

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CRISE DES SCIENCES
CHEZ
EDMUND HUSSERL ET MICHEL FREITAG

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

GENEVIÈVE GENDREAU-B.

DÉCEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article **11** du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Nous tenons à remercier notre directeur de maîtrise, M. Louis Jacob, professeur au Département de Sociologie de l'UQÀM, pour sa grande disponibilité et son aide précieuse, M. Jean-François Filion, professeur au Département de Sociologie de l'UQÀM, ainsi que M. Michel Ratté, chargé de cours au Département de Sociologie de l'UQÀM. Aussi, nous saluons avec émotion M. Michel Freitag, grande source d'inspiration, d'admiration et de réflexion, qui nous a quittés récemment.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1. Sujet.....	1
2. État de la question	1
3. Démarche et perspective	2
4. Structure du mémoire	3
 CHAPITRE I	
LES IMPLICATIONS HERMÉNEUTIQUES DE LA FORME COMPARATIVE.....	6
1. La comparaison philosophique : méthode dialoguante, objectivité, vérité	7
2. Le dialogue sociologie-philosophie selon Husserl et Freitag.....	13
3. La question de la science chez Husserl et Freitag : premier abord.....	19
4. Les rapports à l'historicité et à l'histoire.....	23
 CHAPITRE II	
LA SCIENCE DANS SES LIENS AU MONDE VÉCU.....	27
1. Le problème du monde de la vie	30
2. L'attitude naturelle chez Husserl.....	35
3. Le concept de transcendantal chez Freitag.....	48
4. Langage et symbolique.....	53
5. Conceptualisation et types.....	58

CHAPITRE III

LA CRISE DES SCIENCES	64
1. Contextes et projets autour du concept de crise des sciences.....	66
1.1 Crise du sens de la science et de la philosophie	66
1.2 Des théories normatives et critiques	67
1.3 Des ennemis théoriques communs	69
2. La crise du sens des sciences et de la raison selon Husserl	71
2.1 L'idée de la raison au fondement de la philosophie.....	71
2.1.1 La raison grecque comme <i>télos</i> de l'humanité	71
2.1.2 Connaissance et science	73
2.2 La démarche husserlienne.....	75
2.3 Retour sur l'histoire des sciences et de la philosophie.....	77
2.3.1 Le fondement de sens de la géométrie	77
2.3.2 Science galiléenne et philosophie	79
2.3.3 La critique husserlienne de l'idéalisation mathématique	85
2.3.4 Les limites de la perspective husserlienne	87
3. La crise des sciences sociales comme symptôme d'une mutation sociétale selon Freitag	89
3.1 L'histoire des sciences sociales.....	90
3.1.1 Le rôle des sciences sociales naissantes dans la modernité	90
3.2 Les conséquences de la mutation sociétale sur les sciences sociales.....	93
4. La crise des sciences : solutions et critiques	97
4.1 Contre « l'impérialisme ontologique » de la science	97
4.1.1 Le caractère hypothétique de la science moderne.....	97
4.1.2 La critique freitagienne du dualisme épistémologique	99
4.2 L'importance du questionnement transcendantal.....	103

CONCLUSION	
HISTORICITÉ ET HISTORICISME	109
1. Le rapport entre crise des sciences et historicisme.....	110
2. L'historicité de la connaissance	119
ANNEXE 1 : GLOSSAIRE	131
BIBLIOGRAPHIE	135

Résumé

Ce mémoire porte sur la crise des sciences, telle que l'ont analysée Edmund Husserl et Michel Freitag, selon leurs points de vue respectifs. Dans la foulée d'un renouveau d'intérêt pour la phénoménologie en sciences sociales, nous souhaitons éclairer les liens que ces deux auteurs font entre la science, la société et l'histoire. Ce mémoire s'inscrit donc dans le sillage des réflexions et des préoccupations sur l'avenir de la science, remontant pour ce faire aux sources de celle-ci, selon la démarche en ce sens commune aux deux auteurs.

Dans un premier temps, une réflexion sur les implications herméneutiques du mémoire permettra de montrer qu'en posant la question spécifique de la crise des sciences, nous évitons une comparaison en termes historiques ou disciplinaires, voire psychologiques. Cet aspect d'interdisciplinarité transparaîtra donc dans la nécessité d'une épistémologie sociologique herméneutique.

Dans un deuxième temps, nous verrons que des éléments de réflexion sur les rapports entre la science et la société, ainsi que la science et l'histoire, se retrouvent chez les deux auteurs. En s'interrogeant sur les sources de l'objectivité, ils démontrent que celle-ci n'appartient pas exclusivement à la science ou, plutôt, que l'objectivité scientifique ne saurait se fonder elle-même, mais qu'elle renvoie en tous les cas au monde préscientifique. Ils s'intéressent par le fait même aux présupposés de la science, affirmant que l'objectivité n'est jamais donnée d'emblée, mais qu'elle est toujours dérivée du monde vécu, qu'elle se présente comme une idéalisation, une abstraction.

Dans un troisième temps, le concept d'idéalisation sera plus substantiellement défini, d'abord par un survol de la pensée de Husserl concernant l'histoire des sciences, des origines « intuitives » de la géométrie, puis de la mathématisation de la nature par la physique galiléenne. La notion de « substraction » sera mise de l'avant comme étant la principale cause de la crise du sens des sciences modernes. En exposant les principales critiques que Freitag formulé à l'égard des diverses épistémologies existantes, nous mettrons en lumière les lacunes et les inconsistances ontologiques du discours objectiviste en général et sociologique en particulier. Husserl et Freitag proposent des solutions certes différentes à la crise des sciences, qui consistent à remettre à sa juste place l'objectivité, notamment en reconnaissant le caractère fondateur du monde vécu et donc de la subjectivité humaine. Ils soulignent ainsi l'importance de la normativité et conservent également un idéal de connaissance objective.

Enfin, nous nous attarderons sur les notions d'historicité de la connaissance, soulignant que Husserl et Freitag convergent à ce sujet en affirmant un soubassement intuitif de la science et de tout type de connaissance dans le monde vécu, mais en échappant à un constat relativiste où vérité et rationalité deviendraient inconcevables. Par la notion husserlienne d'*a priori* de l'histoire, et celle de modes de reproduction sociale freitagienne, tous deux ont véritablement tenté de penser l'historicité de la connaissance et du monde en évitant de tomber dans l'historicisme. Par des moyens différents, ils en sont aussi venus à poser le caractère historique au sens fort, voire même téléologique, de la pensée elle-même, soulignant ainsi l'inéluctable enchevêtrement de l'ontologique, de l'historique et du philosophique.

Mots-clés : Conceptualisation; Épistémologie; Historicité; Idéalisation; Mathématisation; Monde de la vie; Normativité; Objectivation; Objectivité; Ontologie; Rationalité; Relativisme; Sciences modernes; Sciences sociales; Subjectivité; Transcendental.

INTRODUCTION

1. Sujet

Le présent mémoire porte sur la « crise des sciences », thème que développent tous deux Edmund Husserl et Michel Freitag, à leur époque et dans leurs disciplines respectives. Nous souhaitons mettre en dialogue *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936^{*}), que d'aucuns considèrent comme le « testament » husserlien, et *Dialectique et société*, tomes I et II (1986), maître ouvrage de Freitag dans lequel il expose les fondements de sa sociologie dialectique et critique. Cette mise en dialogue servira à éclairer les liens que ces deux auteurs font entre la science, la société et l'histoire.

Husserl et Freitag appartiennent à des époques et à des disciplines différentes. Le premier est philosophe, fondateur de la phénoménologie, et son œuvre, particulièrement la *Krisis*, est marquée par les événements tragiques du début du 20^e siècle. Le second, bien qu'étant sociologue, reconnaît l'héritage de la phénoménologie ainsi que de divers courants philosophiques. De plus, il s'est toujours efforcé de développer une perspective sociologique ayant comme référence la société dans son ensemble. Ce mémoire se situe dans une perspective de théorie de la connaissance et d'épistémologie. Il s'agit d'une réflexion épistémologique sur les conditions de « formation » et d'élaboration des sciences, notamment des sciences sociales.

2. État de la question

Notre recherche s'inscrit dans la foulée d'un renouveau d'intérêt pour la phénoménologie en sciences sociales (cf. Benoist et Karsenti, 2001; Tellier, 2003; Grathoff *et al.*, 1990), renouveau qui vise principalement à repenser les liens possibles entre la théorie phénoménologique et l'étude de la société. Avant de nous pencher sur le travail de ses successeurs, il nous semble évident, dans un premier temps, d'aller directement aux textes et

^{*} Nous nous référons à l'édition de 1976; Désormais *Krisis*.

à la démarche de Husserl, pour ensuite la confronter à celle de Freitag. Bien qu'ils aient développé des œuvres très différentes, les pensées de Husserl et de Freitag présentent des liens réflexifs profonds. Nous souhaitons donc aller au-delà des courants « subjectivistes » qui, s'ils se revendiquent à certains égards de la phénoménologie, ne rendent toutefois pas justice de l'ampleur, la richesse et la complexité de l'œuvre husserlienne. Nous croyons fermement en la nécessité et la pertinence de renouveler la réflexion sur les rapports conjoints de la phénoménologie et de la sociologie. C'est pourquoi nous privilégions une lecture des textes husserliens eux-mêmes, de façon à en mesurer l'apport pour l'épistémologie de la sociologie.

3. Démarche et perspective

Une lecture croisée des œuvres husserlienne et freitagienne indique notre volonté de maintenir un certain éventail des perspectives au sein de la sociologie, afin que l'épistémologie sociologique se maintienne dans son versant *réflexif et critique*. Si la sociologie de la connaissance et de la science peuvent être utiles à certains égards, nous sommes persuadés que la question de la crise des sciences, telle qu'abordée par les deux auteurs à l'étude, nécessite de demeurer sur le terrain d'une épistémologie, comprise largement comme réflexion sur les conditions du sens de la pensée et de la science. Cela ne va pas sans une interrogation sur la science dans ses rapports à la société dans son ensemble. Ainsi, nous croyons qu'il est nécessaire de maintenir une réflexion synthétique sur la société, et donc, dans le cas qui nous occupe, sur la science et ses liens à la société. Notre mémoire s'inscrit dans le sillage des réflexions et des préoccupations sur l'avenir de la science, remontant pour ce faire aux « sources » de celle-ci, selon la démarche en ce sens commune aux deux auteurs étudiés.

Cependant, avant d'examiner les thèses de Husserl et de Freitag sur « la crise des sciences », nous avons choisi, parce que cela nous paraît important, de présenter les grandes lignes et les principaux enjeux dans lesquels « la science » est présente, pour chacun des deux auteurs, sur les plans méthodologique, épistémologique et ontologique. Cela nous entraînera dans des considérations très générales et des interprétations de l'ensemble de leur œuvre et

nous nous appuyerons pour ce faire sur les commentateurs qui font autorité, à savoir : Fink, Ricoeur, de Gandt, Richir, Lévinas et Henry et, du côté de Freitag, Vandenberghe et Fillion.

Il nous faut par ailleurs préciser d'entrée de jeu que, bien que nous nous attardions à la phénoménologie husserlienne tout au long de notre mémoire, celui-ci en demeure bel et bien un de sociologie. Notre regard est pour ainsi dire fortement orienté par les questionnements sociologiques de Freitag.

4. Structure du mémoire

Notre argument se découpera en trois chapitres. Tout d'abord, nous nous attarderons aux implications herméneutiques du sujet du mémoire, soit des considérations concernant la forme comparative que prendra le travail (par exemple, la manière de composer avec les différences d'ordre temporel, disciplinaire et historique des deux auteurs). Est-ce que les différences disciplinaires sont un obstacle indépassable pour la réflexion, ou encore, comment peut-on rendre féconde une réflexion épistémologique à partir d'auteurs de disciplines différentes? Comment rendre compte le mieux possible de leurs pensées respectives sans pour autant effectuer une comparaison systématique, qui brouillerait l'une et l'autre, sans permettre de saisir l'essence de chacune des démarches? La justification de cette lecture croisée peut-elle reposer simplement sur des réflexions communes au sujet de la science? Enfin, quelle conception de l'épistémologie sociologique une telle démarche propose-t-elle?

Dans un deuxième temps, nous étudierons leurs conceptions de la science, en lien avec le « monde vécu ». Il s'agira donc de l'aspect épistémologique, touchant à la théorie de la connaissance. Plutôt que de rejeter la science, ils souhaitent élucider ses implications ontologiques, revenir à la source de ses présupposés « naïfs » sur la nature de la subjectivité et de la corporéité, par exemple. Leur intérêt pour l'origine et les fondements de la chose scientifique n'implique donc d'aucune façon une condamnation de la science en tant que telle, mais vise à rappeler la spécificité et l'irréductibilité de la sphère symbolique et pratique. Tous deux redoutent par-dessus tout l'irrationalisme, et leurs travaux tendent justement à repenser la rationalité, dont la définition traditionnelle et communément acceptée est selon eux en crise, en remontant à sa source, de façon à la restaurer plutôt que l'abandonner. Ainsi, leur

volonté de souligner l'importance de la subjectivité ou plutôt, l'importance du rapport indépassable entre celle-ci et le monde objectif ne saurait être confondue avec un subjectivisme, à une réduction du monde dans la subjectivité. L'importance qu'ils accordent au monde vécu en fait foi. En définitive, nous souhaitons démontrer que l'originalité et la fécondité de la pensée des deux auteurs résident justement dans le fait qu'ils parviennent à réfléchir sur la science sans privilégier l'un des deux termes (le sujet ou l'objet) au détriment de l'autre.

Nous nous permettons ici une précision quant à notre lecture husserlienne du subjectivisme. La question du subjectivisme chez Husserl est éminemment complexe, puisque son attachement à la subjectivité constituante le rapproche d'une certaine forme de subjectivisme : « Dans le délaissement de l'idée d'être "objectiviste", Husserl se tourne vers une idée subjectiviste de l'être » (Fink, p. 73), au sens de *transcendantale*, de sorte que « le concept husserlien de l'originarité est subjectif-radical » (*Id.*). Néanmoins, nous tenons à souligner que Husserl lui-même, et tout au long de sa vie, a fortement critiqué des courants de pensée et des philosophies qu'il jugeait « subjectivistes ». Ainsi, il a fortement critiqué le psychologisme naturaliste et l'historicisme dans *La philosophie comme science rigoureuse* (2003), publié en 1910. Près de trois décennies plus tard, la *Krisis* contient plusieurs passages où Husserl, effectuant un retour sur l'histoire de la philosophie, retrace le parcours du cartésianisme au « subjectivisme transcendantal » kantien (Husserl, 1976, p. 111). Ne niant pas l'importance de la subjectivité husserlienne, nous nous attacherons, tout au long de ce mémoire, à montrer comment, en particulier à l'époque de la *Krisis*, les questionnements husserliens à propos de l'historicité sont tels qu'ils ouvrent sur d'autres avenues qui rapprochent sa pensée de celle de Freitag. En effet, « Husserl est engagé dans une recherche "généalogique" [dans laquelle] l'accent est mis non plus sur l'Ego monadique, mais sur la totalité formée par l'Ego et le monde environnant dans lequel il est vitalement engagé. La phénoménologie tend alors vers la reconnaissance de ce qui est préalable à toute réduction et qui ne peut donc être réduit » (Ricoeur, 2004, p. 18).

Troisièmement, nous en viendrons à la notion de « crise des sciences », afin d'en dégager l'image générale, les causes et les conséquences. Nous éclaircirons pour ce faire les conceptions qu'ont les deux auteurs de l'objectivisme, et les raisons pour lesquelles ils le rejettent. Nous nous pencherons également sur les solutions envisagées par Husserl et Freitag

pour faire contrepoids à cette crise des sciences, soulignant du même coup l'importance des questions normatives dans leurs démarches respectives.

Les deux œuvres partagent entre autres le sentiment d'une « crise » des sciences. Bien que, comme on l'a souligné plus haut, les deux auteurs s'intéressent à des domaines différents, certains aspects du « diagnostic » qu'ils tracent se recoupent. Par exemple, si Freitag s'intéresse particulièrement à la situation problématique des sciences sociales, et Husserl à l'avenir de la philosophie et des sciences de la nature, tous deux s'attardent aux implications du positivisme, devenu prédominant dans les sciences modernes. Les deux auteurs souhaitent remédier à la crise qu'ils soulignent. Leurs œuvres se présentent explicitement comme des tentatives, dans leurs domaines particuliers, de faire contrepoids à la crise, en proposant notamment des méthodes nouvelles. Dans le cas de Husserl, sa phénoménologie transcendantale représente pour lui non seulement l'avenir de la philosophie, mais aussi, celle-ci étant l'expression et le garant de l'idée de rationalité, la solution à l'humanité qui menace de plonger dans l'irrationnalisme (tant au niveau théorique, chez les différentes écoles philosophiques de son époque, qu'au niveau politique et social, avec les deux grandes guerres et la montée du nazisme). Quant à Freitag, la mise en lumière des lacunes du positivisme lui permet de démontrer comment des sciences sociales respectueuses de leur objet ne doivent dorénavant plus se ranger sous un modèle objectiviste, sans pour autant tomber dans un relativisme subjectiviste. Il en va pour lui de la préservation de l'un des lieux où la société se permet de se réfléchir elle-même.

Enfin, en conclusion, nous mettrons en parallèle la question de la science avec leur conception de l'histoire et de l'historicité, en nous questionnant tout particulièrement sur l'historicité de la connaissance.

CHAPITRE I

LES IMPLICATIONS HERMÉNEUTIQUES DE LA FORME COMPARATIVE

Si c'est le propre de la réflexion philosophique et théorique que de faire dialoguer des auteurs temporellement éloignés, nous faisons le pari que le dialogue entre Husserl et Freitag pourra mettre en lumière la question de la science comprise à la fois comme institution sociale et forme de connaissance. Penser sociologie et phénoménologie n'exige nullement de tenter de subordonner l'une à l'autre de façon définitive : ce serait mal saisir la phénoménologie même dans ses méthodes et la sociologie dans ce qu'elle a de spécifique. Notre propos sera plutôt de souligner les lieux réflexifs communs ou parents. Nous tenterons donc de démontrer qu'il peut être fécond de comparer les pensées de deux auteurs en les appréhendant à partir d'une question particulière, et à condition de saisir leur pensée respective dans leur logique propre.

Nous nous attarderons donc dans ce premier chapitre à ce que l'on pourrait appeler les implications herméneutiques de notre mémoire. Derrière la question méthodologique de la comparaison d'auteurs, nous verrons se dessiner la nécessité d'adopter une perspective herméneutique, la plus à même de questionner les auteurs sur la question particulière de la science dans ses rapports au « monde de la vie » et à l'« histoire ». Les deux auteurs se rejoignent également dans leur appréhension des rapports entre la sociologie (ou, plus largement, les sciences sociales) et la phénoménologie. Ces considérations épistémologiques et méthodologiques nous amèneront ensuite à délimiter la question commune aux deux auteurs, ainsi que leur position face à l'historicité de la connaissance.

1. La comparaison philosophique : méthode dialoguante, objectivité, vérité

Partant de l'hypothèse qu'il est légitime de comparer les conceptions de Husserl et Freitag sur la science, la question de savoir comment y parvenir d'une façon philosophiquement féconde demeure ouverte. Il existe en effet plusieurs façons de concevoir la mise en rapport d'auteurs différents, qui reposent toutes, en définitive, sur une conception de l'œuvre de pensée elle-même. Nous verrons alors que les découpages disciplinaires traditionnels qui la sous-tendent devront à certains égards être remis en question, en vertu des courants de pensées des auteurs mêmes.

Disons d'entrée de jeu que la réflexion philosophique nous apparaît comme partie intégrante de l'épistémologie en science sociale, et moment nécessaire pour saisir la question de la science dans le projet husserlien et le projet freitagien. Dans notre démarche de lecture comparative de ces deux auteurs, notre point de vue sera donc celui de l'épistémologie sociologique, puisque « Associer épistémologie et sociologie consiste ainsi, fondamentalement, à interroger la construction des connaissances sociologiques et leur prétention à la validité » (Berthelot, 2004, p. 8). Qui plus est, nous nous inscrivons nous-mêmes, à l'instar des pensées des deux auteurs mis en parallèle, dans une perspective à la fois herméneutique et phénoménologique. Nous tenterons donc de présenter une lecture de leurs théories qui ne sacrifie ni l'objectivité ni la normativité de la connaissance. Nous devons cependant déterminer au préalable ce que l'on entend par chacun de ces termes dans le cadre de notre démarche.

D'abord, précisons que l'objectivité que nous souhaitons atteindre ici ne saurait être celle d'une histoire des sciences ou d'une sociologie de la connaissance. Notre problématique même nous empêche d'adopter de telles perspectives, bien qu'elle pourra à l'occasion s'appuyer sur les résultats de ces histoires ou sociologies particulières. En fait, force est de constater que l'objectivité construite dans le cadre des sciences de la nature ou d'une sociologie de la connaissance n'est pas la même que celle de la réflexion philosophique ou épistémologique. Voyons voir de quelle façon la réflexion philosophique atteint son objet et le soumet à la discussion rationnelle.

En effet, comme le rappelle Ricoeur, l'objectivité, au sens phénoménologique, est nécessairement plurivoque. En fait, « il y a autant de niveaux d'objectivité qu'il y a de

comportements méthodiques » (2001, p. 27). C'est bien là un des enseignements essentiels de la phénoménologie de Husserl, idée que partage aussi bien Freitag, notamment dans sa définition des différents niveaux de conscience, dont il sera question au chapitre 2 (cf. Freitag, 1993a, p. 1-19). Si donc l'on est en mesure de parvenir à une lecture un tant soit peu « objective » des théories de Husserl et de Freitag, ce ne peut être que dans l'optique de concevoir une objectivité autre que celle qui a cours en physique et dans les sciences naturelles en général, y compris dans les entreprises des sciences humaines qui se réclament d'un tel type d'objectivité. Nous verrons en détail dans le chapitre suivant les raisons pour lesquelles Husserl et Freitag revendiquent cette vision plurivoque de la notion d'objectivité.

Ricoeur rejette ainsi une « histoire externe » (2001, p. 55; Ricoeur reprend cette expression d'Émile Bréhier) de la philosophie, qui ne conçoit l'œuvre philosophique que comme un fait culturel et social parmi d'autres. Selon lui, une telle attitude enlève à l'œuvre philosophique son autonomie. L'analyse proprement philosophique, et même celle qui relève de l'histoire de la philosophie, doit se garder de ne considérer une œuvre philosophique *que* comme un fait culturel, dans une indifférence pour sa signification proprement philosophique.

Dans le même esprit, selon Fink, rien n'est plus éloigné d'une démarche de réflexion philosophique, car une telle méthode empêche toute « compréhension » proprement philosophique d'une œuvre. Et l'objectivité que l'on peut espérer atteindre en philosophie se situe plutôt du côté de la compréhension que de celui d'une attitude strictement explicative. Cela révèle donc toute l'importance d'assumer le caractère nécessairement herméneutique de toute interprétation et comparaison entre auteurs : « Parce que la philosophie dans sa thématique concrète est déjà "interprétation", déjà détermination spéculative de l'être-étant de toute chose étante, le discours en forme d'exposé sur une philosophie est inévitablement une *interprétation de l'interprétation* » (Fink, 1994, p. 150; l'auteur souligne). En philosophie, il ne peut y avoir de lecture univoque d'un texte, qui détiendrait sa « vérité absolue ».

C'est dire que notre point de départ ne saurait être les « conditions objectives » de l'origine et du développement des pensées en question. Notre propos ne sera pas de replacer les pensées des deux auteurs au sein des conditions sociales et historiques de leur époque, bien que par ailleurs de telles considérations puissent nous aider à contextualiser leurs

théories. Néanmoins, dans le cas qui nous occupe, elles ne sauraient être que préliminaires, voire accessoires. Nous ne nous inscrivons pas dans la lignée de la sociologie des conditions de formation et de déploiement des pensées husserlienne et freitagienne : ce qui nous intéresse, ce sont, directement, les propositions, les contenus philosophiques de la phénoménologie par rapport à la science elle-même. Pour ce faire, il est donc essentiel (notamment dans le cas de la sociologie de Freitag, qui demeure tout de même une sociologie et une épistémologie éminemment politiques), de s'attarder sur les fondements des pensées des deux auteurs en question. Or, comme le dit Ricoeur, la sociologie de la connaissance relève de la science et non de la réflexion philosophique et épistémologique. Un des inconvénients d'une telle démarche est justement qu'elle ne permet pas de saisir les enjeux philosophiques fondamentaux en tant que tels. En fait, « c'est dans un autre champ qu'un champ opératoire, utilitaire, pragmatique, que naît une philosophie au monde du discours. Elle naît selon une *intention* propre [:] dire ce qui est comme il est [...] ce genre de questions excède toute espèce de causalité sociale » (Ricoeur, 2001, p. 82-83; l'auteur souligne). D'où l'importance de définir ce que signifie « la science » pour Husserl et Freitag. Toute œuvre réflexive est en un certain sens, comme ils le reconnaissent eux-mêmes, un produit historique et culturel; cependant, en rester à cette seule constatation nous empêcherait de plonger à proprement parler dans les pensées originales de chacun. Ce qui nous intéresse ici, c'est de saisir les implications, qui se recoupent parfois, de ces deux théories de la science. Nous souhaitons donc les confronter à travers leur aspect épistémologique.

En somme, l'objectivité spécifique à la philosophie est à conquérir, non pas une fois pour toutes « contre » la subjectivité, mais bien grâce à elle, grâce à une subjectivité outillée, « impliquée par l'objectivité attendue » (p. 28). Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut espérer produire un résultat qui vaille objectivement. Rappelons-le : l'objectivité n'est pas donnée, elle est dans tous les cas affaire de *méthode*.

De plus, on ne saurait passer outre le fait que toute pensée qui se revendique de la phénoménologie fait la part belle à la subjectivité pensante, au sens où elle relie toute objectivation à une activité intentionnelle. Cette constatation de la nature de la pensée phénoménologique joue donc aussi en faveur d'une lecture comparative qui se donne des règles qui lui sont propres et adéquates à son objet; en un mot : qui se dote d'une objectivité propre.

Comment alors prendre en compte la subjectivité des auteurs étudiés ou, à l'inverse, comment éviter de « fixer » leurs pensées en les relativisant par un regard analytique objectiviste? Et d'abord, qu'entend-on ici par ce terme on ne peut plus ambigu de « subjectivité »? Ricoeur estime que « la tradition réflexive [...] cherche cette subjectivité dans son intention, dans son entreprise, dans ses œuvres » (2001, p. 32). La subjectivité que l'on veut préserver ne saurait correspondre à la subjectivité psychologique des auteurs étudiés eux-mêmes, pas plus qu'à leurs données biographiques et historiques. Il faut se garder de réduire l'entièreté d'une œuvre à l'histoire biographique et psychologique de son auteur. Bien entendu, tout individu pensant n'est jamais « seul » avec sa conscience, au sens où il écrit toujours à partir de sa situation sociale (que ce soit avec ou contre elle). Par conséquent, son œuvre ne saurait jamais être qu'un reflet de son époque. « Incontestablement, les philosophèmes sont toujours aussi des symptômes historiques-sociaux [mais] les catégories psychologiques ou sociologiques ne peuvent les saisir de manière suffisante; car dans la philosophie l'homme ne demeure pas dans le cercle fermé de sa vie » (Fink, 1994, p. 148). Il faut donc rejeter toute tentation d'une lecture subjectiviste. Fink évoque à juste titre, dans ses propres recherches concernant la phénoménologie de Husserl, son refus de « toute explication biographique [et] interprétation existentielle de son philosophe » (p. 42).

En fait, à l'intérêt pour la philosophie comprise comme théorie, correspond une subjectivité de nature « philosophique » : « la singularité en question est celle du sens de l'œuvre et non celle du vécu propre de l'auteur » (Ricoeur, 2004, p. 58). Bien entendu, le philosophe qui pense et fait œuvre philosophique demeure un individu, mais l'œuvre philosophique, à titre de forme discursive particulière, transcende nécessairement l'état de fait empirique et historique qui constitue la *situation* du penseur. Comme le souligne Ricoeur, une distance, une « transmutation » s'opère, du fait même, pour un penseur, d'utiliser le médium écrit : de sorte que la situation originelle du penseur, vécue par lui, « est devenue un problème dit, un problème prononcé, énoncé » (p. 84).

Ainsi, pour Ricoeur, à la subjectivité philosophique correspond l'histoire discursive de l'œuvre, tous deux se détachant de leur origine soit, respectivement, la subjectivité du penseur et son histoire de vie. C'est l'inscription dans le langage qui permet ainsi au vécu de devenir « sens philosophique ». À cela s'ajoute le fait que le mode d'être de la philosophie doit être distingué, comme le précise Fink, du support matériel qui lui permet un

rayonnement et une diffusion en quelque sorte intemporels et infinis. Outre la subjectivité du philosophe, constitutive de l'œuvre mais qui, au niveau théorique, nous est « sans objet », on trouve également le support matériel, qui permet le déploiement de l'œuvre à travers l'espace et le temps, lequel ne correspond toutefois pas non plus à l'« essence » de la philosophie. Fink en appelle ainsi au respect du mode d'être paradoxal de la philosophie. Il entend par là le fait que le document physique qui assure la connaissance du texte philosophique n'est pas pour autant le dépositaire du *sens* philosophique comme tel : « une philosophie est un “fait spirituel” inscrit dans son texte qui n'est certes pas simplement donné, mais est pourtant soumis à des conditions d'accès objectivement saisissables » (1994, p. 9). Ainsi, le « mode d'être de la philosophie », selon Fink, réside sans contredit dans le fait de dialoguer avec une philosophie, d'aller vers le problème central qui l'anime et par lequel elle trouve son sens réflexif : « la véritable essence de l'interprétation comme accès toujours nécessairement *problématique* à une philosophie existante comme œuvre » (p. 10; l'auteur souligne).

C'est ici que le caractère herméneutique de la réflexion philosophique prend tout son sens : si comprendre un texte philosophique, c'est nécessairement l'interpréter, alors l'interprétation est elle-même à saisir sur le mode de la rencontre, du dialogue et de la communication, entendus en un sens spécifiquement *philosophiques*. Le « dialogue » souhaité ne prend pas la forme d'une conversation telle que celles qui prévalent dans la vie quotidienne. Il s'effectue plutôt dans une attitude théorique particulière, par laquelle nous nous plongeons dans l'œuvre pour mieux lui poser des questions. Saisir un peu d'une œuvre nécessite que nous en soyons dès le départ saisis nous-mêmes : saisis de son problème, de ses questions. Plutôt que de la considérer dans son extériorité, il faut y entrer, entrer en dialogue avec elle, en cherchant le sens qui l'habite; ce qui signifie, dans un premier temps, se ressaisir de ses problèmes et de la démarche réflexive de son auteur. Comme le dit si bien Ricoeur, « ici la vérité serait complète si la communication pouvait être achevée; mais elle reste ouverte [...] Je ne peux comprendre quelqu'un que si je suis moi-même quelqu'un et si j'entre dans le débat; à ce moment-là, il n'y a plus de position privilégiée pour lire le système, la vérité est radicalement intersubjective » (2001, p. 80). Mais qui dit intersubjectivité ne dit pas pour autant relativisme ou subjectivisme.

En effet, cette intersubjectivité fait partie de la situation originelle de tout philosopher. La philosophie vivante est donc toujours « en situation », dans une indépassable situation de

dialogue. Loin de limiter sa liberté, elle en est plutôt partie prenante et, d'une certaine façon, le garant, au sens où, comme on vient de l'exposer, bien que la philosophie vive en partie dans la reprise constante, dialoguante, d'un penseur par un autre, dans la recherche de ce que l'on pourrait appeler son *itinéraire réflexif*, la « philosophie au travail » telle que l'entend Husserl signifie que la philosophie a la capacité de renouveler ses méthodes et ses questionnements. Comme l'affirme Strasser, « Toute philosophie nouvelle *est* [...] une méthode nouvelle. Elle est *un fragment de vérité en même temps qu'un chemin* qui y conduit. On ne peut considérer l'un indépendamment de l'autre » (Strasser, 1967, p. 234; l'auteur souligne).

François Dosse, biographe de Ricoeur et herméneute, propose quant à lui une définition intéressante de ce qu'il nomme « l'histoire intellectuelle », dont l'aspect multidisciplinaire nous semble particulièrement pertinent, compte tenu des points de vue différents qui sont ceux de Husserl et Freitag. « Cette histoire intellectuelle [s'inscrit] dans une démarche qui récuse l'appauvriissante alternative entre une lecture internaliste des œuvres et une approche externaliste privilégiant les seuls réseaux de sociabilité. L'histoire intellectuelle entend rendre compte des œuvres, parcours, itinéraires, par-delà les frontières disciplinaires » (Dosse, 2003, p. 11).

Qui dit herméneutique dit donc nécessaire ouverture des textes philosophiques eux-mêmes. Le sens d'une œuvre ne s'épuise pas dans le travail d'écriture et de pensée du philosophe qui en est à l'origine. Bien plus, comme le souligne Ricoeur, sachant que « le vrai philosophe s'engage si totalement dans sa philosophie qu'il devient incapable à la limite de lire les autres philosophes » (2001, p. 61), il est d'autant plus nécessaire de reprendre, retravailler et requestionner sans cesse les textes philosophiques. La philosophie husserlienne, peut-être parce qu'elle est d'abord et avant tout une *méthode*, se prête bien à une telle conception de la philosophie : « Husserl a conçu l'idée de sa philosophie comme *philosophie au travail* » (Fink, p. 75). La forme même de son œuvre suggère que la richesse de sa pensée réside dans les innombrables manuscrits laissés après sa mort, et conservés aux Archives Husserl de Louvain, plus encore peut-être que dans tous les ouvrages publiés de son vivant, qu'il considérait lui-même comme des introductions à ses multiples analyses et réflexions non publiées.

2. Le dialogue sociologie-philosophie selon Husserl et Freitag

Il convient maintenant de se pencher de plus près sur la façon dont Husserl et Freitag conçoivent les rapports entre les sciences sociales et la philosophie. Les différences disciplinaires sont-elles un obstacle indépassable pour la réflexion que nous souhaitons amorcer sur leur conception de la science? Tous deux croient qu'un dialogue est possible entre la phénoménologie et les sciences sociales (ou « sciences de l'esprit », comme on le disait plutôt à l'époque de Husserl). Nous croyons que c'est bien le cas, malgré le fait que le statut et le rôle de ces dernières se soient considérablement transformés depuis le début du 20^e siècle jusqu'à aujourd'hui. À partir des idées de Freitag et de Husserl, ainsi que de certains de leurs commentateurs, nous exposerons brièvement leur conception du dialogue épistémologique possible entre la philosophie et les sciences sociales. Nous nous attarderons d'abord aux rapports de chaque discipline aux sciences de la nature comme modèle épistémologique et, plus largement, à la notion de « causalité ». Ensuite, nous en viendrons aux rapports de la philosophie aux sciences sociales, et inversement.

Tout au long du 20^e siècle, la phénoménologie a connu un retentissement incroyable, non seulement en philosophie, où elle a inspiré, tant par ses découvertes que par les critiques qui lui ont été adressées, des pensées philosophiques telles que l'herméneutique (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) ou l'existentialisme sartrien, que dans nombre de disciplines des sciences sociales, dont la sociologie. Le débat sur ce que les sciences sociales peuvent tirer de la phénoménologie trouve encore des échos aujourd'hui, bien qu'il donne lieu à des lectures plutôt disparates de la phénoménologie, qui vont du pragmatisme à l'idéalisme (cf. Benoist, Karsenti, 2001). Le terme même de phénoménologie a souvent été utilisé à tort et à travers dans les disciplines des sciences humaines, sans que ceux qui s'en revendiquent ne retournent aux sources de celle-ci. Ainsi, la phénoménologie a souvent été tirée vers le versant subjectiviste, voire constructiviste, avec Cicourel, par exemple, influencé en partie par la théorie qu'Alfred Schütz en a tirée (cf. Schütz, 1994). Toutes les difficultés relatives à sa définition font en sorte que le débat actuel véhicule une idée plutôt réductrice et édulcorée de la phénoménologie. Cette critique d'une certaine perte de l'essence de la phénoménologie ne se retrouve pas qu'au niveau du débat qui la lie aux sciences sociales : au sein de la phénoménologie elle-même, certains en ont contre une lecture qu'ils qualifient

d'« *impressionnisme phénoménologique* » (Strasser, 1967, p. 303). C'est aussi le cas de Ricoeur, qui signale l'importance, dans la préface à l'ouvrage de Strasser, d'« accorder une égale attention à la critique de l'esprit anti-philosophique qui domine actuellement les sciences de l'homme et à l'auto-critique de la phénoménologie, dans la mesure où celle-ci est tentée par des descriptions seulement subjectives, menacée par un intuitionnisme non critique et livrée, en fin de compte, à un pur impressionnisme » (p. 7-8). C'est pourquoi nous souhaitons nous pencher de plus près sur les textes husserliens eux-mêmes et sur ceux de commentateurs qui ont suivi de près la démarche réflexive husserlienne, afin de faire valoir, contre les tendances à en faire une méthode subjectiviste, que la force et l'importance de l'héritage de la phénoménologie consiste en ce qu'elle permet de penser la conscience et le monde de façon non exclusive.

La phénoménologie pose d'emblée l'irréductibilité des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. Il est inconcevable, d'un point de vue phénoménologique, que celles-ci tentent d'adapter la théorie de la causalité des sciences dites pures. En effet, pour Husserl, les sciences de l'esprit doivent être rigoureusement séparées des sciences de la nature au plan méthodologique. On ne saurait expliquer les conduites humaines en termes de causalité, car la réalité psychique et la réalité physique se distinguent au point de vue ontologique, bien que toutes deux fusionnent au sein de l'expérience totale de l'être humain psycho-physique. Husserl, pour rendre compte des relations entre des événements ou les actions des êtres humains dans leur vie sociale, parle de « motivation » (cf. Husserl, 1996, 3^e section), plutôt que de causalité, terme qu'il réserve aux explications des sciences de la nature :

dans la sphère des sciences de l'esprit, dire que l'historien, le sociologue, l'anthropologue veut « expliquer » les faits des sciences de l'esprit, c'est dire qu'il veut élucider les motivations, qu'il veut faire comprendre comment les hommes dont il s'agit « en sont venus » à se comporter de telle et telle manière, quelles influences ils ont subies et exercées, qu'est-ce qui les a déterminés dans et en vue de la communauté de l'action, etc. (Husserl, 1996, p. 316).

La phénoménologie ne croit pas qu'une théorie causaliste de l'action ou des faits soit à même de rendre compte de la complexité de la réalité sociale. Elle se positionne donc contre tout naturalisme, c'est-à-dire à toute explication causale des rapports sociaux, qui fait de l'individu le fin mot de l'action sociale. La phénoménologie, si elle se concentre, il est vrai, sur la subjectivité individuelle, ne s'y réfère que *méthodologiquement*, à travers ses analyses

de l'intentionnalité*, alors que, pour le naturalisme, « il n'y a entre les individus que des interactions régies par des lois causales qui exercent leur effet chacune à part et se propagent d'un corps à l'autre, il ne peut y avoir que des ensembles formés d'unités discrètes » (Toulemont, 1962, p. 316). La phénoménologie, démarche compréhensive plutôt qu'explicative, « est capable de voir le "continu" social formé par le jeu des motivations ordonnées les unes en fonction des autres » (Toulemont, p. 317).

En fait, et plus précisément, la phénoménologie lutte contre l'exclusivisme de la conception objectiviste de la réalité sociale. Ainsi, elle ne condamne pas le recours à des méthodes empiriques, à condition de ne pas en rester à un moment purement explicatif. Est donc reconnue à la sociologie, en tant que science de la réalité sociale, la nécessité de recourir à des recherches empiriques – qu'elles soient quantitatives ou qualitatives –, mais à titre de moyen pouvant être utilisé en vue de parvenir à une meilleure compréhension de la société. Le travail du chercheur en sciences sociales ne se résume pas à la cueillette des résultats. Il lui faut surtout donner corps à ces données, les rendre intelligibles, leur donner un sens. Il y a donc un nécessaire travail d'interprétation qui n'est pas que de l'ordre de l'observation empirique, car cette interprétation sera forcément nourrie de nombreuses lectures et réflexions théoriques : « En sciences humaines [...] le chercheur est obligé d'interpréter les faits qu'il découvre. Son interprétation l'élèvera finalement à un niveau supra-empirique. À cet effet, en tous les cas, le recours à un horizon herméneutique s'avère nécessaire » (Strasser, p. 298-299).

Ainsi, la sociologie, et les sciences sociales en général, ne peuvent espérer se constituer contre toute référence proprement « philosophique » :

Si [l'épistémologie générale] procède d'une réflexion de la sociologie sur elle-même et relève fondamentalement d'une ligne de détermination l'associant au discours sociologique et à son rapport à la réalité sociale, elle ne peut, simultanément, éviter à la fois de puiser aux méta-principes généraux de la connaissance et d'éprouver l'influence de l'épistémologie générale et des théories sociales (Berthelot, 2000, p. 18).

En effet, on ne saurait faire de sciences sociales valables sans en venir à poser, implicitement ou explicitement, une conception philosophique; plus précisément, le nécessaire moment épistémologique, celui de la reprise réflexive de l'entreprise des sciences sociales elles-

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

mêmes, est un moment proprement philosophique, puisqu'il se pose comme celui des conditions du sens et des méthodes de chaque discipline même.

Or, selon Strasser, la relation entre les sciences sociales et la philosophie n'est pas qu'unilatérale : il s'agit bien plus d'une réciprocité parfois contestée, mais néanmoins retraçable dans les écrits des auteurs de part et d'autre. Ainsi, selon lui, la philosophie ne pourrait exister sans faire référence (implicite ou explicite, selon les philosophes) à divers travaux empiriques. Il donne à ce sujet l'exemple de Merleau-Ponty qui, notamment dans *La structure du comportement* (1967), entreprend de réfuter les techniques behavioristes de l'étude du comportement. Ce n'est donc, fait remarquer Strasser, qu'en s'appuyant sur de tels travaux que Merleau-Ponty a pu en proposer une critique et un dépassement. Ricoeur abonde dans le même sens, en affirmant que « le philosophe n'a pas ici de leçons à donner à l'historien; c'est toujours l'exercice même d'un métier scientifique qui instruit le philosophe » (Ricoeur, 2001, p. 29). Mais ce « supplément » empirique ne vient jamais comme point de départ de la réflexion philosophique : elle la complète, la parfait. Comme le dit fort justement Strasser, « Husserl recourt volontiers aux résultats de la recherche empirique, mais c'est après avoir élucidé philosophiquement l'essence de l'expérience empirique » (Strasser, 1967, p. 285). Freitag tient sensiblement le même discours :

La dimension spéculative (philosophique) fait partie de la sociologie d'une part, parce qu'elle-même fait partie de la vie humaine et de son procès « d'autocréation », mais aussi parce qu'elle est comprise dans la réflexion que la sociologie doit faire concernant la nature de son objet. L'inverse est aussi vrai cependant, puisqu'il n'y a pas de spéculation fondée qui ne repose sur l'observation du réel (2004, p. 266).

Or, les commentateurs husserliens et les phénoménologues près de cette tradition affirment du même souffle l'autonomie de la méthode et, plus généralement, du « mode d'être » de la philosophie. Qu'elle « s'inspire » de la science, qu'elle puise des arguments et des contre-arguments des faits scientifiques, ne signifie pas pour autant qu'elle y trouve ses moyens de légitimation. Au contraire, il est extrêmement important de rappeler que la philosophie (et la métaphysique) naît d'un intérêt tout particulier pour le « tout du monde », et qu'elle procède d'une liberté singulière qui l'éloigne des méthodes traditionnelles de vérification, d'attestation et de légitimation propres aux domaines empiriques. Sa liberté n'est pas pour autant aléatoire car, comme on l'a souligné plus haut, la philosophie ne peut être

considérée que comme le produit d'une subjectivité en situation : tout énoncé philosophique trouve sa place dans un « milieu », est rendu possible par un certain dialogue des consciences philosophiques, que ce soit avec les philosophes passés ou contemporains. Bref, bien que la philosophie puisse tirer profit de l'empirie, elle transcende ce domaine pour se constituer comme corps de connaissance distinct, avec tout ce que cela comporte en termes de moyens de légitimation; elle naît et se développe à l'intérieur d'une intersubjectivité et d'une normativité qui lui sont propres. C'est donc dire que « le contenu de vérité d'une intuition philosophique ne saurait être prouvé si l'on prend pour modèle l'analyse logico-mathématique ou le mode de vérification propre aux sciences empiriques » (Strasser, p. 233).

Dans le cas de la sociologie elle-même, la question philosophique et épistémologique est explicitement abordée par certains sociologues, dont Freitag. Si, selon Strasser, « les sciences de l'homme peuvent prendre à leur tour les deux formes suivantes : en premier lieu, celle d'une recherche scientifique empirique, dont la signification philosophique est expressément énoncée; et en second lieu, celle d'une recherche philosophique concrétisée à l'aide de matériaux empiriques » (p. 299), la démarche freitagienne semble pécher par « zèle philosophique ». Strasser considère en effet que les sciences sociales sont des disciplines essentiellement empiriques, auxquelles un moment réflexif et un fonds philosophique est cependant essentiel. La théorie de Freitag se présente pour sa part comme une théorie générale de la société, et donc aussi comme une réflexion théorique et épistémologique. Il est pour lui d'une grande importance de maintenir le cap vers une sociologie qui ne soit pas qu'une sociologie de la connaissance qui passerait complètement sous silence les visées, les contenus et les prétentions de la science, en les reléguant à la philosophie. Pour Freitag, il est possible et nécessaire d'insérer, dans le cadre d'une théorie générale de la société, des questions concernant la science en tant que telle, dans ses liens à l'ensemble de la société. Selon lui, tout discours à prétention scientifique et, plus largement encore, toute activité saisie comme *praxis*, doivent assumer pleinement le « poids » ontologique qu'ils comportent (cf. Fillion, p. 76-82 et 95-103); dans le cas des sciences sociales et de la sociologie, cela se traduit par la place considérable que la philosophie occupe dans leur argumentaire. Sa démarche puise d'abord dans l'ontologie afin de faire valoir l'idée que la société n'est *pas que* simple factualité, qu'une somme d'éléments fonctionnels et structurels. Toute théorie de la société et, plus encore, toute pratique (entendue dans son sens le plus large) renvoie à la

société comprise comme « ordre du sens », de sorte que la structure sociale ne peut être appréhendée que par les rapports réels-concrets qu'elle comporte : de tels rapports se réfèrent toujours déjà eux-mêmes à cette totalité *a priori* (cf. Freitag, 1986a, p. 9). Cette structure est de part en part *historique*, et le moyen d'y accéder par la pensée théorique est bel et bien la voie herméneutique. Même si, en vertu de son irréductibilité à toute théorisation, on ne peut espérer saisir la signification d'une action dans sa pureté, on doit néanmoins essayer d'en affiner toujours plus notre compréhension. En somme, il est essentiel de bien saisir une fois pour toutes l'impossibilité de « transférer le problème de la “description de l'action subjectivement significative” ou encore de la “signification subjective de l'action” vers celui de la description des “conditions et manifestations objectives de l'action” » (Freitag, 1994, p. 212), ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il faille laisser tomber les méthodes quantitatives ou qualitatives de cueillette de données, mais plutôt éviter de les ériger comme seule voie d'*analyse* sociologique.

La richesse d'une approche phénoménologique doit se trouver dans l'importance qu'elle donne à la subjectivité tout autant qu'à l'objectivité, dans ses tentatives, à maints égards fructueuses, de les penser conjointement. Réussir à porter un regard sociologique non exclusif sur l'un ou l'autre terme, mais qui soit à même de saisir la réalité sociale dans ses « passivités », dans ses « acquêts », ses « acquis spirituels »*, ainsi que dans le travail incessant et multiple de réactivation et de réappropriation des sédimentations de sens par les individus vivant au sein de leur monde de vie est incontestablement un des défis que la sociologie a à relever. Les théories sociologiques doivent pouvoir reconnaître, dans leurs analyses des structures sociales, que celles-ci sont portées en dernière instance par des individus, et que c'est précisément de là que provient le sens de ces structures. C'est ce qu'affirme Husserl lui-même, en se revendiquant des travaux de Dilthey, « l'un des plus grands savants de l'esprit » (Husserl, 1976, p. 379) pour tenter de fonder les sciences de l'esprit indépendamment des sciences de la nature, notamment : « Aucune recherche causale, aussi loin qu'on la poursuive, ne peut améliorer la compréhension que nous avons quand nous avons compris la motivation d'une personne » (1996, p. 316). Loin de réserver son analyse à la motivation individuelle, Dilthey entend montrer que la causalité est toujours en relation avec l'ensemble d'une « configuration significative » qui n'est pas que « motivation

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ces trois concepts.

d'une personne » (cf. Dilthey, 1988). L'enseignement selon lequel il est nécessaire, pour toute visée compréhensive, de retourner au sens originaire des formations étudiées (qu'il s'agisse de théories scientifiques ou de structures sociales) est extrêmement pertinent en sciences humaines : toute science et toute production de sens scientifique sont fondées sur le monde de la vie, le monde quotidien. À cet égard, la pensée de Husserl est, comme le souligne Merleau-Ponty, « exemplaire : il a senti que toutes les formes de pensée sont solidaires, [...] que la science secrète une ontologie et que toute ontologie anticipe un savoir » (1960, p. 112-113).

Ainsi, selon Husserl et Freitag, un dialogue entre la philosophie et la sociologie est bel et bien possible, notamment en vertu du fait que toute analyse sociologique a un caractère indépassablement compréhensif. La perspective de Freitag, qui est celle d'une théorie générale de la société et d'une épistémologie compréhensive, est donc encore plus encline à développer une réflexion philosophique. Comme le souligne Strasser, « *dans les sciences humaines, à toute vision globale, est inhérente une synthèse métaphysique* » (1967, p. 218; l'auteur souligne). Ce nécessaire retour au fondement ontologique de toute œuvre de pensée, sociologique et philosophique, constitue l'un des deux aspects que la question de la science prend pour Husserl et pour Freitag.

3. La question de la science chez Husserl et Freitag : premier abord

La question de la science revêt deux aspects principaux, tant chez Husserl que chez Freitag. Comme on vient de le mentionner, pour tous deux, la science doit d'abord être ressaisie à partir de ses *origines* dans le monde de la vie.

Alors que toute théorie positiviste de la science s'emploie à considérer que les prestations scientifiques sont détachées du monde vécu, en se faisant ainsi les détentrices de la seule rationalité envisageable, la perspective de Husserl opère un élargissement du concept de rationalité, de façon à englober non seulement les actes et les œuvres scientifiques, mais aussi de nombreux types d'actions effectués dans le monde vécu quotidien. Il s'opère donc un déplacement de la rationalité, de la science au vécu. Or, ce déplacement n'a pas pour effet de « noyer » les acquis de la science dans une pensée relativiste, qui s'arrêterait au seul constat

de l'équivalence rationnelle, parce que phénoménale, des divers types de réflexivité. Husserl est bel et bien rationaliste, et donc enclin à préserver la rationalité des acquis scientifiques et philosophiques mais, parce que sa perspective est d'abord et avant tout phénoménologique, il n'hésite pas à hiérarchiser les différents types de rationalité et d'objectivité. En fait, et c'est là une vaste question sur laquelle nous reviendrons assurément, le rationalisme de Husserl ne cautionne pas l'idéal moderne de la raison, mais tente de le dépasser en renouvelant la conception de la rationalité. Son rationalisme apparaît dans sa volonté de renouveler un certain idéal de la raison plutôt que de le condamner. Sa critique des sciences contemporaines, dont on pourrait croire qu'elle vise des lacunes propres aux méthodes scientifiques elles-mêmes, mettant en péril leurs acquis, excède en fait largement le champ scientifique comme tel pour se situer d'emblée sur un plan quasi existentiel, voire moral ou, à tout le moins, normatif, comme il en sera question à la fin du chapitre 3. Il suffit, pour mesurer l'ampleur du changement de perspective qu'il propose, de relire l'introduction de la *Krisis* elle-même, qui donne bien le ton général de l'ouvrage :

les questions [que la science positive exclut] ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine. Ces questions-là n'exigent-elles pas elles aussi, dans leur généralité et leur nécessité qui s'impose à tous les hommes, qu'on les médite suffisamment et qu'on leur apporte une réponse qui provienne d'une vue rationnelle? Ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extra-humain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde-ambiant une forme de raison (1976, p. 10).

La compréhension phénoménologique de la raison élargit donc le champ traditionnellement réservé aux questions épistémologiques. L'importance accordée par Husserl à un retour vers l'origine des actions humaines, quelles qu'elles soient, modifie en effet le statut de l'épistémologie elle-même, de façon à y faire valoir des considérations tant éthiques et morales qu'historiques. Nous reviendrons dans le dernier point de ce chapitre sur l'histoire telle que l'entend Husserl, mais nous nous contenterons pour l'instant de faire le lien entre la critique husserlienne du rationalisme moderne et son appel à une auto-responsabilisation des savants et des scientifiques et, de façon plus générale, à tout être humain, en vertu de l'usage qu'il fait de la raison. Cela tient aux fondements mêmes de la pensée husserlienne, selon laquelle « la normativité n'est pas accidentelle aux phénomènes supposés "spirituels" mais

constitutive de leur mode de donnée » (Benoist, 1994, p. 226). Sa pensée ne saurait donc être confondue avec un empirisme positiviste, ni avec un relativisme naturaliste. Plus encore, la raison porte en elle-même la liberté et la responsabilité humaines. Comme la raison, éclairée par la phénoménologie, s'avère être consubstantielle à l'essence humaine, non pas par une empreinte théologique ou une transcendance inconnue et mystérieuse, mais par la façon même dont nous percevons, c'est-à-dire le double mouvement par lequel nous recevons et constituons le monde, elle porte la marque de son origine dans ce monde de la vie qui est le nôtre. En d'autres termes : c'est son ancrage même dans le monde ambiant qui prescrit à la raison la nécessité d'une perpétuelle conscience de ses origines. Nous verrons plus loin ce que cela signifie pour les sciences positives en tant que telles; or, cette conscience, si elle est d'abord la tâche des philosophes, au sens où ceux-ci s'emploient à réfléchir sur ce qu'est le monde, est aussi le fait des scientifiques et de tous les êtres humains, car cette tâche est à proprement parler une tâche *civilisationnelle* (sur l'idée de l'Europe comme porteuse du destin rationnel de l'humanité, cf. Husserl, 1976, p. 20-22 et p. 347-383). La science ne saurait donc faire l'économie d'une visée normative et éthique, car la normativité, inhérente à toute activité humaine, l'est aussi dans la science comprise justement comme « action » : « la question éthique est universelle et première, en tant que question transversale à tous les domaines d'activité de l'homme (y compris la théorie) puisqu'elle se rapporte à l'activité comme telle » (Benoist, 1994, p. 237).

Comme on l'a dit d'entrée de jeu, cette idée est présente chez Freitag aussi, qui considère la science dans sa dimension synchronique, et elle fait l'objet d'une reconstruction formelle. Husserl, quant à lui, dénonce le dualisme existant entre intuition et pensée : « d'un côté par conséquent nous avons la pensée logique comme pensée qui manie des idées logiques [...] de l'autre côté nous avons l'intuitionner et son intuitionné, qui se donnent dans le monde de la vie avant la théorie [...] la science dans cette affaire étant toujours comprise conformément au seul concept de la science dont on dispose : la science objective » (1976, p. 152-153). Comme Husserl, Freitag conçoit la rationalité, l'objectivité et la réflexivité au sens le plus large, et les « reconstruit » hiérarchiquement.

Freitag analyse aussi la question de la science comme institution sociale. Fort de son épistémologie politique et de sa méthode typificatoire, Freitag retrace l'évolution et l'autonomisation des diverses sphères de la *praxis* humaine à travers le temps.

S'il est bien vrai que l'objet de l'épistémologie est « la spécificité formelle de l'activité scientifique » (Freitag, 1986b, p. 277), néanmoins, pour Freitag aussi, cette dimension épistémologique formelle s'accompagne de considérations normatives et même politiques. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce, lorsqu'il sera question de sa conception de la science. Pour l'instant, contentons-nous de dire deux mots sur la dynamique sociétale moderne et la place que la science y occupe.

Dans la foulée du processus d'institutionnalisation des sociétés modernes, caractérisé notamment par la mise en place d'un pouvoir politique central, détenteur de la légitimité sociale, de nombreuses sphères d'activité ont ainsi pu s'autonomiser progressivement. Ainsi, les domaines artistique, technique et scientifique en sont venus à développer chacun leurs propres règles et modes de fonctionnement et de légitimation. Comme le dit Freitag, « chacune de ces pratiques est fondée sur la mise en œuvre d'un principe d'autorégulation cumulative propre qui est toujours, quant à sa spécificité formelle, relativement indépendant tant à l'égard des régulations institutionnelles de niveau sociétal qu'à l'égard de la simple reproduction des pratiques significatives de base » (1986b, p. 263). Cette autonomie ne signifie pas pour autant que ces pratiques deviennent complètement indépendantes du pouvoir politique comme tel, au contraire. Elles se situent toutes dans un rapport plus ou moins conflictuel à celui-ci. Néanmoins, Freitag souhaite démontrer la nécessité de prendre en compte à la fois les aspects de régulation endogènes à chacune des sphères, de même que leurs rapports au système politique et à la société dans son ensemble, car elles y participent et s'y réfèrent nécessairement. Ainsi,

la pratique scientifique est elle aussi subordonnée à tout un système d'institutions particulières qui régissent les organisations de recherche, les réseaux de communication. [Néanmoins,] le haut degré d'institutionnalisation de la recherche scientifique moderne n'empêche pas, par exemple, que celle-ci reste, au moins partiellement, régie par des principes épistémologiques et méthodologiques propres, les deux systèmes ne fonctionnant pas au même niveau (1986b, p. 264).

4. Les rapports à l'historicité et à l'histoire

Comme on l'a souligné rapidement plus haut, la volonté husserlienne d'un renouveau de la raison à l'aune des enseignements de la phénoménologie opère un élargissement du terrain épistémologique : plutôt qu'une analyse interne des concepts de chaque science, concernant leur scientificité propre, Husserl en appelle à une réflexion sur l'origine de la science, réflexion qui sera donc nécessairement « historique ». De cette façon, affirme Husserl,

le dogme tout-puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explication historique aussi bien que l'explicitation psychologique dans l'ordre des sciences de l'esprit, de la cassure entre l'origine épistémologique et l'origine génétique, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite pas de façon inadmissible, comme c'est l'habitude, les concepts d'« histoire », d'« explication historique » et de « genèse », ce dogme est renversé de fond en comble (Husserl, 1976, p. 418-419).

De son point de vue, l'histoire des sciences va de pair avec leur épistémologie, au sens où il conçoit l'épistémologie comme la prise en compte de l'origine, en partie historique, des sciences. Pour lui, « le problème de l'explication historique authentique coïncide dans les sciences avec celui de la fondation ou de l'élucidation "épistémologiques" » (p. 421). Cette origine historique se laisse penser dans le rapport des sciences à la sphère mondaine extrascientifique, au monde de la vie. On ne peut donc plus séparer le savoir, de quelque forme que ce soit, de son ancrage historique et, par le fait même, des origines du savoir scientifique dans le savoir non scientifique. Il prône une élucidation génétique des « formations de sens (*Sinnbildung*) » (p. 418) à partir desquelles se sont construites ces productions objectives. Ce faisant, comme on l'a vu, c'est toute la conception traditionnelle de l'objectivité et de la rationalité qui s'en est trouvée modifiée.

L'histoire dont il s'agit n'est cependant pas une « histoire-des-faits » (p. 420), mais plutôt celle de la reprise incessante du contenu de sens d'une science particulière, d'une œuvre de culture, d'un instrument, etc. : l'histoire apparaît pour lui comme fondement de sens caché, oublié, reçu passivement à chaque utilisation de tel objet scientifique, de tel principe, etc. Ce fondement peut aussi être repris sous un mode plus actif, dans la réflexion sur l'origine du sens de l'objet, ou dans la reconsidération du sens « donné », alors qu'il ressortit en fait à une histoire de réactivations successives de sens, dans le temps et dans l'espace. Ainsi, « les sciences dites déductives [...] ont bien toutes ce type de mouvance à

partir de traditions sédimentées avec lesquelles une activité en transmission opère toujours de nouveau en produisant de nouvelles formations de sens » (p. 417). Il ne s'agit pas d'une reprise nécessairement consciente de l'ensemble des principes fondateurs d'une science particulière, car celle-ci, comme toute œuvre, se présente à nous d'emblée comme un tout signifiant. C'est ce qui fait dire à Husserl, à propos du mode d'être de la géométrie : « il ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continue en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisse totale pour les acquis de l'étape suivante » (p. 405). Il va sans dire que la conception husserlienne est toute orientée vers la prémisse selon laquelle l'Idée (de la science, de la raison, ici de la géométrie) guide l'histoire effective de la discipline : c'est une conception passablement abstraite, pour ne pas dire idéaliste, de la science.

Il s'agit du même processus essentiel, que l'on fasse référence aux sciences ou encore à l'art. Dans tous les cas, l'« histoire intrinsèque » (Husserl, 1976, p. 426) du sens de l'œuvre ou de l'objet nous échappe, histoire sans laquelle rien n'aurait de sens pour nous, puisque le sens ne peut être que commun, partagé. Un objet, par exemple, dont l'utilité ou le mode de fonctionnement ne serait connu que d'une personne, ne serait pas à proprement parler un « objet » pour les autres, mais une simple « chose ». Dans le même esprit, une théorie scientifique ou un concept philosophique doivent être reconnus comme existants (qu'ils soient critiqués ou acceptés) par le « corps scientifique » : « chaque science est rapportée à une chaîne ouverte de générations de chercheurs connus ou inconnus, travaillant les uns avec les autres et les uns pour les autres, en tant qu'ils constituent, pour la totalité de la science vivante, la subjectivité productrice » (p. 405).

Ce questionnement nous semble aujourd'hui trop abstrait, en particulier lorsque Husserl traite de la « communauté des savants », ou qu'il fait de la philosophie le garant de l'avenir de l'humanité, d'autant plus que les théories sociologiques de la culture (avec comme figure de proue Bourdieu), ont montré l'importance de luttes de pouvoir (politiques, économiques, symboliques) à l'intérieur même de la communauté scientifique.

Quoi qu'il en soit, la perspective phénoménologique fait apparaître la nécessité d'une « question en retour » (Husserl, 1976, p. 403), comme le dit Husserl, afin d'éclairer la genèse des productions scientifiques et, par conséquent, de mieux comprendre leur sens d'être

historique. Toute transmission de savoir suppose intersubjectivité, immédiate ou médiata. L'appropriation, par chaque individu, des formations de sens diverses est, de ce point de vue, précédée par une histoire commune. Les êtres humains vivant dans l'horizon de la « co-humanité » (p. 409) sont à même de se constituer en diverses communautés d'intérêt, dont la communauté scientifique. Dans cette perspective, la science est considérée d'abord et avant tout comme une œuvre spirituelle collective, qui doit passer par un processus semblable aux autres œuvres de langage pour pouvoir être reconnue et jouir d'un statut objectif. Cela ne remet toutefois pas en question la spécificité des sciences, l'« objectivité idéale » (p. 407) qui les caractérise, sur laquelle nous nous pencherons au chapitre 3.

Freitag, pour sa part, a un point de vue singulier non seulement sur l'histoire des sciences, mais sur l'histoire des sociétés occidentales dans leur ensemble. Il propose une typologie des différentes sociétés humaines et de leur évolution dans le temps. Ses réflexions sur le type de société dans laquelle nous vivons actuellement l'amènent d'ailleurs à considérer que nous sommes passés, depuis le milieu du 20^e siècle, d'un type de société moderne à un type de société postmoderne, vu l'infléchissement et la mutation des modes de production et reproduction typiques de la modernité. À titre de sphère relativement autonome de la *praxis* humaine, la science ne ferait pas exception à ces grands bouleversements. Alors que l'avènement de la modernité a été marqué par l'autonomisation progressive et partielle de sphères de *praxis* humaine, telle que l'art, la science et la technique, la postmodernité inverserait la tendance, qui serait alors simultanément un brouillage des frontières et un contrôle accru de chacune des sphères d'activité. Freitag fait le constat d'un « recul du politique », sous la forme du transfert à d'autres instances non institutionnelles du pouvoir de régulation proprement politique, instances qui tendent à contrôler directement les sphères d'activité qui étaient auparavant relativement autonomes, telles que la science. Ainsi, on a assisté depuis le milieu du 20^e siècle à une technicisation scientifique qui a fait en sorte que, dans le cas des sciences de la nature comme dans celui des sciences humaines, « a fini par s'opérer dans la recherche elle-même un retournement radical de la finalité de la connaissance » (2002, p. 100) : de la recherche sous-tendue par un idéal de « vérité », d'une visée de connaissance vraie du monde en tant que tel, nous assistons de nos jours à une véritable perte d'essence de la science comme telle, guidée par une volonté technique

d'expérimentation. Dorénavant, la science s'arroge sa légitimité uniquement de ses capacités techniques : « Dans les technosciences postmodernes, la maîtrise du possible a remplacé la connaissance de la réalité (fonction de vérité) qui était l'objet de la science classique » (2002, note 48, p. 99). L'histoire des sciences apparaît donc chez Freitag à la lumière d'une rupture, d'une lente érosion des idéaux modernes de raison, et d'une mutation des modes de régulation propres à la sphère scientifique dans la modernité.

En dépit de leurs différences, tous deux se questionnent sur l'évolution des sciences. Nous verrons en conclusion quelles sont les différences marquantes de leurs pensées quant à l'historicité de la connaissance. Poser la question de l'évolution des sciences, à la lumière des conceptions (phénoménologico-dialectiques) de Husserl et de Freitag, c'est nécessairement poser la question de l'évolution de la société elle-même dans ses rapports à la science. C'est pourquoi nous reviendrons au prochain chapitre sur le concept de « monde de la vie », concept problématique s'il en est un, notamment lorsqu'il est question de l'influence des changements scientifiques et technologiques sur notre monde ambiant.

CHAPITRE II

LA SCIENCE DANS SES LIENS AU MONDE VÉCU

Tant Husserl que Freitag, de leurs points de vue respectifs, proposent des théories de la connaissance en rupture avec les épistémologies traditionnelles. Plutôt qu'analyser la science à travers ses réalisations actuelles, ils s'attardent d'abord au concept même de science, en se questionnant sur la façon dont la conscience « entre en contact » avec le monde extérieur et, plus spécifiquement, comment elle parvient à se constituer en tant que pensée scientifique. En s'interrogeant sur les sources de l'objectivité, les deux auteurs en viennent à démontrer que celle-ci n'appartient pas exclusivement à la science ou, plutôt, que l'objectivité scientifique ne saurait se fonder elle-même, mais qu'elle renvoie en tous les cas au monde préscientifique. Nous apporterons dans ce chapitre des précisions sur le caractère fondateur du monde vécu.

Ils s'intéressent par le fait même aux présupposés de la science, en affirmant que l'objectivité, telle que l'entendent les sciences de la nature, n'est jamais première, mais qu'elle trouve toujours son origine à même ce que Husserl nomme le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), qu'elle en représente dans tous les cas une « idéalisation », une abstraction. Ils développent ce point de vue dans des contextes différents : Husserl, en tentant de faire contrepois à la place prépondérante qu'occupait alors la psychologie naturaliste dans la réflexion philosophique sur la conscience; Freitag, pour pallier à la quasi-disparition d'une réflexion sociologique faisant référence à la société, comme entité signifiante.

Selon eux, toute réflexion sur la science doit nécessairement se questionner sur *l'origine* de la science; elle ne peut se contenter de prendre la science comme un donné, comme un objet non-problématique, qui va de soi. Leurs démarches s'inscrivent ainsi dans une problématisation des productions scientifiques, dans leur réappropriation incessante à travers le temps, en leur qualité d'œuvres sociales.

Il sera donc question ici des principales caractéristiques du monde de la vie, et de l'attitude qui lui est corrélative, y compris du type d'objectivité qui lui est propre. Nous verrons en quoi le langage et ce que Freitag nomme « le symbolique » sont à la base du fonctionnement de toute socialité. Cela nous renverra au concept extrêmement important de *monde*, dont nous soulignerons d'entrée de jeu les ambiguïtés dans l'œuvre de Husserl, pour, ensuite, préciser les différences entre les notions de monde, d'horizon et d'environnement. Enfin, nous nous attarderons au phénomène d'idéalisation, afin de différencier les concepts scientifiques des simples types utilisés dans la vie quotidienne. Nous verrons alors comment Husserl et Freitag expliquent l'origine de l'objectivité scientifique et son caractère nécessairement dérivé et médiat.

On trouve, à l'origine de toutes prestations, concepts, expérimentations et langage scientifiques, le contact originel et indépassablement premier avec les choses qui nous entourent, objets ou individus. Les épistémologies que proposent Husserl et Freitag se basent donc non pas sur une analyse des concepts scientifiques déjà là, mais sur l'étude préalable du monde environnant, le monde de la vie quotidienne. Ils en dégagent les principales caractéristiques. On trouve, en particulier chez Husserl, et chez nombre de ses commentateurs, une analyse très fine des caractères que possède ce monde, ainsi que de « l'attitude » qui lui correspond, l'attitude dite *naturelle*. Tout un champ lexical s'y applique, lexique qui devra toutefois faire l'objet de quelques mises en garde. Disons d'entrée de jeu que la « naïveté » qui ressortit à l'attitude naturelle n'a pour Husserl aucune portée dévalorisatrice de la quotidienneté. Dans la perspective husserlienne, et à bien des égards dans celle de Freitag, la naïveté correspond tout autant à la quotidienneté qu'à la science elle-même, et peut-être plus encore à la science, du moins lorsqu'elle prétend rompre avec la quotidienneté et se constituer sans référence à celle-ci. La conscience ne perçoit pas le monde de façon entièrement transparente, en ce sens qu'elle ne se reprend qu'en partie réflexivement, comme le démontrent les enseignements husserliens et ce, dès l'époque des *Recherches logiques*, d'où la nécessité d'une analyse phénoménologique qui soit à même de ressaisir la signification de la vérité : « Lorsque nous vivons naïvement dans l'évidence, les buts visés par la pensée et ce qui est atteint se superposent sans distinction possible. Démêler cet enchevêtrement [...], c'est retrouver le sens complet des notions, leur constitution réelle [...] c'est "revenir aux choses elles-mêmes" » (Lévinas, 1967, p. 15, citation de la deuxième

des *Recherches logiques*, édition allemande de 1913, p. 6). Freitag abonde dans le même sens, affirmant que « c'est le monde lui-même, dans son objectivité ou sa naturalité immédiate, dans son être-là, son être-devant-le-sujet, qui paraît à celui-ci être le porteur ou le détenteur des significations grâce auxquelles tous les autres sujets s'orientent eux aussi cognitivement, normativement et expressivement » (1994; p. 180). L'attitude naturelle correspond donc pour Husserl tout autant à la « naturalité » sans question du monde de la vie qu'à la naïveté scientifico-objectiviste, d'où l'importance et la nécessité d'une attitude proprement réflexive, qui nomme et explicite cette naïveté.

Dans le cas de Husserl, nous le verrons, ce n'est que la réflexion philosophique, et spécialement la phénoménologie, qui permet de sortir de l'attitude naïve. Comme il a été dit plus haut, les théories de la connaissance proposées par Husserl et Freitag trouvent leur point de départ en une problématisation de la science, dans le but de rendre compte des liens entre science et conscience. Cela exige un élargissement du concept de « raison », entendu par les deux auteurs, en un sens autre qu'au sens rationaliste classique.

Chez Husserl, cet élargissement prendra la forme d'une phénoménologie axée sur la conscience en général, plutôt que sur la seule rationalité : la phénoménologie husserlienne a procédé dès le départ à une redéfinition du concept de raison, qui l'a menée jusqu'à l'affirmation de la nécessité d'une élucidation non plus seulement eidétique*, mais bien transcendante et historique, de la conscience et de ses contenus intentionnels. Husserl est ainsi passé d'une analytique des propriétés objectives, c'est-à-dire objectivées dans le phénomène de la perception, à une analyse centrée sur le processus d'objectivation lui-même, soit sur un développement génétique de la conscience dans le monde de la vie historique et culturel. Freitag, pour sa part, est animé de la volonté de définir plus avant l'ancrage symbolique dans lequel évoluent les individus et les sociétés, sous la forme d'une théorie générale du symbolique. Puisque les deux auteurs sont aussi peu positivistes que relativistes, leurs démarches les obligent à rompre avec une certaine naïveté naturelle, sans pour autant la laisser inquestionnée. Il s'agit plutôt, comme nous le verrons, de s'en distancier pour mieux l'investir réflexivement et, dans le cas de la réflexion épistémologique en tant que telle, pour mieux jauger son influence sur la science.

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

1. Le problème du monde de la vie

Le concept de « monde de la vie » chez Husserl est ambigu à bien des égards. Alors que la plupart des commentateurs soulignent son extrême importance non seulement dans la pensée de Husserl lui-même, mais pour la philosophie moderne en tant que telle, notamment pour l'existentialisme, ils soulignent du même souffle que le monde de la vie pose une foule de problèmes aux niveaux méthodologique, théorique, épistémologique et ontologique. Il ne nous incombe pas ici de présenter les tenants et aboutissants de ces difficultés. Simplement, nous souhaitons dresser le portrait des principales questions soulevées par le concept, ainsi que des positions de commentateurs chevronnés. Nous verrons d'ailleurs que certaines questions ne sont pas sans rapport, évidemment, avec celle du rapport entre historicité et historicisme, sur lequel nous nous attarderons dans la conclusion.

Le premier constat est celui que nous aurons l'occasion d'approfondir tout au long de ce chapitre, à savoir la différence essentielle entre les niveaux de la praxis humaine. Comme le dit Bégout, « Même si le monde de la vie représente une source toujours prête d'évidences, il n'en reste pas moins que l'essence de ce monde n'est pas susceptible de cette évidence qu'elle paraît comporter » (Bégout, 2001, p. 83). Cela peut nous mettre sur la piste d'un « décalage » sur lequel nous reviendrons tout au long de ce chapitre, concernant une différence entre l'attitude naturelle et celle du phénoménologue; entre la vie dans la naïveté de l'évidence et le constat de l'évidence (analytique, théorétique) de la naïveté. Si le phénoménologue peut parvenir à rendre compte de la naïveté, il doit d'abord, pour ce faire, trouver la place, le lieu, l'attitude apte à soutenir sa réflexion et la difficulté à thématiser ce qui est toujours déjà-là.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler que Husserl est parvenu à la notion de monde de la vie afin de faire contrepoids à la conception scientifique, plus précisément objectiviste, du monde. C'est pourquoi le monde de la vie, ou monde ambiant, correspond au monde tel qu'on le rencontre dans notre vie quotidienne, un monde en quelque sorte « préscientifique », ou encore « extrascientifique », ce qui est plus juste dans le cas des sociétés modernes. Or, déjà ici, plusieurs questions se posent. La plupart des commentateurs de Husserl soulignent en effet l'écart entre la notion de monde quotidien et de monde de la vie. Faut-il entendre celui-ci comme le monde de la vie quotidienne, et donc culturel au sens fort, monde empreint

d'influences diverses, dont celles, non négligeables, de la science – spécialement dans un monde technicisé comme le nôtre? Husserl était conscient de la place considérable qu'occupe la science dans notre monde : « dans l'Europe moderne bon nombre de conceptions scientifiques pénètrent dans l'expérience de tous les jours et en font partie intégrante » (Husserl, *Krisis*, cité dans Toulemont, 1962, p. 239). La question est complexe de savoir ce que Husserl entend exactement par là, c'est-à-dire de quelle façon la science fait partie du monde de la vie. Nous renvoyons à l'ouvrage de David Carr qui analyse très finement les implications d'une telle affirmation. Disons simplement que, selon lui, il est nécessaire de distinguer entre l'attitude du savant qui comprend et applique les principes de la science, et celle du profane qui, s'il n'a pas une compréhension aboutie de la signification même des principes scientifiques, sait à tout le moins de quoi parle la science, et est également conscient, jusqu'à un certain point, de son usage social (cf. 1974, en particulier chap. 8, p. 190-211). Strasser présente lui aussi un questionnement semblable : « La réalité non connue scientifiquement est-elle, pour nous, assez nettement distincte de la réalité appréhendée par la science pour qu'elle forme un tout? [...] L'instruction scientifique que nous avons reçue exerce son pouvoir sur notre appréhension de la réalité » (Strasser, 1967, p. 83). Dans ce cas, un problème logique se dessine, car il semble au premier abord que la notion de monde de la vie ne peut être érigée contre celle de science, tout en en subissant les influences par ailleurs. En fait, Husserl utilise cette notion afin de revenir à la perception sensible comme fondement réel de toute science, selon son précepte du « retour aux choses mêmes ». L'analyse du concept laisse à penser que « Le monde de la vie le plus originaire, Husserl le découvre ici dans le domaine de la simple expérience sensible » (Bégout, 2001, p. 88). Évidemment, l'interprétation de ces « données sensibles » n'est pas tout à fait claire. Faut-il séparer *doxa* et perception sensible? La perception sensible est-elle concevable sans l'apport, « l'enveloppe » doxique; est-ce celui-ci qui lui confère son sens, qui lui donne un lieu d'ancrage dans le monde de la vie? La *doxa* peut-elle en effet être considérée comme un simple « ajout » à une base sensible préexistante, ou faut-il plutôt considérer l'aspect culturel d'un objet comme un de ses contenus intrinsèques?

Si certains reprochent à Husserl son zèle transcendantal en le taxant d'idéaliste, d'autres semblent régler la question en distinguant, d'une part, le monde de la vie comme monde quotidien, doxique, culturel, subjectif-relatif qui ne possède pas moins une certaine

objectivité, du fait de son caractère intersubjectif et, d'autre part, le monde « perceptif », qui n'est pas un monde « réel », à qui l'on a affaire dans notre vie de tous les jours, mais qui ne se confond pas non plus avec le monde tel que l'entend la science de la nature. Les commentateurs sont donc enclins à penser que la simple perception ne donne pas accès à de « purs objets génériques », mais plutôt à des objets toujours déjà imprégnés de culture. Bégout tranche la question d'une façon qui rejoint complètement la pensée de Freitag, faisant taire les rares critiques que ce dernier adresse à Husserl, dont il dénonce la pensée par trop « subjectiviste » (cf. Freitag, 1993b, p. 29, note 50). Il est à noter, cependant, que les critiques faites par Freitag s'adresse vraisemblablement au premier Husserl, qui se concentrait surtout sur une entreprise d'épuration logique de l'expérience sensible. Bégout affirme en effet que

les données véritablement originaires de l'expérience ne sont pas hylétiques, mais doxiques, au sens où elles appartiennent à des significations quotidiennes spontanément acceptées et validées par le sujet perceptif [de sorte que] les « prédicats culturels » sont ceux qui sont éprouvés les premiers, les prédicats sensibles [ou data de sensation] n'étant perçus qu'en second, et encore grâce à une décomposition analytique (2001, p. 90).

Ainsi, l'extraction d'une sphère purement perceptive, ou « sensorielle », ne saurait être qu'une abstraction méthodologique et théorique qui, selon bien des commentateurs, ne peut être considéré comme le fondement de sens puisqu'on ne connaît le monde que comme *notre* monde propre, ancré dans *notre* culture. C'est aussi ce que soutient Gurwitsch, qui distingue aussi entre ce qu'il nomme « the life-world » et « the perceptual world », afin de montrer que ce dernier, s'il est le niveau suprême mis à jour par Husserl, est néanmoins le résultat que l'on obtient par la réduction, et non le monde de tous les jours. Il insiste lui aussi, comme le fait Bégout, sur le fait que nous n'avons pas accès naturellement au « perceptual world » :

We are not confronted with a world of mere corporeal things as given in « pristinely pure » perceptual experience. In other words, we do not encounter *the* « perceptual world », the same for all human beings and all sociohistorical groups, on whose basis the several cultural worlds arise subsequently by means of acts of apprehension, apperception, and interpretation. Rather, we are confronted with our life-world, a world apperceived, apprehended, and interpreted in a specific way (Gurwitsch, 1979, p. 22; l'auteur souligne).

Toulemont, comme le souligne Bégout, identifie lui aussi la quotidienneté au monde de la vie, traduisant *Lebenswelt* par « monde quotidien ».

Cependant, la question fondamentale demeure, à savoir la nature du fondement du monde culturel par rapport au substrat du monde perceptif. Husserl croit-il vraiment que ce dernier est le fondement inaltérable de tout monde de la vie? C'est à tout le moins ce qu'estime Strasser. S'il souligne lui aussi la nécessité de distinguer entre le monde de la vie et le monde extrascientifique, comme substrat obtenu par la réduction, qui ne se rencontre donc pas comme tel dans l'expérience, il ne se résout néanmoins pas à utiliser le terme de « monde » pour désigner la sphère extrascientifique réduite. De plus, il se questionne à savoir comment cette sphère réduite, « purgée » de toute référence culturelle et axiologique, peut bien valoir comme fondement du monde de la vie, comme Husserl le prétend. Il s'agit en effet d'une question importante, où se concentre toute l'ambiguïté énoncée plus haut.

Manifestement, le domaine de ce qui est connu par une expérience extra-scientifique ne forme pas un « monde » à part. On pourrait parler avec plus de raison d'un *niveau* déterminé de notre vie cognitive [...] aucun phénomène ne correspond à la Nature-pour-moi. Ce qui apparaît, c'est le monde, et le monde a toujours un sens objectif [...] Toutefois, il est douteux que les prédicats culturels et les significations reposent réellement sur la « couche inférieure » (*Unterschicht*) qui serait la Nature-pour-moi, la Nature simplement perçue. C'est là, en effet, la thèse que Husserl défend. Selon lui, une chose serait, en premier lieu, un fragment de la Nature perçue; et, en seconde instance seulement, un fragment de la Nature doté aussi d'une valeur, d'une signification pratique, affective, intersubjective (Strasser, 1967, p. 84-85; l'auteur souligne).

Qui plus est, cette ambiguïté de la nature du monde perceptuel vaut à Husserl certaines critiques, à savoir qu'il ferait en définitive reposer le fondement de sens de toute prestation intentionnelle sur un substrat « pur », qui ressemblerait à s'y méprendre à la conception objectiviste de la nature.

La solution semble résider dans la distinction non pas entre des niveaux « réels » de la perception, mais bien entre des niveaux « analytiques » de l'expérience perceptive. « Pour saisir la primauté du monde quotidien sur le monde scientifique [...], il faut effectuer “un retour authentique à la naïveté de la vie, mais par une réflexion qui s'élève au-dessus d'elle” » (Husserl, *Krisis*, cité dans Toulemont, 1962, p. 241). Quoi qu'il en soit, certains, dont Strasser, n'acceptent pas pour autant de faire du résultat de la réduction un « monde », puisqu'il ne se présente pas à nous dans l'expérience sous cette forme epochale*, et qu'il ne peut donc pas valoir comme fondement de sens non plus. Gurwitsch va dans le même sens,

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition du concept d'épochè.

laissant entendre que le monde de la vie et le « perceptual world », s'ils n'appartiennent pas au même niveau d'expérience, peuvent tous deux faire l'objet d'une interprétation et d'une reprise réflexive : « As a cultural world, the life-world refers to acts of apprehension and interpretation. The same holds for the perceptual world, which is attained by an abstraction » (Gurwitsch, 1979, p. 32).

Néanmoins, si l'on établit la primauté ontogénétique des propriétés doxiques, culturelles, doublée de la primauté logique et analytique des propriétés hylétiques, soit les contenus sensibles constitutifs de la perception entendue en son sens le plus restreint; « les purs vécus sensoriels, les impressions subjectives – visuelles, sonores, etc. – au moyen desquelles “s’esquissent” les moments objectifs de l’objet » (Henry, 1990, p. 13), nous pouvons considérer à bon droit le monde de la vie comme un monde quotidien, culturel et familial. Nous devons cependant faire face à un autre problème d'importance, soit toute la question, sur laquelle nous reviendrons en conclusion, de l'universalité du monde de la vie, voire, comme Husserl le laisse entendre à différents endroits, de son caractère quasi générique. Or, comme on l'a dit plus haut, si le monde de la vie est bel et bien le monde quotidien, il est de part en part un monde culturel, ancré dans des habitudes, mœurs, coutumes, etc., par conséquent toutes *particulières*, propres à une communauté donnée. Il est donc difficile de voir dans ce cas comment l'universalité du monde de la vie peut être mise au compte de ses principales caractéristiques. Nous reviendrons sur ce problème considérable auquel a fait face Husserl au terme de sa vie, qu'il n'a pu que partiellement résoudre, et de façon plus rationaliste qu'herméneutique, à la différence de ses successeurs. Contentons-nous pour l'instant de rappeler le fait que Husserl condamne aussi bien, comme on l'a déjà souligné, le scientisme que le relativisme; que « l'idolâtrie des sciences lui est tout aussi étrangère que le mépris de la science » (Strasser, 1967, p. 82). Nous verrons en conclusion quelle tierce voie il a choisie afin d'éviter ces deux écueils, c'est-à-dire, d'un côté, la réduction du monde de la vie au monde de la nature scientifique, soit l'aporie objectiviste, ou encore, de l'autre, l'aporie relativiste, dans laquelle le monde de la vie se heurte au constat indépassable de la pluralité des réalités culturelles. Pour l'instant, nous verrons les principales caractéristiques de la conception husserlienne du monde de la vie, et quels échos cette notion a chez Freitag.

Après quoi nous pourrions aborder, au chapitre suivant, la question plus spécifique de la crise des sciences.

2. L'attitude naturelle chez Husserl

Le concept husserlien d'« attitude naturelle » entraîne une précision semblable à celle précédemment faite à propos de la naïveté. Que Husserl utilise l'épithète *naturel* pour parler de notre rapport au monde ne signifie pas qu'il cautionne une vision naturaliste de la vie quotidienne. Bien au contraire, il s'en prend justement à ce type de réductionnisme qui conçoit le monde social et historique avec la même causalité que celle qui prévaut dans les sciences de la nature, en vertu du postulat qui veut qu'« une légalité causale exacte et universelle règle le monde entier » (Husserl, 1976, p. 390). Dans la *Krisis*, il s'emploie d'ailleurs à retracer, dans l'histoire de la philosophie moderne, la persistance d'une conception psychologiste de la conscience, en prenant notamment à parti Locke et la tradition empiriste, dont il dénonce la vision du monde

à deux niveaux de faits réaux, réglés par une légalité causale; conformément à quoi les âmes aussi, en tant qu'annexes réales de leurs corps charnels pensées sur le mode des sciences exactes de la nature [...] devaient être néanmoins soumises à la recherche de façon réelle dans le même sens que celles-ci (p. 242-243).

S'il se propose d'élaborer une philosophie qui non seulement échappe aux théories causales de la conscience, mais les invalide, il n'en demeure pas moins qu'à la quotidienneté elle-même correspond une objectivité propre et même, affirme Husserl, un certain type d'objectivisme, puisque l'objectivisme se caractérise par une irréflexivité, qu'il retrouve donc et dans l'attitude naturelle, et dans l'attitude naturaliste. Ainsi, « La vie naturelle, que son intérêt soit pré-scientifique ou scientifique, théorétique ou pratique, est une vie dans un horizon universel non-thématique. C'est justement, et tout à fait naturellement, le monde toujours donné d'avance comme l'étant qui forme cet horizon » (p. 165). Selon lui, la naturalité du monde de la vie n'est évidemment pas naturelle au sens des sciences de la nature, puisqu'elle est déjà *culturelle* au sens fort, c'est-à-dire de part en part historique. Le terme « naturel » ne sert qu'à expliciter à quel point, pour tout être humain, le monde apparaît

naturellement empreint de culture, au sens où « la culture humaine [...] n'est que le phénomène connu quotidiennement de l'“historique” [et que, par conséquent,] le titre de “culture” n'est d'abord que le point de confluence neutre qui rassemble les différents courants historiques » (Fink, 1994, p. 133). Il est donc essentiel de distinguer entre la nature au sens des sciences pures et ce que l'on a nommé la « naturalité culturelle » qui prévaut dans le monde quotidien. En un mot, l'attitude naturelle est primordiale.

Husserl soulève ainsi à maintes reprises le caractère « objectiviste » de l'attitude naturelle. « L'objectivisme pré-scientifique » (1976, p. 115) dont il est question concerne la façon dont les êtres humains portent leur attention aux choses du monde en laissant complètement de côté les questions relatives à la *validité* du monde lui-même, tout comme celles concernant leur « faculté » à percevoir les choses qu'il recèle. Par là, il souligne le fait que nous sommes constamment tournés vers les objets du monde : « la façon que nous avons de vivre chaque fois dans les objets donnés, le “vivre-là-dedans” qui va droit aux objets chaque fois donnés, qui donc entre droit dans l'horizon du monde, et ce avec une constance normalement ininterrompue, dans une unité synthétique qui traverse tous les actes [...] signifie que tous nos intérêts ont comme buts des objets » (p. 163). Qu'il s'agisse d'êtres humains, d'éléments naturels ou culturels, nous vivons entourés de ceux-ci, et constamment dans un « commerce cognitif (*Erkenntnisumgang*) » (Fink, 1994, p. 251) avec eux. En effet,

Notre ouverture pour la réalité effective en totalité est avant tout une conversion (*Zukehr*) résolue vers les choses, un vivre-en-se-détournant-de-soi (*von-sich-weg-leben*) et en se tournant vers les objets, une tendance de vie vers l'extérieur. L'être-dirigé, l'intentionnalité est généralement l'intentionnalité irreflexive, objective (Fink, p. 84).

La conscience naïve voit les objets, s'oublie en eux, oublie, chez Freitag, les médiations constitutives de la vie sociale et, chez Husserl, les visées infinies, toutes les entreprises noétiques* qui « font » l'objet, grâce auxquelles celui-ci peut nous apparaître. Il faut cependant être prudent, car la perception elle-même est plus que cette « microscopie » des visées d'objet. La conscience comporte aussi en elle-même la ressaisie d'un objet, bien que le contact qu'elle a avec lui se fasse à partir d'une suite infinie d'esquisses. Or, celles-ci, bien qu'elles rendent toute synthèse possible par leur flux, sont pour ainsi dire indifférentes à une saisie d'essence objectale, toute synthèse étant d'un niveau supérieur. Comme le dit

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition du concept de visée et de noèse.

Husserl, cependant, cette synthèse n'est pas moins originelle que les constituants infimes de la perception : il donne l'exemple de ce qu'il nomme les « moments figuraux », dans lesquels c'est d'abord la forme ou la synthèse qui nous apparaît, illustrant le fait que le sens d'un objet est donné non pas par les esquisses, mais par le tout (cf. Toulemont, 1962, p. 313).

Ce n'est que par l'analyse intentionnelle que Husserl décompose la perception en multiples moments. Dans la perception du monde ambiant, tout un chacun reste centré sur l'objet, dans une « obnubilation sur les pôles d'unités objectifs » (Fink, 1994, p. 88). Le propre de l'attitude naturelle est de ne pas remettre en question le monde comme étant absolu, mais de s'en remettre à lui, tout simplement, par l'intermédiaire de ses objets – d'où le fait qu'elle apparaisse au philosophe comme « naïve ». Nous sommes littéralement « projetés (*verschossen*) sur les unités massives de sens et tellement *sous l'emprise* de celles-ci, que notre idée de l'étant – sans savoir explicite à ce sujet – reste orientée sur le modèle de la “chose” » (p. 71; l'auteur souligne). La plupart du temps, « l'homme est tellement auprès des choses qu'il se *perd* généralement en elles » (p. 84; l'auteur souligne). Ainsi, dans la mesure où nous nous mouvons toujours nécessairement dans le cadre de sa validité, nous sommes « captifs du monde » (p. 72).

Husserl plonge dans les moments subjectifs de visée d'objet pour y retrouver les données hylétiques, qui se manifestent, comme les noèmes* de visée perceptive qui y sont fondés, par esquisses. La *hylé* désigne donc, comme le dit fort joliment Desanti, « l'étoffe ultime de la conscience et [...] ne comporte rien d'autre que le flux indomitable du vécu » (Desanti, p. 168). En effet, bien que considérées par Husserl comme des moments réels de la conscience, les données hylétiques « ne portent pas en elles-mêmes la structure de l'intentionnalité » (Henry, 1990, p. 14). C'est donc dire que la *hylé* ne renferme pas en elle-même le sens de l'objet, puisque c'est plutôt la référence, qui n'en est pas moins efficiente bien qu'implicite, à la totalité du monde, qui le lui procure. En effet, au fur et à mesure que les analyses de Husserl progressent, ce tout du monde ne peut plus se limiter aux effectuations de la seule conscience, aux « traces eidétiques » de ce qui la transcende, mais il doit aussi se tourner véritablement vers le monde lui-même, et penser la conscience non pas comme une entité constituante face à une réalité constituée, mais plutôt saisir les deux dans une *corrélation*, « la corrélation entre sujet personnel et monde environnant personnel »

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

(Husserl, 1982, p. 291). L'individu et la collectivité ne peuvent être considérés indépendamment du monde, et vice-versa :

Nous sommes en rapport avec un monde environnant commun – nous sommes dans une collectivité de personnes : les deux choses vont de pair. Nous ne pourrions pas être des personnes pour d'autres personnes si, au-dedans d'une communauté, au-dedans d'une convivialité intentionnelle, un monde environnant ne nous faisait pas face; et réciproquement, car *il s'agit ici d'une corrélation : l'un se constitue par essence avec l'autre* (p. 269; nous soulignons).

L'analyse intentionnelle des visées d'objet et des actes de conscience témoigne de l'importance de la subjectivité dans la réflexion husserlienne et, de façon plus générale, phénoménologique. En fait, pour parvenir à ses fins, la phénoménologie doit s'arrêter sur le moment subjectif du rapport d'objet, celui-là même qui est délaissé par la science et ignoré dans l'attitude naturelle de la conscience vivant au sein du monde de la vie. « Ce n'est donc pas l'être du monde dans son évidence sans question qui est en soi ce qu'il y a de premier, et il ne suffit pas de poser simplement la question de ce qui lui appartient objectivement ; *ce qui est premier en soi est au contraire la subjectivité* et ce en tant qu'elle pré-donne naïvement l'être du monde, puis qu'elle le rationalise (Lévinas, 1976, p. 80; l'auteur souligne). Néanmoins, le monde et le sujet s'interpénètrent réellement dans le phénomène de la perception. Comme le dit Patočka, « La perception [...] est un processus qui ne se déroule pas au-dedans de nous, mais plutôt *dans le monde*, c'est-à-dire au sein de la totalité universelle de l'étant réel (*real*), localisé dans le temps » (1992, p. 182; l'auteur souligne). En effet, si dans la perception nous ne posons pas chaque fois l'existence du monde, le monde comme totalité possède une supériorité catégoriale sur ses constituants : « Le monde est l'idée de la totalité de toutes les singularités et de tous les groupes [...] la totalité anté-prédicative est venue au monde elle aussi, précisément en tant qu'unité de la forme catégoriale de la totalité de l'étant, qui est donc catégorialement de degré supérieur » (Husserl, 1976, p. 550). Il en est ainsi, en partie, parce que chaque acte perceptif nous renvoie *dans le monde*, nous « arrache » en quelque sorte constamment à nous-mêmes, pour nous projeter sur l'objet même de la visée, mais aussi, à travers cet objet singulier, sur l'horizon de sens sur lequel il se détache, horizon qui fait signe vers le monde lui-même, connu et inconnu. La visée principale de toute perception n'est donc pas l'objet particulier, singulier, mais plutôt, à travers lui, le monde lui-même, le tout du monde, de sorte que par chaque

perception est reconduite l'efficience du monde-horizon. C'est donc bien d'une telle totalité universelle que toute singularité peut advenir. Or, la conscience perceptive thétique, naïve, se positionne toute dans l'objet perçu, entre une décomposition phénoménologique de chaque visée de l'objet et la validation incessamment reconduite par l'acte de percevoir de l'effectivité du tout du monde : ainsi « le monde de la vie est toujours dans un mouvement qui est celui d'une constante relativité dans la validation » (p. 515).

En ce sens, comme le dit Husserl, la perception d'un objet n'est toujours que la perception consubstantielle d'un horizon : toute perception se présente dans le contexte d'un « champ perceptif », dans l'horizon du monde :

Les choses, les objets [...] sont « donnés » en tant que valant pour nous chaque fois [...], mais ils ne sont donnés par principe que de telle sorte, que nous en ayons conscience comme de choses, ou d'objets, *dans l'horizon du monde*. Chacun est un quelque-chose [...] *du monde*, de ce monde dont nous avons toujours conscience comme horizon. D'un autre côté cet horizon nous n'en avons conscience que comme d'un horizon pour des objets qui sont, et il ne peut pas être actuel sans une conscience spéciale d'objet (p. 162; l'auteur souligne).

Tout singulier réfère, bien que de façon souvent non thématique*, à une totalité : la totalité d'un espace, du lieu où peut se produire la perception, d'un environnement qui change au fur et à mesure que la perception progresse et continue. Ce que Husserl entend par « environnement » est, à la différence de la notion suprême de monde, le *contexte* de la perception. « Les choses sont données dans des environnements qui eux-mêmes ont leurs environnements et ainsi de suite. L'environnement, cependant, n'est pas le monde » (Fink, 1994, p. 84-85). L'environnement conserve donc un aspect particulariste que ne possède pas le monde lui-même, qui englobe tout. « Ni les seuls objets, ni le seul sujet, mais seulement *l'ensemble* des deux est toujours dans le monde. Par conséquent, le monde ne peut pas être seulement un vaste champ d'objets, mais il est *le tout* englobant et comprenant par avance toute relation intentionnelle » (p. 85; l'auteur souligne).

Il est intéressant de noter chez Freitag une semblable distinction entre les notions d'environnement et de monde, que l'on retrouve essentiellement dans sa critique de la postmodernité, sur laquelle nous nous attarderons au prochain chapitre. Pour Freitag, l'environnement est aussi une notion foncièrement particulariste. Il déplore et condamne le

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

changement terminologique (qui, selon lui, n'est que l'indicateur d'un changement proprement ontologique de notre rapport au monde) par lequel la notion de « nature », entendue au sens de « milieu de vie », est remplacée par celle d'environnement. Cela a pour conséquence, selon lui, de nous couper réellement d'une référence au tout du monde et, par le fait même, de contribuer au fractionnement du monde. Ainsi, dans le sillage du procès d'informatisation et de « cybernétisation » de la société, « les concepts mêmes de “nature” et de “monde” s'estompent, en leur valeur ontologique, au profit de celui d'“environnement”, en tant que lieu de la prévisibilité des conséquences pragmatiques de l'activité humaine » (Freitag, 1986b, p. 276).

Comme le dit Husserl : « Le singulier n'est – à la mesure de la conscience que j'en ai – rien en soi, la perception d'une chose étant sa perception dans un *champ perceptif* [...] et cela renvoie finalement à la totalité du “monde en tant que monde de la perception” » (1976, p. 184; l'auteur souligne). En effet, dans tous ces changements incessants, une seule vérité demeure, inébranlable : la référence à la totalité du monde lui-même. L'objectivisme de l'attitude naturelle ne concerne donc que l'individu dans son rapport conscient à l'objet, alors que sa perception de l'objet nécessite en fait un environnement, un contexte d'apparition, où d'autres objets sont relégués à l'arrière-plan, bien que souvent appelés à apparaître par la suite, à faire à leur tour l'objet d'une thématization. L'objet a ainsi « le caractère d'un *fragment “du” monde*, de l'universum des choses qui peuvent être perçues » (p. 185; l'auteur souligne) ou, pour le dire autrement, « tout étant, tout objet ou état-de-chose entraîne déjà avec lui l'horizon du monde et présuppose implicitement l'existence du monde » (Fink, 1994, p. 176).

De plus, le monde n'est pas englobant seulement pour une perception individuelle, mais a déjà en lui-même le caractère d'un monde *commun* : « *La forme ontologique du monde est celle du monde pour tous* » (Husserl, 1976, p. 520; l'auteur souligne). Dans la perspective husserlienne, nous ne sommes pas isolés dans le flux continu de notre perception du monde; nous avons au contraire en lui en même temps une connexion avec les autres hommes. « Ainsi le monde en général n'est pas seulement étant pour les hommes pris dans leur singularité, mais pour la communauté humaine, et ce déjà par la communisation de ce qui relève du simple niveau de la perception » (p. 185).

La conscience dans ses prestations et ses effectuations, est en quelque sorte la « réflexion » du monde, non au sens d'un reflet ou d'une image du monde dans la conscience, comme le soutiennent la psychologie et la philosophie empiristes, mais en un sens plus proche de l'étymologie du mot, le latin *reflexio*, qui signifie « acte de tourner en arrière ». La conscience, on l'a dit, « se quitte » pour aller vers les objets, « s'oublie » pour être dans le monde, le temps d'être happée par lui, mais ce mouvement est dynamique, de sorte qu'il est question à la fois de la donation des choses du monde et de leur perception par la conscience. Ainsi, cet oubli ne peut être compris que comme un moment préalable à la ressaisie de la conscience par elle-même, soit par le ressouvenir*, l'apprésentation* ou encore, à un niveau supérieur de réflexivité, dans l'analyse intentionnelle. Ainsi, dans la perception, la conscience suit en quelque sorte les objets, elle change de direction selon le choc que lui cause les objets qu'elle rencontre dans le monde, selon la première définition du mot « réflexion ». À ce niveau premier s'ajoute un niveau supérieur d'analyse, un moment de réflexivité, par lequel le phénoménologue reprend l'acte en se concentrant non plus sur l'objet visé, mais sur les visées d'objet elles-mêmes. À la lumière de ces indications, il faut donc conclure que le monde de la vie contient bien en lui-même un savoir, mais un savoir non-réflexif, à l'image de la conscience thétique qui, posant l'existence des objets comme réels, vit tout entière dans le seul moment de la visée qui l'absorbe et la consume. En ce sens, la réflexion phénoménologique est l'envers de la conscience vivant dans l'immédiateté de ses objets, ce qui signifie qu'il ne saurait y avoir réflexivité s'il n'y avait ce réflexe de la conscience, cet oubli d'elle-même dans ce qui la transcende; or, la réflexivité nécessite aussi un autre moment, celui du « retour sur soi », retour qui, s'il est pour ainsi dire « maximal » dans la réduction phénoménologique, n'en demeure pas moins présent dans toute perception, considérée comme flux infini de visées.

Cette relation complexe et paradoxale perdure lorsque se pose la question de la science. En effet, toute production humaine, culturelle et rationnelle, ne peut faire sens et s'éloigner – pour ne pas dire s'affranchir – du monde de la vie justement parce que celui-ci en est la source constante de validité originaire, la raison d'être au sens fort. D'où l'importance de faire retour, de saisir dans une réflexion historico-philosophique, les

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ces deux concepts.

fondements de chacune des « directions » prises par la raison. Sans cette hypothèse d'un « savoir implicite », d'un savoir qui s'ignore lui-même ou, du moins, qui ignore ses potentialités objectivantes, nulle logique n'aurait pu s'instituer. D'où l'importance de l'analyser phénoménologiquement, à titre de phénomène originaire et fondateur pour l'ensemble de l'humanité : « dans ce non-savoir se tient toujours et essentiellement un savoir implicite, savoir qui appelle donc aussi son explicitation, mais savoir dont l'évidence est irrécusable » (Husserl, 1976, p. 405). Ainsi, la thèse générale du monde englobe tout le reste, et elle n'est elle-même jamais remise en question, surtout pas dans la science – ce n'est que par l'*epochè* qu'on peut la suspendre, afin de la surprendre dans son effectivité et ses effectuations. En effet, selon Husserl, « La vie qui opère la validité du monde qui est celle de la vie naturelle dans le monde ne se laisse pas étudier dans l'attitude de la vie mondaine naturelle. Nous avons donc besoin d'un renversement *total* de l'attitude, d'une *epochè universelle d'une nature entièrement singulière* » (p. 168-169; l'auteur souligne).

Ces deux questions, celle de l'essence du « tout du monde », ainsi que celle du phénomène de la perception, forment pour Husserl les questions fondamentales de la philosophie : l'objectivité de l'étant et la subjectivité de l'être. La préservation de la philosophie à titre de réflexion sur le tout de l'étant constitue en effet un enjeu majeur de la phénoménologie pour Husserl. Ainsi s'interroge-t-il justement, dans l'*Appendice XIII* à la Partie III A de la *Krisis*, à ce sujet : « Allons-nous laisser disparaître, à la façon de la *skepsis* déjà prédominante [...] la foi selon laquelle il est possible, et même il nous appartient, de réaliser effectivement l'idée d'une connaissance universelle du monde ? » (p. 489; nous soulignons). Par cette question, Husserl s'inscrit consciemment et résolument dans l'histoire de la philosophie et démontre son attachement et sa fidélité envers l'idée grecque d'une connaissance possible et nécessaire du « tout du monde », adhérant du même coup à la définition grecque du monde comme « cosmos ». Sa pensée peut être vue comme une volonté de reprendre et de réactualiser cet idéal grec, apparu alors que la science et la philosophie ne faisaient qu'un. L'autonomie de fait des sciences modernes lui apparaît plutôt comme « un dépassement prétendu des relativités simplement subjectives par la théorie objective logique » (p. 151) : il demeure hanté par l'idée d'une nécessaire fondation des sciences par la philosophie. Si les sciences modernes se sont effectivement autonomisées, la philosophie

demeure le garant de leur légitimation théorique, pour les raisons que nous exposerons au chapitre suivant.

À la lecture de Husserl lui-même et de certains de ses commentateurs, tout un champ lexical du monde de la vie ressort. Selon le point de vue à partir duquel on observe le monde vécu, soit comme humain dans sa praxis de vie quotidienne, comme savant découvrant une formule théorique, ou encore comme phénoménologue pratiquant l'*epochè*, la vérité que recèle le monde de la vie apparaîtra, dans le premier cas, parfaitement convenable à notre praxis, relative et « inutile », voire nuisible, dans le second, et parfaite dans sa relativité même, pour le phénoménologue reprenant le fil perdu de la constitution d'une telle vérité. Les différentes dénominations que reçoit l'attitude naturelle laissent donc entrevoir deux versants, un positif et un négatif, qui fusionnent en quelque sorte au sein de l'expérience typique commune du monde.

Comme on l'a dit plus haut, l'être humain vivant dans l'attitude naturelle est captif sans le savoir des choses du monde, car il s'absorbe tout entier en elles. Il vit sur le mode de la confiance native qu'il porte au monde, d'emblée vécu comme vrai. Comme le dit Husserl, « Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde » (p. 161). Cet « emprisonnement » et cette certitude vont donc de pair avec un oubli : l'oubli des conditions de possibilités du monde et de son expérience du monde. « Nous vivons dans un profond oubli des processus historiques d'intentionnalités qui nous ont conduit aux configurations de sens de l'étant mondain » (Fink, 1994, p. 72). Et, pour les raisons que nous verrons en détail au chapitre suivant, la science, dans ses méthodes et ses visées, est elle aussi dans l'oubli des formations primordiales de la conscience perceptive du monde. Par sa prétention à se constituer sans référence à l'attitude naturelle, elle nie le caractère transcendantal du monde et des objets du monde. Si la science se propose d'explorer le monde ou, plus précisément, la nature, « artificiellement » extraite de l'expérience commune et originaire que nous en avons, la phénoménologie du dernier Husserl se donne justement pour but d'explicitier le monde tel qu'il est connu dans la quotidienneté, de façon à éclairer rétrospectivement le « lieu » à partir duquel parle la science. Elle entreprend donc de restituer les connexions intentionnelles et historiques qui sont niées par toute entreprise scientifique, et ignorées dans la traditionalité de la vie quotidienne. Dans l'attitude naturelle prévaut donc une forme de *tradition*, au sens où le monde lui-même nous apparaît comme le lieu de traditions infinies :

C'est au milieu d'un nombre infini de traditions que se meut notre existence humaine. C'est en tant qu'issu de la tradition que le monde de la culture est là, dans sa totalité et sous toutes ses formes. En tant que telles, ces formes n'ont pas été engendrées de façon purement causale, et nous savons toujours déjà que la tradition est [...] engendrée dans notre espace d'humanité à partir d'une activité humaine, donc en une genèse spirituelle (Husserl, 1976, p. 404-405).

Ainsi, l'expérience s'établit sans cesse sur les activités intentionnelles précédentes, de sorte qu'elle est, dans la connaissance, mue plus ou moins consciemment par une préconnaissance de l'objet et des étants en général. Or, dans l'attitude naturelle, l'histoire de ces connexions intentionnelles n'est pas thématifiée : elle est effective, mais non réfléchie. Ce n'est que dans la réduction phénoménologique, qui s'emploie à restituer de telles connexions, que leur histoire peut apparaître. Comme l'indique Patočka, « la vie effectuant ne thématifie pas, la vie thématifant (le philosophe qui accomplit la réduction) n'effectue pas » (1992, p. 233). Ces connexions transcendantales passives se retrouvent donc non seulement au niveau de la « simple » perception d'un objet, mais aussi, et de façon cumulative, dans les « entités d'ordre supérieur », telles que les prestations scientifiques et les œuvres culturelles et sociales. Ainsi, dans chaque expérience,

La puissance prodigieuse de la tradition est attestée par le *fait que* nous n'avons les choses que comme dépôt d'une histoire millénaire de déterminations philosophiques, religieuses, scientifiques, et d'un commerce pratique et quotidien et cela de telle sorte que le plus souvent, nous ignorons totalement cette historicité (Fink, p. 26; l'auteur souligne).

Par cette historicité, les tenants de la phénoménologie entendent non seulement l'historicité des choses, c'est-à-dire leur ancrage au sein du monde comme tel, mais aussi l'histoire de nos prestations de conscience, de nos visées, l'histoire de notre éducation, etc. : il y a donc une historicité mondaine, collective, qui rend possible l'histoire d'une conscience individuelle. Nous reviendrons d'ailleurs en conclusion sur ce thème de l'historicité chez Husserl, plus spécifiquement sur l'historicité de la connaissance.

Or, si le monde de la vie apparaît au regard philosophique comme étant d'une validité toute relative, faite d'approximations logiques, du point de vue des individus vivant dans l'attitude naturelle, le monde quotidien est empreint d'une forme de « perfection » dans la relativité et ce, en dépit des conflits et des tensions qu'il recèle.

Dans la banalité infra-scientifique de la vie naturelle chacun croit qu'il possède la connaissance de soi et des hommes, si modeste soit son appréciation de la perfection de

cette connaissance, car il sait bien qu'il se trompe souvent, mais il sait aussi que cette connaissance peut être améliorée; et chacun croit pareillement qu'il possède une connaissance du monde, au moins celle de son environnement le plus proche (Husserl, 1976, p. 292).

En effet, les solutions typiques qui y sont déployées ne nécessitent pas d'explicitation supplémentaire, de reprise théorique pour atteindre leurs buts, soit l'effectuation d'activités pratiques. « Or, ce que l'expérience antéprédicative constitue, c'est la couche fondamentale du monde de la vie quotidienne [...] les caractères des objets ne sont déterminés que jusqu'au degré d'approximation qui suffit pour les utiliser dans la pratique » (Toulemont, 1962, p. 238-239). Les concepts d'être et les catégories qui en découlent, utilisés dans la vie quotidienne, n'ont donc pas à être thématiques plus avant : ils sont toujours-déjà effectifs, adaptés à leurs visées. En ce sens, « L'"ontologie de la vie quotidienne" semble "achevée" » (Fink, 1994, p. 148). Le niveau de la praxis quotidienne n'a pas à réclamer une compréhension philosophique d'elle-même pour parvenir à ses fins même si, du point de vue phénoménologique husserlien, tout reste à faire pour parvenir à thématiser cet apparent achèvement.

La vie dans l'attitude naturelle n'est toutefois pas exempte de doutes et de questions relatives à l'existence et à la nature des choses. Toutefois, comme Husserl le précise maintes et maintes fois, le doute et le questionnement y possèdent un caractère particulier, par essence distinct du questionnement proprement philosophique. Dans le monde de la vie, le doute n'est toujours que *relatif* : il ne se déploie que sur le fond d'une croyance inattaquable concernant l'existence du monde lui-même. Ainsi, malgré les corrections incessantes auxquelles nous sommes confrontés dans notre vie de perception, « "le" monde se maintient dans son unité d'être et ne reçoit que des corrections de contenu » (Husserl, 1976, p. 119), de sorte que son essence de monde n'est jamais atteinte :

Dans la vie naturelle je doute de temps à autre de l'être de choses déterminées, mais de la réalité effective, du champ général de l'effectif, certes pas. [...] Dans la thèse générale est donc pré-projeté un champ de validité, ayant ampleur de monde, d'objets possibles, et cela *antérieurement* à toute rencontre factice avec des objets. Elle est une validité d'avance (Fink, 1994, p. 83; l'auteur souligne).

Ainsi, le monde de la vie, en tant que monde de la quotidienneté, est nécessairement un monde *fini*, c'est-à-dire un monde dédié aux activités pratiques, comme l'affirme Husserl :

le monde de la vie des hommes dans leur communauté humaine globale a toujours une finitude, qui possède les choses et le monde dans une certitude situationnelle et le conserve dans des vérités situationnelles qui suffisent à la pratique. La finitude consiste en ceci, qu'elle possède un horizon fermé de possibilités (Husserl, 1976, p. 552).

De ce point de vue, l'attitude naturelle se suffit elle-même. Cette « autosuffisance » doxique de l'attitude naturelle est à entendre au sens d'une « satisfaction » native, d'un accord ontologique entre les individus et les groupes et le monde, une appropriation fondamentale que la phénoménologie ne travaille en aucun cas à combattre, à l'inverse de l'objectivisme scientifique qui, dirait-on, se sent menacé par cet aspect totalisant de la praxis quotidienne. La finitude du monde de la vie, paradoxalement, va de pair avec une *infinité* de ses possibilités, en termes de visées d'objets : « C'est un monde façonné pour et par la vie pratique, valorisé en fonction des personnes et des groupes sociaux. En conséquence, bien qu'il ne soit pas fermé et qu'au contraire il comporte un horizon ouvert dont on n'a pas l'expérience actuelle, c'est un monde fini » (Toulemont, 1962, p. 140). Il ne faut donc pas confondre la finitude du monde avec une quelconque « infertilité » puisque, comme s'emploie à le démontrer la phénoménologie, ce ne peut être que de ce monde de la vie que proviennent des modes de réflexivité « idéaux », qui transcendent cette finitude.

Dans le monde ambiant, les choses apparaissent de prime abord en vertu d'intérêts de toutes sortes : « Toute notre vie est parcourue par un intérêt de fond, l'attraction vers les choses sur le mode de l'intérêt » (Fink, 1994, p. 84). Cependant, comme le souligne Husserl, « l'être de la chose est lui-même quelque chose qui n'est jamais clos, quelque chose donc qui est nécessairement modalisable » (Husserl, 1976, p. 550). Or, cette « incomplétude » relevée par l'analyse intentionnelle n'apparaît pas comme telle dans l'attitude naturelle. La perception y jouit d'une fluidité, au sens où la téléologie qui anime l'expérience perceptive agit comme garant de la certitude d'une saisie réelle et effective, bien que perfectible. Le doute et la possibilité d'une correction incessante font partie de la perception elle-même des objets du monde et de l'environnement vital : il s'agit de phénomènes qui y sont réellement consubstantiels. C'est donc à l'égard de la confiance primordiale en l'existence du monde lui-même que l'attitude naturelle peut être positivement qualifiée, comme perfection et achèvement, à titre d'« "évidence" fonctionnante » (Patočka, 1992, p. 13). En somme, « Nous vivons dans une indifférence à l'encontre du "toujours déjà connu" et cette indifférence fait la santé et l'auto-assurance de la vie » (Fink, 1994, p. 108). La phénoménologie

transcendantale ne souhaite pas modifier le mode de fonctionnement du monde de la vie. Elle ne fait que le dépasser, tout en y puisant la source de sa légitimité, comme le fait la science, bien que, comme nous le verrons en détail au prochain chapitre, celle-ci ne soit pas à même de faire ce constat elle-même. D'où l'importance de la réflexion philosophique telle que Husserl la conçoit : « Toutes les autres attitudes se rapportent par conséquent à cette attitude naturelle *en tant qu'elles la bouleversent* » (1976, p. 360; nous soulignons).

Ainsi, de la phénoménologie, l'existence et l'expérience n'ont pas à attendre de « mode d'emploi », mais l'intelligibilité, la compréhension dans sa plus haute acception et la démythification de sa pratique. Le phénoménologue a ainsi une haute compréhension de sa méthode et de ce qu'elle implique, induit et produit, sorte d'« intelligence épistémologique » pour laquelle plaide aussi Freitag, comme nous aurons l'occasion de le constater plus loin. Cette « nécessité compréhensive » s'applique aussi de la même façon aux sciences, que Husserl souhaite confronter à la logique (qui, dans ce cas-ci, correspond précisément à une prélogique) de leur démarche, c'est-à-dire à leurs origines.

L'attitude naturelle, on l'a dit, est empreinte de certitude. En ce sens, en posant l'étant, elle poursuit l'ordination des choses, et correspond à la dimension *thétique* de l'expérience, c'est-à-dire la dimension positionnelle et objectivante de la perception. Elle reconduit ce que Husserl nomme « la thèse du monde », dont « l'effectivement étant du monde de la vie, en tant que valide, est une prémisse » (p. 143). Cette thèse n'est pas consciemment posée, et n'est donc en rien comparable à une thèse telle qu'on l'entend en science. Tout comme l'attitude naturelle, la thèse du monde est aveugle à elle-même, elle est posée non-réflexivement; à vrai dire, elle n'est pas tant établie et créée que re-posée, reconduite. Elle imprègne de part en part le « repos réflexif » qui règne dans la *Lebenswelt*, dans le monde de la vie. En ce sens, elle correspond bien au concept de « transcendantal » chez Freitag, sur lequel nous allons maintenant nous attarder.

3. Le concept de transcendantal chez Freitag

Freitag partage avec Husserl cette même typification de l'attitude naturelle. S'il n'en utilise pas expressément les concepts, il s'attarde néanmoins au caractère souvent inconscient de la reconduction de l'ordre sociétal, les « modes de régulation de la société » (Freitag, 1986b, p. 20). Bien que son épistémologie politique soit influencée aussi bien par la phénoménologie que par Hegel et la théorie critique (d'où le fait qu'il souligne les possibilités de lieux de résistance et les foyers de changements possibles de l'ordre actuel du monde), il thématise néanmoins l'aspect de *reproduction* du monde social. À vrai dire, ces deux moments sont selon lui les deux termes de la dialectique qui anime toute société humaine.

Le développement des rapports entre les individus et le monde est compris par Freitag essentiellement comme dialectique du sujet et de l'objet, ce qui renvoie d'entrée de jeu à la notion de « corrélation » énoncée plus haut. Il met l'accent non pas sur l'un ou l'autre des termes du rapport, mais sur le rapport lui-même, qu'il appelle leur *médiation*. La théorie qu'élabore Freitag à partir du rapport d'objectivation met de l'avant l'idée que le sujet et l'objet n'existent que *dans* et *par* cette médiation, qui elle-même n'existe qu'au moment où elle agit : « la médiation elle-même n'«est» pas, positivement, puisque précisément elle n'existe comme médiation que dans son «travail», lorsqu'elle régit des activités qui d'elles-mêmes se réfèrent, à travers elle, à leurs propres objets intentionnels » (p. 79). Elle n'en est cependant pas moins réelle et objective. De plus, bien que les médiations n'apparaissent pas comme telles aux sujets sociaux, elles sont à l'origine de toute pratique. Freitag parle à cet effet d'une « transparence des médiations », paraphrasant Althusser en affirmant que la médiation « interpelle les individus en sujets » (p. 83). Il affirme même que « le plus souvent les sujets individuels n'agissent que comme représentants d'une subjectivité sociale-historique qui les englobe, les submerge, et parfois les utilise » (1989, p. 51). Ce concept de médiation peut être mis en parallèle avec celui l'« intentionnalité » husserlienne, en ce qu'elle permet aussi de lier le sujet et l'objet, faisant donc figure elle aussi de corrélation :

l'intentionnalité [...] ne peut être appréhendée selon le modèle d'une « donnée » extérieure ou intérieure, car elle forme en tout premier lieu la dimension dans laquelle « extérieur » et « intérieur » se différencient [...] Parce que l'intentionnalité est le rapport lui-même, elle ne se laisse pas mettre au compte d'un côté ou de l'autre du rapport (Fink, 1994, p. 123).

Ainsi, on retrouve la même idée forte chez Freitag et chez Husserl, selon laquelle le monde est une « entité transcendantale », et forme un tout qui fonctionne et se reproduit par le *sens* : sens conféré, sens stratifié, sens reconduit. Les sociétés s'instituent comme « totalités signifiantes », du fait qu'elles sont régies par un « ordre de sens » qui rend possible les actions nouvelles, qui leur donne un ancrage et un sens – nécessairement commun. Ainsi,

la société peut être définie, fondamentalement, comme la structure d'ensemble des rapports sociaux, c'est-à-dire des rapports récurrents entre les pratiques sociales [...] cette structure d'ensemble ne possède pas seulement une existence positive ou empirique, mais [...] elle ressortit elle aussi à un mode d'intégration significative, parallèle mais pas nécessairement identique au mode de l'orientation significative des actions particulières (Freitag, 1986a, p. 9).

Toute théorie de la société et, plus encore, toute pratique, renvoient à cet ordre du sens, de sorte que la structure sociale, de part en part *historique*, ne peut être appréhendée uniquement par les rapports réels-concrets qu'elle contient, puisque ceux-ci se réfèrent déjà eux-mêmes à cette totalité *a priori* : « les pratiques individuelles empiriques sont toujours déjà prises dans et médiatisées par une totalité transcendantale virtuelle (structure *in absentia*) qui préstructure le sens intentionnel des pratiques sociales significatives » (Vandenberghe, 2006, p. 126). Le caractère transcendantal du monde n'en fait pas pour autant une chose « en soi », totalement indépendante des individus. Au contraire, comme Freitag le précise, devant les multiples incompréhensions que génère cet aspect de sa pensée (cf., notamment, Quéré, 2006, p. 153-179 et Gendreau, 2008, p. 111-119), l'action, la praxis significative des individus et des groupes est bel et bien au fondement de cet ordre transcendantal : « il n'est de structure symbolique, exerçant son emprise signifiante sur les sujets et sur leurs rapports au monde (à autrui et à eux-mêmes) que dans la mesure où elle est sans cesse fécondée et vivifiée (rendue vivante et réelle, actualisée) par les sujets qui agissent réflexivement à travers elle dans leur "liberté" » (1994, p. 185, note 32). Husserl souhaite aussi visiblement éviter toute substantialisation du monde :

le monde environnant n'est pas monde « en soi », mais monde « pour moi », c'est-à-dire justement monde environnant de son propre sujet égologique, monde dont le sujet fait l'expérience ou dont il prend conscience d'une autre manière, qu'il pose au sein de ses vécus intentionnels avec la teneur de sens qui y est chaque fois impliquée. En tant que tel, le monde environnant est d'une certaine manière toujours en devenir, dans une production de soi incessante, par des mutations de sens et des formations de sens toujours nouvelles, accompagnées des positions et des annulations qui s'y rapportent (1996, p. 262).

La conception dialectico-phénoménologique que Freitag reprend à son compte entraîne donc une différenciation analytique entre deux ordres de réalité, semblable à celle que l'on retrouve chez Husserl. La pensée freitagienne institue en effet une dialectique entre, d'un côté, les pratiques significatives et, de l'autre, l'ordre social, transcendantal, soulignant que

la structure significative du monde objectif renvoie à la stabilité de la différenciation des pratiques sociales particulières à l'intérieur d'un ordre d'ensemble qui non seulement les « dépasse », mais les « constitue » en cette spécificité même en tant que spécificité significative, c'est-à-dire dans leur propre objectivité sociale-historique (1986b, p. 36).

Freitag cherche à opposer à toute vision simplement « sommative » et empirique de la société, l'idée qu'elle possède « le double caractère d'une "totalité signifiante" et d'une organisation fonctionnelle » (1986a, p. 64). Cette prise de position théorique contre toute réduction empiriste de la réalité rejoint ce qui a été dit plus haut sur la notion de « monde englobant ». Le monde n'est pas une chose au même titre que les autres, car il participe de la corrélation essentielle avec la conscience. Il ne saurait être réduit à la somme, à la « collection », comme le dit Toulemont, de ses constituants, car il est une totalité *signifiante*. En un mot, « Jamais le monde visible et intelligible ne coïncide avec un monde actuellement vu et pensé [...] aucune culture, aucune société ne s'épuisera jamais en actes effectivement accomplis » (Freitag, 1993b, p. 17).

En maintes occasions, Husserl affirme le caractère spécifique du mode d'être formé par l'existence en communauté [...] Un phénomène social et, à plus forte raison, une véritable société ne peuvent pas se confondre avec une somme, la somme arithmétique des actes ou des êtres individuels qui les composent (Toulemont, 1962, p. 312).

La société, qui fonctionne à la normativité, au sens institué, sédimenté, n'existe pas d'abord et essentiellement comme ensemble d'actions empiriques, car toute action est d'emblée immergée dans le symbolique « toujours-déjà là ». Dans tous les cas, les actions se référeront inéluctablement à cet horizon transcendantal, puisqu'au « fondement même de la spécificité ontologique de la société, de la socialité et de l'historicité, [se trouve] la "pratique significative" » (Freitag, 1986a, p. 10). Freitag rejoint en ce sens une idée fondamentale de la phénoménologie, que synthétise bien Patočka : « La corrélation entre l'acte de connaissance et son objet ne dépend pas de l'occurrence empirique contingente; elle est fondée dans des lois essentielles, eidétiques, *a priori* » (1992, p. 55), et donc, pourrions-nous ajouter, proprement transcendantales, non au sens d'immuables, mais plutôt de sédimentées. Il est donc essentiel,

comme s'efforcent de le faire Husserl et Freitag, de distinguer entre les différentes attitudes et niveaux de réflexivité humains.

La conception phénoménologique de la conscience implique que toute action est nécessairement intentionnelle, au sens où elle vise un objet (qu'il soit matériel ou idéal, réel ou imaginé) : toute visée intentionnelle inclut la présence d'un arrière-plan « non-thématisé », ne faisant pas l'objet de la visée, mais sur lequel se détache précisément celle-ci. Dans la *Krisis*, Husserl affirme que ce n'est rien d'autre que « le monde lui-même » que nous avons comme horizon implicite à chacune de nos perceptions et de nos pensées :

Toute chose que nous éprouvons, toute chose à qui nous avons affaire – et nous-mêmes, lorsque nous réfléchissons sur nous – tout se donne soi-même *en tant que* chose-dans-le-monde, que nous y prêtions attention ou non, tout se donne comme chose chaque fois dans un certain champ perceptif, mais celui-ci, sans quitter le terrain de la simple perception, se donne comme un copeau du monde (1976, p. 282; l'auteur souligne).

Dans le même ordre d'idées, Freitag affirme qu'il « n'y a pas de "contexte" en dehors d'un "monde", [lequel] n'est pas seulement la totalité virtuelle de tous les contextes possibles [...] chaque contexte ne peut être découpé qu'à l'intérieur d'un monde d'ores et déjà construit, donné et signifié comme totalité » (1994, p. 177). Cette « préconstruction symbolique du monde » est la condition d'un monde commun, et elle précède nécessairement « toute pensée, toute communication et toute réflexion actuelles » (p. 178). Il ne saurait y avoir d'action sociale ou individuelle sans référence à une totalité.

Chez Freitag, une ontologie dialectique se substitue à l'ontologie traditionnelle, de sorte qu'« il n'y a plus l'Être, mais une ontogenèse » (1986a, p. 76). Par cette désubstantialisation des termes composant le rapport, Freitag évite une compréhension solipsiste du développement de la subjectivité et de l'individualité. Il part du constat phénoménologique selon lequel il ne saurait y avoir d'objectivité autre que celle qui implique une subjectivité reconnaissant « un autrui généralisé » (p. 153), conférant ainsi au monde son objectivité. Toute chose (au sens large, bien entendu) acquiert son objectivité en vertu d'une reconnaissance subjective : « l'unité ontologique de l'objet est sous la dépendance de l'auto-unification du sujet et de son activité » (1986b, p. 13, note 1). Bien plus, la conscience doit avoir en elle-même la capacité, la force intentionnelle nécessaire pour aller vers les choses : Vandenberghe a bien raison de souligner les parentés entre la théorie des modalités

ontologiques du rapport d'objectivation de Freitag et la théorie de la constitution des régions ontologiques* de Husserl (Vandenberghe, 2006, p. 122).

Le « rapport d'objectivation » représente donc l'objectivation, par le sujet, du monde extérieur, du donné; objectivation qui se constitue par son contact avec le monde et autrui. Il doit donc y avoir appropriation du monde par chaque sujet particulier, reconnaissance que le monde existe et subsiste en dehors de lui, qu'il lui « appartient » dans la mesure où il peut agir sur lui, et l'investir un peu plus à chaque moment de son existence. Cette appropriation n'est pas sans rappeler l'affirmation de Husserl selon laquelle la conscience est un « je peux », par laquelle il établit, dans le prolongement de sa conception de l'attitude naturelle, que la liberté précède la conscience de la liberté, en mettant au jour le système de possibilités dans lequel nous nous mouvons (cf. Husserl, 1996, p. 349-371). Or, cette reconnaissance n'est possible que si le monde est « déjà-là », c'est-à-dire si l'individu est déjà partie prenante d'un milieu social et culturel signifiant. C'est pourquoi

la pratique définie comme rapport d'objectivation n'est pas simplement l'activité du « sujet » [...], parce qu'elle comprend précisément le mode d'être du sujet *et* le mode d'être de l'objet en tant qu'ils sont spécifiés par le mode de leur rapport, c'est-à-dire par la médiation (Freitag, 1986a, p. 23; l'auteur souligne).

La conception de Freitag lui permet de saisir l'objectivité et la subjectivité non pas comme de simples donnés, mais de les ressaisir dans leur genèse, de sorte que le rapport d'objectivation est compris comme procès, dont l'évolution n'est ni prévisible ni nécessaire, mais *possible*. A fortiori, cette genèse de la conscience laisse penser à une « histoire » de la raison. S'il y a, explique Husserl, enfantement de la raison dans le monde de la vie, il y a, comme il le dit lui-même, « constitution » constante du sens (au sens d'une prise de conscience : cf. Toulemont, 1962, p. 47). Pour Freitag aussi, la conscience constitue en ce sens qu'elle « institue sous son mode spécifique d'objectivité » (1993a, p. 16) l'objet qui lui fait face.

Husserl s'est penché sur la signification des actes de la conscience, qu'il a objectivés en en découvrant les essences. Il y avait là un processus de mise au jour du sens, sans toutefois le concevoir comme un processus proprement *historique*. Du sens constitué formellement, dans sa logique interne, Husserl s'est dirigé vers un sens constitué

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

historiquement : d'abord plus ou moins inconsciemment mis au monde, c'est-à-dire donné au monde et aux autres, et nécessairement transmis, hérité, réactivé, synthétisé. À l'élargissement de la sphère des objets qu'il avait opéré dès les *Recherches logiques* en les renvoyant à la conscience comprise comme intentionalité, correspond dans la *Krisis* une certaine relativisation des productions de cette conscience. Elles sont considérées dans leur acception signifiante, et donc forcément mondaine et temporelle. Il apparaît évident pour Husserl que rien d'objectif n'aurait pu advenir s'il n'y avait pas eu reconnaissance de cette objectivité, si elle n'avait pas fait sens pour les êtres humains. L'existence ne peut valoir que par l'essence; mais celle-ci ne peut provenir en dernière instance que du monde lui-même. En un mot, il n'y a pas eu de révélation de la raison, si ce n'est une révélation progressive, une prestation de sens dont l'objectivité ne vaut que par son appropriation humaine. Ces réflexions ne sont pas sans poser problème à Husserl lui-même, qui paraît à certains moments lui-même surpris par l'ampleur des thèses qu'il soulève : « Peut-il y avoir à côté de la vérité objective une deuxième vérité, la vérité subjective? La réponse est naturellement la suivante : c'est précisément le résultat déconcertant, mais évident [...] de la recherche que nous avons menée à l'intérieur de l'épochè » (1976, p. 199-200). Cette vérité subjective trouve un de ses principaux vecteurs dans le langage même qui, faisant l'objet d'une reconnaissance essentielle, contribue au partage d'un monde commun, et donc objectif.

4. Langage et symbolique

Est-ce à dire que le « simple niveau de la perception » est déjà nécessairement symbolique pour Husserl? Le survol du problème husserlien du monde de la vie du début de ce chapitre nous a fait prendre la mesure de la complexité de cette question. En tous les cas, chez Freitag, l'enchevêtrement réel du perceptif et du symbolique est affirmé sans ambages. Le symbolique inclut bien entendu le langage, car c'est d'abord lui qui permet de représenter et de désigner quelque chose à l'aide d'un système objectif (c'est-à-dire reconnu par tout individu) de signes « virtuels ». Notons que Freitag met en branle cette étude détaillée du symbolique, afin de faire contrepoids à l'objectivisme dominant dans l'épistémologie traditionnelle et dans les sciences sociales. Il souhaite ainsi élucider la nature phénoménale de

tout rapport d'objectivation, de façon à réfuter l'identification terme-à-terme de la vérité et de la scientificité (cf. 1986a, chap. 1).

Dans l'analyse freitagienne du langage, influencée par la phénoménologie et la philosophie des formes symboliques de Cassirer, le langage est compris dans tout ce qu'il comporte d'objectivations sociales. C'est une idée importante en phénoménologie, que développent Husserl et Merleau-Ponty, selon laquelle on ne saurait analyser le langage sans porter une attention à sa portée signifiante et sa fonction référentielle. Ainsi, les outils, les techniques, les oeuvres comprises en leur dimension esthétique-expressive, le « corps » et sa gestuelle, les vêtements et les parures, toutes ces productions humaines-sociales constituent selon Freitag « des structures de sens et de mémoire dont s'imprègnent ensuite la conscience et la mémoire vive des individus » (1994, p. 189-190). Il y a donc incontestablement une certaine « matérialité du discours », ce qui ne signifie toutefois pas que le langage lui-même soit considéré comme matériel, mais bien qu'il nécessite un support matériel pour pouvoir perdurer et qu'il est en relation dialectique avec la pratique. Freitag précise d'ailleurs que « ni la pensée, ni la réalité ne peuvent bien sûr exister "idéalement", mais seulement en acte, et c'est toujours cet acte que vise leur concept » (1986a, p. 159). Le symbolique est d'abord et avant tout une *médiation*, au sens où il lie l'individu dans son existence entière, concrète, dans son mode d'être existentiel, à la société. En plus d'être une instance de médiation de l'individu et de la société, le symbolique en est aussi une de *régulation*, au sens où le langage est pétri de références implicites au mode de fonctionnement sociétal, ainsi qu'aux déterminations historiques et sociales. Dans le cas du langage commun, « chaque expression reste attachée d'une manière déterminante, d'une part à un contexte existentiel d'appréhension objective qui varie d'un sujet à l'autre, d'une société à l'autre, d'un moment à l'autre, etc., et d'autre part à la normativité qui associe la structure d'ensemble du langage aux conditions effectives de reproduction de l'être vivant et de l'ordre socio-culturel » (1986a, p. 160).

Le langage ne renvoie pas seulement aux conditions historiques d'une collectivité, mais, de façon encore plus large, à son mode existentiel, puisqu'il est aussi pétri de normativité. Ainsi,

le langage commun, en tant que système de discriminations significatives, n'est jamais autonome [Les] « objets signifiés » par le langage sont donc toujours aussi des « objets normatifs » qui ne renvoient pas seulement au système de différenciations

significatives qu'est le langage, mais au « mode de présence au monde », à la sensibilité et au désir, d'une part, et aux conditions de reproduction de la société, d'autre part. Ces deux dimensions ont un caractère existentiel et « historique » irréductible (p. 156-157).

Il s'agit d'une normativité qui rend possible toute liberté, tout pouvoir et toute culture. Si elle « détermine » les individus, ce n'est pas à la façon d'une fatalité, d'une nécessité (ou, du moins, pas que de cette façon), mais plutôt parce qu'elle leur donne une place dans le monde commun, donc objectif. Comme l'affirme Freitag, « L'autonomie, l'agir, la liberté font partie de *l'existence effective* de tout être subjectif autant, et même plus si l'on en juge génétiquement et ontologiquement, que le maintien insurmontable d'un lien de dépendance empirique-objective » (1986b, p. 106; l'auteur souligne). Husserl, s'il insiste moins sur l'aspect de liberté que requiert le développement du langage, abonde sensiblement dans le même sens, soulignant que le langage est en quelque sorte le « ciment » d'une collectivité, ce qui fait en sorte que les individus se reconnaissent comme partageant un même monde. Ricoeur relève bien le fait que la mise en valeur de la fonction régulatrice du langage découle de sa conception de la conscience et du

type proprement husserlien de transcendantalisme : ce qui intéresse Husserl dans la conscience ce n'est pas sa génialité, sa puissance d'inventer en tous sens, mais les significations stables, unifiées, dans lesquelles elle se dépasse et se noue. C'est l'objet qui est toujours le « guide transcendantal » qu'il faut suivre dans le dédale des intentions enchevêtrées. C'est pourquoi, s'il est vrai que la conscience est un « je peux » [...] cette puissance de la conscience ne l'intéresse pas en tant que gratuite, mais en tant que législatrice. La phénoménologie est une philosophie du « sens » beaucoup plus que de la liberté (Ricoeur, 2004, p. 102).

La vision husserlienne du langage reconnaît donc, comme chez Freitag, l'implication entre langage et monde commun.

Toulemont, dans son exposé extrêmement enrichissant sur la vision husserlienne de la société, souligne que le langage a d'abord affaire à la tradition : que dans sa *forme* même, il en est le dépositaire et que, dans le *contenu* des communications, il en permet la reprise et la conservation. Ainsi, « comme les autres modes de comportement traditionnel, la langue est sentie comme imposée du dehors, comme ensemble de devoirs et de normes dont il est interdit de s'écarter » (1962, p. 208) mais, dans le même temps, cet aspect négatif et contraignant du langage se double nécessairement de l'aspect positif de « communautisation », d'appropriation et de reconnaissance du partage d'un monde commun

entre les membres d'une même communauté linguistique et, à un degré plus élevé, culturelle. On retrouve donc tant chez Freitag que chez Husserl cette double identité du langage, comme possibilité et contrainte.

Le monde objectif est de prime abord monde pour tous, le monde que « tout-le-monde » a comme horizon de monde. Son être objectif présuppose les hommes en tant qu'hommes [sujets] de leur langage universel. Le langage est de leur côté une *fonction* et un *pouvoir exercé*, corrélativement rapporté au monde (Husserl, 1976, p. 408-409; nous soulignons).

La phénoménologie ne réserve pas cette fonction et ce pouvoir à la seule pratique, mais l'entend aussi bien comme pouvoir de réflexion, proprement théorique. Il s'agit simplement d'une différenciation progressive des attitudes et des praxis : « La connaissance théorétique, philosophique, et spécialement "scientifique" [n'est qu'] une praxis particulière acquérant son sens sur le terrain de la certitude du monde, la praxis de la "Théorie" » (Husserl, 1976, p. 443). Freitag, quant à lui, fait valoir la nécessité de développer une théorie de la pratique pour mieux comprendre la science comme pratique de la théorie, et parle en termes de modalités du rapport d'objet.

Le langage permet le rapport à autrui, et c'est précisément l'idéalité* de la forme du langage qui permet d'y inscrire à chaque fois une subjectivité. De cette façon, le langage rend possible l'objectivation de la subjectivité et des productions, et donc leur objectivité. Selon Freitag, l'appropriation du langage se fait à travers une certaine « soumission » du sujet au discours, au sens où l'individu accepte, préalablement au fait de se définir lui-même, d'occuper une « position de surplomb vis-à-vis de la totalité des expressions linguistiques possibles et de leurs termes objectifs, et cette position alors n'est plus sa position propre, mais bien celle du sujet abstrait et universel de la communauté linguistique à laquelle il appartient » (1986a, p. 153).

En opposition à toute théorie nominaliste du langage, Freitag, comme l'ensemble des tenants de la phénoménologie et d'autres auteurs de tendance holistique, tels que Durkheim¹

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

¹ « En apprenant une langue, nous apprenons tout un système d'idées, distinguées et classées, et nous héritons de tout le travail d'où sont sorties ces classifications qui résument des siècles d'expériences. Il y a plus : sans le langage, nous n'aurions pour ainsi dire pas d'idées générales ; car c'est le mot qui, en les fixant, donne aux concepts une consistance suffisante pour qu'ils puissent être maniés commodément par l'esprit. C'est donc le langage qui nous a permis de nous élever au-dessus de la

ou Cassirer (1975), soulignent le caractère générique, donc idéal et transcendantal, du langage et de la médiation des concepts utilisés dans toute situation empirique, rendant possible la communication et la compréhension mutuelle. Cette observation est présente chez Husserl, dès la première des *Recherches logiques* : l'idéalité de la signification correspond à « l'identité de l'espèce (*Species*) » (1969, p. 100-101). C'est donc seulement en tant qu'unité idéale que la signification peut embrasser la multiplicité dispersée des singularités individuelles : « chaque affirmation de sens implique la référence "idéale" à l'intégration concrète (réalisée ou réalisable historiquement) du système sémantique » (Freitag, 1993b, p. 20). Il s'agit là d'une caractéristique propre au langage lui-même, plus précisément au rapport entre le langage commun, la « parole », et la langue, prise dans ses composantes grammaticales. « Compris comme un universel *a priori*, le moindre concept linguistique doit être qualifié de transcendantal » (p. 7). Il est donc essentiel qu'une analyse philosophique ne se restreigne pas qu'à son aspect logique, mais prenne en compte le langage dans son entièreté, soit « en tant qu'ensemble de représentations ontologiques fondamentales, comme vocabulaire et syntaxe » (Fink, 1994, p. 45). Le symbolique doit être considéré comme une fin en soi, tout comme le langage « peut être défini directement par la fonction symbolique, à caractère ontologique, plutôt que par une fonction instrumentale ou technique de "communication" » (Freitag, 1986a, p. 106).

Husserl et Freitag conçoivent en effet le langage comme une réalité à plusieurs niveaux. Le soubassement demeure le monde ambiant, sur lequel viennent s'ajouter des niveaux de rationalité supérieurs, dont la science constitue certainement le niveau qui s'est le plus « abstrait » de la réalité quotidienne. Cela leur permet de différencier les différents aspects du langage, mais en le considérant comme réalité *une*. Freitag est en effet animé par la volonté de réconcilier l'aspect génétique et l'aspect formel du langage et, de façon plus générale, de tout rapport d'objectivation. Ainsi, en dépit des différences essentielles qui existent entre le langage courant et le langage scientifique, ce dernier demeure toujours, dans une certaine mesure, tributaire d'éléments *non formalisables*. Freitag souligne en effet « la "découverte" contemporaine de l'irréductible dépendance du langage scientifique à l'égard du langage commun, et de l'opacité inhérente à ce dernier en tant qu'il ne se réfère pas

pure sensation; et il n'est pas nécessaire de démontrer que le langage est, au premier chef, une chose sociale » (1973 (1922), p. 57).

seulement au monde objectif, mais tout autant aux conditions socio-culturelles de la “pratique”, c’est-à-dire à la normativité qui la régit » (1986a, p. 69).

Selon les perspectives husserlienne et freitagienne, ces deux types de langage sont l’expression, à leur degré « technique » propre, d’une fonction de *classification* du réel, qu’il s’agisse des objets du monde, ou encore d’idées. Freitag rappelle en effet que le langage et la pratique « s’articulent ensemble dans la “*technique*” entendue elle aussi au sens anthropologique le plus général, comme “manière de faire” en laquelle l’autonomie désirante du sujet “ruse” avec l’hétéronomie fermée et résistante de l’objectif » (1986b, p. 104; l’auteur souligne). Tout langage opère par abstraction, il cherche à simplifier le monde pour pouvoir l’exprimer d’une façon non pas nécessairement univoque, mais d’une façon qui fasse consensus au sein d’une même collectivité.

5. Conceptualisation et types

Si le langage en tant que tel est un formidable outil de classification, c’est qu’il repose sur la conceptualisation. Celle-ci est donc aussi à entendre de façon différentielle, selon qu’il est question de concepts scientifiques ou de conceptualisations quotidiennes. Dans le monde quotidien, les concepts utilisés sont souvent extrêmement vagues, ou plutôt plurivoques. Ils sont néanmoins efficaces, en ce qu’ils permettent d’assurer une communication et une compréhension qui, comme le souligne Freitag, n’est toujours, inéluctablement, que relative et partielle. Il serait donc faux de réserver l’aptitude à conceptualiser à la science seule, car il ne saurait y avoir de langage « courant » sans conceptualisation. Cependant, dans le langage courant, les concepts demeurent des « typifications », au sens où ils sont plus près d’une expérience intuitive concrète et de ses multiples déterminations sociales et historiques. « notre monde-de-vie, est dans chaque présent [...] de part en part un monde typisé » (Husserl, 1989, p. 81). Alfred Schütz, disciple de Husserl, s’est penché sur le sujet des typifications, et a développé une typique des degrés de familiarité dans la vie quotidienne, du proche et du lointain, etc., en en faisant ressortir les implications phénoménologiques. « Le monde, comme Husserl l’a montré, est d’emblée expérimenté par la pensée préscientifique

dans la vie quotidienne sur le mode de la typicalité. Les objets uniques et les événements qui nous sont donnés sous leur aspect unique sont uniques dans un horizon familier et préconnu » (cité dans Berthelot, 2000, p. 281). Les types dont il est question sont d'un niveau plus général que les expériences particulières, et servent à les désigner. Une fois passée l'expérience première de la perception d'un objet x , par exemple, nous en viendrons progressivement à reconnaître ce dernier comme tel, par l'accumulation de notre expérience pratique de cet objet, qui comprend la reconnaissance que les autres individus en ont. « Les choses du monde ambiant de l'intuition (toujours prises comme elles sont là pour nous intuitivement dans la quotidienneté de la vie et telles qu'elles valent pour nous comme réalités) ont pour ainsi dire leurs "habitudes", c'est-à-dire qu'elles se comportent de façon semblable dans des circonstances typiquement semblables » (Husserl, 1976, p. 36). Ces habitudes sont autant de modalités d'être passives, comme le souligne Bégout : « Le "monde-de-la-vie" [est] un "monde typisé", c'est-à-dire constitué selon des catégories prélogiques (association passive, synthèse de ressemblance et d'identification, etc.) » (2001, p. 103). Le monde lui-même en vient donc à être perçu selon une multitude de types, dont la signification et l'évidence sont partagées par les individus :

Dans la compréhension réciproque mes expériences et les acquis de mes expériences entrent avec ceux des autres dans une *connexion* analogue à la connexion des séries particulières d'expérience à l'intérieur de ma vie d'expérience [...] il se produit une *cohérence intersubjective* de la validation concernant les singularités en tant que constituant *la normale*, et du même coup une unité intersubjective dans la diversité des validations et de ce qui en elle est valide (Husserl, 1976, p. 186; nous soulignons).

Comme on l'a souligné tout au long de ce chapitre, la vie quotidienne appréhende les objets du monde et les sujets qui l'habitent de façon pratique, soit sur le mode de l'approximation, du changeant et du relatif : « Les choses du monde ambiant intuitif se tiennent d'une façon générale, et pour toutes leurs propriétés, dans une certaine oscillation autour du type pur [...] Pratiquement il y a, ici comme ailleurs, un état de perfection type, en ce sens que l'intérêt pratique spécifique qui est en cause s'en satisfait pleinement » (Husserl, 1976, p. 29-30). Le monde quotidien repose donc sur des idées communes des choses, qui peuvent être considérées comme autant de « moyennes » des diverses appréhensions individuelles du monde : « La couche fondamentale du monde quotidien est une moyenne » (Toulemont,

1962, p. 186). Le langage, par son aspect générique, permet ainsi de passer de l'individuel au typique.

Freitag conçoit aussi la rationalité à plusieurs niveaux. Il présente d'ailleurs une typologie des niveaux de réflexivité, « reliés entre eux par des rapports hiérarchiques et dynamiques, au centre desquels se tient celui de la réflexivité sensori-motrice » (1993a, p. 11). Ainsi, le premier niveau, celui du réflexe, n'est pas autosuffisant, puisqu'il nécessite un lieu de synthèse que seul peut lui fournir le niveau suivant, celui de la réflexivité sensori-motrice. S'ajoutent ensuite, s'agissant des êtres humains, le niveau symbolique, ainsi que celui de la « réflexion sur les conditions du "sens" » (*Id.*). Sa conception de la réflexivité est donc fortement liée à la notion de « vivant » : toute conscience symbolique a pour soubassement la conscience sensible. Dès qu'il y a vie, ou plutôt « activité vitale », il y a, dans la perspective freitagienne, réflexivité, car la réflexivité sous-entend une « relation à autrui et au monde », relation qui seule permet à l'entité de se ressaisir elle-même comme telle. Le terme de réflexivité embrasse ainsi beaucoup plus que la simple « cognition ».

Par cette compréhension extrêmement large de la notion de réflexivité, Freitag met de l'avant l'idée que la raison et l'objectivité se déclinent de multiples façons, attestant, à la suite de Husserl, comme il a été question plus haut, que la « perfection » pratique du monde ambiant est le signe qu'un certain type d'objectivité y a cours. Ainsi,

loin d'instituer ou d'inaugurer la « connaissance » comprise dans sa réalité phénoménologique d'expérience du monde, de soi et d'autrui, l'activité scientifique la postule en même temps comme le sol sur lequel elle croît et comme l'objet vers lequel elle se tourne pour le contrôler réflexivement (1986a, p. 81).

La capacité réflexive apparaît ici dans toute l'étendue et la complexité de son histoire et de son développement, plutôt que d'être vue dans l'aboutissement de sa forme, dans le formalisme scientifique. La raison n'est donc avant tout que la reconnaissance de l'ensemble de ce qui est. Freitag, influencé par Hegel et par la phénoménologie, plaide pour une réunification dialectique de la réalité : « La conception dialectique [...] subordonne le mode d'être ontologique de l'objectivité phénoménale [telle que l'entend et la comprend traditionnellement la science] au mode d'être ontologique du "développement réel du rapport d'objectivation" » (Freitag, 1986a, p. 44, note 31). La théorie de la science déjà objectivée n'est pas niée pour autant : elle est seulement remise à sa juste place. Plutôt que de se trouver au centre d'une conception réductrice de l'objectivité, elle sera reconnue comme une des

possibilités de l'objectivation, de façon à admettre que « l'expérience sensible et son langage restent la "métalangue" de l'expérience scientifique » (p. 122). Au niveau plus spécifiquement sociologique, Freitag en conclut que le discours en général, et « savant » ou scientifique en particulier, ne peut faire l'économie d'une théorisation de ses liens à la société, car il y est inscrit de part en part. Tout discours a à voir avec le développement historique des formes de médiations (symboliques ou politico-institutionnelles). Il n'y a pas un discours du monde et un discours scientifique qui, miraculeusement, parce qu'opérationnalisé, peut être considéré indépendamment du monde vécu. Au contraire, comme le démontre Freitag, cette formalisation, si elle représente un degré supérieur dans l'édifice de l'objectivation du vivant, s'y inscrit néanmoins et en représente précisément une « abstraction ». C'est pourquoi il faut élargir notre compréhension des rapports sujet/objet; en somme, il s'agit d'aller jusqu'au bout de notre compréhension de la théorie et de la formalisation comme abstraction. L'activité idéale, plutôt que d'avoir été telle de toute éternité, s'est progressivement *abstraite* du monde quotidien; c'est bien à celui-ci qu'elle se réfère en tant qu'idéalité.

L'activité « idéale » à laquelle se réfère la logique est donc seulement une *activité « idéalisée »*, impliquant l'intervention d'un *sujet réel* qui fait *abstraction* des conditions particulières de son action, et qui parvient donc à concevoir celle-ci dans sa pure et simple forme, indépendamment de tout contenu particulier, mais cette forme reste toujours *la forme d'une activité virtuelle* portant sur des contenus quelconques (Freitag, 1986a, p. 159; nous soulignons).

Dans la perspective de Freitag, il y a une substantialisation « naturelle » de la conscience au niveau du monde de la vie quotidienne et de la « simple » symbolisation (cf. 1993a, p. 17). Puisque toute pensée procède par conceptualisation, il est nécessaire de montrer les racines communes des différents moments du rapport entre sujet connaissant et objet de la connaissance, mais non pour les indifférencier et conclure à une impossibilité de la science. C'est le propre de toute conception ontogénétique de mettre en lumière une différenciation progressive des sphères de la praxis humaine, mais d'insister sur leur origine commune. Ainsi, Freitag soutient que le symbolique et le conceptuel couvrent chacun une partie différente du rapport d'objet et, qu'en fait, ils se sont autonomisés jusqu'à devenir des rapports d'objectivation distincts. Il souligne par ailleurs que cette différenciation n'est réalisable que dans l'abstraction de la réflexion théorique, puisque tout « acte » se présente

d'emblée comme synthétique. Ainsi, dans la perspective phénoménologique qui est celle de Freitag, la science n'a pas le monopole de la conceptualisation : au contraire, la conceptualisation « scientifique » n'est qu'une des formes existantes et efficaces de ce type de pensée, et elle représente en réalité une abstraction des conceptualisations utilisées dans la vie quotidienne, à travers le langage, de sorte que « la formalisation n'est rien d'autre qu'une symbolisation au deuxième degré » (1986a, p. 158). Il s'agit là de la thèse qu'avance Husserl dans la *Krisis*, et qui a été reprise notamment par Merleau-Ponty : la science, quand on la considère comme « œuvre de culture », plutôt que dans ses caractéristiques formelles, se situe à un niveau d'abstraction plus élevé que d'autres formes de productions humaines, mais il ne saurait s'agir là d'« une différence de *nature* mais seulement d'*ampleur* et de *qualité* » (Freitag, 1994, p. 210). Par ailleurs, Freitag souligne qu'il s'agit aussi et surtout, dans les sociétés régies par le mode de reproduction politico-institutionnel, d'une abstraction aussi bien « politique » du rapport, de sorte que

la démarche scientifique [...] n'a pas été élaborée dans le vide, [...] elle n'a pas construit à partir de rien son propre modèle de l'opposition formelle de la liberté et du déterminisme. Celui-ci a été lentement construit par *abstraction*, par *décomposition critique* et par *épuration* à partir du modèle des rapports sociaux, et plus précisément des rapports socio-politiques déjà médiatisés par des institutions explicites. L'objectivation positive de la nature, comme structure du déterminisme universel, et l'objectivation critique de l'activité cognitive comme pure réflexivité subjective, se sont en effet produites dans la mouvance, dans le prolongement de l'objectivation politique des rapports sociaux, sous la forme d'une émancipation « finale » de l'action à l'égard de toute domination extérieure et notamment à l'égard du « principe d'autorité » (1986b, p. 174-175; nous soulignons).

Loin de Husserl et de Freitag, donc, l'idée d'une dévalorisation du monde de la vie. En thématissant ce qui le caractérise, ils lui rendent plutôt une pleine dignité et légitimité. Ainsi, « La détermination phénoménologique de l'étant s'accomplit dans l'attitude d'une rébellion contre l'histoire. Le *droit* de la tradition elle-même n'est cependant *pas* contesté » (Fink, 1994, p. 26; l'auteur souligne). L'approche phénoménologique sert à différencier les différentes sphères de la vie, de façon à ce que chacune trouve la place qui lui revient, et que leurs relations diverses se précisent; par exemple, dans le cas qui nous occupe, que les liens de la science au monde vécu soient sérieusement établis. Notons cependant que, si Husserl et Freitag se concentrent sur l'histoire de la conscience, en la retraçant à même le monde de la vie, et en identifiant les degrés de réflexivité aux fondements de sens que l'on y retrouve, la

conscience et le langage, entendus au sens large, ne sont jamais totalement immergés dans le symbolique : en témoignent des modalités sur lesquelles les deux auteurs ne s'attardent pas spécifiquement, par exemple les fonctions métalinguistiques ou ludiques du langage et de l'expérience. D'autres auteurs et courants philosophiques d'horizons différents (Sartre, Freud, Deleuze, etc.) feront une place plus importante aux fonctions non référentielles et non communicationnelles du langage.

Le prochain chapitre nous permettra de constater que cette volonté commune à Husserl et Freitag de retracer l'histoire réflexive de la science à *partir du monde ambiant* se fait, pour tous deux, en réaction à une crise des sciences dont ils sont témoins, à leur époque respective. Ils retracent dans l'histoire de la philosophie, pour Husserl, et l'épistémologie, dans le cas de Freitag, les moments-clé qui ont progressivement et le plus souvent inconsciemment menés à une telle crise des sciences, afin de mettre en lumière les inconsistances ontologiques de la science.

CHAPITRE III

LA CRISE DES SCIENCES

Freitag, au début du chapitre 9 du deuxième tome de *Dialectique et Société*, note que tous les phénomènes de crise, entendus au niveau sociétal, finissent « par être eux-mêmes réintégrés dans le système symbolique-normatif qui assure l'intégration du "corps social" un peu de la même manière que le corps organique parvient à résorber ses blessures par la suture des tissus et la cicatrisation » (Freitag, 1986b, p. 182). Pour le dire autrement, les sociétés sont à même de supporter un certain nombre de contradictions en leur sein. Reprenant une remarque faite par Habermas, il souligne, dans le chapitre 2 de son ouvrage *Le Naufrage de l'Université*, le fait que l'acception première du terme de « crise », qui fait référence au monde médical, « comporte nécessairement une double référence objective et subjective » (1998, p. 85). Le simple usage du terme aurait donc une portée normative : « On ne peut séparer la crise du point de vue interne de celui qui en est la victime. [...] Nous associons aux crises la représentation d'une puissance objective qui dépouille un sujet d'une partie de la souveraineté qui lui revient normalement » (Habermas, 1978, p. 11-12, cité dans Freitag, 1986b, p. 182). Il ne saurait y avoir de crise sans un sujet, sujet dont, dans tous les cas (qu'il en soit la victime ou, à un niveau de réflexivité supérieur, qu'il en fasse le constat), la capacité réflexive et la responsabilité demeurent. Ainsi, une fois parvenus dans le domaine de la socialité, cette signification première de la crise, qui fait référence à la vie entendue au sens physiologique, peut servir à nous indiquer le caractère constitutif et indépassable de la subjectivité. Husserl fait lui aussi référence à la vie dans son concept central de « monde de la vie », faisant la lumière sur la position fondatrice du *monde vécu* (cette expression faisant justement référence au rôle constitutif de la subjectivité dans l'appréhension du monde) pour toute activité humaine, y compris pour la science, bien qu'elle prétende s'en affranchir. Comme il l'affirme, « toute évidence des opérations objectifo-logiques, dans laquelle la

théorie objective [...] se trouve fondée quant à la forme et au contenu, possède les sources cachées de son fondement dans *l'opération ultime qui est celle de la vie* » (Husserl, 1976, p. 145; nous soulignons).

Leurs deux théories sont basées sur la reconnaissance du statut fondateur de la vie au sens large et non biologisant de l'expression, entendu au même sens que la « naturalité culturelle » dont il a été question au chapitre 2. Le terme de vie est ici pris dans son versant socio-symbolique, ontologique. Comme le précise De Gandt à propos de Husserl, « La vie dont il parle est bien en un certain sens comparable à l'unité d'un organisme vivant, mais l'unité en question est celle qui rassemble de manière indéchirable le "tissu" global de l'expérience, pour un moi qui en est la source et qui est joint indissolublement au monde qui prend par lui son sens » (De Gandt, 2004, p. 191). Bien plus, au fil de l'évolution de la pensée de Husserl, et de ce que l'on pourrait considérer, dans une certaine mesure, comme son « ontologisation », le terme de vie sera à entendre moins comme le déroulement anonyme d'une vie de perception « pure », mais plus encore, se rapprochant en cela de la conception pleinement sociologique du terme chez Freitag, comme la *praxis* quotidienne : « dans ce concept de *Lebenswelt*, qui sera systématisé dans les années trente, le terme de vie ne signifie donc pas une entité biologique, mais le vivre, c'est-à-dire la vie humaine comme expérience pratique du monde, qui pose des valeurs, agit selon des fins, suit des intérêts » (Bégout, 2005, p. 155).

Ces références à la vie des sociétés, à leur « conscience de soi », chez Freitag, et à leur « destin », chez Husserl, en font des théories *normatives*, comme l'atteste l'usage du terme de crise dans leurs écrits. Dans ce chapitre, nous aurons l'occasion de constater plus avant quel sens recouvre ce terme pour chacun d'eux. Les œuvres husserliennes et freitagiennes partagent ainsi le même constat d'une « crise des sciences »; si leurs conceptions se rapprochent à certains égards, principalement au niveau des critiques qu'ils formulent envers des courants philosophiques et épistémologiques, leurs perspectives divergent sensiblement sous d'autres aspects, notamment sur la sortie possible de la crise ainsi que sur ses conséquences.

1. Contextes et projets autour du concept de crise des sciences

1.1 Crise du sens de la science et de la philosophie

Pour les deux auteurs, la crise des sciences ne concerne pas que les sciences elles-mêmes dans leurs méthodes et dans la légitimité de leurs spécialisations et disciplines particulières. La crise est plus grave, puisqu'elle ne concerne pas que les sciences elles-mêmes, mais qu'elle a à voir, chez Husserl, avec le « fondement de sens » à l'origine des sciences (et en fait de toute prestation de la conscience), soit le monde de la vie. Comme le souligne De Gandt à propos de la perspective de Husserl dans la *Krisis*, « On ne peut dire que l'une ou l'autre des sciences exactes soit en crise, c'est l'ensemble du dispositif global de notre savoir et de notre culture qui est en crise » (2004, p. 170-171). Freitag, malgré le fait que son bagage conceptuel soit passablement différent de celui de la phénoménologie husserlienne, la rejoint toutefois au niveau des conséquences que pourrait avoir la crise des sciences sociales, soit principalement un délestage de la fonction normative qui est essentielle à la sauvegarde de leur capacité réflexive ainsi qu'à toute *praxis* théorique. Bien que la solution husserlienne d'une reprise de la tâche originelle de la philosophie qui se ferait la porte-parole de l'Humanité soit pour le moins idéaliste (les philosophes faisant pour lui figure de « fonctionnaires de l'humanité », cf. Husserl, 1976, p. 82), on retrouve l'idée semblable chez Freitag d'un « reflet » de la société dans les sciences sociales elles-mêmes. Cependant, ce dernier ne s'en remet pas qu'aux seules sciences sociales dans l'optique d'une sortie de la crise : au contraire, la solution passe par une vaste entreprise de reprise réflexive de la responsabilité collective de l'ensemble des acteurs sociaux concernés, puisque chaque foyer de la *praxis* humaine est menacé par le système postmoderne.

Pour tous deux, la crise des sciences est donc d'abord et avant tout une « crise du sens » : chez Husserl, du sens fondateur des sciences modernes qui s'est perdu au fil des avancées scientifiques, en particulier depuis l'avènement de la science galiléenne; chez Freitag, une crise générale du sens dans les sociétés postmodernes contemporaines, crise qu'il éprouve d'abord au niveau des sciences sociales, mais qui touche d'emblée, et avec la même force inquiétante, l'ensemble des dimensions de la vie sociale et de la *praxis* humaine, à un

point tel qu'il la désigne comme étant une « mutation sociétale » (2002, p. 120). Freitag émet aussi l'hypothèse selon laquelle une telle mutation, de par son caractère « rampant » et non plus agonistique, comme l'a été le procès de constitution de la société moderne envers la société traditionnelle (cf. p. 70-71), ne pourrait plus être considérée comme une source de contradiction qui finirait (tant bien que mal) par s'intégrer au cœur de la dynamique sociétale, mais qu'en réalité, elle en pervertirait la nature au point de la défigurer complètement. Freitag reprend ici la même idée qu'Habermas a déjà développée d'une « colonisation du monde vécu par les impératifs du système » (1987). Cependant, la menace postmoderne est telle que ses conséquences, affirme Freitag, pourraient en être une destruction pure et simple, dans une certaine mesure irréversible, des médiations symboliques essentielles à toute socialité. Néanmoins, comme il le souligne lui-même, le fait d'utiliser le concept de crise atteste de sa volonté de rendre compte de la mutation postmoderne dans le but de la combattre. Le caractère non encore irréversible de ce processus ne doit pas nous en épargner l'étude, il en va de la survie même des sciences humaines, comme le dit Freitag : « Le maintien d'une exigence humaniste au cœur des activités intellectuelles suppose donc que nous appréhendions la situation historique contemporaine et son mouvement même comme un état de crise de l'humanité, et non comme un processus aveugle et inévitable » (1998, p. 91).

À bien des égards, la crise des sciences est plutôt le signe d'un échec retentissant de l'idée de la raison, et donc de la philosophie. C'est du moins ce qu'affirme Husserl dans la *Krisis* (Husserl, 1976, p. 18). Freitag, dans le *Nauffrage de l'Université*, estime pour sa part que la marchandisation et la corporatisation des domaines du savoir tend à en évacuer toute possibilité de réflexion sur le *sens*, d'où son plaidoyer en faveur d'une épistémologie politique, dont les grandes lignes seront exposées plus loin.

1.2 Des théories normatives et critiques

Les points de vue de Husserl et Freitag sont différents de ceux des scientifiques, du moins entendus au sens des sciences de la nature. Comme on l'a amplement vu, s'ils revendiquent une objectivité de la connaissance, ils critiquent fortement toute tentative de la philosophie, dans le cas de Husserl, et des sciences sociales, dans le cas de Freitag, de « calquer » les

méthodes des sciences de la nature, et donc de se fonder sur une conception objectiviste. On peut affirmer que tous deux adoptent un point de vue extérieur et essentiellement *critique* face aux sciences de la nature. Comme l'énonce Husserl, « Toute méditation sur des fondements "existentiels" est par nature *critique* » (1976, p. 69; l'auteur souligne), puisqu'elle implique nécessairement de faire retour sur les méthodes et les œuvres de pensée (qu'elles soient scientifiques ou philosophiques) qui forment l'histoire d'une discipline et, de façon plus générale, l'histoire du savoir. Leurs pensées sont ainsi intrinsèquement *normatives*, puisqu'elles ne se contentent pas de faire le constat d'une crise des sciences, mais qu'elles proposent des solutions afin d'y remédier.

Si un des objectifs de Husserl, qui demeure, on l'a précédemment souligné, « rationaliste » au sens large, est de permettre à la phénoménologie transcendantale de se constituer en science, celle-ci, à la différence de la science objectiviste, serait centrée sur la subjectivité humaine et ses prestations. Sa pensée, qui demeure essentiellement *transcendantale*, d'où sa recherche inlassable du fondement des sciences, se combine en effet à un rationalisme singulier, qui remet en question et rejette à bien des égards le rationalisme des Lumières. Son rationalisme transparaît toutefois dans l'importance qu'accorde Husserl à la valeur cognitive de la science. Freitag, quant à lui, afin de faire contrepoids à la mutation générale de la société, développe une théorie générale de la société, à partir d'une perspective dialectico-critique. Il remet ainsi en question la prétention même des sciences sociales à être des « sciences », et il s'emploie à expliciter les implications herméneutiques et politiques de toute théorie sociologique.

Par ailleurs, comme on l'a mentionné jusqu'à maintenant, en dépit des critiques sévères qu'ils adressent à la science, leurs théories ne constituent pas un déni de la science. Husserl a même une réelle admiration pour les accomplissements de la science et, ce qui peut sembler paradoxal pour quiconque ignore le passé de mathématicien de Husserl, spécialement pour la science mathématique, dont il dit qu'« en tant que prestation, elle est un triomphe de l'esprit humain » (p. 378; cf. aussi *id.*, p. 54, 62, 215, 535-536). L'antiscientisme de Freitag est tel que l'on est parfois tenté d'y voir une condamnation de la science en tant que telle, surtout à l'intérieur de sa critique de la postmodernité. En fait, il en a surtout contre les technosciences contemporaines, lesquelles, comme il l'affirme à plusieurs reprises, sont le signe d'une véritable mutation des sciences modernes, qui trouve sa source dans la fusion

progressive de la science aux intérêts économiques et techniques, laissant de côté leur projet de connaissance de la réalité extérieure. Ce qui paraît être au premier abord une certaine nostalgie de la modernité chez Freitag se rapproche plutôt de la compréhension husserlienne de la science moderne (quoiqu'un peu moins apologétique), c'est-à-dire comme une vaste entreprise de connaissance qu'il ne suffit pas de condamner, mais qu'il importe plutôt de repenser de fond en comble, afin de remédier aux insuffisances des épistémologies qui en forment l'arrière-fond philosophique. Voilà qui laisse voir que la crise dont il s'agit est à maints égards une crise de la pensée, de la philosophie, plutôt qu'une crise interne aux sciences. Le rôle qu'ont joué les sciences sociales dans l'avènement des sciences non plus modernes, mais « postmodernes », fournit là encore des arguments qui soutiennent cette interprétation, comme nous le verrons plus loin.

1.3 Des ennemis théoriques communs

Husserl et Freitag ont comme ennemi commun le dualisme philosophique moderne, qui oppose l'objectivisme au subjectivisme. Pour Husserl, l'ennemi à abattre prend d'abord le visage de la psychologie naturaliste, puisque celle-ci prétend suffire à expliquer ce qu'est la conscience. Cette aberration entraîne Husserl à rendre compte de la pensée objectiviste et naturaliste de la physique et des sciences modernes en général, qui se trouvent au fondement réflexif de toute psychologie. Freitag, quant à lui, voit dans le positivisme logique, la cybernétique et le pragmatisme autant de théories qui ont joué un rôle dans la mutation des sciences sociales en « techniques de production du social », et s'emploie à exposer en quoi elles s'établissent toutes sur une négation de la dimension ontologique de l'existence et de la conscience.

Ainsi, chacun à leur façon, ils tentent de tracer une troisième voie, afin de sortir de l'impasse théorique héritée des sciences modernes. Leurs pensées, comme on l'a souligné dès le chapitre 1, peut se caractériser entre autres par cette volonté d'aller au-delà des oppositions classiques de la philosophie et, dans le cas de Freitag, des sciences sociales qui en sont les héritières. Nous pouvons nous référer à ce sujet au § 14 du chapitre II de la *Krisis* : « Le combat de ces deux idées comme formant le sens de l'histoire de l'esprit moderne », (1976,

p. 79-81), ainsi qu'au chapitre 1 du premier tome de *Dialectique et Société*, « Critique du dualisme épistémologique » (1986a, p. 79-112), ou encore à l'un des textes très importants de Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie » (1994). Leurs conceptions de la conscience et de la subjectivité, si elles diffèrent quant au rôle que celles-ci sont appelées à jouer au sein de leurs théories respectives, se rejoignent au niveau de l'*origine* de la conscience : Freitag présente en effet dans un de ses textes une lecture passablement phénoménologique de la conscience et de la réflexivité (cf. 1993a). Comme le fait remarquer Magali Uhl, Freitag est davantage dans la médiation sujet/objet d'un point de vue dialectique ; Husserl se situe, pour sa part, dans une dimension plus originaire, sa pensée ne procède pas systématiquement à une mise en relation sujet/objet mais à une réflexion sur l'origine de cette relation, sur ce qui la rend constituante*. Quoi qu'il en soit, ils tentent tous deux le difficile pari de rendre compte du rôle essentiel de la subjectivité dans la perception et la constitution du monde, sans pour autant sacrifier l'objectivité de celui-ci. Chacun à leur façon, ils démontrent que la subjectivité est partie prenante de la connaissance de l'objectivité du monde et de la société. La phénoménologie s'est élaborée de façon à préserver tant les objets et, par le fait même, le monde extérieur, que la subjectivité qui *dans le même temps* les reçoit, les met à sa portée et, en un certain sens, les « traduit » dans son langage en les constituant. Si, pour la phénoménologie, la subjectivité est l'instance première, c'est précisément que « le réel – choses et pensées – n'a de sens que dans la conscience. La conscience est le mode même de l'existence du sens » (Lévinas, 1967, p. 49). Freitag, quant à lui, souligne l'importance de « l'empreinte réflexive » présente dans les moindres replis de l'existence sociale. Il entend donc la subjectivité humaine en son sens le plus large, tout comme Husserl : la conscience désigne beaucoup plus que la seule conscience thétique husserlienne. En effet, elle couvre un domaine extrêmement large, puisqu'elle est utilisée tout autant pour désigner le « sentiment de soi » animal, que sa présence, sédimentée et sans cesse actualisée, dans les structures sociales, en passant, bien entendu, par la subjectivité individuelle telle que la modernité en a établi les caractéristiques (cf. Freitag, 1986a, chap. 3).

Attardons-nous maintenant plus spécifiquement sur la crise des sciences telle que l'entend Husserl.

* Nous remercions M. Uhl de nous avoir fait part de ce commentaire.

2. La crise du sens des sciences et de la raison selon Husserl

2.1 L'idée de raison au fondement de la philosophie

2.1.1 La raison grecque comme *télos* de l'humanité

Selon Husserl, la philosophie grecque a découvert l'idée de raison, et celle-ci est au fondement de l'Humanité occidentale, c'est-à-dire au fondement d'une visée de connaissance du monde dans sa totalité. L'idée de totalisation du monde par le *logos* comporte donc, dès son origine, le *télos* de l'humanité entière. C'est cette idée qui, pour Husserl, donne son sens à la raison; c'est donc aussi celle-ci que les sciences et la philosophie doivent garder à leur fondement. Or Husserl va précisément montrer que la science a rompue avec son *télos*.

Par l'importance de cette idée d'humanité, la pensée de Husserl demeure une héritière de la philosophie des Lumières; il s'en extrait par ailleurs, en ce qu'il critique fortement des philosophes tels que Descartes et Hume, tout en soulignant, tout spécialement dans le cas de ces deux philosophes, à quel point ils se sont approchés de l'intuition première de la phénoménologie, soit le concept d'intentionnalité, sans toutefois l'atteindre : Descartes mettant le doigt sur l'idée de « cogito », mais en le psychologisant, restant ainsi sous l'emprise de l'objectivisme (cf., not., Husserl, 1976, p. 91-94); Hume, en poussant une démarche de doute méthodique vers un scepticisme aporétique (cf., not., p. 100-105; p. 217-218). Comme on l'a souligné plus haut, Husserl est néanmoins sans cesse guidé par la volonté de faire valoir la connaissance rationnelle. La raison dont il parle ne peut et ne doit plus ignorer ses origines, ignorance qu'il reproche d'ailleurs aux philosophes modernes. Husserl se donne donc comme tâche de réactualiser l'idéal grec de la raison en critiquant celui des Lumières, mais en combattant tout de même toute tendance à l'irrationalisme de la pensée et à sa « traditionalisation ». On pourrait dire qu'il propose un autre type d'humanisme rationaliste. Sa conception de la rationalité, de la connaissance rationnelle et scientifique va tout à fait de pair avec celle de la philosophie :

une philosophie, donc une science, vraie et authentique et un vrai et authentique rationalisme, ça ne fait qu'un. Réaliser ce rationalisme, par opposition au rationalisme de l'époque des Lumières entaché d'une absurdité cachée, cela reste notre propre

tâche, si du moins nous ne substituons pas une science spéciale, une science ravalée au rang d'un art, d'une τέχνη, ou en ces dénaturations de la philosophie, aujourd'hui à la mode, que sont les agissements de l'irrationalisme, à l'idée impérissable de la philosophie en tant que science fondatrice en dernière instance et universelle (1976, p. 223).

La philosophie telle qu'elle est apparue aux Grecs ne constitue rien de moins, selon Husserl, que l'idéal qui sous-tend toutes les philosophies de l'histoire de l'Europe; elle a en effet une portée civilisationnelle. La philosophie grecque parle au nom de l'humanité, porte en elle son sens et sa réalisation rationnelle : « la fondation originelle de la nouvelle philosophie est [...] la fondation originelle de l'humanité européenne moderne » (p. 17). C'est donc, nous le verrons, le constat de cette absence, de cette progressive disparition de l'esprit rationnel à la base de la philosophie grecque qui, selon Husserl, est au fondement du constat de crise.

Ainsi, par une « élucidation de l'origine », Husserl entend remonter le cours de l'histoire philosophique et scientifique depuis les Grecs afin de saisir les changements, les mutations et les oublis que cet idéal a subi dans les sciences. Il faut donc selon lui jauger chaque philosophie à l'aune de l'idée de la philosophie, entendue comme cette connaissance rationnelle du tout de l'étant – connaissance qui était, dans la Grèce ancienne, indistinctement science et philosophie : « La philosophie, à son origine, c'est-à-dire chez les Anciens, voulait être "science", connaissance universelle de l'Universum de l'étant : non la vague et relative connaissance de tous les jours (δόξα), mais la connaissance rationnelle : l'ἐπιστήμη » (p. 75), d'où le jugement sévère qu'il réserve à la science moderne qui prétend, à tort, que la rupture d'avec la philosophie lui a été salutaire. Husserl croit plutôt fermement que cette autonomisation est une illusion, et que cette naïveté de la part des savants a fait en sorte que les sciences modernes se sont éloignées toujours plus de la tâche prescrite par la raison. Cette croyance inébranlable de Husserl envers le sens originnaire de la philosophie et de la science dans la découverte de la raison par les Grecs, guide toute sa réflexion et son constat d'une crise des sciences. Elle permet aussi de saisir qu'il n'y a pas crise des sciences en elles-mêmes, mais bien de l'idée qui les sous-tend.

2.1.2 Connaissance et science

L'intérêt de Husserl pour la raison prend la forme d'une réflexion concernant la connaissance et la science. En vertu de sa lecture particulière de l'histoire de la philosophie et de la rationalité, il est pour lui essentiel que les théories scientifiques conservent une valeur de vérité pour la connaissance, une valeur scientifique au sens précis où il l'entend. Pour qu'une prestation scientifique soit rationnelle, il faut une conscience claire des principes logiques qui y président, en vertu du fait que c'est « la raison qui donne sens de façon ultime à tout ce qui prétend être, à toutes "choses", "valeurs", "buts", en ce qu'elle les rapporte normativement à ce qui, depuis les débuts de la philosophie, est désigné par le terme "vérité" [...] et corrélativement par le terme "Étant" » (1976, p. 18). Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut y avoir « connaissance » au sens véritable du terme. Or, ce que Husserl constate en retraçant l'histoire des sciences, c'est que leur succès technique et pratique ne signifie pas pour autant qu'elles atteignent une connaissance de la vérité, une compréhension logique du parcours de pensée qui mène à leurs résultats.

En effet, les scientifiques jaugent la valeur de leurs théories et de leur « attirail » méthodologique à l'aune de leurs résultats techniques, en prenant pour acquis la validité des prémisses théoriques. Pour eux, la science faite est toujours déjà-là, comme contenu non problématique, au sens où elle n'a pas le caractère perpétuellement hypothétique sur lequel Husserl porte son attention. Il rapproche justement en ce sens précis l'attitude des scientifiques de l'attitude naturelle, en ce qu'elles se caractérisent toutes deux par un « oubli » d'elles-mêmes, de leurs fondements. L'oubli objectiviste dont Husserl retrace l'origine et mesure l'étendue des dommages peut être mis en parallèle avec la conscience qui, dans l'attitude naturelle (sorte d'« objectivisme naturel », comme il a été dit au chapitre précédent), s'oublie dans les objets qu'elle perçoit. Pour Husserl, il s'agit là de deux types de conscience naïve. Husserl en a contre « l'apparence invincible d'une pensée pure qui, en tant que pure, ne se souciant pas de l'intuition, posséderait déjà sa vérité évidente, et même une vérité qui s'étend au monde; illusion qui met en question le sens et la possibilité, la "portée" d'une science objective » (p. 152-153). L'évidence avec laquelle les sciences se présentent comme « pures » est une naïveté, car elle oblitère leur caractère nécessairement *dérivé*. Un des buts de la phénoménologie est d'ailleurs d'élaborer une philosophie pure (et donc, au

sens husserlien, transcendantale), qui ne fasse pas pour autant l'économie d'une réflexion sur ses conditions de possibilité. Husserl ne laisse donc pas tomber, loin s'en faut, les concepts d'« évidence » et de « pensée pure », mais ceux-ci se réfèrent toujours à l'intuition.

En ce qui concerne les sciences, la vérité que l'on croit atteindre grâce à des procédures opératoires ne rime pas nécessairement avec la clarté logique qui, selon Husserl, est la seule à pouvoir produire une connaissance valable au plan de la rationalité. Dans le cas de l'objectivisme de la science, c'est la conscience non thétique, non positionnelle, donc théorique, qui s'est perdue dans les prestations scientifiques : elle a perdu le sens, l'essence de sa propre identité, car elle passe sous silence la part de subjectivité inhérente à toute effectuation de la science. La nécessité d'une prise en compte de la spécificité de la conscience et de celle de son monde demeure imperceptible aux savants en raison de l'efficacité redoutable des œuvres rationnelles et scientifiques. Comme le précise Husserl, « C'est là une crise qui n'entame pas ce qui est scientifique au sens *artisanal* du terme dans les réussites théorétiques et pratiques, et qui pourtant ébranle de fond en comble le *sens de vérité de la science* dans son ensemble » (p. 17; nous soulignons). Qui plus est, les sciences de la nature (leurs résultats, leurs promesses et leurs prouesses techniques) ont suscité un tel enthousiasme à l'époque moderne, qu'on a été tenté d'en exporter les méthodes à d'autres sphères d'étude, dont celles de l'esprit (philosophie et sociologie, psychologie, anthropologie, etc.), dans l'espoir d'en atteindre l'exactitude et l'objectivité des résultats, alors qu'il eût fallu simplement se contenter de délimiter les frontières appartenant aux différents types de sciences.

Quelqu'inquiétante que cette « irrationalité » des sciences paraisse du point de vue de Husserl, le sentiment de crise n'est pas ressenti comme tel au sein de la communauté des scientifiques. Ceux-ci sont bien loin de croire que les sciences sont en crise. Ce constat ne peut être fait que par des philosophes, comme le laisse penser Husserl dans la *Krisis*, plus précisément par ceux qui sont soucieux de maintenir active l'idée de la raison (« Idée infinie » au sens kantien, qui ne peut être atteinte et qui fait donc figure d'idée *régulatrice*, de modèle à suivre pour la pensée), au sein de laquelle, selon le modèle grec d'un *logos* unitaire, science et philosophie ne font plus qu'un, se dédiant entièrement à l'œuvre de la raison. Tout scientifique, en particulier celui qui opère avec les mathématiques,

ne sait absolument pas que tout ce que de telles méditations se proposent d'éclaircir ait même besoin d'éclaircissement, et ce à cause de l'intérêt le plus haut qui puisse être pour une philosophie, pour une science [...] : l'intérêt de la connaissance effective *du monde même, de la nature même*. C'est précisément là ce qui s'est perdu à travers une science donnée par tradition et devenue τέχνη, si du moins l'on suppose que ce fut là l'intérêt dominant de sa proto-fondation (Husserl, 1976, p. 66; l'auteur souligne).

La crise n'est donc pas un échec des sciences du point de vue des savants, bien au contraire : la « réussite » des sciences semble aller de pair avec l'échec de la philosophie. Au sens de Husserl, les réussites des sciences se font au détriment de la reprise de leur sens originel.

2.2 La démarche husserlienne

Ainsi, le succès des méthodes et des théories particulières doit être élucidé, plutôt que pris pour acquis, comme une évidence : il faut, affirme Husserl, le questionner, tenter de tracer le « parcours logique » par lequel la pensée a pu y parvenir. De processus logique, comme Husserl l'entendait à ses débuts (cf. le § 5 des *Prolégomènes* : « Il faut tenter d'atteindre la clarté logique, il faut élaborer une science de la science », cité dans De Gandt, 2004, p. 154), ce questionnement devient, à l'époque de la *Krisis*, une question-en-retour (*Rückfrage*) sur les fondements de la science, à savoir le monde de la vie. « Les sciences bâtissent sur l'évidence du monde de la vie, dans la mesure où c'est chaque fois de lui qu'elles tirent ce qui est nécessaire à leur but respectif et qu'elles en font leur profit. Mais faire usage du monde de la vie de cette façon-là ne veut pas dire connaître scientifiquement ce monde même dans les modalités d'être qui lui sont propres » (Husserl, 1976, p. 142). Husserl, jeune mathématicien s'intéressant à la philosophie des mathématiques, croyait donc au départ en l'élaboration d'une science de la science, guidé par la volonté de réformer l'épistémologie des sciences et même, comme le montre De Gandt en se référant aux premiers écrits husserliens, d'influencer leurs méthodes : « Le jeune Husserl était persuadé de rendre service aux scientifiques eux-mêmes par ses efforts de clarification. À l'époque de la *Krisis*, la situation a changé, les préoccupations du philosophe et du savant sont disjointes » (2004, p. 168). La « voie logique », la première, s'est constituée dans le but avoué de servir les sciences. Ce n'est qu'à la fin de sa vie, bien que sa préoccupation pour le « monde vécu » soit allée toujours grandissante, que Husserl parvint à la nécessité d'une science du monde de la

vie elle-même, de son ontologie. L'idée d'une ontologie du monde de la vie est bel et bien mentionnée à la fin des *Méditations cartésiennes* de 1929 (cf. § 59, intitulé « L'explication ontologique et sa place dans l'ensemble de la phénoménologie transcendantale constitutive »), mais seulement à titre de « travail préliminaire » (1994, p. 189), dont il souligne du même souffle l'inéluctabilité et le caractère non philosophique, c'est-à-dire *transcendantal* (p. 187). Ce n'est donc réellement que dans la *Krisis* que Husserl lui reconnaîtra un rôle essentiel au sein même de sa philosophie. Il est clair que cette tâche prend alors la forme d'une *science*, non pas entendue dans le sens des sciences modernes objectivistes, mais d'une réflexion à même de saisir le monde vécu *dans son objectivité propre* : « le monde de la vie doit [...] devenir un thème indépendant, absolument autonome, [...] rendre possibles des énoncés scientifiques, qui cependant en tant que tels, encore que ce soit d'une autre façon que ceux de nos sciences, doivent avoir aussi leur "objectivité", une validité nécessaire qu'il faut s'approprier d'une façon purement méthodique » (1976, p. 152). L'objectivité husserlienne est donc bien loin d'une conception objectiviste de la science : « L'*objectivation*, c'est l'affaire de la *méthode*, fondée dans les données d'expérience pré-scientifique » (p. 398-399; l'auteur souligne). Le monde lui-même (et la visée de connaissance rationnelle que les Grecs ont établie) doit être l'ultime, le seul corrélat des vérifications. Ainsi, la science moderne

peut et doit être une méthode comprise et utilisée *de façon pleinement consciente*. Ce n'est le cas cependant que si l'on se soucie, dans cet usage, d'éviter constamment de dangereux *glissements de sens*, c'est-à-dire à la condition que la *donation-de-sens originelle de la méthode*, d'où elle tire son sens comme accomplissant la connaissance du *monde*, demeurera toujours actuellement disponible; et même, [...] à la condition qu'elle sera délivrée de toute *traditionalité ininterrogée* (p. 54-55; l'auteur souligne).

La méthode « consciente » dont parle Husserl est donc celle qui se débarrassera de la naïveté objectiviste, pour prendre conscience de la seule évidence originelle, celle issue du monde de la vie. La naïveté objectiviste, c'est ce que Husserl entend aussi par la « traditionalité ininterrogée », soit le déni des origines, le fonctionnement simplement technique, l'efficacité de la méthode sans un retour sur sa valeur de connaissance, sur sa valeur *logique*.

2.3 Retour sur l'histoire des sciences et de la philosophie

Par un bref retour sur l'historique des sciences et de la philosophie qu'établit Husserl dans la *Krisis*, nous verrons quelles critiques il réserve à la science galiléenne moderne.

2.3.1 Le fondement de sens de la géométrie

Cette nécessité pour Husserl d'une démarche fondatrice, « régressive », l'amène à jeter un regard à maints égards neuf sur l'histoire des sciences et de la philosophie modernes. Or, pour éclairer les prestations de la modernité, il lui faut déjà lorgner vers les premiers balbutiements des sciences exactes, soit vers la géométrie et, de là, à sa méthode particulière, plus précisément : à la rupture que celle-ci représente par rapport à toute *praxis* quotidienne. Il y a rupture, dit Husserl, dans le même temps qu'il y a fondement, bien que la reprise moderne de la géométrie euclidienne en géométrie pure par la mathématisation ait opéré une rupture encore plus importante, comme nous pourrions le constater.

En effet, par son questionnement sur les sciences modernes, Husserl revient sur l'idée extrêmement importante de « variation imaginative », ou « imaginaire »*, à l'origine de sa propre méthode d'analyse intentionnelle. Cette méthode, dans sa forme originelle, et non pas dans sa reprise phénoménologique, a joué un rôle dans l'invention de la géométrie. La géométrie, souligne Husserl, trouve son origine dans une telle méthode de variation imaginative, qui correspond, en première instance, à la modification incessante des données de l'intuition, des objets rencontrés dans la perception sensible. La géométrie s'est donc extraite d'une méthode comparative de formes typiques d'objets, qui faisait usage d'une idéalisation pratique et approximative, quoique, Husserl le souligne à de nombreuses reprises, parfaitement adaptée à la tâche d'une *praxis* quotidienne. Il s'agissait là dans tous les cas d'une *praxis* non idéale, alors que la géométrie, par un changement d'attitude, une « conversion du regard », pour reprendre cette expression chère à Husserl, s'est placée à un niveau inédit et supérieur d'abstraction : les formes des objets du monde ont été extraites de leur référence au monde vécu, pour devenir des formes « exactes », et non plus simplement *typiques*. Ainsi, au terme de ce que Husserl nomme un « renversement de l'intérêt pratique en intérêt purement théorique » (1976, p. 33), ou encore le passage d'une *praxis* réelle à une

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

praxis idéale (cf. p. 30), la géométrie en est venue à opérer sur des formes pures et parfaitement déterminées. C'est ce qui en fait, comme le souligne De Gandt, « la première de[s] sciences exactes. Elle ne parle plus des droites et des cercles tels qu'ils se donnent dans l'expérience [...] Au contraire elle manipule des droites idéales, comme jamais l'expérience ne peut en donner, et elle les situe dans un espace tout aussi idéal » (2004, p. 206). La géométrie extrait ainsi de la nature et de ses objets perçus non plus des approximations servant à la comparaison, mais bien des formes, dénuées de toute « qualité sensible », entendues au sens des « formes empiriques [telles qu'elles nous sont données] dans l'intuition empirique sensible, simplement en tant que “formes” d'une “matière”, d'un “plein” sensible [...] avec ce qui s'offre dans ce qu'on nomme les “qualités sensibles” “spécifiques”, couleur, son, bruit, etc., et ce dans leurs gradualités propres » (Husserl, 1976, p. 35), afin de pouvoir les traiter de façon exacte.

Par cette mise au jour de l'origine de la géométrie dans des formes quotidiennes de typification, qui ont progressivement donné lieu à la pratique de l'arpentage (cf. p. 32, 57), Husserl pose donc le constat de la prégnance de ces formations originaires sous-jacentes à toute méthode (scientifique et phénoménologique) et ce, même en ce qui a trait à des méthodes d'un degré d'idéalisation élevé : « L'évidence originare ne peut pas être interchangée avec l'évidence des “axiomes”; car les axiomes sont principiellement déjà les résultats d'une formation du sens (*Sinnbildung*) originare et ont cette formation elle-même toujours déjà derrière eux » (p. 414). Encore une fois, Husserl revient sur le terme, classique en philosophie, qu'est celui d'« évidence ». Il faut selon lui prendre en compte que toute évidence, au sens de la philosophie ou de la science modernes, présuppose des évidences non thématiques : « Des évidences, cela veut dire des validations ontologiques dont il est fait usage, mais qui [...] ne sont pas prises dans l'examen et le travail théorétiques » (p. 499).

La crise des sciences réside donc, comme permet de le voir l'oubli de l'origine de la géométrie relevé par Husserl, dans le schisme, la scission entre l'objectivité et la subjectivité, dans l'oubli que toute objectivité trouve son origine dans une subjectivité, en tant que prestation de l'esprit. On assiste à une emprise des théories et de la méthode scientifique sur le foisonnement phénoménal de la nature et du monde vécu.

2.3.2 Science galiléenne et philosophie

Ainsi, selon Husserl, la crise des sciences trouve son origine dans l'oubli sur lequel elles se sont continûment construites. Si la science mise en place par Galilée représente à maints égards un dépassement de la science antérieure, plus spécifiquement de la géométrie euclidienne, il n'en demeure pas moins qu'elle s'est établie sur ses impensés. Le résultat en est que la science galiléenne moderne a creusé encore plus le fossé entre le fondement de sens de toute science et les sciences elles-mêmes, dans leurs prestations. Comme Husserl le souligne d'emblée, cet oubli était déjà présent dans la géométrie, mais à un niveau moindre, qui ne pouvait donc pas à lui seul causer une crise de l'ampleur de celle que Husserl a mise au jour.

Par son « retour réflexif » (Husserl, 1976, p. 56) sur l'origine des sciences modernes, Husserl met le doigt sur le fait que Galilée n'a pas explicité le présupposé que représentait la géométrie, qu'il n'a pas thématiqué les problèmes philosophiques qui étaient déjà à l'œuvre dans la géométrie elle-même. Comme tous les savants, il l'a repris comme un « objet » donné, comme un corps de connaissance non problématique. Le constat de Husserl est à cet égard sans équivoque :

Galilée était lui-même, du point de vue de la pure géométrie, un héritier. *La géométrie qu'il hérita [...] n'était déjà plus elle-même la géométrie originelle [...] C'est par une omission tout à fait néfaste que Galilée ne revint pas, pour la mettre en question, sur l'action donatrice de sens originelle [...] Ainsi pouvait-on croire que la géométrie créait une vérité absolue autonome, dans une « intuition » apriorique immédiatement évidente qui lui serait propre [...] Que cette évidence fût une illusion, [...] que le sens de l'application de la géométrie ait lui aussi des sources complexes, c'est ce qui est demeuré caché à Galilée et à sa postérité (p. 57-58; l'auteur souligne).*

L'utilisation des guillemets pour le terme d'intuition n'est évidemment pas innocente. Elle touche même au cœur de la démarche husserlienne puisque, selon Husserl, l'usage de ce terme dans la science moderne en révèle, c'est le cas de le dire ici, la complète *dénaturation*, ou « perversion ». L'intuition peut être entendue, il est vrai, de multiples façons : ainsi Husserl lui-même met-il de l'avant des concepts philosophiques inédits, tel que celui d'« intuition catégoriale », et souhaite élargir le sens du concept d'intuition. Néanmoins, cet élargissement se fait toujours de façon à reconnaître que l'intuition ne possède qu'*un seul sens fondateur*, dont tous les autres emplois du terme constituent un dérivé. L'intuition en ce

sens premier est celui d'une expérience directe du monde vécu, et donc perçu. La *perception* est en effet la part la plus originelle de l'intuition, comme il le dit lui-même : « La perception est le mode primitif de *l'intuition*, c'est elle qui "présente" dans l'originalité primitive, c'est-à-dire sur le mode du "présent-soi-même" » (p. 120; l'auteur souligne). Ce que Husserl reproche à la conception moderne de « l'intuition géométrique », c'est justement sa prétention à *être elle-même originelle*, ce qui est pour lui une méprise d'une grande naïveté. Ce qui lui permet de juger sévèrement la science galiléenne, c'est l'idée d'« inintuitionnabilité » de ses préceptes, couplée à la certitude que ceux-ci reflètent la réalité, présumés qui sont à ses yeux inacceptables.

Husserl oppose « l'intentionnalité concrète » à « la pensée idéalisante » (p. 399); alors que la première, la méthode de typification, repose sur le « remplissement » des perceptions qui se présentent à la conscience dans la vie de l'attitude naturelle, l'idéalisation s'extrait de l'expérience (ou de l'existence, entendue au sens du flux continu des perceptions d'objets du monde). La pensée idéalisante ne repose plus sur le remplissement itératif effectif des perceptions réelles, mais plutôt sur l'idée, qu'elle façonne en méthode, qu'il y a toujours quelque chose à remplir, et que la conscience est apte à le remplir. Il est donc possible de parvenir à un « toujours à nouveau » non plus guidé par l'expérience, mais par l'idée abstraite et mathématisable d'un flux d'objets. La géométrie euclidienne était déjà une idéalisation, mais dans la science moderne, « grâce au rattachement du monde à la mathématique pure en tant que champ d'application pour elle, le "toujours davantage" acquiert le sens mathématique de *l'in infinitum* et toute mesure celui d'une approximation par rapport à un pôle inaccessible, mais idéalement identique, à savoir une idéalité mathématique déterminée » (p. 47).

En définitive, ce que Husserl juge inacceptable et pernicieux, c'est le fait que la conversion du regard nécessaire au passage d'une *praxis* quotidienne à une *praxis* idéale, c'est-à-dire le procédé de l'idéalisation, n'ait jamais été thématiqué, mais qu'il ait plutôt été considéré comme allant de soi, « naturel »; et que, dès lors, la science galiléenne moderne fut de son côté caractérisée comme donnant accès au réel comme tel, alors que, Husserl insiste, la méthode idéalisante se fonde néanmoins originellement sur les données de l'intuition. Il souligne par ailleurs que, comme toute méthode, elle appelle en quelque sorte d'elle-même une technicisation : « la technicisation s'empare de toutes les autres méthodes propres des

sciences de la nature [...] en ce sens que la tendance à se réaliser en ne faisant qu'un avec la technicisation appartient à l'essence de toute méthode » (p. 56).

Galilée a donc repris la géométrie comme une pure technique, sans y voir les implications ontologiques, que Husserl s'est employé à dégager. Il a voulu, dans sa démarche de problématisation de la science, à laquelle on a fait allusion au chapitre précédent, « faire de l'évidence géométrique un problème – ce que Galilée n'a pas fait » (De Gandt, 2004, p. 56). Cet impensé galiléen est en fait un problème philosophique non aperçu, mais néanmoins réglé tant bien que mal – d'où ce que d'aucuns, et Husserl au premier chef, nomment le « platonisme de Galilée ».

Husserl et ses commentateurs soutiennent en effet que Galilée était un métaphysicien qui s'ignorait, et que cela a eu de nombreuses conséquences sur la conception moderne des sciences et, par ricochet, sur la philosophie. En fait, Husserl retrace une tendance déjà présente dans la philosophie grecque, principalement à partir de la figure de Platon, à opérer une distinction forte entre un monde empirique et un monde « en soi », ce qui a contribué à éloigner la géométrie, déjà encline à la technicisation (entendue au sens primaire de « traditionalisation »), de ses fondements praxiques, et d'accélérer le mouvement de traditionalisation de la science existante et future. « Les philosophes ont donc infléchi cet art idéalisant, ou plutôt ils en ont changé le sens, pour en faire une science qui traite de réalités en soi [...] Le ressort est l'idée de science, et la géométrie résout, pourrait-on dire, un problème philosophique » (p. 66). En effet, la science galiléenne a repris l'idée platonicienne d'un monde d'objets idéaux qui a préséance sur le monde empirique quotidien. C'est pourquoi plusieurs historiens de la philosophie rapprochent Galilée de Platon, filiation qui au premier regard peut surprendre, si l'on s'en tient au « lieu commun » philosophique selon lequel l'évolution des sciences (et tout particulièrement leur aspect technique) a été directement proportionnelle à leur rupture avec la philosophie et, plus précisément, la métaphysique. Un regard rapide sur l'histoire des sciences tend cependant à cautionner la lecture husserlienne d'une science moderne au platonisme non thématifié.

Plusieurs commentateurs, même au regard de l'histoire des sciences comme telle, sont d'accord avec cette interprétation. « Galileo makes use of a Platonic conception of genuine knowledge and a corresponding conception of true Being, without attempting in any way to justify them, without apparently even noticing that they require justification [...] Galileo's

Platonism appears in the distinction between the perceptual appearance of nature and its true, that is, its mathematical structure » (Gurwitsch, 1979, p. 52). En effet, les présuppositions sur lesquelles reposent la science galiléenne de la nature sont une conception métaphysique dualiste du réel, et une mathématique pure permettant une lecture non seulement exacte, mais *vraie*, de l'essence même de la nature. De Gandt abonde dans le même sens : « Finalement Galilée est métaphysicien, il a posé une entité qui échappe par principe à toute expérience. La nature dont il parle est un être qui ne sera jamais éprouvé, un être “métaphysiquement transcendant” » (2004, p. 73-74; l'expression entre guillemets anglais est une citation de Husserl, 1976, p. 146). L'objectivisme scientifique donne lieu à une vision dichotomique de la réalité : d'un côté, le monde objectif, le monde vrai, « en soi », par lui-même et par essence mathématique; de l'autre, le monde subjectif-relatif de la quotidienneté, imparfait, irrationnel et imprécis. La science galiléenne moderne repose donc sur l'idée que la réalité n'est appréhendable que mathématiquement, et que sa véritable nature est de part en part mathématique.

Quelques précisions s'imposent ici. D'abord, cette substitution frauduleuse du monde vécu à un monde idéal est un constat auquel Husserl parvient au terme de sa question-en-retour sur les sciences. Il ne s'agit pas d'une idée présente de façon consciente chez Galilée, dont on a dit que ses principes métaphysiques lui échappaient en grande partie, pas plus que cette volonté de schisme n'était présente comme telle chez les philosophes modernes. En fait, la démarche réflexive de Husserl consiste à retracer l'idéal de la science moderne, plutôt que s'attacher aux écrits mêmes de Galilée. Comme le dit Husserl,

ce fut l'affaire de la *praxis-de-recherche* laborieuse, et non du tout l'affaire d'une réflexion systématique antérieure portant sur les possibilités de principe, sur les présuppositions essentielles d'une objectivation mathématique qui doit pouvoir déterminer en fait le réel-concret dans le tissu de la causalité universelle concrète. La *découverte*, c'est un mélange d'*instinct* et de *méthode* (1976, p. 47; l'auteur souligne).

Dans la même ligne de pensée, force est de constater que le personnage de Galilée que dépeint Husserl est consciemment utilisé comme représentant formel des sciences modernes, comme figure emblématique (cf. p. 67). Husserl n'est pas dupe de cette simplification historique, mais l'essentiel de son propos n'en est selon lui pas dévalué pour autant. Comme le souligne Ricoeur, « Il s'agit moins de comprendre psychologiquement Galilée qu'historiquement le mouvement de l'idée qui le traverse; aussi seul importe le sens

d'ensemble qui procède de son oeuvre et qui achève de se décider dans l'histoire issue de cette oeuvre » (1949, p. 303).

Ainsi, au sens de Husserl, les idées de Galilée ont favorisé le mouvement de la mathématisation complète de la nature. D'un point de vue strictement *philosophique*, la nature a bel et bien subi une mutation, en ce qu'elle est devenue une uni-totalité mathématique, ce qui ne fut pas sans conséquence sur la conception du monde héritée de la philosophie grecque. En effet, comme le note Husserl, « le grand idéal d'une science qui envelopperait tout rationnellement – au nouveau sens du terme – et par conséquent l'idée que la totalité (*Allheit*) infinie de l'étant en général est en soi une Uni-totalité (*Alleinheit*) rationnelle, qu'il s'agit corrélativement de dominer par une science universelle, et cela sans reste » (Husserl, 1976, p. 27) a bouleversé « l'idée même de la philosophie (comme science de la totalité du monde, du tout et de l'étant) » (*Id.*). Cependant, il y a un pas entre affirmer le caractère mathématisable de la nature et affirmer qu'elle serait *de part en part* mathématique. Bien que, selon la lecture qu'en fait Husserl, toutes les philosophies modernes se soient situées à l'intérieur du système dualiste opposant l'objectivisme au subjectivisme, le rationalisme est allé plus loin que l'empirisme dans l'idéalisation de la nature, comme le souligne à juste titre David Carr, à propos de Kant : « Kant took for granted the material ontology of Newton's physics, then made the further, philosophical move of assuming that all reality could be subsumed under such an ontology » (1974, p. 168). L'empirisme, quant à lui, se caractérise de façon générale par une certaine réserve sceptique. Cela dessine d'ailleurs certaines parentés entre la phénoménologie husserlienne et Hume, celui-ci étant allé, selon Husserl, au plus près de l'intuition à la base de la phénoménologie (cf. Husserl, 1976, § 23-24, et Appendice XI; cf. aussi Ricoeur, 2004, p. 8).

Bien que la science se soit progressivement détachée de la philosophie, celle-ci a néanmoins continué de la légitimer, allant même au-devant en se portant à la défense de la science objectiviste. « La théorie de la perception de l'époque classique, chez Descartes et ses successeurs, a cru bon d'apporter à la science galiléenne un supplément philosophique, une doctrine de la connaissance qui justifie par avance la physique nouvelle » (De Gandt, 2004, p. 192). Les philosophes ont en effet endossé les conceptions scientifiques du monde et ont tenté de les exporter (plutôt que les adapter, en tenant compte des spécificités de chacun des « mondes », naturel-scientifique et social-historique) dans le champ des « sciences de

l'esprit ». Non seulement le développement de la science galiléenne moderne a été influencé, de façon plus ou moins consciente, par la philosophie, mais, historiquement, il est allé de pair avec celui d'une « philosophie psychologiste », justement en raison de la dichotomie positiviste entre l'objectif et le subjectif. La science galiléenne moderne, par son parti-pris métaphysique, est en effet porteuse d'une interprétation dualiste et psychologiste de la sphère spirituelle, comme n'a cessé de le dénoncer Husserl et ce, dès ses tout premiers travaux, tel que le premier tome des *Recherches logiques*, les *Prolégomènes à la logique pure*, jusqu'à la *Krisis* elle-même. Husserl s'est attaqué philosophiquement au psychologisme, encore très populaire à son époque, et a analysé son origine dans l'idée d'une nature mathématique en soi, à partir de la théorie de Galilée.

La découverte galiléenne d'une causalité universelle et *a priori*, s'appliquant à tous les corps, conformément à la nouvelle idée d'une « "nature", en tant que monde-de-corps séparé, réellement et théoriquement clos sur lui-même » (Husserl, 1976, p. 70), a été reprise en écho par la philosophie moderne, qui a perpétué cette nouvelle conception de l'être. Cette reprise philosophique de l'objectivisme a eu pour conséquence l'apparition du dualisme psycho-physique, puisque les philosophes ont appliqué la nouvelle conception de la nature moderne à la sphère de l'esprit, d'où, affirme Husserl, « une mutation complète de l'idée de monde absolument parlant » (p. 70). Les sciences modernes de la nature ont donc été prises comme modèle par la philosophie et aussi bien, nous le verrons plus loin, par les sciences sociales, d'où une exigence de rationalité au sens précis que ce terme a pris dès lors. Ainsi, afin qu'elle n'apparaisse pas en totale contradiction avec la rationalité de la nature, la subjectivité a été reléguée à la sphère du « psychique », fonctionnant sur le modèle de celui de la nature, tout en étant distincte (cf. p. 70-71).

2.3.3 La critique husserlienne de l'idéalisation mathématique

Si la géométrie constitue une idéalisation de la méthode comparative propre au monde vécu, la science galiléenne moderne a poussé l'idéalisation à un niveau inégalé en recourant à la formalisation mathématique des formes géométriques, passant ainsi d'une méthode opérant à partir d'un certain nombre de formes pré-établies, circonscrite, selon les termes de Husserl,

par « un *a priori* qui se clôt de façon finie » (1976, p. 26), à « une théorie systématique unifiée infinie et, malgré cette infinité, close sur elle-même » (*Id.*). C'est précisément la formalisation mathématique qui a rendu possible cette modification du déploiement propre aux sciences. L'idéalisation mathématique offre en effet un degré supérieur d'abstraction, en ce que la méthode idéalissante opère strictement sur elle-même. Elle est en ce sens « auto-référentielle », car elle n'a plus besoin de se référer aux données empiriques : son usage, ses résultats, ne dépendent plus du domaine empirique. Alors que, on l'a vu, l'idéalisation présente dans le monde de la vie essentiellement sous la forme de types est directement liée à l'expérience vécue et que la géométrie, pour sa part, opère avec des figures idéales, mais en se référant néanmoins aux objets de la nature qui se déclinent en telles ou telles figures, la formalisation mathématique opère donc une symbolisation de deuxième degré, comme il a été dit au chapitre précédent. Elle se distingue à la fois des entreprises de typifications quotidiennes, inexactes et incomplètes (quoique parfaitement ajustées à leur usage au sein du monde vécu), que des idéalizations de la géométrie euclidienne, que l'on pourrait qualifier de « circonstancielle », en ce qu'elles ne se prononcent que sur la valeur idéale de certaines figures précises, qu'elles relient encore aux formes de la nature. L'idéalisation mathématique, pour sa part, a la prétention de découvrir la totalité du réel, et propose une méthode qui est à même d'y parvenir. Ce faisant, elle ouvre un espace infini, qu'elle prend à tort, mais tout à fait naïvement, pour le réel. Il en résulte que « D'avance tout ce qui "existe" *idealiter* dans l'espace géométrique est décidé de façon univoque dans toutes ses déterminations [...] La conception d'une telle *Idée d'une totalité d'être rationnelle infinie, systématiquement dominée par une science rationnelle*, voilà la nouveauté inouïe » (p. 26; l'auteur souligne). Son efficace réside surtout dans le fait qu'elle possède en elle-même une visée de mathématisation *infinie*. Une fois la mathématisation indirecte des qualités secondes effectuée, plus rien ne peut lui échapper. La substitution du monde de la vie par l'univers formalisé de la mathématique est complète.

Ainsi, l'essentiel de la crise réside dans l'idée de *substruction*, c'est-à-dire de

la substitution – qui s'accomplit déjà chez Galilée – par laquelle le monde mathématique des idéalités [...] est pris pour le seul monde réel, celui qui nous est donné vraiment comme perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible : bref, notre monde-de-vie quotidien. Cette substitution s'est transmise aussitôt chez les successeurs de Galilée, chez tous les physiciens des siècles suivants (p. 57).

Cette substitution de l'univers des idéalités ne concerne pas *toutes* les idéalités, mais bien les idéalités logico-mathématiques. Comme le laisse voir Husserl, l'idéalisation étant un procédé à multiples degrés, certaines idéalités existantes au sein du monde de la vie n'ont pas pour effet une telle substraction, puisqu'elles demeurent plus près de leur fondement de sens intuitif. Néanmoins, « *dès Galilée* commence la substitution d'une nature idéalisée à la nature pré-scientifique donnée dans l'intuition » (p. 58; l'auteur souligne).

La substraction qui, selon Richir, constitue « le problème central de la *Krisis* » (1990, p. 194), est ainsi reliée à une autre idée tout aussi essentielle dans la pensée husserlienne, soit celle d'*intuition*. Un des aspects essentiels de la critique de Husserl repose en effet sur la nécessité de reconnaître le caractère « intuitionnable » de la nature au sens de la science moderne, et spécialement de la physique : étant justement une construction méthodique et méthodologique, le « vêtement d'idées » (Husserl, 1976, p. 60) dont la mathématique recouvre le monde vécu, et qui le vide par là même de sa teneur de sens originaire, ne saurait donner accès à une expérience immédiate du monde. Selon Husserl, la profonde méprise de la science galiléenne moderne vient de l'oubli fondamental de l'existence d'un seul monde, un seul qui soit intuitionnable au sens husserlien, c'est-à-dire qui donne accès à une « présentation » (*Vorstellung*), à une présence-en-personne de ses constituants qui fasse toujours déjà sens et ce, en dépit du fait que le monde en tant que tel ne puisse être perçu, au sens où il ne se donne que par des objets (matériels, idéaux, etc.), eux-mêmes présents dans des horizons de sens. C'est donc le « fétichisme » de la méthode que Husserl décrit (et décrit) tant, le moment de cette substitution illégitime où « la figure idéale [...] prend le pas sur la figure sensible, [où] l'*eidos* de la figure prend le pas sur le schéma de sa présentation » (Richir, 1990, p. 217). Son illégitimité réside dans le fait que, pour la science moderne, « Sans la méthode j'en reste alors aux appréciations subjectives » (De Gandt, 2004, p. 182) : c'est ce subjectivisme, qui ne reconnaît pas l'« objectivité intersubjective » valant dans le monde vécu, et sur laquelle toute objectivité se constitue, qu'il a toujours combattu, et qui l'a poussé à développer une science autre qui serait à même d'en rendre compte. Les mondes « parallèles » de la science et de la technique, suivant leurs degrés de formalisation, en font précisément des mondes idéaux, dont l'établissement repose sur une *abstraction* du monde vécu, qui en représente ainsi le fondement transcendantal, et auquel ils se réfèrent par

contraste. Comme le dit De Gandt, « La puissance déductive et prédictive des principes paraît proportionnée à la pauvreté de leur contenu intuitif » (2004, p. 116).

La substruction qui résulte de l'application de la science galiléenne de la nature laisse aussi voir les influences platoniciennes de Galilée, en ce qu'elle s'inscrit à coup sûr dans l'idée d'un dualisme ontologique entre le monde empirique, changeant, « incertain », et un monde idéal de formes pures et exactes, que Platon a été le premier à formuler, et qui a été repris à l'époque moderne, plus ou moins inconsciemment, par les savants comme Galilée, mais aussi par les philosophes. Husserl démêle les fils de la substruction qu'a opérée la science moderne, en « remettant sur ses pieds » la connaissance, de sorte que, dans sa perspective qui est celle d'une reprise en compte du monde vécu à titre de fondement de sens ultime de toute science, la volonté infinie de découverte du réel s'avère être une vaste entreprise de *recouvrement* du monde vécu par la formalisation mathématique.

2.3.4 Les limites de la perspective husserlienne

Certaines critiques peuvent toutefois être adressées à Husserl, concernant la radicalité et l'unilatéralité de son constat de crise des sciences. Son propos s'attache aux sciences modernes en ce qu'elles représentent de nouveau du point de vue de la connaissance, et cherche à cerner leurs implications *philosophiques*. En ce sens, l'histoire des sciences n'est pour lui qu'un moyen, bien que le seul, d'y accéder. Il veut s'attarder à la révolution qu'est la formalisation mathématique, écartant du coup les sciences qui ne se trouvent pas au centre de ces transformations. Il s'attache plus aux sciences formelles qu'aux sciences empiriques, délaissant ainsi certaines sciences dont l'analyse révéleraient certainement des liens plus serrés au monde de la vie et à l'expérience intuitive.

De Gandt, se référant aux écrits de Galilée lui-même et à ceux d'autres savants de la Renaissance, affirme que Husserl passe sous silence certains questionnements des scientifiques et des philosophes, à propos, par exemple, des causes possibles des phénomènes observés et des lois auxquelles ils parvenaient au terme de leurs analyses. Il souligne entre autres leurs recherches d'une explication, que ce soit la force newtonnienne, ou des hypothèses sur la nature des corps infinitésimaux qui composeraient les particules

élémentaires de la matière. Selon De Gandt, Galilée en appelait dans ses écrits à réformer la manière de faire de la science, en se maintenant au plus près de la nature (cf. 2004, p. 105).

Toujours selon De Gandt, Husserl semble minimiser cet aspect d'une recherche qui demeurerait ancrée au sein du monde de l'expérience. Ses vues rationalistes et son point de vue historique l'ont en quelque sorte encouragé à faire l'économie d'une étude méticuleuse des textes : son propos n'était pas là. Comme on l'a dit plus haut, son questionnement-en-retour sur les sciences s'attardait aux impensés philosophiques de celles-ci, en en restituant les tendances dans la conception du monde de la vie, plutôt qu'à la science dans son savoir-faire pratique de recherche. Il en résulte, estime De Gandt, qu'« Il n'y a rien pour lui entre la théorie mathématisée et les procédures de vérification empiriques, pas de "modèles", pas d'atomes, pas de phénomènes à différentes échelles, pas de représentations intermédiaires » (p. 110). Cela a comme effet une surévaluation de la puissance substructrice de la science, dont il se défendrait peut-être en disant que la science moderne, forte de ses découvertes, a mené à une formalisation progressive de l'ensemble des sciences et que, à terme, c'est bien ce principe d'une substruction qui fut le principe directeur et fondateur de l'ensemble des sciences. Bref, « Husserl fait comme si avant Galilée la mathématique était coupée du réel physique » (p. 119-120) alors que, souligne De Gandt, la frontière de l'idéalisation non substructrice et de la substruction n'est pas si évidente : celle-ci remonte sans doute beaucoup plus loin que ne le laisse entendre Husserl. De Gandt indique en effet que « le mouvement de mathématisation n'a pas commencé avec Galilée [; que si Koyré et] Husserl semblent croire à un coup de force du 17^e siècle, ils ont négligé l'apport considérable de toute la tradition antique et médiévale » (p. 118). L'ironie du sort est sans doute que les vues husserliennes sur l'histoire des sciences semblent de façon générale s'accorder avec celle des historiens des sciences eux-mêmes.

En effet, malgré ses critiques envers Husserl, De Gandt en arrive à un résultat tout de même étonnant en comparant les lectures husserliennes et les lectures d'historiens chevronnés des sciences. De Gandt souligne que Koyré et d'autres historiens des sciences ont fait une lecture attentive des écrits de Husserl et y ont puisé un éclairage nouveau sur l'histoire. Koyré, en particulier, a été fortement influencé par l'interprétation de la *Krisis*. Gurwitsch rapporte ce commentaire de Koyré à propos de Husserl selon lequel « his analyses provides the key for a profound and radical understanding of Galileo's work » (1979, p. 39).

3. La crise des sciences sociales comme symptôme d'une mutation sociétale selon Freitag

Voyons maintenant plus précisément quel visage prend cette crise des sciences chez Freitag. D'abord, il importe de mentionner que la section 3 sera nettement plus courte et moins approfondie que la précédente. La question de la science est en effet moins centrale chez Freitag, puisqu'elle n'est qu'un aspect parmi d'autres de la *praxis* et du symbolique.

La perspective de Freitag se veut elle aussi une entreprise analytique plutôt qu'empirique, qui s'applique à rendre compte des tendances que les grandes « époques » sociétales, les « modes de reproduction sociétale » dessinent, et des évolutions et transformations historiques du rapport d'objectivation. Elle repose aussi sur un retour à l'histoire des sciences et de la socialité en général, ainsi que sur une analyse de l'épistémologie des sciences sociales. C'est une démarche qui fait la part belle à la réflexion transcendantale, bien qu'entendu dans un sens passablement différent de celui de la phénoménologie. Tout comme celle-ci, la méthode de Freitag ne cherche pas à « épurer » l'expérience pour parvenir à une redéfinition de la rationalité. Elle cherche à rendre compte de la « vie de la société », en ne sacrifiant ni l'objectivité des médiations qui la rendent possible, ni le poids de la subjectivité. Au contraire, il s'agit pour lui de rendre compte de la pluralité de l'expérience sociétale, richesse qu'il estime mise en péril dans la société contemporaine.

3.1 L'histoire des sciences sociales

C'est entre autres dans son recueil d'essais *Le Naufrage de l'Université* (1998) que Freitag s'attarde aux sciences humaines, à leur histoire et à leur situation actuelle. Il y applique son analyse historique des modes de reproduction sociétaux aux domaines du savoir.

3.1.1 Le rôle des sciences sociales naissantes dans la modernité

À bien des égards, les sciences sociales ont servi de moyen de légitimation aux grands idéaux modernes. Elles ont donc eu dès leur naissance une fonction de *justification* de la valeur de la connaissance rationnelle du monde compris au nouveau sens que lui ont donné les sciences de la nature, « enveloppée », si l'on peut dire, d'un *engagement normatif* contre la tradition. Au départ, ces deux aspects positif et polémique n'entraient pas en contradiction, grâce au rationalisme alors dominant, qui promulguait le principe d'une raison positive et normative. Toutefois, à partir de la fin du 18^e siècle, suivant le mouvement d'industrialisation qui a eu pour effet de faire de la science économique le modèle de la connaissance (cf. Freitag, 1998, p. 111), les sciences sociales se retrouvèrent en quelque sorte prises entre ce rôle de légitimation de l'ordre social et l'idéal de progrès qui allait de pair avec la conception de la connaissance positiviste du monde. « En un mot, le projet théorique des sciences sociales est condamné à être tout à la fois normatif et dogmatique sur le plan idéologique, positif et réflexif sur le plan épistémologique [...] Dès leur naissance, les sciences sociales sont donc destinées à assumer la légitimation du projet et du procès modernes de transformation de la société » (*Id.*). La sociologie n'échappe pas à cette dynamique contradictoire : elle se constitue au moment même où celle-ci devient de plus en plus évidente. Ainsi, dès ses premiers balbutiments, la sociologie est partagée entre une tendance plus réformatrice et une autre, plus révolutionnaire, ce qui en fera, selon Freitag,

la première science sociale à naître d'emblée et explicitement sous la forme d'un antagonisme théoriconormatif [...] une branche de la sociologie naissante va en effet se consacrer explicitement à la critique directe de l'ordre économique libéral et de sa légitimation [...] Mais une autre branche de la sociologie va au contraire s'efforcer de (re)penser les conditions d'intégration d'ensemble de la société (p. 125).

S'ils sont en contradiction au plan idéologique, ces deux courants antagonistes revendiquent néanmoins une position normative, ainsi qu'une valeur de scientificité, une prétention à une certaine « vérité positive » au sens de l'objectivisme en vigueur (qu'il soit rationaliste ou empiriste). Ce sont d'ailleurs par leurs présupposés objectivistes que les sciences sociales ont été amenées à instaurer de nouvelles façons de faire de la science, pour le dire de façon très neutre, en répondant à la demande de gestion sociale. Freitag y voit là l'inconséquence épistémologique fondamentale des sciences sociales : « tout en assumant l'idéologie de légitimation, les enjeux normatifs et les finalités *a priori* propres à la modernité, [elles] ont néanmoins toujours prétendu pouvoir s'identifier au modèle de scientificité purement positive propre aux sciences de la nature, qui appréhendaient celle-ci de manière instrumentale » (p. 138). Ce faisant, elles sont devenues, avec les sciences biologiques, comme le précise Freitag, les instigatrices d'une mutation scientifique, où les technosciences (les sciences « technicisées » et « technocratisées ») priment, au détriment des sciences sociales « classiques », théoriques. Alors que la modernité se plaçait sous le règne des sciences telles que la physique et la chimie, qui dictaient les normes épistémologiques à suivre et représentaient la raison de la façon la plus achevée (ce qui correspond bien à la vision husserlienne), dans la postmodernité, elles « n'ont pas disparu pour autant, mais elles sont réduites à n'être plus que des servantes dans la galaxie technoscientifique » (2002, p. 100).

Un parallèle intéressant est à faire avec la lecture husserlienne des sciences et les critiques que nous avons esquissées à son endroit. Freitag semble ici avaliser la lecture husserlienne des sciences modernes, en ce qui a trait à l'importance tendancielle des sciences formelles, porteuses de l'idéal moderne de rationalité. Or, Freitag concentre son analyse sur une rupture qui lui apparaît nettement plus préoccupante, soit celle de la mutation postmoderne, qui a signé le changement de garde dans la légitimation des sciences : la « puissance » scientifique est en effet passée du domaine des sciences formelles aux sciences les plus « molles » qui soit, c'est-à-dire non pas même les sciences humaines classiques (philosophie, sociologie, histoire, etc.), mais bien « toutes les disciplines de la gestion économique, administrative et sociale » (1998, p. 89) et certaines des sciences de la nature dont on a dit que Husserl avait négligé l'étude. On assiste ainsi selon Freitag au « renversement de la dépendance épistémologique des sciences humaines vis-à-vis des

sciences naturelles [...] les sciences humaines fournissent désormais le modèle d'une nouvelle forme historique de la pratique comprise comme pragmatique méthodique, où la connaissance de l'objet se confond directement avec le contrôle exercé sur lui » (1986a, p. 26). Or, comme le précise Freitag, il s'agit bien ici non pas de la simple transition, même houleuse, d'un lieu de « pouvoir savant » à un autre, mais bien d'une mutation, d'une « infiltration » de plus en plus marquée de l'influence de la technique, propulsée par l'économie de marché et le technocratisme ambiant, jusqu'au pervertissement pur et simple de la mission savante, critique et normative des sciences sociales.

... la mutation scientifique à laquelle on a assisté n'est pas tant le résultat d'une évolution interne des pratiques scientifiques que celui de la jonction systématique de la « recherche organisée » et des « besoins sociaux », entendus d'abord au sens des exigences du système industriel, puis répondant, de manière beaucoup plus large et radicale, aux nouvelles conditions de fonctionnement opérationnel et de développement du système régi selon le mode de reproduction décisionnel, opérationnel et technocratique, lequel comporte d'ailleurs [...] l'autonomisation normative puis la mobilisation organisationnelle des besoins sociaux entendus au sens habituel du terme (2002, p. 99).

Freitag soulève ici le fait que la crise n'en est pas une des méthodes, des outils scientifiques, mais plutôt du sens même de la science et, surtout, de la société elle-même. Bien qu'il partage essentiellement les critiques husserliennes de l'objectivisme, sa critique concerne plus particulièrement les technosciences contemporaines, puisque c'est en elles que réside l'œil du cyclone postmoderne. Il analyse finement leur implication dans le domaine du savoir, entendu au sens large, constatant que la force et le pouvoir dont elles disposent non seulement fragilisent et précarisent le domaine des sciences sociales et des humanités, mais les menacent maintenant *directement* dans leur fonction historique et dans leurs activités réflexives, puisque cette technocratisation s'est réalisée en partie par elles, sous l'impulsion de la pression économique et sociale pour une recherche de plus en plus spécialisée et particulariste, guidée par des modèles pragmatistes.

3.2 Les conséquences de la mutation sociétale sur les sciences sociales

Les sciences sociales se sont ainsi progressivement constituées comme puissance gestionnaire, à la disposition des demandes sociales. Elles s'avèrent être, comme Freitag le souligne avec raison, autant d'entreprises de *production* de la société, d'où le danger de perdre complètement l'espace dans lequel peut se déployer une pensée libre, au sens d'une pensée *critique*, indépendante des impératifs politiques, technocratiques et gestionnaires. En effet, le nouveau mode de reproduction sociétale ne serait donc plus tellement, à en croire Freitag, un mode de *re-production*, reprenant réflexivement le donné social dans le but de le révolutionner ou de le conserver, mais essentiellement un mode de *production* de la société, puisque les sociétés postmodernes se régulent constamment, non plus sous la gouverne de grands idéaux, comme c'était le cas dans la modernité, mais bien processuellement, *a posteriori*, selon l'évolution incessante de « l'offre et la demande » sociale, politique, technologique, et surtout économique. Or, ce faisant, les sciences sociales participent selon Freitag à leur propre dissolution, puisque c'est précisément leur capacité réflexive qui leur échappe et, par elle, l'un des lieux essentiels où la société se réfléchit elle-même. Il en résulte un brouillage général des domaines de la *praxis* tels qu'ils s'étaient progressivement consolidés durant la modernité :

Toute distance entre la normativité épistémologique cognitive des sciences sociales et la normativité idéologique immédiatement opérative de la société tend alors aussi à disparaître, en même temps que la distinction classique entre science (cognitive), technique (instrumentale), idéologie (expressive, justificative) et normativité (intégrative). Certes, les sciences sociales ont toujours appartenu à la réalité qu'elles étudiaient, mais elles lui appartenaient à travers la distance critique qu'elles instaurent entre elles-mêmes et la réalité sociale qu'elles étudiaient, et dans cette distance, à travers cette médiation, c'est aussi la société qui acquiert un rapport critique à elle-même. Maintenant, dans la mouvance postmoderne des sciences sociales, c'est cette distance qui tend à être abolie (Freitag, 2002, p. 111).

D'où l'importance de préserver, affirme Freitag, un espace « non marchandisé », non quantifiable, puisque la réflexion sociologique et son objet, la société en tant qu'entité, n'est pas elle-même *quantifiable*, étant d'ordre transcendantal plutôt qu'empirique. Il souhaite en définitive rétablir un certain équilibre, à tout le moins attirer l'attention sur la situation

contemporaine des sciences sociales et sur les conséquences que la tendance actuelle pourrait avoir sur celles-ci, sur leur avenir en tant qu'espaces de réflexion de la société. Freitag entend la réflexion comme le maintien de la distance nécessaire avec les impératifs sociaux et politiques, de façon à pouvoir justement les restituer le plus objectivement possible dans l'analyse. Au fur et à mesure que les sciences sociales prennent en charge les demandes sociales d'analyse et de gestion de la société, décomposée en multiples groupes, que les demandes dont elles font l'objet proviennent d'institutions (gouvernements ou organismes publics), de groupes de pression, d'organisations non gouvernementales ou encore d'organisations privées et à but lucratifs (entreprises, lobbys), l'espace nécessaire à une pensée libre et critique, *sociologique* au sens fort du terme, s'érode. Précisons que la reconnaissance et l'actualisation de l'héritage des humanités, une réflexion sur l'ensemble de la réalité sociale ainsi qu'une épistémologie qui soit à même de restituer le sens des démarches méthodiques de la discipline, ou encore l'usage d'une méthode compréhensive en sociologie, sont toutes partie prenante de cet espace réflexif si cher à Freitag.

En somme, les sciences sociales contemporaines combinent en leur sein deux tendances nécessaires au système postmoderne, comme l'exprime Freitag :

Dans cette nouvelle condition sociétale postmoderne, les « sciences sociales » sont portées à s'identifier elles-mêmes directement, idéologiquement-cognitivement aussi bien que pratiquement-opérativement, à la fonction de gestion technocratique du social et de production de l'unité processuelle-opérationnelle de la société. Elles le font sur deux fronts complémentaires, celui de la mise en place des réseaux organisationnels, systémiques, cybernétiques, de gestion du social, et celui de l'analyse phénoménologique descriptive des multiples interfaces à travers lesquelles les « sujets individuels » aménagent eux-mêmes leurs rapports entre eux et avec leurs environnements sociaux diversifiés. D'un côté, c'est l'idéologie technologiste et technocratique qui devient leur discours d'autolégitimation immédiat à mesure que leurs activités se confondent avec le nouveau mode de fonctionnement de la société; de l'autre, c'est le phénoménologisme existentiel du sujet perdu dans sa singularité ou sa particularité qui devient leur propre justification épistémologique (p. 111).

Freitag critique fortement cette tendance des sciences sociales à la « phénoménologisation ». Par ce terme, Freitag est loin de se prononcer contre la phénoménologie en tant que philosophie, puisque celle-ci représente assurément pour lui une source d'inspiration. Il critique plutôt l'utilisation excessive et souvent extrêmement édulcorée de méthodes de type phénoménologique dans de nombreux domaines des sciences sociales. Si la théorie freitagienne et ses présupposés compréhensifs et ontogénétiques peuvent être dits

« phénoménologiques », à l'aune des travaux de Husserl lui-même, cela n'est certainement pas le cas des théories les plus diverses qui se réclament du terme, puisque celles-ci ne retournent pas à la compréhension première de l'édifice phénoménologique. Freitag en a donc contre cet axe subjectiviste des sciences sociales, sorte d'hybride entre la phénoménologie et l'interactionnisme, qui conserve de la première la nécessité d'une analyse de la subjectivité, mais d'une subjectivité vidée de toute référence à un ancrage dans le monde objectif, et d'où est évacué toute transcendance, pourtant au cœur de la phénoménologie husserlienne. Comme il l'écrit, ces « nouvelles approches compréhensives [...], au nom de la reconnaissance de cette dimension significative et subjective des pratiques humaines à l'encontre du positivisme ancien comme des formalismes nouveaux, réduisent alors la réalité humaine, sociale et historique au niveau de l'expérience individuelle et des rapports interpersonnels » (1998, p. 89-90). Ce serait notamment le cas de l'ethnométhodologie qui, selon Freitag, « Sans nier directement le caractère dialectique inhérent à toute approche phénoménologique, [...] rabat cette dimension dialectique sur le niveau de l'acteur singulier [et] dénie ainsi les dimensions d'historicité et de totalité sans lesquelles toute conception dialectique devient irrationnelle ou purement opportuniste » (1989, p. 52).

En un mot, ce type de sciences sociales, couplées à des analyses strictement quantitatives du « social » (lesquelles, ironie du sort, actualisent « enfin » la prétention épistémologique native des sciences sociales à être des sciences « positives »), fournissent à la société technocratisée en voie de se consolider exactement ce qu'elle réclame en termes de « recherche », et constituent le portrait des sciences sociales contemporaines, qui assument de moins en moins le rôle normatif et critique qui était pourtant à leur fondement même. Plus encore, ces sciences sociales, qui se déchargent de la tâche d'établir un portrait global de la société ou qui le font d'un point de vue strictement quantitatif, correspondent bien à ce que l'on attend d'elles : des alliées d'une société-système technocratisée, qui repose sur une idéologie de la complexité, leur fournissant ainsi l'alibi dont elles ont besoin pour éviter de poser un regard synthétique et critique sur elles-mêmes et sur leur objet, qui se trouve réifié par là même. En un mot : « la nature de cet engagement pratique des sciences sociales subit une mutation qui coïncide exactement avec celle de la société et ceci, précisément parce qu'elles ne sont plus, majoritairement, orientées vers la compréhension et la justification

intellectuelle et idéologique des transformations sociétales, mais engagées directement dans leur production » (1998, p. 142). Freitag constate que le recours des sciences sociales à des théories pseudo phénoménologiques (qui lui semble plutôt être un « repli » subjectiviste) s'inscrit dans la mutation scientifique qui secoue non seulement tous les domaines du savoir, mais l'ensemble de la société, et à laquelle il participe et a pour une large part contribué.

Il ne suffit donc pas pour lui de critiquer ces approches d'un point de vue strictement *épistémologique*, en demeurant dans les limites et les enjeux propres à la discipline sociologique. Au contraire, comme il le souligne, il ne s'agit pas ici simplement d'un enjeu propre à un domaine particulier du savoir, ou à la forme scientifiquement acceptable ou non que prend la connaissance à l'intérieur d'une discipline précise. La situation contemporaine des sciences sociales est telle qu'en définitive, comme le dit Freitag, « la question de l'«orientation positiviste» des sciences sociales [...] ne possède plus seulement une valeur épistémologique et méthodologique, elle devient directement «politique» et «anthropologique», c'est-à-dire ontologique et existentielle » (p. 139). À travers les orientations postmodernes de la recherche, où les entreprises quantitatives et qualitatives se rejoignent en ce qu'elles rejettent toutes deux une perspective synthétique et critique sur la société, c'est leur avenir même qu'elles jouent, puisque c'est leur position de surplomb par rapport à la société qui se dissout peu à peu. D'où l'importance, comme le précise Freitag en guise de légitimation de son entreprise synthétique et théorique, de proposer une analyse de la société qui « ne joue pas le jeu » de la marchandisation, de la technicisation et de la technocratisation.

Ainsi, face aux enjeux actuels, Freitag exprime la nécessité de développer une théorie de la société qui soit à la fois synthétique, critique et dialectique. « Une théorie sociologique de la postmodernité, impliquant la reconnaissance et la conceptualisation de la spécificité sociétale des développements en cours dans le monde contemporain, comporte donc un *enjeu critique essentiel* » (2002, p. 58; l'auteur souligne). Il rappelle l'importance d'une vision large, synthétique, non particulariste, non fragmentée de la société, et celle d'une ontologie forte, d'une prise de position *critique*, dans le sillage de la phénoménologie, de la théorie critique et des écrits du jeune Marx, comme il le souligne lui-même dans *L'oubli de la société* (cf. p. 114), ainsi que d'une épistémologie *politique*, qui rétablisse et explicite les liens entre le savoir et le pouvoir (politique, économique, technoscientifique). Ce point de vue radical

qu'adopte Freitag lui permet de poser clairement, dans le cadre de son analyse, l'implication des dites sciences sociales dans l'impasse humaniste et « savante », dirions-nous, en référence à la tradition encyclopédique des humanités qui est directement menacée par les avancées des sciences technocratisées. Freitag déplore le fait que le fonctionnement actuel des universités nuise à la pensée philosophique issue des humanités, et en appelle à une nouvelle tâche des sciences sociales, celle « d'inventer ou de découvrir ou d'élaborer [une] "pédagogie" normative » (1998, p. 140-141) :

Face à la perte de normativité caractéristique de la postmodernité, il faut réaffirmer que la normativité, la référence à des normes objectives subjectivement assumées, représente le fondement ontologique de la vie humaine et de la condition constitutive de l'existence sociale, et faire de la « défense et illustration » de cette condition ontologique la tâche intellectuelle et pédagogique première des « sciences humaines » (p. 144).

4. La crise des sciences : solutions et critiques

4.1 Contre « l'impérialisme ontologique » de la science

Husserl et Freitag se positionnent contre le constructivisme non pas en science, qui paraît inévitable, mais en philosophie, et plus précisément en épistémologie. Cela passe, chez Husserl, par la reconnaissance de la nature substrictrice de la science; chez Freitag, il s'agit des caractéristiques du rapport d'objectivation qui leur correspondent.

4.1.1 Le caractère hypothétique de la science moderne

L'essentiel de la critique husserlienne des sciences repose sur la nécessité de reconnaître que la science positive est une *construction* de l'esprit humain, d'un degré d'abstraction inégalé, il est vrai, mais qui repose par conséquent sur une réduction substantielle de la réalité humaine dans son essence. Dans l'établissement de la science moderne, « une réduction méthodique est donc nécessaire : il faut transformer les différences éprouvées par un sujet en

différences “vraies”, il faut trouver un procédé indirect pour traduire les qualités subjectives en qualités mesurables » (De Gandt, 2004, p. 181). Même si la phénoménologie et les sciences attribuent à ce terme des acceptions passablement différentes, elles reposent néanmoins toutes deux sur une *réduction*. La science moderne est donc une vaste entreprise de réduction, entendue, bien évidemment, non pas au sens de la réduction phénoménologique, qui réduit *méthodologiquement* le réel, en conservant la complexité de son foisonnement, rendu accessible à l’analyse, mais plutôt au sens du rasoir d’Ockham, donc du principe d’une simplification logique.

À travers sa critique de la science galiléenne, Husserl démontre que les efforts de la science pour comprendre la nature demeurent en réalité des hypothèses. Il reconnaît dans toute science un vaste *mécanisme* voué, au fur et à mesure de l’évolution des techniques et des découvertes et expérimentations scientifiques, à un progrès infini, comme l’indique Gurwitsch : « Mathematical idealization thus provides a built-in method for improving on itself, as it were, without direct reference to any practical purposes – hence with the sense of a possibly unlimited, i.e., an infinite, progress » (1979, p. 53). Husserl compare en effet la science à une « machine » (1976, p. 61), métaphore qui combine l’idée de progression à l’infini, et celle, corrélative, d’une « automatisation » axiomatique, d’une technicisation intrinsèque à la science comprise comme méthode. Néanmoins, ce dispositif ne peut selon lui être considéré comme le moyen d’accéder à la lecture ultime du réel. La mathématisation ne « découvre » pas le monde, ne donne pas accès à son essence, puisque l’essence se trouve plutôt, du point de vue phénoménologique, dans la décomposition analytique de la simple perception du monde. On doit se représenter la science pour ce qu’elle est vraiment : une méta-hypothèse, « une super-induction » (De Gandt, 2004, p. 74), mère de toutes les hypothèses particulières qui font partie du corpus de la science moderne, « the “hypothesis underlying hypotheses”, [...] a methodological norm which directs the formulation of scientific hypotheses and guides all scientific activities, theoretical and experimental alike » (Gurwitsch, 1979, p. 55).

En somme, il s’agit d’une *construction*. Gurwitsch propose à ce sujet une distinction essentielle : au lieu de dire, à la suite des tenants de l’objectivisme, que le monde réel est la nature, comprise d’emblée comme entité mathématique, il serait plus opportun d’affirmer que « nature lends itself to mathematization [...] mathematization does not necessarily mean the

disclosure of a pregiven, though yet hidden, reality. On the contrary, it suggests an accomplishment yet to be achieved, a universe yet to be constructed » (1979, p. 56). Plutôt que de parler d'une essence qui serait inaccessible aux individus car d'une tout autre nature que le monde tel qu'on le connaît dans la *praxis* quotidienne, il vaudrait mieux parler de la nature scientifique comme d'une *construction* méthodique. Husserl se prononce donc contre le réductionnisme ontologique des sciences : « Husserl's critique [...] is directed at philosophy generally [...] and its tendency to derive its conception of the world from the ontology of the sciences [...] this conception derives from a reduction of all ontologies to the ontology of physical science » (Carr, 1974, p. 168).

4.1.2 La critique freitagienne du dualisme épistémologique

La perspective de Freitag tend aussi à démontrer (et à démonter) l'impérialisme ontologique de la science. Le constat qu'il fait de la société contemporaine et du rôle qu'y jouent les sciences sociales demeure dans le même sens d'un déni de l'objectivité de la société, aussi bien que de celui de la prégnance de la subjectivité. Comme Husserl, Freitag se bat ouvertement afin de dépasser l'opposition entre objectivisme et subjectivisme.

L'essentiel de la critique de Freitag se concentre sur le néo-positivisme, bien qu'il critique aussi les entreprises subséquentes du rationalisme critique de Popper et du « sociologisme » kuhnien ainsi que, de manière plus générale, toute tentative d'exporter le positivisme dans le champ des sciences sociales, d'où l'importance pour lui de remonter aux sources philosophiques de telles entreprises. La théorie ou, comme il le dit d'une façon qui est tout sauf innocente, le « nouveau *point de vue* positif et empirique » (1998, p. 47; nous soulignons) de la théorie kuhnienne illustre bien, selon lui, le passage d'une épistémologie encore normative au sens moderne à une épistémologie positiviste et pragmatiste : « dans la théorie de la connaissance, la recherche d'une justification épistémologique (Popper) a fait place à la simple reconnaissance descriptive de la multiplicité virtuellement illimitée et à l'incommensurabilité des paradigmes opérationnels » (p. 55).

Freitag en a contre « l'épuration logique », ou plutôt logiciste, de la science, ce qui a une résonance toute particulière dans le cas des sciences sociales où, en raison de la place

prépondérante qu'occupe la dimension symbolique dans la vie humaine, une telle réduction est encore plus inadmissible. « ... la prétention à l'autonomie du discours épistémologique s'érige toujours sur la base d'une abstraction et d'un refoulement, d'une annulation de l'ontologie. Dans la conscience qu'elle prît d'elle-même, la science n'est donc pas née et ne s'est pas développée dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre de la connaissance » (p. 331). Freitag rejoint ici la perspective de Husserl, en ce que sa critique de l'épistémologie tend à démontrer la naïveté des entreprises scientifiques ou philosophiques pour qui l'objectivité est un donné. L'objectivité n'est pas première, du moins entendue au sens des sciences. Freitag plaide pour la reconnaissance d'un soubassement transcendantal qui n'est ni purement subjectif ni irrationnel, mais qui possède une objectivité propre, au sens premier d'un caractère intersubjectif.

Freitag s'inscrit donc en faux contre toute thèse de la « coupure épistémologique » (cf. 1986a, p. 95-98, pour une critique du dualisme bachelardien) et d'une opposition terme à terme entre vérité et idéologie. Comme il l'expose au chapitre 1.1 du premier tome de *Dialectique et Société*, la compréhension de la vérité dans l'épistémologie traditionnelle comme étant exclusive de la science, « normative », a eu comme conséquence de reléguer tout le reste des productions humaines à une « non-vérité », confondue avec l'idéologie, contribuant à maintenir un dualisme entre vérité formelle, science, et non-vérité du domaine de la pratique, des actions humaines-sociales. Le concept de « pratique » dans la pensée freitagienne étant à la source de toute réflexivité ou, en d'autres termes, une réflexivité immanente se trouvant à l'intérieur de toute pratique, la théorie se voit ici ressaisie d'abord en tant que « rapport d'objectivation ». Par conséquent, « la pratique ne s'oppose plus directement à la "théorie", qu'elle englobe, mais à la pure et simple "factualité" » (p. 23).

En un mot, une telle conception dualiste laisse toute science humaine dans le désarroi et sans autre choix que de tendre sans cesse vers le modèle « parfait » des sciences pures, de la « vraie science » (p. 79-80), et confine la réflexion sur les modalités de la pratique scientifique à la seule sociologie de la connaissance, discipline que l'on juge alors parfaitement autonome par rapport à une réflexion plus large sur le *sens* de la science. Épistémologie et sociologie de la connaissance deviennent ainsi irréconciliables (cf. p. 127-128). « De cette position substantive entre la pensée "vraie" ou cumulative (scientifique) et l'idéologie, il résulte donc qu'on a affaire à deux objets ontologiquement différents, plutôt

qu'à la structuration interne d'un champ ontologique unifié et cohérent » (p. 82). À ce sujet, Freitag reprend et peaufine une distinction faite en premier lieu par Hegel (cf. p. 124 et p. 173) entre la « dialectique du réel » et la « dialectique du discours », celle-ci étant représentée par les traditions épistémologiques classiques (cf. p. 119-120). La dialectique du discours comme discours détenant le privilège de la vérité et de l'objectivité, entendue ici au sens positiviste traditionnel, se voit dans une perspective dialectique comprise plus largement que dans son essence pure de discours scientifique. Freitag fait une critique acerbe de toute théorie positiviste de la science, c'est-à-dire toute épistémologie qui prend la science comme un pur donné factuel, sans commune mesure avec quelque autre type de réflexion ou d'action que ce soit : « L'objectivité du rapport d'objet dans sa genèse sociale, tel est le refoulé essentiel de la science positive, et l'épistémologie positive est tout entière construite sur ce refoulement contre le retour duquel elle s'efforce de faire barrière » (1986a, p. 94).

Ainsi, Freitag comme Husserl se prononcent contre l'« impérialisme scientifique », mais aussi contre le relativisme subjectiviste, bien que ce dernier prenne des formes différentes pour chacun : dans le cas de Husserl, le psychologisme et, chez Freitag, les recherches qualitatives. Freitag n'épargne en effet ni l'un ni l'autre dans ses analyses. D'un côté, il déplore, tout comme Husserl, le fait que la science et l'épistémologie modernes se soient établies contre le monde vécu. De l'autre, il ne se fait pas le chantre de la quotidienneté, loin s'en faut. Il demeure fermement attaché à une visée non particulariste de la vie sociale, qu'elle soit axée sur la science ou sur le quotidien. Il combat en effet les théories qui, par une sorte de « régression » célébrant la décomposition postmoderne, y voyant là les promesses d'une liberté archaïque, prépolitique, érigent le quotidien comme seule source de légitimité sociale (le meilleur exemple demeure sans doute les tribus de Maffesoli). Freitag tient au contraire à préserver ce que la modernité nous a légué en termes d'institutions et, sur un plan théorique, de vision synthétique. S'il croit, tout comme Husserl, en la nécessité de reconnaître le caractère constituant du monde vécu, il le considère comme un fondement et non comme le fin mot de l'objectivation, qui se trouve aussi dans les dimensions politiques, institutionnelles, scientifiques, etc. Il se positionne donc contre les entreprises qui, sous prétexte de se ressaisir de la place fondatrice du quotidien dans l'existence humaine, en oublient que celui-ci est tout autant nourri par les niveaux d'objectivation supérieurs, dont on ne peut faire l'économie à l'intérieur d'une analyse de la

pratique. Ainsi, Freitag combat non seulement le scientisme, mais aussi le relativisme subjectiviste. Il rejoint Husserl, puisque tous deux tentent de conserver et de renouveler cette position mitoyenne.

En fait, ils reconnaissent tous deux la nécessité, pour pratiquer la science de la nature, de « dés-ontologiser » le monde qui nous entoure, de l'épurer logiquement, afin de le rendre compatible à la méthode mathématique. Husserl fait l'analyse phénoménologique de ce processus de constitution de la nature au sens de la science. Une fois établi le caractère médiat de la nature physique de la science galiléenne, l'étape suivante, dans la perspective husserlienne, consiste à expliciter la façon dont elle se constitue. Comme le dit De Gandt, « La nouvelle "esthétique" [phénoménologique] fondamentale est impossible si on ne critique pas radicalement le mode d'accès à la nature de la science galiléenne » (2004, p. 207), ce qui fait de la phénoménologie une philosophie essentiellement *critique* dans sa visée, comme on l'a souligné d'entrée de jeu. Il faut commencer par expliciter comment se constitue la « nature physique », puisqu'il est clair qu'elle n'est pas originaire et constituante, mais bien constituée, dérivée, médiante. Ce travail de mise au jour de la constitution de la nature au sens de la science positive a déjà été effectué en partie dans le 2^e livre des *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (*Ideen II*, 1996). Freitag, pour sa part, met en œuvre une typologie des différents rapports d'objectivation. Ce que tous deux déplorent, en fait, n'est pas tant la nature des méthodes scientifiques, du moins du point de vue strictement formel, ou « moderne », mais bien la prétention des sciences à se constituer de façon radicalement indépendante du monde vécu, puisque leur fonctionnement même signifierait la dissolution de l'idéal moderne de connaissance.

Il ne s'agit pas d'assurer l'objectivité, mais de la comprendre [...] aucune science objective, si exacte fût-elle, n'éclaircit sérieusement quelque chose que ce soit, ni ne peut l'éclaircir. Déduire n'est pas éclaircir [...] L'unique « éclaircissement » effectif, c'est de rendre transcendentale-ment compréhensible : Tout ce qui est objectif est sous le coup d'une exigence de compréhensibilité (Husserl, 1976, p. 215).

4.2 L'importance du questionnement transcendantal

La perspective ontogénétique freitagienne et la phénoménologie de Husserl, en tant que *pensées transcendantales*, au sens général d'un questionnement sur l'origine, cherchent donc à retrouver le sens originel de la science ou, de façon plus générale, les conditions de possibilité de celle-ci. Husserl en fait une méthode, alors que, pour Freitag, le transcendantal doit être pris pour ce qu'il est, « l'enveloppe de sens » du monde, qui est au fondement de toute *praxis* humaine, quelle qu'elle soit. Cette démarche, on l'a souligné, s'inscrit, dans le cas de Freitag, dans une reprise réflexive de la « pratique significative ». Si la phénoménologie husserlienne se présente comme une tentative de recouvrer le lien perdu entre les entreprises scientifiques et leurs origines anté-prédicatives, Freitag cherche aussi à récupérer quelque chose, du moins à *préserver* l'espace réflexif nécessaire au déploiement de sciences sociales humanistes et critiques. Comme il le montre avec force acuité, les sciences humaines courent à leur perte si elles persistent à refuser leur rôle critique. En ce sens, il réitère la nécessité de « la pensée critique, qui ne saurait se contenter de constater l'ampleur du changement social, mais qui prend nécessairement position sur son sens et sa valeur » (2002, p. 58). Si, comme on l'a démontré, la crise des sciences est selon Husserl essentiellement due à un oubli de leur origine, le constat que pose Freitag de la situation problématique des sciences sociales rejoint en un sens cette idée d'une perte de la teneur d'origine. L'analyse historique qu'entreprend Freitag vise à démontrer que l'aspect normatif est au fondement des sciences sociales. Il s'agit donc pour tous deux d'en appeler à une reprise réflexive du sens premier des sciences, de façon à rabattre leurs prétentions :

Husserl's criticism of the Galilean developments in science as historical is not that they are wrong but that they are not necessary, that they represent one possible, and in many respects very successful, way of interpreting the pregiven life-world [...] The point is to distinguish necessary from contingent structures of experiences and experiential objects (Carr, 1974, p. 196).

Ce à quoi s'oppose Husserl, c'est à la substruction du monde de la vie par la nature, telle que l'entend la physique. Il s'agit pour lui de discriminer la part théorique dont la science positive peut légitimement se réclamer :

La physique mathématique [...] a ses limites, non pas en ce que, empiriquement, nous ne sortons pas du niveau de l'approximation, mais en ceci, que c'est seulement *une*

mince couche du monde concret qui se trouve ainsi effectivement saisie (1976, p. 432; nous soulignons).

Il importe donc, pour la phénoménologie, de prendre en compte l'ensemble du monde vécu, « monde concret », soit tout ce dont la science positive fait abstraction. Par monde concret, Husserl entend la subjectivité dans ses incessants et multiples vécus de conscience, comportant plusieurs niveaux, de l'individualité, de l'intersubjectivité et des phénomènes proprement « sociaux », donc la subjectivité dans ses différents modes d'appréhension du monde de la vie. Nous renvoyons à ce sujet à l'ouvrage très complet de René Toulemont (1962), fruit d'une lecture attentive des manuscrits posthumes conservés aux Archives Husserl de Louvain. Cette expression renvoie tout autant à la méthode de l'analyse intentionnelle qu'au projet d'une ontologie du monde vécu.

Ainsi, le regard que porte Husserl sur l'histoire des sciences et de la philosophie a comme résultat non pas de désavouer la science moderne, mais bien de circonscrire sa prétention à embrasser (c'est-à-dire à investir, expliquer) la totalité de l'étant. Husserl confronte la science à ses impensés et ses limites.

Il est donc faux de dire que la science *découvre* le monde réel. Une telle découverte reviendrait plutôt aux entreprises esthétiques, épistémologiquement réflexives, phénoménologiques, etc. La phénoménologie a un rôle prééminent dans la découverte du monde, puisque la réduction dont il est fait usage dans la méthode phénoménologique ouvre un champ intentionnel inconnu et donc inexploré par les autres entreprises humaines. En effet, « Au cours de ses recherches, s'est précisée pour Husserl l'idée [...] d'une "autre science", en quelque sorte une rivale de la science exacte des modernes. Cette science désirée serait une description méthodique de l'expérience vécue, [...] une science complète et fidèle du "monde de la vie" » (De Gandt, 2004, p. 128).

Une différence essentielle entre les deux auteurs concerne la primauté accordée par Husserl à la dimension cognitive sur les autres dimensions de la *praxis* humaine. S'il affirme à plusieurs reprises que la *praxis* théorique n'a pas nécessairement priorité sur les autres *praxis* humaines (cf. 1976, p. 302, 548), le caractère idéaliste des solutions qu'il propose nous laisse plutôt penser le contraire. À vrai dire, la perspective husserlienne demeure ancrée, de façon générale, dans un rationalisme qui, aujourd'hui, paraît intenable. Husserl reproche à la science positive de prendre « pour *l'Être vrai* ce qui est *Méthode* » (p. 60; l'auteur souligne)

mais, en définitive, peut-être répète-t-il la même chose avec la méthode phénoménologique de l'analyse intentionnelle, au sens où toute solution repose pour lui sur la seule phénoménologie, alors qu'il souligne par ailleurs l'ampleur de la crise pour le sens de l'humanité même.

Ainsi, comme il a été dit, les sciences demeurent des formations dont le sort n'est jamais joué. Il n'en tient qu'aux êtres humains et, en particulier, à la communauté des savants, que les productions scientifiques demeurent dans l'horizon de sens de l'humanité. Les analyses de Husserl étaient volontairement normatives. L'ouverture du champ de la raison, son déploiement infini, présuppose nécessairement chez lui une aussi grande responsabilité. En témoigne sa définition de « la communauté de savants [...] en tant que communauté de connaissance vivant dans l'unité d'une responsabilité commune » (p. 412). Sa thèse d'une crise des sciences pose ainsi d'emblée, on l'a vu, des préoccupations d'ordre éthique. En fait, cette crise des sciences, cet oubli des scientifiques à prendre en compte le fondement sur lequel s'édifient leurs pensées ne liquide pas, ou n'abolit pas la responsabilité inhérente à leur activité. Tout scientifique doit assumer le fait qu'il poursuit une œuvre commune qui le transcende. Ce qui nous paraît aujourd'hui empreint d'un *pathos* excessif et d'une idée quelque peu pompeuse de la rationalité était pour Husserl la condition de survie de la philosophie. Vu sa conception de la raison comme *télos* de l'humanité entière – on pourra ici lui reprocher sa position occidentalocentriste –, Husserl place le projet de la phénoménologie transcendantale au sommet de l'œuvre commune du *logos* : « Nous sommes devenus conscients [...] que le philosophe humain et ses résultats n'ont nullement dans l'ensemble de l'existence humaine la simple signification d'un but culturel privé, ou limité » (p. 23). Si nous sommes en quelque sorte « condamnés » à quelque humilité face à la raison, nous ne devons pas plus nous installer dans une démission ou un nihilisme amusé pour autant.

En fait, quand on y regarde de plus près, le sens de l'humanité européenne vivant dans l'idéal de la philosophie grecque, est un sens *théorique* (cf. De Gandt, 2004, p. 9 : « La *theoria* est le principe même de la culture européenne »), conception de la civilisation occidentale elle-même idéaliste. La pensée de Freitag a le mérite de poser un constat nettement moins idéaliste et plus complet de l'ampleur de la crise et de ses implications sur l'ensemble de la socialité humaine.

Freitag fait la part belle non seulement à la philosophie et aux sciences sociales, mais à toute entreprise réflexive au sens large, dont font pour lui partie les entreprises esthétiques. Comme tous les commentateurs le répètent à la suite des précieux enseignements husserliens (et Freitag, bien entendu, abonde dans le même sens), il n'y a qu'un seul monde, et c'est bel et bien le monde vécu, le monde de la vie. Ce monde vécu n'est pas non plus le monde réduit de la phénoménologie; contrairement à Husserl lui-même qui tend à en faire le fondement de sens absolu de tout autre sol, selon l'une des interprétations du concept de *Lebenswelt*, c'est à même la complexité du réel, du monde environnant quotidien, que se trouve, croyons-nous à la suite de Freitag, le fondement et l'essence de nos existences. Le statut du transcendantal est clair chez Freitag : il s'agit bien de ce qui est « déjà-là » et qui fait sens, qui *donne* sens; or ce sens ne peut être le sens réduit des analyses intentionnelles husserliennes.

Toute action sociale étant rendue possible par les médiations qui la sous-tendent, les sciences sociales doivent alors, pour espérer en rendre compte le plus adéquatement possible, être en mesure d'explicitier ces médiations elles-mêmes. « Une telle connaissance et une telle compréhension réflexive des médiations, avec toute la dimension de reconstruction systématique et comparative qu'elle comporte, est précisément l'objet des sciences sociales » (Freitag, 1994, p. 211). Et, en tant que pratiques, les sciences sociales se réfèrent elles-mêmes à ces médiations. Il ne faut donc pas espérer d'elles qu'elles s'affranchissent du monde social pour mieux l'observer, mais plutôt l'inverse, c'est-à-dire qu'elles pénètrent toujours plus avant dans la complexité et la subtilité des rapports sociaux et des modes de reproduction sociétaux. Selon l'expression de Freitag lui-même, « il s'agit donc d'“ouvrir” un système symbolique avec un autre » (p. 209). Husserl utilise d'ailleurs une expression semblable en parlant de la phénoménologie comme de « l'entreprise qui consiste à ouvrir scientifiquement le monde de la vie » (1976, p. 145).

Freitag énonce l'idée du caractère intrinsèquement compréhensif de toute théorie se référant à la société. En vertu du fait que « toute connaissance de la pratique est interprétation de la signification inhérente à cette dernière, elle est donc une *herméneutique* » (1986a, p. 44; l'auteur souligne). Dans la perspective freitagienne, les idéalizations et conceptualisations sont essentielles pour qu'une société se pense et se représente. Les types dégagés par le sociologue seront donc le plus possible en phase avec leurs « interprétations » sociales : « les types [...] représentent eux-mêmes des “formes synthétiques”, culturelles ou institutionnelles,

ayant dans la société une existence objective ou réelle, et ceci pour les acteurs eux-mêmes qui s'y réfèrent eux aussi objectivement tant sur le plan cognitif que normatif (et même expressif, par identification) » (1986b, p. 214). On peut dire des types qu'ils sont une tentative de « classer » les idéalizations du monde vécu. Cette démarche s'inscrit donc dans l'exact prolongement de l'idée phénoménologique d'une priorité du monde de la vie.

En somme, l'aspect normatif joue un rôle essentiel dans les pensées de Husserl et de Freitag : ils demeurent tous deux attachés à un idéal de la raison, bien qu'ils ne l'entendent pas de la même façon. Ils reprennent et actualisent à leur façon l'Idée au sens kantien, celle d'un idéal régulateur mais qui doit guider la pratique et la théorie : Freitag demeure « moderne » en ce sens et Husserl, rationaliste. Cette « idée infinie » se laisse aussi voir dans leurs méthodes mêmes, qui sont pétries par l'idée d'une *distance* nécessaire à l'analyse, distance sur laquelle repose la *possibilité* même de leurs méthodes et de leurs théories. L'époque husserlienne permet de s'extraire du regard naïf de l'attitude naturelle et, pour Freitag, les sciences sociales ne peuvent conserver leur rôle qu'à la condition de maintenir une distance critique. Si la tâche qui incombe aux sciences sociales est celle de rendre compte du « vécu sociétal », elles n'ont d'autre choix que d'être normatives, puisque « le mode d'existence [de la société] est de l'ordre de l'idéalité normative » (Freitag, 2002, p. 62).

Les pensées de Husserl et Freitag se veulent deux tentatives de « récupération », ou de « reconstruction ». Dans le cas du premier, il s'agit d'un idéal de la connaissance comprise comme Idée-limite et, pour le second, du rôle normatif qu'est appelé à jouer la sociologie et les sciences sociales en général. Dans les deux cas, toute méthode et toute solution doivent se faire dans le respect du monde vécu et de la subjectivité humaine, bien qu'ils privilégient chacun dans leur analyse des aspects différents de ceux-ci. Néanmoins, ils se questionnent sur le transcendantal, sur « l'anté-prédicatif », dont la force est telle qu'elle imprègne les prestations de l'esprit les plus abstraites, telles que la science moderne.

Cela nous renvoie à la nature du monde de la vie, dont il a été brièvement question au début du chapitre 2. Quels sont les rapports entre l'historicité, la science et le monde de la vie? Husserl et Freitag conçoivent-ils une « historicité des concepts », et peut-on lire leurs démarches comme une tentative de recouvrer l'historicité? Cela pose donc à la fois la question d'un universel possible, derrière la multiplicité culturelle et symbolique du monde

vécu, mais aussi d'un sens quasi générique qui pourrait garantir une saisie unitaire de l'histoire de l'humanité. Nous explorerons donc plus avant, dans le cadre de la conclusion, les liens entre le monde de la vie et son historicité, afin d'éclairer l'historicité de la science en tant que telle, historicité dont le déni est, comme on l'a vu, l'une des sources profondes de la crise des sciences.

CONCLUSION

HISTORICITÉ ET HISTORICISME

Alors que le questionnement initial sur la méthodologie comparative nous a mené à poser la question du rapport qu'ont les deux auteurs à l'historicité de la connaissance, la question au cœur du présent travail, soit celle de la crise des sciences, nous a indiqué qu'une des forces des pensées husserlienne et freitagienne est assurément leur volonté de thématiser la pensée, la conscience pensante – et, ce faisant, le penser théorétique lui-même. Leurs analyses des fondements des sciences, qui prennent la forme du retour au monde de la vie chez Husserl, et de la mise au jour des modes de reproduction sociétaux chez Freitag, les amènent tous deux à rendre compte des implications, qu'elles soient d'ordre historique, philosophique ou politique, du penser scientifique. Ils parviennent à une lecture éclairée de ces questions en occupant une position non relativiste, en même temps que non objectiviste.

En conclusion, nous souhaitons explorer davantage la question de l'attitude des deux auteurs quant à l'historicité de la connaissance; qui plus est, quant à celle de leur propre œuvre. Nous verrons qu'un tel questionnement touche au cœur de leur héritage respectif, d'une part puisque leur postérité (en particulier dans le cas de Husserl) a posé de façon plus aiguës cette question et que, d'autre part, ils ont eux-mêmes osé la poser, bien que de façon parfois détournée ou évasive. Nous nous attarderons donc ici sur l'historicisme auquel Husserl et Freitag se confrontent, ainsi que sur la notion d'historicité, qui semble leur servir à surmonter les apories du relativisme.

Précisons d'emblée que, par « historicisme », nous entendons ce mouvement de pensée né au 19^e siècle, en Allemagne, en réaction à la pensée intellectualiste kantienne, et qui se veut « an insistence on the historicity of all knowledge and cognition, and on the radical segregation of human from natural history » (Tornhill, 1998, p. 443). Nous verrons quelles critiques Husserl et Freitag réservent plus spécifiquement à l'historicisme qu'ils condamnent

sans relâche, tout en partageant, il va sans dire, la reconnaissance de l'importance de l'historicité de l'existence humaine et sociale.

1. Le rapport entre crise des sciences et historicisme

Comme nous l'avons vu en retraçant l'itinéraire réflexif particulier aux deux auteurs, la volonté d'éviter une position épistémologique objectiviste exige de retourner aux sources de la connaissance. Dans le cas de Husserl aussi bien que de Freitag, cette démarche n'est pas à entendre à la façon kantienne d'une recherche des conditions formelles, *a priori*, de la connaissance, mais bien au sens phénoménologique du rapport primordial entre la conscience saisissante et le monde saisi, entre la conscience qui vise le monde et le monde qui se donne; en un mot, entre le monde vécu et ses couches d'idéalisation. Husserl retourne aux sources intuitives de la science et de la philosophie, retraçant le *télos* qui anime l'idée de raison, tandis que Freitag met au jour les modalités, formelles et historiques, du rapport d'objectivation. Comme le souligne Freitag, la perspective dialectique doit réinterpréter l'argument kantien « dans le cadre d'une dialectique "historique" ou ontologique (et non pas seulement "logique" ou épistémologique, comme chez Kant) » (1986a, p. 25).

Freitag propose ainsi une conception dialectique de la connaissance, qui en fait un phénomène continu et multiple, c'est-à-dire qui ne souffre en aucun cas, à tout le moins d'un point de vue formel, d'une rupture entre le « vrai » et le « faux », entre le rationnel et l'irrationnel. La décomposition analytique de la connaissance laisse plutôt découvrir les modalités constitutives de tout rapport d'objet, qui se retrouvent à des degrés divers suivant le type de praxis et le degré de réflexivité. Cette conception continuiste de la connaissance permet justement d'attester, au niveau formel, l'aspect synthétique et « générique » de la connaissance, puisque tout rapport d'objectivation comporte un moment projectif de « construction », un moment empirique de « détermination », et un moment englobant, théorique, de « synthèse objective » (cf. 1986a, chap. 5; Filion, 2006, chap. 3, § 10).

Husserl, quant à lui, en est venu progressivement à historiciser le fondement de sens que recèle le monde de la vie, ce qui a entraîné une contradiction importante dans sa pensée, du moins à l'époque de la *Krisis*. Un retour sur l'histoire du concept de monde chez Husserl

fait voir que le concept tardif de « monde de la vie » a en effet subi un élargissement considérable. Le terme de *Lebenswelt* prête ainsi à confusion, puisqu'il renferme des acceptions précédentes (« monde de l'esprit », « monde naturel », etc. : cf. Bégout, 2005). Ainsi, « de simple expérience régionale et circonscrite, la *Lebenswelt* devient une expérience universelle fondamentale, régissant toute autre expérience du monde » (Bégout, 2005, p. 157).

S'il est enclin à élargir sa compréhension du monde au monde quotidien, Husserl se bute par ailleurs au problème de la relativité des divers mondes de vie, des différentes cultures. En effet, comment peut-on s'assurer que la référence au monde de la vie ait elle-même valeur d'universalité? En ouvrant la porte à sa définition « culturaliste », ne ruine-t-on pas par le fait même sa portée universaliste? Si l'on établit, comme on l'a fait au chapitre 2, en nous basant sur certains commentateurs, que le monde de la vie est d'abord et avant tout *culturel*, et non simplement perceptuel, comment peut-on parler d'un *a priori* de l'histoire, d'un soubassement an-historique au monde vécu? Plus encore, si la strate « perceptuelle » est indissociablement liée, au niveau de la perception elle-même, au monde, et qu'on ne peut donc l'extraire que par l'analyse phénoménologique, comme le fait Husserl, comment peut-on éviter alors que l'on ne se bute à un relativisme anthropologique d'une pluralité de mondes culturels? Husserl se trouve ainsi confronté de façon d'autant plus vive à l'historicisme, que ce sont ses propres idées philosophiques qui l'y mènent maintenant. Alors que, dans *La philosophie comme science rigoureuse* (2003), Husserl condamnait l'historicisme qui « réglait le cas » de la philosophie en ne se positionnant jamais sur son terrain, mais sur les disciplines historique et anthropologique, il ne peut plus se contenter de le rejeter de la façon dont il l'a fait jadis, mais se trouve bel et bien dans la délicate situation de penser philosophiquement l'historicisme, de tenter de le « ramener » *dans* la philosophie, tout en tentant d'éviter de « saboter » sa phénoménologie par le relativisme. Comme le souligne Carr, « a total commitment to historicism makes impossible even the theory of the historicity of conscious life. It is precisely Husserl's position in the *Crisis* [...] that comes to terms with history by both acknowledging the force of historicity and trying to deal with it in philosophical terms » (1974, p. 265).

L'unification des différents sens de monde en celui de « monde de la vie » témoigne en outre de la volonté d'universalité qui est celle de Husserl, qui s'est maintenue tout au long de

son œuvre. Cette visée universaliste a d'abord pris le visage du monde compris comme « monde de l'expérience pure » puis, au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée, de plus en plus du monde de la vie quotidienne. Mais universaliser le monde quotidien n'est pas une mince tâche... Si Husserl y parvient au terme d'une réflexion dont on ne peut assurément pas mettre en doute le sérieux, nous sommes tentés de croire qu'il n'a pu de son vivant, en partie par son attachement à la phénoménologie comprise comme moyen de faire retour à l'expérience pure, en assumer toutes les conséquences, lesquelles mettaient la phénoménologie transcendantale en péril : « Husserl est tout à fait conscient de cette difficulté. La découverte philosophique du monde de la vie peut conduire à l'euthanasie de la phénoménologie transcendantale, non seulement en déplaçant, de l'ego transcendantal à la vie historique et générative, l'instance *constituante du sens*, mais surtout en retirant à cette donation de sens toute valeur fondative » (Bégout, 2005, p. 164; l'auteur souligne). Nous croyons, à la suite de certains commentateurs, qu'il a néanmoins fait signe vers un certain nombre de pistes de solutions à ce problème. La notion d'historicité que l'on retrouve dans la *Krisis*, couplée à celle d'*a priori*, en est certainement l'exemple le plus probant.

Néanmoins, certains commentateurs affirment qu'il n'a pas réfléchi suffisamment les implications ontologiques de sa pensée; que si, dans la *Krisis*, il en est venu à affirmer et reconnaître la nécessité d'une ontologie du monde de la vie, et surtout à la reconnaître comme tâche philosophique, il est sans doute demeuré trop attaché à sa méthode de l'analyse intentionnelle qui surévaluait la part de la subjectivité (« pure ») dans la corrélation sujet-monde. Comme le souligne Carr, l'ontologie et la phénoménologie sont demeurés, malgré les développements de la pensée du dernier Husserl, nettement distingués chez lui : « Husserl [...] as always [...] is concerned with moving from ontology to phenomenology and avoiding any temptation to confuse the two [...] Phenomenology is not itself ontology, but it does have an ontological component on its objective or noematic side » (1974, p. 171). Mais, en regard de ses intentions universalistes, la phénoménologie peut-elle vraiment s'épargner une ontologie? Peut-elle demeurer inchangée dans son « versant transcendantal », en regard de ses avancées et de son parti-pris ontologiques? Tout porte à croire que, chez le dernier Husserl, « l'ontologie du monde de la vie reste, malgré son importance, une occasion manquée [...] Le projet transcendantal, qui est chevillé au corps de sa pensée, l'oblige à

suspendre encore une fois l'analyse ontologique du monde de la vie pour estimer sa validité du seul point de vue du sujet donateur de sens » (Bégout, 2005, p. 167-168).

Alors que Husserl a tenté d'établir l'expérience pure, l'an-historique, à partir d'une expérience réduite du monde, de façon à atteindre son sens intentionnel, il semble que l'*a priori* du monde de la vie se trouve plutôt du côté d'une ontologie, formelle et régionale, du monde de la vie. C'est à tout le moins la voie qui a été privilégiée après Husserl. La grande majorité des phénoménologues qui lui ont succédé se sont distanciés de l'analyse intentionnelle, tout en se réclamant de la phénoménologie husserlienne. C'est le cas de Merleau-Ponty, qui a explicitement rejeté la réduction, affirmant qu'elle est impossible à réaliser, et s'employant plutôt à mettre en branle une ontologie du monde vécu et de la corporéité, ou encore Heidegger, figure marquante d'une phénoménologie clairement ontologiste. La phénoménologie a aussi donné lieu à un renouveau de l'herméneutique, notamment avec Gadamer et Ricoeur. Même Fink, fidèle disciple de Husserl, a fortement critiqué sa méthode intentionnelle :

l'analytique intentionnelle est prise comme méthode universelle – et fait par là justement l'objet d'une demande excessive [...] L'intentionnalité est le mot de fond de Husserl pour le rapport sujet-objet. Aussi concrètement que soit prise la dimension de ce rapport, aussi différenciée que soit encore la manière dont il est déployé, il n'est jamais le seul espace de jeu de l'être. Plus originel que tout étant, que tout objet et sujet, est le monde (1994, p. 126).

La pensée de Freitag est beaucoup plus claire à ce niveau, puisqu'il reconnaît l'antécédence du monde, compris comme Husserl non comme simple réalité matérielle, mais bien comme structure de sens sédimenté. Freitag en est ce sens plus près de la citation de Fink ci-haut, puisque son concept de « société », que l'on peut comparer à celui de monde de la vie chez Husserl, est reconnu comme étant l'ordre transcendantal auquel se réfèrent les individus et les groupes.

En effet, les concepts de monde et de subjectivité sont pour Freitag des entités non substantialisées, qui ne trouvent leur sens respectif que par les médiations qui les unissent de manière dialectique. En ce sens, « les “modes de reproduction de la société” sont aussi les modes d'autoconstitution du sujet dans le monde, ainsi que ses modalités d'appropriation objective du monde » (1986b, p. 70). Les rapports d'objectivation, ou rapports sujet-objet, peuvent être vus comme l'équivalent husserlien de l'intentionnalité, à la différence qu'ils sont

plus fortement enracinés dans l'histoire concrète, c'est-à-dire que Freitag les reprend dans leur *procès de développement historique*, qui comprend tout autant les pratiques significatives que les modes de reproduction sociétaux, donc les différents niveaux de la praxis humaine-sociale :

l'action sociale « de base », de l'activité « pratique » de la vie quotidienne [...] ne renvoie pas à un arbitraire formel et purement actuel (l'arbitraire culturel), mais à un *procès historique concret de développement d'un mode global, totalisant*, de « rapport-au-monde-et-à-autrui ». C'est cette « condition de totalisation » et ce caractère « historique » qui [...] fonde la possibilité d'une anthropologie générale (p. 81, note 5; nous soulignons).

Si l'intention de Freitag n'est pas de constituer un corps de connaissance qui soit valable universellement et inconditionnellement, il partage néanmoins avec Husserl la lutte contre le relativisme historiciste. En fait, il importe par-dessus tout à Freitag d'éviter une position an-historique et formaliste, qu'elle soit structuraliste, pragmatiste, ou encore idéaliste. Il reproche d'ailleurs à la phénoménologie husserlienne d'avoir consenti à une subjectivisation substantielle du monde par rapport à la phénoménologie hégélienne (critique qu'une compréhension poussée du terme de *Lebenswelt* permet de nuancer). Freitag se distancie aussi bien de la démarche anthropologique relativiste, qui se borne à recenser les indépassables différences des cultures humaines, ignorant que c'est paradoxalement de l'intérieur même de chacune des cultures qu'une exigence d'universalité existe, au sens où

Chaque culture est, virtuellement, concernée *elle-même* par la totalité du « monde », c'est-à-dire aussi par toute autre forme de totalisation significative du monde à laquelle la sienne propre peut se trouver confrontée; ce sera toujours pour elle une question de vérité, et ceci précisément parce qu'elle représente déjà en elle-même une telle totalisation, et qu'elle porte *en elle-même* cette prétention à la vérité (*Id.*; l'auteur souligne).

Cette volonté de prendre en compte l'histoire des sociétés ne le rend pas pour autant victime du relativisme : « je n'adopte aucunement ici le relativisme concernant la "nature humaine" : s'il y a un "universel humain", à valeur ontologique il ne réside pas dans les "formes" de l'humanité ou de la société, mais dans leur *mode d'être existentiel* : et celui-ci est précisément *symbolique* et par là *idéal* » (1993a, p. 7; nous soulignons). Freitag se propose même de « contribuer à une réhabilitation de l'"historicisme" et de cette idée-force de la sociologie classique selon laquelle l'histoire humaine n'est pas dépourvue de sens,

même si le sens ne peut pas simplement être découvert mais qu'il doit toujours à nouveau être donné et assumé normativement » (1986b, p. 20).

Jocelyn Benoist en vient sensiblement aux mêmes conclusions en s'attardant sur la pensée du dernier Husserl, spécialement sur une visée d'universalité qui, grâce à une compréhension approfondie du concept tardif de *Lebenswelt*, serait non idéaliste, mais pointerait plutôt vers un type d'« universalité concrète » (Benoist, 1996, p. 46). Cependant, comme nous le verrons plus loin, bien que le concept d'historicité occupe une place importante dans les pensées de Husserl et de Freitag, la vision qu'ils en ont diffère passablement, principalement en ce qui a trait à l'histoire concrète des sociétés.

Du point de vue de la phénoménologie, certains éléments dans la perception même sont bien entendu universels, peut-être pas dans les *contenus* de la perception (au sens de sa signification culturelle, de son nom ou de son usage, par exemple), mais dans le *fait même* de percevoir. Or, comme Benoist l'énonce, cette universalité va bien au-delà du simple fait de communiquer, du langage, ou de se « donner » un monde, puisqu'il s'agirait alors d'une universalité bien pauvre. Celle-ci résiderait bien plus, selon lui, à l'instar de Freitag, dans l'exigence d'« universalité concrète », c'est-à-dire toujours *enracinée* dans une situation particulière, par opposition à l'universalité abstraite ou formelle kantienne, par exemple. En somme, il s'agirait d'un ordre idéal qui a valeur de fondement pour le monde empirique et pratique. Cette universalité trouve d'abord dans le langage lui-même et l'espace de communication qu'il implique (espace existentiel plutôt que simplement empirique) son premier vecteur puisque, comme le rappelle Benoist, « L'intersubjectivité est porteuse d'universalité » (1996, p. 47). On a souligné au chapitre 2 la portée idéale et transcendante, donc normative, que Husserl et Freitag reconnaissent au langage.

Le langage est ici compris non pas comme simple « moyen de communication », mais comme *médiation* fondative de la socialité comme de l'identité individuelle, et donc foncièrement *normative*. Chaque culture ne parle pas seulement sa langue propre, mais par là même, chacune s'approprie *le* langage, et donc *le* monde. La forme de totalisation que représente chaque appropriation sociale du langage a elle-même valeur d'universalité, puisqu'elle renvoie toujours non pas à un monde particulier, mais *au monde* lui-même. Ainsi, le langage, médiation universelle, s'incarne de façon toujours particulière, puisqu'il possède

une valeur fondatrice, constitutive de la socialité, [...] un mode de constitution du sujet comme « universel » [...] (et ceci même si cette « universalité » a pour limite ou pour horizon le particularisme d'une culture); de même c'est par le langage que le monde existe comme monde commun; et le langage comporte enfin [...] un mode de reproduction de soi de la société, c'est-à-dire d'historicité (Freitag, 1986b, p. 70).

Ainsi, l'impasse du relativisme culturaliste n'en est pas une, affirment Husserl et Freitag : elle repose en fait sur une méprise des questions de « droit » et de « fait ». En effet, on l'a souligné au chapitre 2, leur position non objectiviste les exhorte à se placer hors du seul point de vue empirique, pour tenter d'embrasser réflexivement le niveau totalisant qui rend possible toute empirie. Selon Freitag, la structure signifiante du symbolique bénéficie « nécessairement d'un "préjugé" d'unité synthétique et de totalité, cette double prétention à l'unité et à la totalité pouvant elle-même, bien sûr, valoir seulement dans l'ordre du droit et non dans celui du fait » (1994, p. 178).

Benoist abonde dans le même sens : « l'identité du monde, qui définit largement sa structure, a la propriété étrange mais fondamentale d'être tout à la fois un droit *et* un fait [...] Nous sommes immédiatement dans l'idéalité, tel est le paradoxe constitutif de la *Lebenswelt* » (1996, p. 42-43; l'auteur souligne). La particularité d'une culture n'est rendue possible que grâce à l'apport du transcendantal, de l'idéal. Il ne saurait y avoir que du particulier. Plus encore, « Le monde est immédiatement "monde pour tous", au moins en droit – *mais d'un droit qui détermine le fait* – sinon il ne serait pas monde » (p. 45; l'auteur souligne).

Ce que Freitag et Benoist mettent au jour, c'est que l'être-au-monde est déjà empreint d'une universalité : « Il y a une sorte d'exigence de l'universalité qui traverse l'appréhension même du monde et ce qu'il est convenu d'appeler l'"être-au-monde", et cela en l'absence même de toute universalité de fait » (p. 51). Si nous sommes toujours déjà dans l'idéal, c'est que, comme on l'a souligné au chapitre 2, nous nous trouvons d'emblée au milieu d'un monde « déjà fait », et qui reste toujours à faire, puisqu'il demeure aussi toujours existentiellement *ouvert*. Le particularisme de notre culture, de notre éducation, de notre personnalité n'existe toujours que par la médiation d'une structure existentielle. Nous ne sommes jamais simplement « jetés là », sans plus d'attaches : notre être-au-monde est toujours relatif à la totalité, bien que, dans tous les cas, comme le précise Freitag, « la

totalisation n'est pas "logique" mais "métaphorique" » (1986b, note 35, p. 51), laissant ainsi à l'être l'espace de sa propre liberté.

Ce qui caractérise notre façon d'avoir le monde, ce qui caractérise le monde lui-même, et ce qui est à la source de l'universalité concrète dans laquelle on se trouve (et qui permet à Husserl de parler du monde comme « monde pour tous », ou encore d'*a priori* du monde de la vie, de son universalité, etc.), c'est le fait que l'on ait le monde sur le mode de la *question*, d'abord au sens de corrections incessantes, dans l'attitude naturelle, et au sens de doute tel que la philosophie le met en branle et l'expérimente. Ainsi, l'on comprend sans doute mieux comment la science peut se rapporter au monde de la vie; comment toute prestation, de quelque ordre que ce soit, s'y rapporte. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre ce « fondement de sens ».

D'un point de vue philosophique, il importe de souligner le fait que nous vivons, peu importe où et quand, dans un monde qui a valeur de seul monde valable, véritable; cette universalité de droit s'atteste par le sentiment qui habite tout groupe humain, et toute société, d'être eux-mêmes les représentants de l'universel. C'est cette impression d'universalité qui importe, parce qu'elle témoigne de la nature de notre rapport au monde : celui de vivre naïvement sur le « mode » de l'universalité, de la vérité, tout en pouvant prendre conscience de la relativité de notre monde particulier. « Dans le rapport au monde est inscrit le fait qu'on veuille *l'avoir lui-même* et que l'on croie toujours en effet déjà l'avoir tel qu'il est, que notre rapport pratique à lui ne soit possible que sur le fond de cette confiance première – et de cette hypostase : le "vrai monde" » (Benoist, 1996, p. 45; l'auteur souligne).

Freitag atteint l'universel du dedans même de l'historique, alors que Husserl l'a d'abord cherché du côté de l'analyse intentionnelle de la subjectivité. Or, on l'a dit plus haut, l'universalité qu'il peut convoiter se trouve plutôt du côté du monde. Freitag affirme ainsi que le symbolique n'est pas universel en termes de contenu, mais plutôt qu'il l'est du point de vue normatif-existential, puisqu'il est au fondement de la socialité (laquelle prend différentes configurations selon que l'on se trouve dans un type de société moderne ou traditionnelle, par exemple, comme il le démontre dans le deuxième tome de *Dialectique et Société*). En un mot, « l'appartenance au "genre" humain n'implique pas l'identité des sujets, le partage d'une même culture ni la soumission à un même système institutionnel, mais seulement *l'accès au niveau symbolique et à la conceptualisation* » (Freitag, 1994, p. 208; nous soulignons).

Ainsi, Husserl comme Freitag reconnaissent l'efficiencia d'un certain type d'universalité à l'intérieur même du monde vécu. Serait-il possible en ce sens d'éviter une lecture strictement subjectiviste des *a priori* husserliens? À l'instar de certains commentateurs, tels que Bégout et Benoist, la phénoménologie, en reconnaissant le caractère indépassable de l'empreinte doxique, ne sombre pas pour autant dans le relativisme, puisqu'elle révèle du même coup l'irrelativité de la *doxa* elle-même, comme mode d'appropriation du monde. En un mot, « Est l'*a priori* du monde de la vie sa relativité même. Ce sont la subjectivité et relativité des validités doxiques qui forment ainsi [...] les caractères généraux du monde de la vie » (Bégout, 2001, p. 99). La relativité dont il est question ici n'est toujours que relative *par rapport* à l'ordre transcendantal qu'est le langage, ou le monde de la vie lui-même, comme sol de toute existence, qui est irrelatif en ce sens.

Et cette structure *a priori*, dont on retrouve à peu de choses près l'équivalent dans la notion freitagienne de pratiques significatives, est constitutive de l'historicité des sociétés humaines :

il existe entre tous les différents mondes quotidiens éparpillés sur terre des formes invariantes d'expérience qui, distinctes des régularités que mettent en valeur les lois des sciences objectives, assurent ainsi une universalité à l'expérience même de la vie courante et la soustraient [...] à la relativité de ses formations finies de sens. Ainsi grâce à ce « catégorial du monde de la vie », Husserl [...] sauve la quotidienneté de la diversité. Sa structure *a priori* lui garantit une légalité universelle. » (Bégout, 2005, p. 165; l'auteur souligne).

En dernière analyse, les perspectives de Husserl et Freitag semblent converger, du moins si l'on prend la pleine mesure des considérations husserliennes sur le monde de la vie. Ses développements concernant l'*a priori* de l'histoire, des sciences, du monde de la vie, loin de tendre vers un idéalisme ou encore, loin de le confiner au subjectivisme, pointent vers une vision où l'ontologie acquiert sa véritable place. Soulignons cependant, encore une fois, que Husserl lui-même n'a pas pris toute l'ampleur de ces développements.

Cependant, les deux auteurs se penchent aussi sur l'historicité de la connaissance, afin de replacer la science dans l'édifice de la pensée, mais cela les amène à se questionner sur la nature de leur propre œuvre de pensée.

2. L'historicité de la connaissance

Un aspect important des pensées husserlienne et freitagienne est d'avoir montré les racines intuitives et intentionnelles de la science. Leurs théories respectives tendent à ressaisir celle-ci en tant que praxis, non pas pour affirmer son impossibilité, mais plutôt pour la fonder de façon ontologiquement respectueuse.

Chez Freitag, cette reconnaissance du caractère dérivé des sciences est sans équivoque. Dans le cas particulier des sciences sociales, en vertu de leur indépassable inscription historique, on ne peut espérer d'autre voie que l'herméneutique : « les "sciences sociales", en autant qu'elles visent à connaître la réalité sociale significative et que la volonté de connaissance critico-réflexive ou compréhensive prédomine chez elles [...] ne peuvent être que des interprétations herméneutiques, et ceci au même titre que les pratiques sociales dont en fin de compte elles font partie » (1994, p. 209). Plus encore, leur ancrage historique, à l'instar des sociétés elles-mêmes, leur confère la capacité et la responsabilité de prendre en charge leur propre histoire. Freitag souligne en effet que « Comme la sociologie se tient dans la société et dans l'histoire, [elle] réinterprète continuellement sa propre tradition de manière critique, en la replaçant rétrospectivement dans le moment sociétal et historique auquel appartiennent chacune de ses réalisations. [Cette] reprise continue de tout le trajet historique de la sociologie et des sciences sociales [...] » (2004, p. 265-266) rappelle certains passages de la *Krisis* où il est question de l'historicité particulière de la philosophie, que l'on ne peut ressaisir factuellement, à partir d'une « histoire-des-faits », comme il a été dit au chapitre I, mais plutôt à partir du *télos* philosophique lui-même, de sorte que

C'est seulement dans la fondation de la fin que [l'unité de l'histoire se révèle...] la vérité absolument unique d'une telle « théorie téléologique de l'histoire » ne peut jamais être réfutée de façon décisive par la citation de « témoignages propres », d'ordre documentaire, tirés des philosophes antérieurs. Car cette vérité ne se montre que dans l'évidence d'un regard critique d'ensemble, qui derrière les « faits historiques » que sont les philosophèmes entendus en un sens documentaliste, et derrière leurs apparentes oppositions ou leurs apparents voisinages, laisse luire l'aube d'une harmonie finale pleine de sens (Husserl, 1976, p. 84-85).

Il semble donc que, pour les deux auteurs, le type d'objectivité particulière à la philosophie et aux sciences sociales implique aussi un type d'historicité précis. Tous deux se sont penchés sur le caractère historique de la pensée, sur les particularités de la praxis de type théorique.

Voyons voir brièvement ce que l'historicité de la pensée, en son sens le plus large, signifie pour chacun d'eux.

Dans la *Krisis*, Husserl distingue entre une appropriation logique de la philosophie, des philosophèmes, et une appropriation historique. Il plaide en effet pour un recours à l'histoire de la philosophie, plutôt qu'à une appropriation non thématique des philosophies, c'est-à-dire pour un dépassement des traditionalités à l'œuvre en philosophie, comme dans toute science. Il dénonce donc le fait que, « Quelles que soient les difficultés dans lesquelles [les savants] tombent, même si elles touchent aux fondements, ils ont la certitude de pouvoir les surmonter toutes par une pensée "logique" en tant que philosophes ou savants actuels, sans faire retour sur l'historique » (1976, p. 549). Or, c'est par le retour sur les idées essentielles, les motifs des penseurs et des savants que le philosophe et le scientifique peuvent se ressaisir de leur héritage rationnel, puisque « engagement in a scientific undertaking is also historical in the sense that certain pre-given tasks are taken up and the work of one's predecessors is presupposed » (Carr, 1974, p. 119). La nécessaire réappropriation de l'héritage grec, on l'a vu, se fait à l'aune de l'idée de raison.

Freitag, pour sa part, rejette l'aspect « logique » de la dialectique hégélienne qui, selon lui, fige la pensée dans une philosophie de l'histoire, plutôt que de la laisser dans une historicité ouverte. Il ne cherche pas à invalider toute visée de transcendance, dans la pensée ou dans la pratique sociale; simplement, il souhaite montrer qu'il n'est pas nécessaire d'appliquer la totalisation à l'histoire elle-même, puisque chaque acte possède un tel caractère totalisant. En effet, « la transcendantalité est intérieure et immanente à la réalité concrète, et ce qui est transcendant en elle, c'est la dimension de totalité relativement aux actes singuliers : c'est l'englobement ontologique du singulier dans l'univers, ou plus concrètement l'*universum* » (1993b, p. 32). C'est donc dire que, pour Freitag, chaque praxis, quelle qu'elle soit, est en elle-même synthétique, et en même temps partie intégrante du rapport au monde. En ce sens, « la connaissance scientifique est une modalité du rapport socio-symbolique, pratique, au monde, et [...] le rapport pratico-cognitif de la société à elle-même est déjà une dimension constitutive de la réalité entendue de part en part comme réalité sociale-historique, c'est-à-dire dialectique » (1986a, p. 42).

Chez Husserl, cependant, les choses semblent moins claires. Ici encore, on perçoit un paradoxe entre ses propos faisant de la science et de la philosophie des praxis au même titre que les autres praxis du monde de la vie, et le rôle extrêmement important qu'est appelé à jouer sa phénoménologie non seulement dans l'édifice spirituel philosophique, mais pour l'avenir de l'humanité européenne en crise. Cette surévaluation du rôle de la philosophie implique-t-elle une supériorité de la praxis théorétique par rapport aux autres praxis?

En fait, pour Husserl, la « découverte de la raison » par les Grecs représente une rupture essentielle, donnant lieu à un nouveau type d'historicité et d'humanité, placée sous le signe de la *theoria* : « La vie humaine est nécessairement historique en général, et elle l'est de façon particulièrement prégnante en tant que vie culturelle. Mais la vie scientifique, la vie du savant dans l'horizon de ses compagnons de science, signifie une historicité d'un genre nouveau » (1976, p. 562). Quelle est au juste la nature de cette « historicité nouvelle »? Et surtout, de quelle façon se trouve-t-elle reliée à l'historicité « originaire », celle du monde de la vie pratique, avec ses validités relatives? Husserl fait remarquer que « Naturellement, l'irruption de l'attitude théorétique possède, comme tout produit historique, sa motivation factuelle dans le contexte concret de l'événement historique » (p. 365), mais le lien entre le monde de la vie et les « mondes idéaux » élaborés par la science et la philosophie n'est pas sans équivoque dans son œuvre, particulièrement à l'époque de la *Krisis*.

S'intéressant aux sciences, Husserl pose donc explicitement « le problème de l'idéalisation du monde de la vie » (p. 553), de son infinitisation. Il lui apparaît qu'en dehors de la « simple perception », le monde de la vie, dans ses capacités de donner lieu à des idées infinies, de s'ouvrir sur des horizons théoriques infinis, a précisément recours, alors, à la méthode d'idéalisation, de « variation imaginaire », à la base non pas de l'intuition sensible ou de l'intuition « “simplement subjective-relative” » de la vie pré-scientifique du monde (p. 124) (qui, elle, a affaire à la méthode des « certitudes anticipatrices inductives », cf. p. 552), mais *idéale*. Le point tournant que Husserl souligne, la capacité d'idéalisation, dont il retrace les balbutiements au sein même de la vie quotidienne, avec ses formations typiques, a eu de nombreuses répercussions sur sa pensée. On l'a vu plus haut, « le nouveau concept de monde de la vie conduit [...] à un repositionnement philosophique de la question de l'expérience préthéorique » (Bégout, 2005, p. 160). Le monde de la vie tel que l'entend Husserl ne semble donc pas en définitive un monde « perceptuel ». À preuve, il reconnaît la présence et, plus

encore, la considérable influence de la science, ainsi que de toute autre praxis, sur le monde vécu quotidien. En un mot, il semble bien que Husserl conçoit le monde de la vie comme déjà pétri d'idéalisations, et donc d'idéalités. Il y voit cependant une rupture entre ce que l'on pourrait appeler une praxis quotidienne d'idéalisation et celles de la science, historiquement représentées par la pensée grecque. Ricoeur souligne à cet effet que « La ligne de partage ne passe donc pas entre vie et prédiction ou induction, mais entre l'induction en tant qu'appartenant à la sphère de la praxis et l'induction "étendue à l'infini" » (2004, p. 366).

La phénoménologie refuse de rompre avec l'appréhension originnaire des choses; elle en fait son principal terrain d'investigation, afin de montrer tout ce dont la science positive fait l'économie pour en venir à se poser comme science absolue de l'étant. Ainsi, comme le dit si bien Fink, dans une perspective phénoménologique, « La compréhension de l'être habituelle, sans question et quotidienne de l'homme, est pré-philosophique mais aussi post-philosophique. Entre le philosophe et l'accomplissement de vie normal existe une tension d'une nature étrange » (1994, p. 149). Les travaux de Husserl sont pétris de cette tension, puisque, comme on l'a amplement souligné, il reconnaît sa pleine dignité à l'attitude naturelle. Bien plus, à l'en croire Bégout, « Husserl considère que l'expérience quotidienne de la *doxa* ne doit pas être systématiquement corrigée par l'expérience philosophique ou scientifique, mais qu'elle peut jouer, à son tour, un rôle correcteur et rectificateur » (2001, p. 93), à tout le moins *fondateur*. Ainsi, « Le problème du dernier Husserl consiste par suite à faire de la phénoménologie [une] réflexion transcendantale qui, par question en retour vers la *Lebenswelt*, montre que le résultat de la science phénoménologique [...] équivaut à ses prémisses dans l'expérience originnaire » (p. 93-94).

Or, cela pose un réel problème, puisque le monde de la vie ne peut être *à la fois* le fondement des idéalités, en même temps que la source de leur légitimation *à titre d'idéalités*. Pour Ricoeur, cette affirmation serait la ruine de la phénoménologie, qui se verrait absorbée par le paradoxe du monde-fondement, ayant tout à la fois valeur de légalité. Carr souligne d'ailleurs que Husserl lui-même a clairement posé les termes de ce paradoxe, sans toutefois y apporter de réponse (cf. 1974, p. 199-200), citant à preuve ce passage de la *Krisis* :

Monde de la vie concrète donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai » et à la fois qui l'incluerait dans sa propre concrétion universelle – comment faut-il comprendre cela? Comment suffire au mode d'être du monde de la vie qui de façon si paradoxale s'annonce comme englobant tout, comment

y suffire systématiquement, c'est-à-dire avec une scientificité qui soit à sa mesure? (Husserl, 1976, p. 149).

Afin d'éviter de faire découler la légitimité des sciences d'un substrat non scientifique, Ricoeur propose de distinguer les aspects ontologique et épistémologique de la connaissance issue du monde de la vie, en vertu du fait que « l'idée de science [...] est originaire en un autre sens que le monde de la vie [...] le paradoxe cesse d'être une équivoque si l'on peut maintenir la distinction entre l'antériorité ontologique du monde de la vie et le primat épistémologique de l'idée de science qui régit toute question de validité » (2004, p. 377).

D'un côté, il y a le donné, et de l'autre, sa légitimité qui, elle, doit être *posée*, c'est-à-dire à laquelle il nous a été donné, historiquement, de façon réflexive, d'accéder. La légitimation est toujours déjà là (sans quoi il n'y aurait pas de monde), mais elle n'est pas visible : « nous vivons dans un monde qui précède toute question de validité. Mais la question de validité précède tous nos efforts pour donner sens aux situations où nous nous trouvons » (Ricoeur, 2004, p. 277). Patočka formule très bien, dans ce contexte, ce qu'est « *la chose de la philosophie* » :

Non pas simplement la chose donnée, mais *la donation justifiée des choses, la légitimation*, la légitimité de la connaissance, non pas le fait mais la *justification du fait*. [...] Initialement nous ne voyons que les choses, non pas leur justification, leur fondation. Reste à poser explicitement la question du fondement de raison. La justification est là, mais n'est pas *vue* (1992, p. 233; l'auteur souligne).

Si la démarche husserlienne se veut d'abord et avant tout une démarche fondatrice, elle n'opère certes pas une fondation au sens d'une table rase, que ce soit d'un passé philosophique ou encore des activités extrascientifiques. Husserl thématise non seulement la conscience *philosophique* (c'est-à-dire ~~philosophante?? non, pas vraiment..~~), c'est-à-dire la conscience réduite par l'*epochè*, celle qui se dirige non pas sur des objets indéterminés de la perception, mais sur la perception elle-même (ou ~~elle~~), mais sa théorie comporte en plus un regard réflexif sur la conscience *philosophante* elle-même. Il se questionne donc aussi, comme Freitag, sur les présupposés de toute réflexion philosophique. En un mot, il ne se contente pas de thématiser la perception, mais aussi la conscience philosophique (et scientifique) « naïves », qui refusent d'apercevoir leur fondement de sens dans le monde vécu. En ce sens, il peut être plus difficile qu'il n'y paraît de prime abord, et que les écrits de Husserl nous le laissent croire, de faire de la réflexivité philosophique une prestation de

conscience supérieure à toute autre. Husserl ne loue-t-il pas l'œuvre commune des scientifiques modernes, la considérant « comme n'étant rien moins que *mécanique*, mais bien en réalité comme *œuvre de la pensée, étonnante au plus haut point* (1976, p. 62; l'auteur souligne), celles-là même qu'il critique par ailleurs si fortement, leur faisant porter le blâme d'une crise de la civilisation européenne et rationnelle? De plus, alors même que ses écrits reviennent constamment sur sa découverte de l'analyse intentionnelle et de l'univers de compréhension inédite et véritable du sens même de la perception et de la donation du monde^(en), c'est bel et bien l'attitude naïve et « objectiviste » du monde de la vie qui rend possible une réflexivité de niveau supérieur qui précisément *s'en extrait*. Par conséquent, « In the sense of the *Crisis*, the life-world belongs not to the highest or last but to the most fundamental and first stages of phenomenological investigation » (Carr, 1974, p. 199). Husserl a relevé le fait que la science se présente *pour tous* comme un aspect commun et « traditionnel » du monde vécu, à des degrés divers, selon que l'on est un scientifique ou un profane.

Néanmoins, la compréhension phénoménologique élargie du concept de raison entre un moment donné en contradiction avec la visée scientifique (bien que non scientiste) de Husserl. Or, une position génétique se rapproche toujours plus de l'herméneutique que du rationalisme, de quelque type qu'il soit : c'est le cas de Freitag qui, après ses développements théoriques sur les divers types de rapports d'objectivation, et sur les caractéristiques des différents modes de reproduction sociétaux, indique, au moment de s'attarder sur les conséquences de ses affirmations au point de vue de la méthode sociologique, les grandes lignes d'une herméneutique sociologique. Freitag laisse ainsi tomber l'exigence de scientificité ou, plutôt, n'en fait pas le centre, le but premier de la sociologie. Devoir d'objectivité, mais pas nécessairement de « scientificité », du moins pas au sens entendu habituellement, tant dans le domaine des sciences pures que dans celui des sciences humaines (traditionnellement objectivistes). En philosophie, c'est le cas de Ricoeur et de Gadamer qui, au terme d'une critique en bonne et due forme de la phénoménologie husserlienne, reprennent les enseignements de Schleiermacher et de Dilthey, afin de constituer la base d'une herméneutique renouvelée. La phénoménologie apparaît à cet égard dans une relation pour le moins tendue avec le rationalisme, même celui de Husserl.

En ce sens, force est de constater que la démarche husserlienne ne pourrait affirmer la supériorité d'un type de conscience sur un autre (la conscience philosophique sur la conscience naturelle, ou scientifique) sans se démentir elle-même. En considérant la philosophie husserlienne comme une vaste et féconde entreprise de démarcation de différents types de réflexivité, l'aspect englobant du monde vécu ne noie pas pour autant les prestations spirituelles particulières; la valeur intrinsèque de la cognitivité, de l'idéalité de type théorique, est reconnue pour ce qu'elle est.

On peut donc affirmer, au regard des enseignements husserliens, l'existence d'une dialectique entre la pensée, plus précisément la phénoménologie, et l'expérience quotidienne, en vertu du caractère thématique de la méthode phénoménologique, qui est elle-même aller-retour de « l'artifice » de la méthode au fondement de sens, à l'artifice de la complétude quotidienne. Carr souligne d'ailleurs cette méthode particulière à la phénoménologie, la façon par laquelle elle transcende l'attitude naturelle, tout en y demeurant rattachée :

There is a very special sense in which the phenomenologist « overcomes » the natural attitude [...] *the « zigzag » procedure* [...] while the natural attitude is indeed in some sense « essential » or « natural » to consciousness, the essence of consciousness includes *the possibility of the kind of detachment that makes the reduction possible* [...] if phenomenology is itself possible, then consciousness must be seen as being capable of grasping itself and its own operating principles » (1974, p. 268-269; nous soulignons).

C'est ce type de *detachment*, de « liberté », qui a permis l'évolution considérable de la méthode d'idéalisation, que Freitag met lui aussi en lumière. On peut en effet faire un parallèle entre les méthodes husserliennes et freitagiennes, qui sont « *reconstructives* », puisqu'il ne s'agit pas de « constructivisme », ni d'empirisme; puisque tous deux ont pris conscience de l'impossibilité, pour la pensée, de se constituer en dehors de toute référence au « vécu ». Husserl l'a répété maintes fois, la théorie consiste en un « changement d'attitude », par lequel le monde « change de signe ». Le regard théorique entraîne déjà quelque chose : « thématiser est donc d'une certaine façon "abstraire", ce qui ne veut pas tout de suite dire, et donc ne doit tout de suite être compris comme voulant dire "cesser effectivement de voir quelque chose", mais qui veut dire au contraire, comme c'est l'habitude, le simple fait de regarder-à-quelque-chose exclusivement, et par conséquent ne faire attention à rien d'autre » (Husserl, 1976, p. 341). Bien que tous deux aient une conception passablement différente de

cette historicité, nous devons saluer cette prise de conscience du caractère historique de la pensée elle-même.

L'historicité pour Husserl n'est pas seulement l'histoire passée jusqu'à nous, mais bien notre mode d'être dans l'histoire, dans le temps : la façon dont le temps nous englobe, dont les prestations diverses de pensée et d'action, toutes les praxis passées, font notre monde, « nous poursuivent », en quelque sorte, et tout à la fois nous précèdent, nous survivent. Tout individu, considère Husserl, « se trouve pris dans le contexte de sa génération, lequel [...] est pris dans l'unité d'une historicité; celle-ci n'est pas seulement une série de faits passés, elle est au contraire implicitement dans tout présent, dans sa factualité, comme un acquis spirituel caché, comme le passé qui a formé la personne actuelle » (1976, p. 541). L'histoire pour Husserl recèle une idée d'ouverture, de nécessaire réappropriation des productions communes à toute l'humanité. Une participation motivée par le passé sans être rigide déterminée, à l'« œuvre collective » qu'est la raison, qui se décline en de multiples productions de sens scientifiques, culturelles, etc., injecte une richesse renouvelable autant que les opérations de la conscience qui rendent possibles ces « traditions de raison ». La perpétuation des productions humaines fonctionne en effet par un double mouvement de passivité – sédimentations du sens, « rétentions »* – et d'activité – actualisation, réactivation, production, enrichissement, création. Ainsi, tout comme la conscience individuelle, l'humanité et ses productions *durent* dans le temps; elles sont en processus constant, et à la téléologie intentionnelle de la conscience correspond une téléologie de la raison s'objectivant dans ses œuvres. Selon la perspective de Husserl, mon présent est en fait un horizon de co-humanité et de transmission de sens. Des sédimentations de sens infinies me sont offertes progressivement, se dévoilent à moi au fur et à mesure que je grandis.

On retrouve l'idée d'une « réappropriation spirituelle » chez Freitag, bien que celui-ci, en tant que sociologue, cherche à en mettre à jour les mécanismes particuliers, d'un point de vue d'abord formel, puis historique. En fait, on pourrait dire, du point de vue freitagien, qu'il manque à Husserl une analyse (phénoménologique) de l'idéologie, au sens large, et plus particulièrement politique; et que c'est précisément ce à quoi s'applique Freitag, et qui l'arme

* Nous renvoyons au glossaire pour une définition de ce concept.

mieux dans sa volonté de réfléchir sur l'historicité des sociétés (on peut aussi citer comme exemple d'une phénoménologie politique, l'œuvre entière d'Hannah Arendt, dont s'inspire Freitag à certains moments).

La notion d'historicité est pour Freitag consubstantiellement liée à celle du pouvoir, spécialement politique. Il tend donc à réserver ce concept au mode de reproduction proprement moderne, politico-institutionnel, qui a pour la première fois produit de façon *réflexive* les modalités de la reproduction sociale :

C'est pour désigner cette objectivation de la structure sociale effectuée par les luttes qui ont leur enjeu dans son changement, que nous pouvons utiliser le terme d'« historicité ». L'historicité n'exprime pas le fait d'être dans l'histoire (celle de l'historien), mais celui de *faire* l'histoire par objectivation réelle des alternatives sociales que le conflit (ou la contradiction) produit et que les luttes sociales prennent en charge (1986b, p. 235; l'auteur souligne).

On peut donc constater que la « rupture essentielle » se situe, du point de vue de Freitag, dans la mise en place d'un pouvoir législatif dans la modernité, qui parle au nom de la société elle-même, et dans le niveau de réflexivité que cela implique, à savoir une conscience de la responsabilité collective de la reproduction sociale. En effet, « Le concept d'historicité renferme une haute teneur éthico-politique dans la mesure où c'est par la prise de conscience de la capacité de transformation du monde que Freitag montre que l'on peut effectuer sociologiquement la synthèse entre théorie et pratique » (Filion, 2006, p. 171-172). Husserl, quant à lui, demeure, de son point de vue *épistémologique*, centré sur les prestations de la conscience théorique, puisque la rupture « conditionnant » l'histoire de l'humanité demeure la découverte grecque de la raison.

Néanmoins, un aspect les relie : le fait que l'historicité n'est pas que le « poids du passé », ou encore son objectivation historique, puisque l'historicité correspond, chez Freitag, à l'action de reproduction sociale, soit celle d'une reprise consciente et inconsciente, incorporée, symbolisée, des acquis passés et que, pour Husserl, la passivité de la conscience historique n'exclut pas la raison mais en rend possible, par réactivation, l'exercice toujours renouvelé. La réactivation s'effectue dans un présent par essence à chaque fois nouveau, bien qu'aussitôt connecté au passé de la conscience ou, dans le cas particulier de la philosophie, de la raison.

De plus, pour tous deux, l'historicité est aux antipodes de l'historicisme, entendu en son sens relativiste. Ils mettent au jour, sous ce grand *dispositif* de l'historicité (au sens d'outil, de moyen, et non pas de mécanisme, puisque tous deux reconnaissent qu'elle est mue en dernier ressort par la subjectivité humaine-sociale) une base an-historique, une « historialité ». Ainsi, malgré la menace de l'historicisme auquel il se trouve confronté à l'époque de la *Krisis*, Husserl met lui aussi au jour, dans un premier temps grâce au concept d'historicité de la conscience, une forme d'historialité :

... je me sais de fait au milieu d'un contexte génératif, dans l'unité de flux d'une historicité dans laquelle ce présent est celui de l'humanité et du monde dont elle a conscience, le présent historique d'un passé historique et d'un futur historique. Certes je puis faire varier de forme fictivement et librement cette « conscience de monde », mais cette forme de générativité et d'historialité est incassable [...] la question de savoir jusqu'où va, dans son contenu, cet *a priori*, comment il faut le formuler dans des lois rigoureuses et solides, dans une sorte d'ontologie de la conscience-de-monde et de soi-même, est une grande question, et une question ouverte (1976, p. 284).

S'il s'agit d'une question en effet laissée ouverte par Husserl, la lecture de la *Krisis* nous permet de retracer un parcours réflexif où l'historique et le philosophique se côtoient, se colletailent, s'appellent. C'est cette part d'ouverture, en dépit de la « lourdeur » de son rationalisme, qui font de la *Krisis* une œuvre extrêmement riche, puisque, croyons-nous, elle ne se résout pas en une philosophie de l'histoire ou, à tout le moins, il est possible d'en tirer des lectures alternatives, fournissant des éclairages intéressants sur, par exemple, la méthode de « question-en-retour », et nous permettant ainsi, sans crainte de « trahir » la pensée husserlienne, d'en tirer des enseignements non plus pour une pensée transcendantaliste, mais pour une approche compréhensive. L'historicité et le *télos* se confrontent donc de manière exemplaire dans cette œuvre :

the attainment of such an « absolute standpoint » – the idea of nonrelative, transhistorical truth – is essential to Husserl's philosophy. But it plays the role of an unfulfilled *telos*, a project which gives philosophy its sense. In the end, far from seeing himself at the end of history, Husserl sees himself – and any other philosopher – immersed in it and having to come to terms with it. If there is a philosophical way beyond history, it must consist in *a continuing process of confrontation with history* (Carr, 1974, p. 277; nous soulignons).

C'est assurément ce procès de confrontation entre historicité et *télos* qui rend la *Krisis* si inspirante dans une perspective herméneutique. La méthode de *Rückfrage* qu'il a mise en place et effectuée dans la *Krisis*, peut être considérée à bon droit comme étant l'une des

conditions essentielles de l'approche compréhensive soit, dans ce cas précis, *la reprise réflexive de sa propre histoire*, de sa place au sein de sa communauté, entendu par Husserl comme communauté des philosophes : « the philosopher can aspire to such transhistorical truth only if he is at the same time constantly making present to himself the particularity of his own historical situation [the theory of historicity states] that it is *essential* to conscious life that it be engaged in a historical situation such that it embodies the prejudices of that situation » (Carr, 1974, p. 267; l'auteur souligne).

Freitag plaide pour sa part pour une transcendance mondaine, mais pour une histoire non totalisante. Le sens que recèle l'histoire n'est pas un sens directif, puisqu'il réside en fait dans le développement lui-même, dans la capacité d'auto-crédation du sujet, individuel et social. « Freitag conserve dans la théorie sociologique l'idée d'un *télos*, du sens de l'histoire [...] Grâce à l'historicité, Freitag continue à nourrir le feu d'une philosophie de l'histoire, mais d'une manière lucide qui tient seulement à conserver l'idéal historique de la liberté humaine » (Filion, 2006, p. 171). Le sens de l'histoire devient ainsi le sens *dans* l'histoire, qui ne perd rien de sa signification, puisque c'est toujours de subjectivité humaine dont il est question :

Si chaque procès de transformation sociétale s'enracine nécessairement dans les conditions déterminées d'une forme donnée de société, il possède néanmoins toujours, relativement à ces conditions, un caractère en même temps contingent et transcendant, dans lequel c'est la créativité même de la subjectivité humaine qui se trouve engagée. Le procès de développement historique se présente donc comme étant relativement « attaché » à un bout, et relativement « libre » à l'autre, et c'est à ce titre que l'histoire humaine n'est pas seulement un « processus irréversible », mais précisément une histoire dans laquelle la question du « sens » est toujours en jeu (1986b, p. 307).

Freitag nuance donc la conception de l'histoire comme « procès de rationalisation », sans le rejeter pour autant, à condition que la rationalité soit enfin considérée de façon *synthétique*, dans ses aspects autant cognitif qu'ontologique.

L'historicité comprise comme procès où se déploie et s'accomplit la réflexivité possède donc toujours, même en sa contingence, un sens immanent, une valeur de totalisation, que l'on peut ressaisir rétrospectivement comme un procès de « rationalisation » [...] Aucun finalisme autre que celui que comporte en lui-même tout acte subjectif n'est requis alors pour penser la « rationalité », la clarification immanente à ce procès de réfléchissement (1986b, p. 69-70).

En somme, pour Husserl, l'historicité reste toujours dépendante de l'origine, tandis que pour Freitag, l'origine ne fait pas foi de tout, puisque la subjectivité humaine est comprise

tout autant comme créativité que comme sédimentation. Ainsi, pour Freitag, il est impensable de traiter de l'histoire, que ce soit celle de la subjectivité, de la société, de la pensée, de la science, sans faire référence aux rapports de pouvoir, et sans faire intervenir la notion plurivoque d'idéologie.

Néanmoins, Husserl et Freitag possèdent en commun la nécessité d'une pensée historique, qu'ils ont interprétés de façon certes différente, mais peut-être pas aussi irréductible qu'on pourrait le croire de prime abord. À travers la question de la crise des sciences, le présent travail s'est attardé sur le concept de *Lebenswelt* chez Husserl, comme concept-clé éloignant sa philosophie de l'idéalisme subjectiviste duquel on peut à certains égards la rapprocher, et a tenté de cerner les influences phénoménologiques de Freitag. Chacun à leur façon, ils ont démontré que *télos* et historicité peuvent cohabiter au sein de la pensée; en un mot, tous deux ont tenté non seulement de comprendre la crise qu'ils ressentaient, mais aussi d'y remédier par leur œuvre même. Inutile de dire qu'en ce sens, la plus grande force de leur pensée se mesure incontestablement au degré d'*ouverture réflexive* qu'elles comportent, en dépit de l'importance que chacun accorde à un « moteur de l'histoire », que ce soit la raison chez Husserl, ou l'institutionnalisation de la reproduction sociale, et son pervertissement possible dans une technocratisation systémique généralisée, dans le cas de Freitag.

Annexe 1 – Glossaire

L'établissement d'un glossaire de la phénoménologie husserlienne pose des problèmes quasi insurmontables, puisque Husserl n'a jamais cessé de redéfinir les notions centrales de sa phénoménologie. Nous avons donc eu recours, pour ce faire, aux commentateurs faisant autorité, à savoir : Fink, Ricoeur, Desanti, Henry, Lévinas et Toulemont.

Acquêt : « Processus opératif, la constitution a toujours un effet : cet effet, Husserl le désigne par le terme de “formation” (*Gebilde*) ou par celui d’“acquêt” (*Erwerb*) de la conscience » (Toulemont, p. 46); « Tout comme la vie individuelle, l'unité interne des collectivités requiert la permanence des résultats, des acquisitions ou, plus précisément, des “acquêts” » (Toulemont, p. 117).

Acquis spirituel : « Toutes les prestations de l'esprit dont nous nous acquittons en tant qu'hommes dans le monde, soit à titre individuel, soit comme prestations culturelles [...] ont toujours déjà été précédées d'une prestation universelle, que toute praxis humaine et toute vie pré-scientifique et scientifique présuppose déjà et dont les acquis spirituels forment pour elle un arrière-plan solide, auquel sont appelés à se mêler ses propres acquis [...] Le monde existant pour nous dans le flux changeant de ses modes de donnée est un acquis universel de l'esprit » (Husserl, 1976, p. 129).

Apprésentation : « La découverte d'autrui se fait dans une opération qui, en raison de son noyau perceptif authentique, mérite le nom de perception, mais qui n'en est pas une, si l'on prend le terme en son sens le plus strict; c'est, à proprement parler, une “apprésentation”; les autres sujets ne se présentent pas à moi, ils s’“apprésentent” » (Toulemont, p. 54); « “aperception par analogie”, que Husserl appelle “apprésentation” (parce que seul est “présenté” le corps d'autrui là-bas mais non son vécu propre) » (Ricoeur, 2004, p. 62).

Constitution : « “Constituer” n'est point construire, encore moins créer, mais déplier les visées de conscience confondues dans la saisie naturelle, irréfléchie, naïve d'une chose » (Ricoeur, 2004, p. 14).

Eidos/Réduction eidétique : « l'*eidos* phénoménologique n'est pas un modèle éternel existant en dehors des choses, mais l'essence idéale invariable à laquelle les objets sont conformes. [...] Sur le substantif *eidos* on a forgé l'adjectif *eidétique*. (Ex. : *réduction eidétique*,

opération par laquelle on dégage, à travers toutes les variations dont un objet est capable, le noyau invariant, l'*eidōs*) » (Desanti, p. 16).

Épochè : « Mot grec qui signifie proprement : “interruption”. [...] Husserl emploie le mot pour désigner l’opération de doute méthodique qu’il met en œuvre et qu’il considère comme plus radicale encore que celle de Descartes. » (Desanti, p. 168); « Le penseur phénoménologique tente bien plutôt de s’abstraire temporairement du concours à la “thèse générale”, d’échapper à son joug pour justement comprendre et concevoir ce qu’est cette puissance remarquable de la croyance universelle en l’être (Fink 259); « La réduction phénoménologique est donc une opération par laquelle l’esprit suspend la validité de la thèse naturelle de l’existence pour en étudier le sens dans la pensée qui l’a constituée et qui, elle-même, n’est plus une partie du monde, mais avant le monde » (Lévinas, 1967, p. 37).

Expérience antéprédicative : « L’expérience antéprédicative a pour objets premiers les êtres individuels, car le jugement général le plus simple suppose qu’on a eu l’évidence des individus envisagés par l’affirmation générale. Or, ce que l’expérience antéprédicative constitue, c’est la couche fondamentale du monde de la vie quotidienne » (Toulemont, p. 238).

Idealité : « L’idéalité ne réside ni dans l’abstraction, ni dans la généralité, ni dans le vague de l’image générique. Si l’idée est irréductible à l’individuel, c’est qu’elle est entendue comme idéale [...] Nous énonçons des vérités qui concernent des objets idéaux. Dans ce sens, les objets idéaux existent véritablement » (Lévinas, 1967, p. 19).

Intentionnalité : « *Le pensé* est idéalement présent dans la pensée. Cette manière pour la pensée de *contenir idéalement autre chose qu’elle* - constitue l’intentionnalité. Ce n’est pas le fait qu’un objet extérieur entre en relation avec la conscience ni que dans la conscience même un rapport s’établit entre deux contenus psychiques - emboîtés l’un dans l’autre. Le rapport de l’intentionnalité n’a rien des rapports entre objets réels. *Il est essentiellement l’acte de prêter un sens* (la *Sinnegebung*) » (Lévinas, 1967, p. 22). « C’est là un caractère fondamental de l’intentionnalité : dans sa visée directe de l’objet elle résume une œuvre spirituelle considérable qu’il s’agit de dévoiler dans toutes ses ramifications pour découvrir le sens vrai de cet objet » (Lévinas, 1967, p. 25).

Noème/Noèse : « Mots forgés à partir du grec. Le premier désigne l’objet de pensée ; le second, l’acte de penser. En raison de la nature intentionnelle de la conscience pour Husserl,

tout *noème* comporte une *noèse* (par exemple, toute “perception”, un “percevoir”), et toute *noèse* renvoie à la possibilité d’un *noème* » (Desanti, p. 169).

Passivités : « Cette reconnaissance d’une subjectivité qui n’est pas acte, spontanéité, qui se constitue comme passivité, tendance affective, habitude est du plus haut intérêt ; elle marque le premier effort de Husserl pour instituer une expérience totale de la subjectivité où l’involontaire et le corps propre ne sont pas abandonnés à une explication naturaliste, mais récupérés dans leur subjectivité vécue » (Ricoeur, 2004, p. 145); « La genèse active [de la conscience] désigne ce maintien des actes anciens du moi dans les actes nouveaux ; elle se rencontre dans les actes de niveau supérieur, telle que la conviction acquise, l’évidence habituelle et en général les *habitus*. Or cette constitution ne se suffit pas à elle-même : “mais en tout cas, la construction par l’activité présuppose toujours et nécessairement, comme couche inférieure, une passivité qui reçoit l’objet et le trouve comme tout fait : en l’analysant nous nous heurtons à la constitution comme *genèse-passive*” » (Ricoeur, 2004, p. 226; citation des *Méditations Cartésiennes*, IV, § 38, p. 66).

Régions ontologiques : « La pré-connaissance *une*, qui englobe tout, cette pré-connaissance du monde comme espace de jeu de l’être de l’étant, s’est toujours déjà articulée en pré-connaissances de domaines déterminés, de régions [...] d’après les secteurs fondamentaux : matière inanimée, êtres vivants végétal et animal, etc. » (Fink, p. 105);

Ressouvenir : « Dans le ressouvenir un maintenant nous “apparaît”, mais il “apparaît” en un tout autre sens qu’en celui où apparaît le maintenant dans la perception. Ce maintenant *n’est pas “perçu”, c’est-à-dire donné en personne, mais re-présenté* » (Husserl, 1983, p. 57).

Rétention : « Mot employé par Husserl dans ses *Leçons sur la conscience interne du temps*, pour désigner le caractère du *présent* par lequel il *retient* le passé immédiat » (Desanti, p. 170).

Subjectivité : « La subjectivité est ce qui me donne le monde à chaque instant et, si nous entendons par monde le tout de ce qui est, elle est le fondement de toutes choses, l’absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas » (Henry, 1989, p. 46); « la subjectivité n’est pas abordée comme un *contenu* de la conscience, mais comme une *noèse* qui pense quelque unité objective, qui l’attend dans une certaine mesure ou dans un *certain sens* » (Lévinas, 1967, p. 10); « Ce n’est donc pas l’être du monde dans son évidence sans question qui est en soi ce qu’il y a de premier, et il ne suffit pas de poser simplement la

question de ce qui lui appartient objectivement ; *ce qui est premier en soi est au contraire la subjectivité* et ce *en tant* qu'elle pré-donne naïvement l'être du monde, puis qu'elle le rationalise (Lévinas, 1976, p. 80).

Thématique : « Si nous appelons “thématique” tout ce sur quoi on est orienté dans une activité, dans un faire qui désire un but, dans une saisie, une prise, une conservation, tout ce à quoi on a affaire [...] alors les effectivités sensibles sont “thématiques” » (Husserl, 1976, p. 500).

Variation imaginaire : « Le sens profond, originel ou final, en tout cas essentiel, d'un phénomène se dévoile grâce à la variation “libre” ou [...] “imaginative” [...] elle a pour point de départ un phénomène de conscience qui peut être fourni par l'expérience réelle, mais qui peut être aussi bien simplement imaginé, et qu'elle le soumet, par l'imagination, à toute une série de changements, jusqu'à ce qu'on obtienne un résidu sans lequel l'objet en question ne serait plus concevable » (Toulemont, p. 22).

Visée : « Le phénomène originaire de la visée est désigné par « *intentionnalité* » (Fink, p. 30); « La conscience ne saurait être considérée comme une réalité pure et simple. Toute sa spiritualité réside dans le sens qu'elle pense. Elle vise et tend à quelque chose. [...] les notions de tendre et de viser sont empruntées à la pensée qui en tant que pensée a un sens, c'est-à-dire pense *quelque chose* » (Lévinas, 1967, p. 14); « À tous les niveaux de la vie spirituelle – que ce soit au stade de la sensation ou de la pensée mathématique – la pensée est *visée* et intention. » (Lévinas, 1967, p. 21).

BIBLIOGRAPHIE

- 2003 (1955), *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. de Launay, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 86 p.
- 2000 (1970), *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, 3^e éd., trad. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 497 p. - 1970;
- 1996 (1982), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 418 p.
- 1994 (1964), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 205 p.
- 1994 (1931), *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M.-B. de Launay, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 237 p.
- 1989, *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 93 p.
- 1976 (1936), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (suivi de « L'origine de la géométrie », trad. J. Derrida), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 589 p.
- 1969 (1959), *Recherches logiques*, vol. II, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, 1, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, 392 p.
- 1965 (1929), *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 446 p.

Commentaires et études husserliennes :

Bégout, Bruce, 2005, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 600 p.

Bégout, Bruce, 2001, « L'ontologie husserlienne du *monde de la vie* quotidienne », p. 83-103, dans Benoist, Jocelyn et Karsenti, Bruno, dir., *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 253 p.

Benoist, Jocelyn, 1996, « "Le monde pour tous" : Universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », *Recherches husserliennes*, vol. 5, p. 27-52.

- Benoist, Jocelyn, 1994, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 319 p.
- Benoist, Jocelyn et Karsenti, Bruno, dir., 2001, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 253 p.
- Carr, David, 1974, *Phenomenology and the problem of history : A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 283 p.
- Cassirer, Ernst, 1975, *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens Commun », 336 p.
- De Gandt, François, 2004, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 240 p.
- Derrida, Jacques, 1974, « Introduction », Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, p. 3-171.
- Dilthey, Wilhelm, 1988, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Éditions du Cerf, 138 p.
- Dodd, James, 2004, *Crisis and Reflection : An Essay on Husserl's Crisis of the European sciences*, Dordrecht, Kluwer Academic, coll. « Phaenomenologica », 240 p.
- Fink, Eugen, 1994, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. J. Kessler, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 265 p.
- Grathoff, Richard, *et al.*, 1990, *International Sociology*, « Edmund Husserl's Crisis of the Sciences : On Conscience and Consciousness », vol. 5, no 3 (sept.), 366 p.
- Gurwitsch, Aron, 1979 (1974), *Phenomenology and the theory of science*, Evanston, Northwestern University Press, 272 p.
- Henry, Michel, 1990, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 179 p.
- Henry, Michel, 1989, « Philosophie et subjectivité », *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. I : *L'univers philosophique*, Paris, PUF, p. 46-56.
- Lévinas, Emmanuel, 1978 (1930), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 223 p.
- Lévinas, Emmanuel, 1967, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 236 p.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1960, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 376 p.

- Merleau-Ponty, Maurice 1967, *La structure du comportement*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 248 p.
- Patočka, Jan, 1992, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 270 p.
- Richir, Marc, 1990, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 363 p.
- Ricoeur, Paul, 2004, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 296 p.
- Ricoeur, Paul, 2001, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Esprit », 408 p.
- Ricoeur, Paul, 1949, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, (54), p. 280-316.
- Schütz, Alfred, 1994, *Le chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, trad. A. Nochis-Gilliéron, Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Sociétés », 286 p.
- Strasser, Stephan, 1967, *Phénoménologie et sciences de l'homme : vers un nouvel esprit scientifique*, trad. Arion L. Kelkel, Louvain, Publications universitaires de Louvain, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 347 p.
- Tellier, Frédéric, 2003, *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 127 p.
- Thévenaz, Pierre, 1966, *De Husserl à Merleau-Ponty : Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 118 p.
- Toulemont, René, 1962, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 345 p.

Ouvrages de Freitag :

- 2005, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation ? », *Société*, nos 24-25, p. 133-188.
- 2004, « Réponse au GÉODE », *Revue du Mauss*, no 24, p. 255-267.
- 2002, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 433 p.

- 1996, « Les savoirs scientifiques entre transcendance et instrumentalisation » (entretien avec Michel Freitag réalisé par J.-F. Côté), *Anthropologie et sociétés*, vol. 20, no 1, p. 167-186.
- 1995, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec/Paris, Note bene/Découverte, 368 p.
- 1994, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXII, no 99, p. 169-219.
- 1993a, « Quelques principes pour une analyse phénoménologique de la conscience et de l'identité », *Cahiers de recherche du GIÉP*, no 18, Université du Québec à Montréal, p. 1-19.
- 1993b, « "Vous avez bien dit 'transcendental' ?" Réponse à Louis Quéré, en défense de la connaissance sociologique et historique contre la réduction sémiotique et pragmatique », *Cahiers de recherche du GIÉP*, no 23, Université du Québec à Montréal, p. 1-81.
- 1989, « La quadrature du cercle. Réflexions critiques à propos de la description de la signification », *Bulletin du Mauss*, no 4, p. 38-63.
- 1986a, *Dialectique et société*, vol. 1 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme, 296 p.
- 1986b, *Dialectique et société*, vol. 2 : *Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme, 443 p.
- 1973, « De l'objet donné à la genèse sociale de l'objectivité », *Épistémologie sociologique*, nos 15-16, p. 43-62.

Commentaires et études freitagiennes :

Société : La sociologie de Michel Freitag, 2006, no 26 (automne), 186 p.

Bonny, Yves, 2004, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, Paris, Armand Colin, 284 p.

Bonny, Yves, 2002, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Freitag, M., *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses Universitaires de Laval/Presses Universitaires de Rennes, p. 11-49.

- Clain, Olivier, 1994, « Ontologie et sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXII, p. 221-229.
- Clain, Olivier, 1989, « Sur la science contemporaine », *Société*, no 4, p. 95-142.
- Filion, Jean-François, 2006, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota Bene, coll. « Société », 334 p.
- Gendreau, Geneviève, 2008, « Historicité freitagienne et phénoménologie husserlienne : sur les critiques de la conception ontogénétique de Freitag », *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*, Coutu, B. (dir.), Montréal, Éditions du carré rouge, p. 111-119.
- Hoarau, Jacques, 2003, « À plusieurs voix sur *L'oubli de la société* », *Mouvements*, vol. 2, no 26, p. 154-163.
- Hoarau, Jacques, 1996, « La postmodernité : un essai de clarification », *Société*, nos 15-16, p. 9-57.
- Quéré, Louis, 2006, « Sens pratique, représentation et théorie critique », *Société*, no 26 (automne), p. 153-179.
- Vandenberghe, Frédéric, 2006, « Théorie critique ou critique de l'« société »? », *Société*, no 26 (automne), p. 115-151.

Ouvrages généraux et autres ouvrages :

- Berthelot, Jean-Michel, 2000, *Sociologie : Épistémologie d'une discipline; textes fondamentaux*, Bruxelles, De Boeck Université, 479 p.
- Boudon, Raymond (et al.), 2000, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 714 p.
- Dosse, François, 2003, *La marche des idées. Histoire des intellectuels - histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 353 p.
- Durkheim, Émile, 1973 (1922), *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 130 p.
- Choulet, Philippe, Folscheid, Dominique et Wunenburger, Jean-Jacques, 2003, *Méthodologie philosophique*, Paris, Quadrige/PUF, 366 p.

- Gagné, Gilles et Jean-Philippe Warren (dir.), 2003, *Sociologie et valeurs : quatorze penseurs québécois du 20e siècle*, Montréal, Presses Universitaires de l'Université de Montréal, coll. « PUM-Corpus », 393 p.
- Habermas, Jürgen, 1978, *Raison et Légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 212 p.
- Thornhill, Christopher, 1998, « Historicism », *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), New York, Routledge, vol. 4, p. 443-446.