici de la similitude, de cette analogie des corps plus originaire que les négations subséquentes, encore que nécessaires et inhérentes à la constitution d'un monde humain. Mais analogie qui, constitutive d'une intercorporéité, seule fonde la possibilité d'une reconnaissance ou d'une réconciliation finales, laquelle peut ainsi être dite, sans qu'il soit nécessaire de déterminer la teneur de son sens eschatologique, constitution d'un seul corps.

C'est donc, nous semble-t-il, dans sa mise en relief du corps que réside l'intérêt et la portée philosophiques de l'élucidation phénoménologique de l'expérience d'autrui, dans la mesure où elle fait découvrir l'universel, l'humanité de l'autre, au lieu même de son individualité la plus concrète. Aussi, ne serait-il pas forcé de dire, et quelles que soient les impulsions qu'elle reçoit par ailleurs, que c'est dans l'horizon de la phénoménologie que peut s'ériger une méditation éthique sur le visage comme celle d'Emmanuel Levinas. La phénoménologie offre encore un terrain d'accueil à une anthropologie telle qu'elle est en train de se constituer à travers l'exégèse biblique. Et nous

songeons en particulier aux travaux de Paul Beauchamp, dont un recueil d'essais bibliques, porte le titre suggestif : *Le récit, la lettre et le corps*.<sup>9</sup> Sa réflexion mettant l'accent sur la solidarité du corps et de l'esprit mène vers une compréhension de la culture comme étant aussi « du côté du corps », pour reprendre la formule de Merleau-Ponty, d'après laquelle l'histoire devait être pensée « du côté du corps ».<sup>10</sup>

Mais, nous l'avions dit en commençant, la question d'autrui conduit la phénoménologie au seuil de l'herméneutique. Il nous reste maintenant à justifier cette affirmation. Pour cela considérons de plus près ce qui caractérise l'expérience d'autrui. N'est-ce pas, et pour l'introduire sans ambages, qu'en rentrant dans mon champ perceptif le corps de l'autre m'*apprésente* ce qui de l'autre doit rester à jamais non-présent à moi, à savoir, et pour parler en termes husserliens, le champ de conscience égologique qui lui est propre ?

Certes, ce serait un contresens de penser que dans l'*apprésentation* le corps joue le rôle d'un signe pour autrui. Il n'y a ici ni signe ni processus d'inférence analogique, car le transfert analogique se fait de lui-même. Que ce transfert ne résulte pas d'un raisonnement ou de la compréhension d'un signe, Husserl prend la précaution de le préciser, lorsque, dans le paragraphe 55 des *Méditations Cartésiennes*, il écrit : « Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image, au sens qu'on voudra, — c'est autrui. »<sup>11</sup> Ainsi, dans l'apparaître *apprésentatif*, le corps, qui se donne comme présent, est d'emblée perçu comme manifestant un autre ego qui, lui, demeure principalement absent, non-intuitionné, quoique, simultanément, *apprésenté*. L'écart entre présence et *apprésentation* est ainsi le lieu de mon expérience d'autrui. Le corps est pour ainsi dire débordé, il manifeste plus que lui-même, à moins qu'il ne faille dire qu'il manifeste et cache à la fois.

Or déjà au cœur de la perception de la chose se trouvait une structure de présence-absence, renvoyant au caractère incarné, c'est-à-dire spatio-temporellement situé et non-ubiquitaire de ma présence au monde. Autrement dit, déjà dans la perception de la chose, il y a un « plus » par rapport aux profils (*Abschattungen*) actuellement donnés dans l'intuition sensible et selon l'orientation de mon corps propre. Cet excédent de la perception étant sans doute aussi à penser avec ce que, dans la *Sixième Recherche Logique*, Husserl avait désigné comme l'excédent (*Uberschuss*) de l'intuition catégoriale. Mais alors que, dans le cas de la chose, les profils non-présents sont anticipés et peuvent principalement être à leur tour intuitionnés grâce à mes déplacements, dans l'expérience d'autrui s'offre à moi une non-présence incontournable, celle

9 Beauchamp, Paul, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1982.

10 Merleau-Ponty, Maurice, *La Prose du Monde*, Paris, Gallimard, 1978, p. 115. En note, on lit : « Naturellement ce n'est pas l'insertion de tous les peintres dans un seul corps : le corps ici est l'histoire. Ce qu'on veut dire, c'est qu'elle existe à la façon du corps, qu'elle est du côté du corps. »

11 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, par. 55, p. 153; trad. fr. p. 105.

justement de sa présence au monde. L'excédent ici ne peut devenir présent, être donné dans une intuition, mais doit demeurer toujours apprésenté.

Voyons encore une fois comme il faut entendre cette apprésentation. Soit cet autre que je rencontre à partir de ma corporéité. D'après l'analyse husserlienne, il est d'abord pour moi un corps qui, comme le mien, sent et se meut (un corps vivant — *Leib*). C'est grâce au transfert analogique que j'aperçois le corps de l'autre comme corps subjectivé, porteur d'un Moi (*Träger eines Ich*), qui de là-bas est présent au phénomène du monde comme je le suis d'ici. Or il importe de noter que pour parler de cette aperception d'autrui, Husserl emploie tantôt je *vois*, tantôt je *comprends* l'autre comme un *alter-ego*. Dans un texte de 1914-1915, il déclare qu'il est correct de dire que cette expérience de l'autre est une *interprétation*, après avoir averti : « d'une manière bien comprise ».<sup>12</sup> Un tel avertissement ne peut que viser à exclure toute importation hâtive d'une notion d'interprétation qui aurait été déjà élaborée dans une théorie de la signification ou dans le contexte d'une pensée herméneutique. Il n'en reste pas moins que Husserl est bien obligé de faire intervenir dans ses analyses de l'expérience d'autrui des notions telles que compréhension<sup>13</sup>, indication, interprétation, sans que pour autant il s'agisse de démentir, par avance ou après coup, ce passage des *Méditations Cartésiennes*, à l'instant évoqué, et dans lequel il est à la fois nié que le corps d'autrui soit un signe et affirmé qu'en voyant le corps d'autrui je vois véritablement autrui. Par là, nous semble-t-il, il nous est suggéré qu'avec l'expérience d'autrui a lieu quelque chose comme une interprétation originaire — l'interprétation à son émergence — qui n'a pour ainsi dire encore rien interprété et se contente de « voir » cet autre corps vivant (*Leib*) comme corps d'un autre moi. Pourtant, l'expérience d'autrui ne s'arrête pas là. De cette vision interprétante, presque vide de contenu, je suis insensiblement amené vers la compréhension du sens de ses attitudes, de ses gestes, de ses mouvements corporels, bref de sa présence au monde, et par conséquent à glisser inévitablement vers la suspension de l'abstraction à l'intérieur de laquelle je (en tant que phénoménologue) voudrais contenir l'analyse. Car cette compréhension d'autrui ne peut avoir lieu que si je tiens compte de son monde, qui est la plupart du temps aussi le mien. Un monde de significations plus ou moins partagées, où je suis toujours déjà avec d'autres.

Ainsi, dès que je fais intervenir la question de la compréhension d'autrui (et l'expérience d'autrui m'y conduit), je dois faire appel à l'horizon d'un monde de vie, d'une *Lebenswelt* culturellement déterminée. Je cesse donc de me mouvoir au sein d'une analyse transcendantale. Celle-ci peut me conduire à l'intersubjectivité, mais elle ne peut rien faire comprendre des mondes

12 Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hrsg. I. Kern, *Husserliana* Bd.XII, p. 267.

13 *Id.*, Bd. XV, p. 506.

communs et des communautés effectives, une telle compréhension impliquant le recours à une approche de type herméneutique.

Essayons à présent de rejoindre cette indication par un autre biais, en nous tournant du côté du monde. Tant que je suis réduit à ma sphère propre (*Eigensphäre*), et en celle-ci à ce qui relève de mon ouverture corporelle au monde, la seule couche du monde qui me soit accessible est celle, « fondationnelle » de l'apparaître phénoménale de la « nature ». <sup>14</sup> D'où l'emprunt fait à Kant pour caractériser comme « Esthétique Transcendantale » cette première étape de la constitution. Or grâce à la *Paarung* cette nature va se donner comme nature commune à moi et à l'autre, autrement dit comme la même nature qui nous co-affecte. On sait que dans ce bel essai consacré à Husserl qu'est « Le Philosophe et son Ombre », Merleau-Ponty a justement souligné cette co-affectation à partir du sensible. « ...que cet homme là-bas *voit*, que mon monde sensible soit aussi le sien, écrivait-il, je le sais sans contredit, car *j'assiste à sa vision* elle se voit dans la prise de ses yeux sur le spectacle, ... ». <sup>15</sup> En d'autres termes, la présence de l'autre au monde est patente dans son corps, dans son regard vers..., en prise sur le monde ou surpris par lui. Autrui *voit* le monde et je le vois à son *visage*.

Cependant la co-présence de niveau « esthésiologique » à un monde corrélativement réduit, c'est-à-dire réduit à une Nature se donnant à travers les structures typiques de sa phénoménalité, mais encore « muette », non habitée par des signifiations ni aménagée en un monde ambiant par le travail, n'est pas encore notre co-présence à un monde commun. Un tel monde ne se constituant qu'à travers un entrelacement « intersubjectif » d'un autre ordre que celui de la seule *Paarung* au niveau de notre corporéité. Car, — et comme le dégage Husserl lui-même en de nombreuses analyses, répandues à travers les différents groupes de manuscrits — un monde commun n'est tel qu'en tant que constitué ou mieux se constituant sans cesse par des « sujets » qui sont en communication et en interaction pratique les uns avec les autres.

Qu'une digression nous soit permise pour faire également remarquer que ce qui apparaît à l'analyse transcendantale de l'expérience du monde comme sa couche fondamentale ultime, à savoir la « nature », ne se donne pas d'abord isolément, séparé du « culturel », mais bien plutôt selon la polarité, chargée de signification, de la Terre et du Ciel. On se reportera ici, en particulier, au manuscrit F I 33 que l'on a intitulé *Natur und geistige Welt*, dont plusieurs passages seraient à citer et permettraient de voir comment ces questions ont hanté Husserl, auquel n'a même pas échappé le caractère historial de la distinction entre « nature » et « culture », puisqu'il la rapporte à l'« humanité européenne », en tant qu'humanité ouverte au *télos* de la science. Ceci dit,

14 Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hrsg. L. Landgrebe, Hamburg, Claassen Vrlg. 1964, p. 54 : « So ist in der Welt unserer Erfahrung Natur die unterste alle fundierende Schicht. »

15 Merleau-Ponty, « Le Philosophe et son Ombre » in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 p. 214



l'analyse transcendantale n'entend pas passer outre à cette distinction. Au contraire, elle se meut dans l'espace ouvert par celle-ci. Ainsi, dans **Erfahrung und Urteil**, le souci de faire émerger la Nature comme couche fondatrice ultime, alors qu'elle ne peut être atteinte que dans une abstraction, car tel est le statut d'une Esthétique Transcendantale. Par là, et quel que soit son pouvoir d'éclaircissement, l'analyse transcendantale manque notre rencontre effective avec les choses, qui ne sont pas d'abord pour nous des composés d'un noyau naturel plus des transformations ou prédicats culturels (ni des composés de matière et forme), mais des choses concrètes (table, vase, pierre) du monde que nous habitons.

Or aussitôt que vient à jour la question d'un monde commun et des formes de communauté qui lui sont corrélatives, il y a à présupposer ce milieu de toute signification, de toute compréhension et de toute traditionnalisation qu'est le langage.

Cependant, comment ne pas constater le peu d'attention accordée au langage dans l'analyse constitutive de l'intersubjectivité telle qu'elle se déroule dans la cinquième **Méditation** ? Certains manuscrits, néanmoins, apportent là-dessus quelques aperçus non négligeables, encore qu'ils aient tendance à subsumer le langage sous le culturel sans approfondir la question de l'un et de l'autre, ni *a fortiori* celle de leur rapport.

Une telle constatation, dont la signification philosophique est sans doute considérable, ne nous dispense pas de relever certaines indications éparpillées à travers le corpus husserlien et d'essayer de penser à partir d'elles. Ainsi, dans le manuscrit codé A V 6, nous lisons ceci : « L'unification par le langage est la forme fondationnelle de toute unification communicative ». Cette remarque, somme toute assez banale, et qui, plus est, semble restreindre le langage à sa fonction communicative, dans l'horizon d'une compréhension qui en fait un simple moyen de communication, ouvre cependant l'espace pour un questionnement plus décisif. Car si, lorsque je suis réduit à ma sphère monadique (*Eigensphäre*), toutes les significations du monde qui nous est commun se trouvent suspendues quel est alors le lieu du sens ? Où a-t-il lieu ? Ne sommes-nous pas conduits, et paradoxalement par cette réduction au propre, à entrevoir le sens comme surgissant pour moi de ma rencontre avec les autres comme émergeant dans l'entre-deux de moi et d'autrui ? Ou encore, comme n'étant propre ni à moi ni à l'autre, mais comme ce qui se passe entre nous et ainsi nous entrelace et nous tient ensemble, lors même qu'il nous oppose; enfin, comme ce qui requiert toujours déjà la parole, le langage ?

Peut-on alors, comme le voulait Husserl, faire de la conscience ou de la subjectivité la source des significations, de telle sorte qu'à une phénoménologie de l'intersubjectivité reviendrait le tour de force d'élucider comment deux subjectivités monadiques peuvent se lier et s'interpénétrer intentionnellement. Mais si le sens jaillit de l'entre-deux de moi et d'autrui dans notre jeu avec le monde, n'est-il pas d'emblée « intersubjectif », pour parler encore ce langage

où l'être de l'homme est déterminé comme « sujet » ? Cette affirmation du caractère originellement « intersubjectif » du sens n'excluant pas cependant que nous ayons à éclaircir les différentes formes d'émergence des sens nouveaux, de transmission, de traditionnalisation, etc.

Regardons maintenant du côté de l'objectivité telle que l'entend Husserl, et d'abord de l'objectivité prise à son premier niveau. Donc, de l'objectivité non scientifique, et d'après laquelle est objectif, c'est-à-dire peut être dit *objet*, ce qui a valeur et sens d'être (*est étant*) pour un chacun (*für jedermann*) au sein d'une communauté. Ou, comme le précise Husserl dans le paragraphe 49 des *Méditations Cartésiennes*, le monde objectif est le corrélat d'une expérience de mise en commun intersubjective (*einer intersubjektiv vergemeinschafteten Erfahrung*). Or une telle mise en commun de l'expérience ne peut qu'impliquer le langage si, comme Husserl l'a lui-même reconnu, c'est par le langage que s'opère l'unification des « sujets » en une communauté. Mais cela reviendrait également à dire que c'est dans le langage que s'accomplit la constitution d'un monde d'objets, de même que c'est grâce à l'écrit que se constituent les objets idéaux, comme essaie de le penser *L'Origine de la Géométrie*. C'est donc par le langage que la chose (en mettant de côté sa détermination comme « objet ») vient à apparaître comme *étant* véritablement pour nous, dans l'horizon de notre *Lebenswelt*.

Peut-on alors marginaliser voire éluder un questionnement concernant le mot et la chose, l'être et le langage, leur appartenance réciproque ? Et, encore une fois, cette question du mot et de la chose ne renverrait-elle pas à celle de l'intuition catégoriale, intuition dans laquelle je vois et je dis telle chose comme étant ?

Par parenthèses rappelons que c'est à un pareil questionnement que va faire droit la démarche poursuivie par Heidegger, en particulier dans *Unterwegs zur Sprache*. Ainsi, dans la conférence « Das Wort » sur le poème de Stefan George qui porte ce titre, on peut lire : « c'est le mot seul qui accorde la venue en présence (*Anwesen*), c'est-à-dire l'être en quoi quelque chose peut apparaître comme étant ».<sup>16</sup>

Mais fermons la parenthèse et revenons à Husserl. Ne resterait-il pas encore à se demander quel est le rapport du moi ou de la subjectivité au langage ? La subjectivité transcendantale peut-elle être conçue comme portant le langage ? N'est-ce pas plutôt en lui qu'une communauté se constitue en même temps qu'elle le particularise et l'incarne, non seulement par l'articulation et la syntaxe particulières de sa langue, mais aussi par ce qu'elle (cette communauté) dit, par les paroles qui en son sein sont proférées ? Paroles à partir desquelles s'ouvrent pour chacun les voies (ou les voix) d'une tradition et, corrélativement, les tracés de ses « habitus » spirituels.<sup>17</sup>

16 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 227; trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 212.

17 Husserl, manuscrit A V 6, 1932, p. 35.

Or si le Moi dans sa vie concrète se constitue à travers des habitus spirituels qui demandent à être éclaircis, cet éclaircissement ne peut se donner en tant que l'auto-élucidation (*Selbstaufklärung*) d'une Subjectivité Transcendantale. En effet, les « habitus » spirituels n'ont pu devenir consubstantiels à l'ego que grâce à l'écoute de certaines paroles, l'acquisition de gestes culturels, la rencontre des œuvres et de certaines tâches dans l'horizon d'une *Lebenswelt*, voire d'une histoire, ce qui témoigne d'une facticité indépassable au cœur même de l'Ego : celle de son historicité, de son appartenance à une communauté.

Il est remarquable, mais non surprenant, que lorsque Husserl, en tant que philosophe, a ressenti le besoin de s'expliquer avec soi-même, et de s'expliquer devant sa postérité — celle-là même que, dans sa grandeur, ouvrirait son œuvre phénoménologique — il ait écrit cet ouvrage herméneutique par excellence qu'est la *Krisis*. Ouvrage qui mérite bien d'être appelé, d'après l'expression que lui-même a frappé, son « roman (ou son poème — *Dichtung*) de l'histoire de la philosophie ». En essayant, en effet, de replacer la phénoménologie dans le contexte de la tradition philosophique qu'il a reçu en héritage, n'est-ce pas lui-même que Husserl cherche à comprendre dans son rapport avec les autres philosophes ? (Plus généralement : quel moi peut-il devenir soi-même en dehors de son rapport à un autre « moi » ?). Mais ne transgresse-t-il pas, par là, le strict terrain de la phénoménologie ?

Écoutons l'aveu du philosophe dans les dernières lignes de l'Appendice XXVIII au paragraphe 73 de la *Krisis* :

Et philosophant ainsi, il est également en connexion avec soi-même, avec sa façon antérieure de comprendre la philosophie et d'en faire, et il sait que dans ce processus la tradition historique, telle qu'il l'a comprise et utilisée n'a jamais cessé d'intervenir pour le motiver spirituellement. L'image qu'il se fait de l'histoire, en partie forgée par lui-même, en partie reçue, son « poème de l'histoire de la philosophie » n'est pas resté et ne reste pas fixe, il le sait, et partant : chaque « poème » lui sert, et peut lui servir, à se comprendre lui-même et son projet, et celui-ci en rapport avec celui des autres et avec leur « poème » et finalement à comprendre le projet commun à tous, qui constitue « la » philosophie en tant que *télos* unitaire...<sup>18</sup>

Il nous est impossible ici de commenter les indications, précieuses, mais si peu cartésiennes, qu'enferme ce passage, et d'autres qui lui sont proches. Mais, peut-être, avons-nous déjà commencé à le faire par ce qui a été dit précédemment. Husserl n'y manque même pas de pressentir que la constitution de récit, du poème narratif est nécessaire à l'historialisation et à la compréhension historique de nous-mêmes. Par cette reconnaissance de l'héritage historial

18 Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, p. 568; trad. fr. G. Granel Paris, Gallimard, 1976, p. 513.

sous-jacent à la méditation philosophique, il amorçait, dans la *Krisis*, et par anticipation, une réponse aux questions que Heidegger allait adresser à sa réalisation de la phénoménologie. Mais peut-être aussi les légitimait-il, de ne pas avoir assumé tout l'effet rétro-actif d'instance critique que cette reconnaissance devrait pouvoir exercer à l'égard de l'*ego cogito* comme point de départ et fondement absolu de la philosophie phénoménologique.

Venons-en à quelques-unes des questions de l'intervention faite par Heidegger, lors du Congrès organisé en 1969 par l'Académie Catholique de Fribourg afin de commémorer le 30<sup>ème</sup> anniversaire de la mort de Husserl :

La maxime fondamentale de la phénoménologie, disait l'auteur de *L'Être et le Temps*, n'est pas le « principe des principes », mais la maxime : « Droit à la question (*Sache*) ». Mais si nous pensons phénoménologiquement cette maxime, la question devient alors : quelle est la « question » de la philosophie ? Est-ce la conscience ? Reste à se demander : Sur quel chemin en suis-je venu à une réponse à cette question ? Ai-je pu en décider simplement à partir de moi-même, dans une intuition égologique qui me serait propre, ou bien, est-ce qu'à cette méditation n'appartient pas nécessairement un rapport non pas simplement historisant (*historischer*), mais bien historial (*geschichtlicher*) à l'histoire ?<sup>19</sup>

En fait, quoique légitimes, ces questions laissent, toutefois, de côté et hors considération non seulement la *Krisis*, mais surtout cet effort inlassable et continu de Husserl pour penser l'expérience d'autrui, l'intersubjectivité et finalement la *Lebenswelt*, même s'il est vrai qu'il soit demeuré fidèle à la voie cartésienne, n'étant pas revenu sur le chemin qui avait été le sien, comme s'il se refusait à admettre qu'il y avait dans sa méditation même de quoi le mettre en cause. Chemin où, cependant, il a avancé avec une telle honnêteté que ses écueils même nous enseignent, et finissent par dévoiler les difficultés qui étaient celles inhérentes à la philosophie des Temps Modernes inaugurée par Descartes. Or ce dévoilement justement n'a été possible que parce que Husserl a su ne pas reculer, au sein d'une philosophie transcendantale, devant la question de l'intersubjectivité qui portait cette philosophie à ses limites. Question, enfin, que ni celle de notre rapport historial à l'histoire, ni la question de l'être ne sauraient, nous semble-t-il, congédier en tant qu'elle est aussi celle de la vie de l'esprit comme vie plurielle et incarnée.

<sup>19</sup> Heidegger, « De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être » (texte de l'intervention de Heidegger) in *Questions IV* Paris, Gallimard, 1976, trad. fr. J. Lauxerois et C. Roels, p. 192.