



## Passivité et altérité : la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl

Par DANIEL GIOVANNANGELI  
*Université de Liège*

La dixième (et dernière) des études qui composent en 1990 le livre de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, met vigoureusement l'accent sur l'altérité dans son lien intrinsèque à la passivité. Selon l'expression de Ricœur, la passivité offre « le répondant phénoménologique »<sup>1</sup> de la méta-catégorie spéculative de l'altérité. Dans *Soi-même comme un autre*, l'attestation phénoménologique de l'altérité dans l'expérience de la passivité prend trois figures que Ricœur énumère : en premier lieu, celle du corps propre ou de la chair ; celle de la passivité dans la relation à autrui, ensuite ; celle, enfin, « la plus dissimulée », du rapport de soi à soi-même correspondant à la conscience au sens de *Gewissen*. Mon exposé sera centré sur la deuxième de ces figures. Il rapportera à la constitution d'autrui dans la V<sup>e</sup> *Méditation cartésienne* de Husserl, la lettre que celui-ci, quelques années plus tard, adressa à Lucien Lévy-Bruhl. Il y va en effet dans cette lettre de l'extension à d'autres sociétés de ce que Natalie Depraz a judicieusement cerné, à propos de la V<sup>e</sup> *Méditation cartésienne*, comme « la dynamique passive du couplage originaire »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 1996, p. 368. S'agissant de la lecture de la V<sup>e</sup> *Méditation cartésienne* de Husserl par Ricœur, je reprends ici certains passages de mon étude sur « Liberté et altérité », in L. Denooz et S. Thieblemont (éd.), *Le Moi et l'Autre. Études pluridisciplinaires*, n° spécial de la revue *Questions de communication*, Presses Universitaires de Nancy, 2011, p. 15-28.

<sup>2</sup> N. Depraz, « Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie : § 49-62) », dans J.-F. Lavigne (éd.), *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 199.

## Paul Ricœur et la V<sup>e</sup> Méditation cartésienne de Husserl

Le pari que Husserl relève dans sa V<sup>e</sup> Méditation cartésienne est de chercher à constituer autrui à partir de la sphère du moi. L'altérité d'autrui se constitue d'une part en moi, mais c'est en tant, d'autre part, qu'autrui est lui-même un sujet capable de me percevoir. Ma propre chair opère comme l'*analogon*, tout uniment identique et différent, de la chair d'autrui. Cette saisie par analogie trouve ses ressources dans la mise en couple, qu'exemplifient l'expérience sexuelle, l'amitié, comme aussi, déjà, la simple conversation. Elle trouve sa cohérence au niveau perceptuel dans l'unité de style des expressions et des gestes. Elle recourt enfin à l'imagination, qui pose l'autre là-bas, dans un ici où je pourrais me rendre. Ce recours à la fiction déborde l'expérience perceptive dans laquelle l'expérience d'autrui restait confinée jusque-là et marque un pas supplémentaire vers ce que Ricœur comprend comme « l'affranchissement de l'autre par rapport à ma sphère primordiale »<sup>1</sup>. D'un côté, autrui ne m'est pas radicalement inconnu ; d'un autre côté, et à la différence de l'expérience que je fais de moi-même, l'expérience qu'il fait lui-même de lui-même me reste inconnue. L'autre que moi ne se donne pas à moi comme une simple représentation ; mais il se donne bel et bien à moi : la donation d'autrui est une authentique *donation*. Toutefois, pour authentique qu'elle soit, cette donation n'est pas, à la différence de l'expérience que je fais de moi-même, une donation *originnaire*. Cette donation inoriginnaire, cette présentation dérivée, Husserl la nomme une *apprésentation*. En d'autres termes, les vécus d'autrui, à la différence de mes propres vécus, ne seront jamais les miens : l'enjeu est de faire surgir au sein même de la sphère du propre un phénomène qui transgresse cette dernière vers un autre, un étranger, *ein Fremdes*. Mon expérience propre contient en elle-même ce « surcroît de sens »<sup>2</sup> qui coïncide avec l'expérience donatrice d'autrui. La solution husserlienne à cette énigme repose ultimement sur le partage entre mon corps physique (*Körper*) par quoi j'appartiens à la nature, et ma chair (*Leib*) qui occupe une position transcendantale à l'égard du monde. Je fais l'expérience de moi-même, en tant que chose mondaine constituée non moins qu'en tant que corps propre constituant. La clé du transfert analogisant réside dans la formation en paire de l'*ego* et de l'*alter ego*. L'empiètement entre l'expérience originnaire que je fais de ma chair et l'expérience que je fais de mon corps en tant qu'objet du monde, supporte le

---

<sup>1</sup> P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 252.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245.

transfert analogique par lequel j'attribue une chair à autrui, dont je perçois le corps comme un objet du monde.

Pour être dite analogisante, l'attribution de la chair à autrui n'est néanmoins pas une représentation par signe ou par image ; elle n'est pas non plus une inférence qui conclurait d'une ressemblance objective entre des expressions physiques à une ressemblance entre des vécus psychiques. Elle opère, commente Ricœur, à la manière des synthèses passives : cette opération est de l'ordre de l'antéprédicatif et du préreflexif. La constitution d'une subjectivité étrangère passe nécessairement par l'idée d'un propre qui exige de discerner la chair (le corps propre) et le corps-objet. Il s'agit tout à la fois de reconnaître, d'une part, que ma chair est « le plus originairement mien et de toutes choses la plus proche », qu'elle coïncide avec mon « je peux », sans du même coup voiler, d'autre part, que ce « je peux » ne dérive pas d'un « je veux », mais que, à l'inverse, mon vouloir s'y enracine. Plus profonde que tout dessein volontaire est l'altérité primordiale de la chair : « Si même l'altérité de l'étranger pouvait — par impossible — être dérivée de la sphère du propre, l'altérité de la chair lui serait encore préalable »<sup>1</sup>. En d'autres termes, la saisie par appariement de l'altérité d'autrui trouverait elle-même sa condition dans l'expérience de ma chair, dont la passivité atteste l'altérité, à laquelle Husserl identifie mon propre le plus propre. Or cette propriété ultime, paradoxalement, coïncide avec une désappropriation. Plus exactement, la conscience ne coïncide pas avec elle-même. Elle n'est en son fond jamais contemporaine d'elle-même.

De l'important chapitre V de la thèse de N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, je retiens seulement ici qu'elle y souligne vigoureusement le rapprochement que Husserl effectue entre ces deux espèces de présentifications que sont l'*Einfühlung* et le souvenir. Il est vrai que tandis que l'altérité du moi à lui-même, l'*Ichspaltung*, reste supportée par « un seul et même moi », l'expérience de l'autre délivre « deux moi distincts, le moi propre et le moi étranger »<sup>2</sup>, lesquels ne peuvent être unifiés sous un même flux temporel. C'est dire que le problème de l'*Einfühlung* est celui de l'accès à l'autre à partir de deux temporalités séparées, de deux flux de vécus irrémédiablement distincts. Si le § 52 des *Méditations cartésiennes* identifie pourtant ces deux espèces de présentifications, c'est en tant que la transcendance du passé par rapport à mon présent vivant est en quelque sorte analogue à la transcendance de l'étranger par rapport à mon être propre.

---

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 375.

<sup>2</sup> N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, p. 247.

C'est mon être propre qui constitue mon passé « de même » (*wie... so ähnlich*), écrit Husserl, qu'il constitue le moi étranger. Il s'agit dans les deux cas de modifications du propre : la constitution y repose sur le moi propre. Toutefois, la différence demeure dans la mesure où « le moi étranger », résume lapidairement N. Depraz, « est un autre moi, le moi passé un moi autre »<sup>1</sup>.

La constance dont Ricœur fait preuve dans sa lecture de la V<sup>e</sup> *Méditation cartésienne* de Husserl est remarquable, on le montrerait facilement. Elle ne va toutefois pas sans inflexions. En même temps que son commentaire des *Méditations*, Ricœur publiait en 1954 un article portant pour titre « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la deuxième personne ». Il y reconsidérerait avec distance la V<sup>e</sup> *Méditation*, dans un développement franchement intitulé « Décevante phénoménologie ». L'interrogation s'y resserrait autour de ce que Ricœur désignait déjà, d'une expression qu'il allait conserver avec insistance, comme « l'énigme de l'étranger »<sup>2</sup>. Mais c'était alors pour conclure que Husserl avait échoué à résoudre cette énigme. La lutte menée par Husserl, et que Ricœur estime « héroïque », pour constituer le monde sur la base du solipsisme, aura échoué, et elle ne pouvait qu'échouer : la déception qu'elle inspire est à la mesure de sa promesse impossible à tenir<sup>3</sup>.

Le diagnostic de Ricœur se fait plus précis lorsque la phénoménologie est reconsidérée à l'aune du criticisme kantien. Confrontée à la pensée kantienne, et tout particulièrement au versant pratique de celle-ci, la phénoménologie d'autrui laisse mieux deviner ses limites<sup>4</sup>. La leçon de Kant permet de dévoiler le caractère exorbitant de l'ambition qui anime la phénoménologie d'autrui en son principe. Certes, la réduction méthodique de la chose au phénomène, autrement dit la réduction de l'en-soi à l'apparaître, aura permis à la phénoménologie de mettre en lumière la fonction du sujet transcendantal dans la constitution des choses. Mais l'apparaître des personnes demande, lui, à l'opposé de l'apparaître des choses, d'être rendu à l'être. Ricœur concluait son fameux article des *Kant-Studien* de 1954-1955 sur « Kant et Husserl », en créditant Kant d'avoir montré par anticipation les limites de la phénoménologie : « Je puis “voir”, “sentir” l'apparaître des choses, des personnes, des valeurs ; mais l'existence absolue d'autrui, modèle de toute existence, ne peut être sentie ; elle est annoncée comme étran-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>2</sup> P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 338.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 358.

gère à mon vécu par l'apparition même d'autrui dans son comportement, son expression, son langage, son œuvre ; mais cette apparition d'autrui ne suffit pas à l'annoncer comme un être en soi. Son être doit être posé pratiquement comme ce qui *limite* la prétention de ma sympathie elle-même à réduire la personne à sa qualité désirable et comme ce qui *fonde* son apparition elle-même »<sup>1</sup>. L'échec de Husserl résiderait là, dans cette confusion entre l'altérité absolue d'autrui et l'altérité strictement phénoménale, relative à la conscience, de l'objet. Même s'il arrive à Husserl, dans *Ideen II*, d'opposer, comme la description l'exige, l'unité d'apparitions de la chose et la manifestation absolue de la personne, l'idéalisme husserlien ne peut que manquer l'existence absolue d'autrui. C'est là, arrivé à ce point d'hérésie, qu'il faut, selon Ricœur, en appeler à Kant. L'impératif catégorique kantien ne fait pas précéder le respect d'autrui de la connaissance de celui-ci. Ce qui échappe à la perception, il est par contre donné au respect de l'atteindre : « Par le respect, la personne se trouve d'emblée située dans un champ de personnes dont l'altérité mutuelle est strictement fondée sur leur irréductibilité à des moyens. Qu'autrui perde cette dimension éthique que Kant appelle sa *dignité* (*Würde*) ou son prix absolu, que la sympathie perde son caractère d'*estime*, et la personne n'est plus qu'un *blosses Naturwesen* — "un être purement naturel" — et la sympathie un affect animal »<sup>2</sup>. L'allusion à Scheler se précise dans l'article sur « Sympathie et respect ». Husserl, Scheler et leur commune descendance s'y voient reprocher<sup>3</sup> d'avoir exagéré, en privilégiant la sympathie, un affect qui ne rende pas compte de la distance entre les êtres. Plutôt que l'*Einfühlung* et le *Mitfühlen*, plutôt que la compassion, la lutte ne rend-elle pas mieux compte de la réalité quotidienne ? L'accent mis sur la négativité par Hegel, Marx ou Sartre n'incite-t-il pas à penser que c'est dans « l'opposition des consciences » que se trouverait la clé de leur altérité ? C'est en la reprenant à nouveau frais, à partir, notamment, du travail d'Axel Honneth et de la réflexion philosophique de Marcel Hénaff sur l'anthropologie du don, que *Parcours de la reconnaissance* allait ultimement relancer cette problématique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 344.

## La lettre de Husserl à Lévy-Bruhl

La lettre adressée le 11 mars 1935 par Husserl à Lucien Lévy-Bruhl, après sa lecture de *La Mythologie primitive*, montre, dit Merleau-Ponty, « l'impulsion » que la rencontre d'une autre culture pouvait imprimer à ce qu'il appelle « l'imagination philosophique ». Il y va chez Husserl de la question du relativisme, et très précisément du « relativisme historique », qu'il n'est désormais plus permis d'éconduire sans égard pour « toute enquête expérimentale »<sup>1</sup>. Ainsi, commente Merleau-Ponty, « Husserl s'aperçoit qu'il ne nous est peut-être pas possible, à nous qui vivons dans certaines traditions historiques, par le seul effort de la variation imaginaire, de penser le possible historique des primitifs dont parle Lévy-Bruhl. Car ils sont *geschichtslos*, "sans histoire", ce sont des sociétés dans lesquelles on n'a pas, comme ici, la conception de l'histoire, des sociétés "stagnantes" comme on dit quelquefois [...] il faut une expérience, qui soit organisée de manière à exprimer tout l'*Umwelt* de ces primitifs, il faut une jonction entre l'anthropologie comme simple inventaire des faits et la phénoménologie comme simple pensée des sociétés possibles [...] L'intuition des essences d'une communauté humaine exige qu'on reprenne à son compte et qu'on revive tout l'*Umwelt*, tout le milieu de cette société »<sup>2</sup>.

À la lecture merleau-pontyenne de la lettre à Lévy-Bruhl (dans le cours de 1952 sur « Les sciences humaines et la phénoménologie » mais aussi, déjà, dans l'article de 1950 des *Cahiers internationaux de sociologie*, « Le philosophe et la sociologie »), Jacques Derrida a opposé en 1962 un refus qui peut sembler partiel et de surface, mais qui est phénoménologiquement foncier. La lettre de Husserl, rappelle Derrida, admet l'« indubitable légitimité » que possède « le relativisme historique, *en tant que fait anthropologique* », et elle prend acte de la possibilité de comprendre les sociétés présentées comme des sociétés sans histoire. Husserl, précise Derrida, « insiste vigoureusement sur le fait que les droits du relativisme ainsi compris sont préservés et "conservés" par "l'analyse intentionnelle" de la phénoménologie transcendantale »<sup>3</sup>. Selon Derrida, Merleau-Ponty

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 122.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 121-123.

<sup>3</sup> J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 115, n. 2. Ph. Soulez donne raison à Derrida contre Merleau-Ponty (*Cahiers de l'éducation*, 1985, p. 96, n. 2 ; *Gradhiva*, 1988 (4), p. 71-72, n. 2). De son côté, dans un ouvrage récent, Bénédicte de Villers, sans nier la pertinence de la lecture derridienne, déclare trouver dans la thèse « de la complémentarité entre la phénoménologie et l'anthropologie » que Merleau-Ponty avance dans son interprétation de la

avancerait à tort que « Husserl renonçait aux apriori historiques découverts par la variation imaginaire, reconnaissant que la phénoménologie pure de l'histoire devait attendre du contenu des sciences empiriques, de l'ethnologie en particulier, autre chose que des exemples »<sup>1</sup>. Il n'est évidemment pas question que le phénoménologue acquiesce à l'ethnologisme. La multiplicité et la diversité des *a priori* matériels dont l'ethnologue vise à dégager la singularité restent hiérarchiquement dépendantes de la forme apriorique universelle que le phénoménologue vise à dégager : « Pour que le “fait” ethnologique apparaisse, il faut que la communication ethnologique soit déjà ouverte dans l'horizon de l'humanité universelle ; il faut que deux hommes ou deux groupes aient pu s'entendre à partir des possibilités d'un langage universel, si pauvres soient-elles ; il faut que l'ethnologue soit sûr, d'une certitude apodictique, que les *autres* hommes vivent aussi nécessairement en communauté de langage et de tradition, dans l'horizon d'une histoire ; sûr, aussi, de ce que cela veut dire en général »<sup>2</sup>. D'après Derrida, le relativisme auquel Husserl reconnaît ses droits n'introduit aucune rupture dans le développement de sa pensée. Jamais, en effet, Husserl n'a prétendu que la facticité était déductible *a priori*. S'il pose la nécessité que les faits, « les possibles déterminés de l'histoire », se conforment aux essences aprioriques de l'historicité qui valent pour toute culture possible, il serait aberrant de lui attribuer la prétention initiale, contrariée et réformée par la suite, d'une déduction eidétique et d'une anticipation prédictive des faits singuliers. Il y a bel et bien un relativisme husserlien, « qui s'attache aux “faits” historico-anthropologiques en tant que tels et dans leur facticité »<sup>3</sup> ; mais ce relativisme qui s'interdit la déduction *a priori* de la facticité ne s'identifie pas à un abandon de l'intuition eidétique. Le fait conserve de bout en bout dans la phénoménologie husserlienne la portée d'un exemple. Si la variation originale et la réduction partent du fait, ce n'est pas en tant que tel que celui-ci arrête le phénoménologue. Bien plutôt que sa facticité, c'est sa possibilité<sup>4</sup>, son essentielle exemplarité qui retient ce dernier. Quand Husserl écrit à Lévy-Bruhl que « l'anthropologie comme toute science positive tout comme l'*Universitas* de celle-ci est certes le premier mais non le dernier terme de la

---

lettre à Lévy-Bruhl, l'orientation de « l'essentiel de [son] parcours » (B. de Villers, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Pétra, 2010, p. 32).

<sup>1</sup> J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p. 115-116.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 118.

connaissance — de la connaissance scientifique »<sup>1</sup>, Merleau-Ponty commente comme suit : « Il y aurait une autonomie de la philosophie après le savoir positif, non avant. Elle ne dispenserait pas la philosophie de recueillir tout ce que l'anthropologie peut nous donner, c'est-à-dire au fond de faire l'épreuve de notre communication avec les autres cultures ; elle ne saurait rien soustraire à la compétence du savant qui soit accessible à ses procédés de recherche »<sup>2</sup>. Ce n'est pas l'avis de Derrida. Sans doute celui-ci concède-t-il que la rencontre de « la différence factice » qui correspond au travail ethnologique offre « une sorte de variation imaginaire réalisée »<sup>3</sup>. Mais il serait abusif d'attendre de la variation imaginaire qu'elle exige du phénoménologue, comme le croit Merleau-Ponty, qu'il « se mette à l'école des faits », et qu'il lui faille « commencer par comprendre toutes les expériences »<sup>4</sup>. Loin de se subordonner à la multiplicité des faits possibles, la variation eidétique « a même, au contraire, le privilège de pouvoir opérer sur un seul de ces possibles dans une conscience d'exemple »<sup>5</sup>. En d'autres termes, si la variation imaginaire part et ne peut que partir méthodiquement de la facticité, *en droit*, elle ne dépend pas des faits, mais elle vise à dégager une loi d'essence qui constitue la possibilité même de ceux-ci. C'est du reste, ajoutera Derrida plus loin, en se tournant vers « le surgissement de la facticité nue » que, traitant le fait autrement que ne le prescrit la technique phénoménologique, « on passe de la phénoménologie à l'ontologie »<sup>6</sup>. L'*Einführung* est nécessaire pour saisir telle société dans sa spécificité. Mais, suivant Derrida, cette tâche dont la lettre à Lévy-Bruhl admire la grandeur, qui consiste à s'introduire affectivement — *einzuführen*<sup>7</sup> — dans telle ou

<sup>1</sup> E. Husserl, « Lettre à Lévy-Bruhl », *Cahiers de l'éducation*, p. 87 ; *Gradhiva*, p. 69. Merleau-Ponty traduit comme suit : « le relativisme historique a son droit incontestable comme fait anthropologique (*der historische Relativismus sein zweifelloses Recht behält — als anthropologische Tatsache —*), quoique l'anthropologie, comme toute science positive et l'ensemble des sciences positives, soit le premier mot mais non le dernier mot de la connaissance scientifique » (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 122).

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 136. Il traduit là : « Mais l'anthropologie, comme toute science positive et comme l'ensemble de ces sciences, si elle est le premier mot de la connaissance, n'en est pas le dernier »

<sup>3</sup> J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p. 118.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 122-123.

<sup>5</sup> J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p. 116.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 169, n. 1.

<sup>7</sup> Natalie Depraz a mis l'accent sur la spécificité de l'*Einführung* selon Husserl. À la différence des interprétations esthétique (Th. Fischer), psychologique (Th. Lipps) et



telle autre société « suppose une immédiate communauté transcendante de la totalité des humanités historiques et la possibilité d'une *Einfühlung* en général »<sup>1</sup>. C'est dire que la non-historicité attribuée à certaines sociétés reste prise dans l'horizon de l'historicité, laquelle est essentielle à toute humanité. Il ne peut s'agir, dans une perspective phénoménologique, de nier la subordination de leur empiricité à « la structure apriorique de l'historicité universelle de l'humanité »<sup>2</sup>.

La lecture de Natalie Depraz, soucieuse de l'architectonique de la V<sup>e</sup> *Méditation*, met en évidence que l'*Einfühlung* cristallise, au § 54, une démarche qui passe par l'altérité (§ 50), la passivité (§ 51), la temporalité (§ 52), l'imagination (§ 53), avant de s'élargir à la communauté (*Gemeinschaft*) (§ 55), puis de conduire, sans solution de continuité, à la culture (*Kultur*) (§ 59) et à la monadologie (§ 60). Un même fil parcourt cette progression. Selon Natalie Depraz, la place que Husserl réserve à la passivité fait de cette dernière « la première composante de l'expérience analogisante »<sup>3</sup>. Le § 51 rapporte l'appariement à « une expérience passive » : la *Paarung* constitue une expérience passive qui m'arrive bien plus qu'elle ne se construit. Aussi Husserl la distingue-t-il de la « synthèse d'identification » et remarque-t-il que cette « synthèse d'association », loin de répondre à la visée d'appropriation qui définit le rapport à l'objet, ménage la différence entre les sujets, et partant, préserve la possibilité de leur liberté réciproque<sup>4</sup>. Pour N. Depraz, « l'expérience de la passivité » fait la « charnière » entre le problème de l'empathie et le problème de la communauté : l'intersubjectivité serait supportée par la passivité avant de s'articuler en empathie et en pluralité monadique<sup>5</sup>. Chez Husserl, écrit-elle, « l'expérience communautaire se joue à deux »<sup>6</sup>. C'est dire, s'agissant de la part fondamentale ainsi faite à la passivité, que Husserl entraîne — j'ai d'emblée cité cette expression —

---

éthique (M. Scheler), chez Husserl, l'*Einfühlung* prend une signification qui ménage une distance vis-à-vis d'autrui. Husserl thématise ainsi la relation et non la fusion avec autrui. C'est dans la perspective du *comme si*, de l'*als ob* kantien qu'au § 15 de *Transcendance et incarnation*, N. Depraz propose de cerner le *comme si j'étais là-bas* qui préside à l'*Einfühlung* de la V<sup>e</sup> *Méditation*.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> N. Depraz, « Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie : § 49-62) », p. 186.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 185 et sv.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 188.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 195.

« la communauté dans la dynamique passive du couplage originaire »<sup>1</sup>. Au § 58, Husserl reprend à son compte le syntagme d'*esprit objectif*<sup>2</sup>. L'expression est probablement héritée de Dilthey plus directement que de Hegel, comme l'atteste le livre II des *Idées*, qui s'autorise explicitement de la conceptualité des sciences de l'esprit pour en dégager « les sources phénoménologiques »<sup>3</sup> et pose la solidarité de l'*Einfühlung* et de la compréhension : « L'intropathie à l'égard des personnes n'est rien d'autre que cette appréhension qui précisément *comprend le sens*, c'est-à-dire saisit le corps dans son sens et dans l'unité du sens dont il doit être le support. Accomplir l'intropathie, cela signifie saisir un *esprit objectif*, voir un homme, une foule d'hommes, etc. »<sup>4</sup>.

Au § 58 des *Méditations cartésiennes*, encore, Husserl discerne successivement « la communauté sociale », puis la communauté culturelle, « le monde de la culture ». En se reportant aux inédits, N. Depraz résume comme suit la distinction entre société et communauté, que Husserl hérite explicitement de Tönnies<sup>5</sup> : la société « est de l'ordre de la règle formalisée

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr.fr. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1969, p. 114.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idées II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr.fr. Éliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 246. Très tôt, Raymond Aron avait marqué l'écart entre l'esprit objectif chez Hegel et chez Dilthey, comme le rappelle Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 285. À la différence de Hegel, montre Aron, Dilthey ne réserve pas la notion d'*esprit objectif* au moment qui, entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu, inclut le droit, l'éthique et la politique, mais il y inclut l'art, la religion et la philosophie, que Hegel comprenait dans la sphère de l'esprit absolu.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 334. On sait la difficulté de traduire *Einfühlung*. Ainsi, dans sa traduction d'*Idées II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Éliane Escoubas adopte « intropathie », que Natalie Depraz rejette. Dans son article, Merleau-Ponty traduit *einzu fühlen* « nous projeter » et dans le cours, « nous glisser affectivement ». Soulez traduit « sentir à l'intérieur ». Derrida conserve l'allemand (*op. cit.*, p. 119) comme E. Martineau le fera pour *Einfühlung* dans sa traduction de *Sein und Zeit* — où, au § 26, Heidegger refuse de faire de l'*Einfühlung* « un phénomène originellement existentiel » (M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 107). C'est du reste la solution qu'E. Martineau avait adoptée auparavant en intitulant l'ouvrage de Wilhelm Worringer, qu'il avait également traduit, *Abstraction et Einfühlung* (Paris, Klincksieck, 1978).

<sup>5</sup> Référence à Tönnies, E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tr.fr. N. Depraz, Paris, PUF, 2001, vol. II, p. 283 : « Comparer, concernant les concepts de *communauté et*

(mariage, collectivités, associations), la communauté « est de l'ordre de la spontanéité émergente : linguistique, artistique, scientifique, commerçante »<sup>1</sup>. La diversité culturelle n'est pas un obstacle infranchissable. Les autres cultures ne me restent pas fermées. Il m'est possible de m'y introduire depuis ma propre culture par une « sorte d'*Einführung* ». Plus précisément, précise le § 58 des *Méditations cartésiennes*, « c'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture "étrangère". Cette dernière m'est accessible, à moi et à ceux qui forment avec moi une communauté immédiate, par une sorte d'"expérience de l'autre", sorte d'*Einführung* en une culture étrangère »<sup>2</sup>. On lit par exemple à ce propos, dans un manuscrit datant probablement de septembre ou octobre 1933 : « Mais on trouve aussi des races étrangères, une culture de type étranger — que l'on ne peut comprendre après coup, jusque dans son noyau. Ce sont des êtres humains, ils ont besoin de manger, prennent leurs repas tous les jours, etc. Là joue déjà un rôle ce qu'il y a de plus général dans le monde environnant. Mais l'humanité culturelle totalement étrangère vit dans une nature totalement étrangère. Toujours est-il que, aussi étrangère soit-elle, elle a en commun le ciel, et la terre, le jour et la nuit, les pierres et les branches, la montagne et la vallée, divers animaux — tout cela étant conçu sur un mode analogique dans le type le plus général, quoique comme quelque chose d'étranger »<sup>3</sup>. Ces lignes rassemblent en gerbe des problèmes considérables. Elles font en somme signe vers la condition de possibilité de l'*Einführung* qu'évoque la lettre à Lévy-Bruhl : la communauté que fondent la ressemblance corporelle et l'unicité du monde environnant. Elles enveloppent la question de la norme, du caractère normatif de l'incarnation, et corrélativement, celle des différences, de degré et non de qualité, qui ménagent la possibilité d'une communication avec les autres cultures.<sup>4</sup> Elles soulèvent la question de la communauté transcendantale : est-elle originellement supportée par le moi transcendantal ou par la structure ontologique du monde de la vie ?

---

*de société*, Tönnies, qui ne conçoit pas la communauté comme une communauté de la volonté (volonté entendue dans mon sens précis) ».

<sup>1</sup> N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) », p. 203.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 114.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, p. 415.

<sup>4</sup> N. Depraz souligne pour sa part à l'extrême le caractère normatif de l'incarnation, l'ortho-esthésie qui voit dans la chair (*Leib*) « l'index de la norme de l'humain » (N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) », p. 196).

À cet égard, l'intérêt du commentaire de la lettre de Husserl par Frédéric Keck réside dans la perspective lévy-bruhlienne qu'il adopte. Il s'emploie à montrer à quel point Husserl a compris la *participation* et la « nouveauté » — le mot est de Husserl — qu'elle marque par rapport au relativisme culturel. En partant des émotions plutôt que des représentations, l'analyse des sociétés primitives rend compte de la constitution d'« une représentation commune du monde par synthèse des émotions singulières »<sup>1</sup>. Où Dilthey posait le caractère incommensurable entre elles des représentations du monde, Lévy-Bruhl, reconnaît Husserl, engendre ces représentations à partir du monde de la vie : « Bien entendu nous savions depuis longtemps que chaque être humain a sa “représentation du monde” [*Weltvorstellung*], que chaque nation, chaque sphère culturelle supranationale vit pour ainsi dire dans un monde autre que celui qui l'entoure et nous savions encore qu'il en va de même pour chaque période historique. Mais face à cette généralité vide, votre œuvre et son excellent thème nous ont fait sentir quelque chose qui bouleverse par sa nouveauté : il est, en effet, possible, important au plus haut point et grand de se donner pour tâche de “sentir de l'intérieur” [*einzufühlen*] une humanité fermée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle “représentation du monde” mais qui pour elle est le monde véritablement existant [*wirklich seiende Welt*]. Par là nous parvenons à appréhender, identifier et penser leurs manières [*Arten*], donc leur logique ainsi que leur ontologie, celles du monde environnant avec les catégories correspondantes »<sup>2</sup>. Toutefois, cette convergence tacite autour des concepts de *Lebenswelt* et de *participation*, entre phénoménologie et ethnologie — à savoir « une ethnologie scientifique rigoureuse [*einer streng wissenschaftlichen Ethnologie*] », « une anthropologie scientifique pure » que la lettre à Lévy-Bruhl rapporte à « une psychologie pure qui ne traite pas les humains comme des objets de la nature [...] mais qui les traite en tant que personnes, qui les considère en tant que sujets de conscience »<sup>3</sup> — reste, pour Husserl, justiciable en ultime instance de la phénoménologie transcendantale. Dans le passage qui a divisé Merleau-Ponty et Derrida, Husserl souligne que si le premier mot revient à l'anthropologie, c'est à l'*ego* absolu que revient le

---

<sup>1</sup> F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 235.

<sup>2</sup> E. Husserl, « Lettre à Lévy-Bruhl », *Cahiers de l'éducation*, p. 85 ; *Gradhiva*, p. 67.

<sup>3</sup> *Cahiers de l'éducation*, p. 84 ; *Gradhiva*, p. 67.

dernier : « J'ai déjà posé pour moi-même il y a quelques années (de cela) le problème de la corrélation nous-monde environnant en tant que problème de phénoménologie transcendantale [*als transzendental-Phänomenologisches*] eu égard aux divers "nous" possibles, tel qu'il se ramène en fin compte au problème de l'ego absolu [*des absoluten Ego*] »<sup>1</sup>. Or, c'est précisément sur cet enjeu crucial, sur ce point radical, qu'Alfred Schütz se dissocie définitivement de Husserl dans sa conférence de Royaumont en 1957<sup>2</sup>.

De l'avis de Schütz, le passage à la communauté résiste à la genèse que s'emploie à opérer le § 56. La description que Husserl effectue met en relation un moi et un autre moi. Cependant, même à concéder à Husserl sa théorie du transfert apprésentatif, a-t-on pour autant fondé une communauté transcendantale ? A-t-on fait droit au nous transcendantal, c'est-à-dire « au fondement originaire de toute communauté »<sup>3</sup> ? La réponse de Schütz est, sans la moindre équivoque, définitivement négative. En tant que moi transcendantal, je constitue autrui, lequel, en tant que moi transcendantal, me constitue de son côté. Mais cette relation n'équivaut pas à celle d'un *nous*. Loin de là : chaque moi transcendantal a son monde propre dans lequel il constitue les autres sujets « pour lui seul »<sup>4</sup> et à l'exclusion des autres moi transcendantsaux.

Jan Patočka a souligné combien la critique qu'Alfred Schütz a adressée à Husserl dans sa communication de Royaumont était « complète »<sup>5</sup>. Il ne peut donc s'agir d'en rapporter ici toutes les interrogations et les objections. Je me borne, très insuffisamment, à rappeler que Schütz y met en question le recours à la théorie de l'apprésentation pour fonder la relation analogisante à autrui. Il fait plus précisément porter le doute, dans le sillage déclaré de Scheler, Sartre et Merleau-Ponty, sur la possibilité d'une appréhension reposant sur la ressemblance entre le corps d'autrui et mon corps propre : « Mais jusqu'à quel point cette ressemblance est-elle donnée ? »<sup>6</sup> Tandis que le corps d'autrui est perçu visuellement, je n'ai que rarement, et d'ailleurs partiellement, un tel rapport à mon propre

---

<sup>1</sup> *Cahiers de l'éducation*, p. 87 ; *Gradhiva*, p. 69.

<sup>2</sup> Cf. D. Cefaï, *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève-Paris, Droz, 1998, p. 108, n. 69.

<sup>3</sup> A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », in Coll., *Husserl, Cahiers de Royaumont — Philosophie III*, Paris, Minuit, 1959, p. 357.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>5</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, tr.fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002, p. 155.

<sup>6</sup> A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », p. 344.

corps. Ce dernier se présente en effet à moi « sur un mode qui le rend aussi dissemblable que possible du corps étranger tel qu'il se présente à la perception extérieure »<sup>1</sup>. De plus, le poids que cette théorie confère à la ressemblance en restreint la portée à l'autre homme et semble malaisément applicable à l'altérité de l'animal : elle interdit de penser à partir de mon corps propre le rapport à un corps de poisson ou d'oiseau apparaissant dans ma sphère propre. Par ailleurs, dans la mesure où ce voyageur assis à côté de moi dans ce tram me reste plus éloigné que tel philosophe distant de moi dans l'espace et dans le temps, la question se pose de déterminer si le poids que la phénoménologie confère à l'apparition d'autrui en chair et en os dans ma sphère propre n'interdit pas de rendre compte d'« horizons sociaux lointains de familiarité spatiale et temporelle décroissante ? »<sup>2</sup>.

À l'encontre de l'essai de constitution de l'intersubjectivité transcendantale par Husserl, Schütz concluait que l'intersubjectivité est « une donnée du monde de la vie », qu'elle présente « la catégorie fondamentale de l'être de l'homme dans le monde »<sup>3</sup>. Mais à un niveau plus profond, c'est l'intersubjectivité elle-même qu'il faudrait peut-être interroger. À la phénoménologie comme à la définition weberienne du social et au dialogisme, Vincent Descombes objecte qu'« une simple intersubjectivité »<sup>4</sup> ne suffit pas à faire une société, mais qu'une société suppose l'institution (au sens large que lui donnait Marcel Mauss, et qui comprend de grandes organisations et des systèmes conceptuels) et la règle établie, irréductible au contrat, qui relie non « deux libres subjectivités mais deux partenaires qui doivent faire des choses différentes »<sup>5</sup>. En d'autres termes, la question se pose de savoir si les limites dialogiques de l'intersubjectivité, son ancrage dans la passivité du couplage originaire, ne compromettent pas la constitution phénoménologique de l'esprit objectif au sens hegelien, ou encore si elles ne la contiennent pas en dehors de « ce qui forme l'objet de la sociologie selon l'école de Durkheim »<sup>6</sup>. La difficulté s'en trouverait alors déplacée. Sans doute faudrait-il commencer par discerner franchement entre intersubjectivité et passivité. Dès lors que l'esprit objectif serait en quelque sorte antérieur à l'esprit subjectif,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>4</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 293.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 297. S'accordant avec lui pour refuser de ramener le social à du subjectif « dilaté en intersubjectivité », André Tosel corrige, en invoquant au passage le travail de Sartre, le risque de conférer à l'esprit objectif « une structure transcendantale invariable » (*Civilisations. Cultures. Conflits*, Paris, Kimé, 2011, p. 100).

<sup>6</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 288.

la difficulté se nicherait plutôt dans la perspective prétendument originaire d'une relation intersubjective entre un *moi* et un autre *moi*. Mais il serait précipité de conclure que la passivité permette, elle, de rendre compte de cette « présence du social dans l'esprit de chacun » qui définit *l'esprit objectif*, et *a fortiori*, de la relation — celle-là même qu'envisage la lettre à Lévy-Bruhl — « à des étrangers (qu'il faudrait rejoindre, retrouver, dont il faudrait restaurer les pensées à partir des documents que nous avons) »<sup>1</sup> qui définit *l'esprit objectivé*.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 289. V. Descombes reprend l'expression d'*esprit objectivé* à R. Aron. Dans le sillage de N. Hartmann, celui-ci parlait d'*esprit objectivé* où Dilthey parlait d'*esprit objectif*.