

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

24/11/2004

### Schutz et l'attitude naturelle

“Le *quotidien* fait le bourgeois. Il se fait partout ; toutefois le quotidien de l'un peut désorienter jusqu'à la mort l'homme de l'autre quotidien, c'est-à-dire l'étranger, ce quotidien fût-il le plus banal, le plus gris, le plus monotone pour l'indigène.”  
(H. Michaux, *Ecuador*, in *Oeuvres Complètes*, t. I, Gallimard/Pléiade, 1998, p 227).

Pour cerner la singularité de la démarche de Schütz, et de son effort en vue d'effectuer, par le biais de la phénoménologie, une synthèse entre les démarches de la sociologie et de la philosophie, objectif qui inspire l'ensemble de son oeuvre, on prendra appui au départ sur une toute petite anomalie concernant la graphie de son nom : dans l'ensemble des éditions de ses oeuvres et des ouvrages de commentaire qui lui ont été consacrés, on constate deux manières différentes d'écrire et d'imprimer ce nom, avec ou sans tréma, ce qui sur le plan de sa prononciation orale introduit une différence non négligeable, celle qui en français distingue les deux phonèmes “u” et “ou”. Cette anomalie, à première vue insignifiante, mais qui cependant intrigue, peut être expliquée très simplement. Sur son acte de naissance, à Vienne en 1899, le nom de Schütz porte effectivement un tréma, et la personne ainsi nommée était l'enfant destiné à s'appeler plus tard Herr Schütz, si ne s'était par la suite produit un événement qui n'était pas programmé dans son acte de naissance : la prise du pouvoir du parti nazi en Allemagne, et sa conséquence, l'*Anschluss*, qui l'a obligé, en même temps que beaucoup d'autres intellectuels autrichiens, à s'exiler, d'abord en France, puis aux Etats-Unis, où il s'est installé en 1939, et où il a demeuré et a travaillé jusqu'à sa mort en 1959. C'est au moment de son installation aux Etats-Unis, et peut-on penser en vue de faciliter sa naturalisation américaine, que Schütz a modifié la graphie de son nom en vue de la dégermaniser, et que Herr Schütz est devenu Mister Schutz, sans tréma. Ceci explique l'ambiguïté graphique signalée au départ, qui signifie que Schütz (nous nous en tiendrons ici à la graphie initiale de son nom) est quelqu'un que les aléas de l'histoire ont amené à porter successivement deux noms, que sépare une nuance infime, nuance qui, si on l'examine de plus près, exprime la séparation entre deux univers, un premier où un certain Schütz est devenu à un certain moment indésirable en raison de ses origines juives, et un autre qui a constitué pour lui une terre d'accueil où il a pu poursuivre ses recherches sur la société sous le nom légèrement modifié de Schutz. Cette ligne de fracture a donc aussi traversé sa vie, que l'évolution de la manière d'écrire son nom fait apparaître comme coupée en deux, entre un avant et un après où le même “moi” ne pouvait plus être tout à fait le même, et est devenu autre, est devenu pour une part quelqu'un d'autre, par la force des choses. On voit que, lorsque Heidegger suggère de raconter une vie de philosophe en la ramenant à la formule : “Il naquit, il travailla, il mourut”, il procède, lui qui a eu la chance, ou la malchance, de mourir le même qu'il était né, bien campé sur ses préjugés héréditaires, à une simplification abusive, et passe allègrement sur le fait que le philosophe qui est mort après avoir travaillé n'est pas nécessairement le même homme, le même “il”, que celui qui, tout d'abord, était né, ce qui peut n'être pas sans incidences sur sa manière de travailler.

On comprend alors que la question de l'identité, posée en général comme celle de l'identité des acteurs sociaux qui se connaissent et se font reconnaître par le biais de leur appartenance à un groupe, avec tout le système d'évidences rattachées à cette appartenance, ce qu'il appelle “attitude naturelle”, ait préoccupé Schütz pour des raisons très personnelles, qu'il a pris à un certain moment le risque de transposer sur un plan théorique. A New York, Schütz (alors devenu Schutz), qui exerçait depuis toujours la profession d'avocat d'affaires, a pris part, en même temps que d'autres

savants issus de l'immigration, aux activités de la *New School of social Research*, ce qui a marqué pour lui, aux Etats-Unis, le début d'une carrière académique que, en dépit du fait qu'il avait soutenu en 1932 une thèse dont l'importance avait été reconnue (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, "L'édification significative du monde social", le seul livre qu'il ait publié de son vivant), il n'avait pu mener en Autriche, sinon par le biais de son appartenance officieuse à des cercles intellectuels du type de ceux qui avaient proliféré à Vienne après 1920 (dont le modèle exemplaire reste pour nous le Cercle de Vienne) ; il a alors choisi pour sujet de sa conférence d'introduction le thème de l'étranger, "*The Stranger*" (il existe deux versions françaises de la conférence de Schütz : celle qui figure dans le recueil de ses essais, *Le chercheur et le quotidien - Phénoménologie des sciences sociales*, éd. Méridiens-Klincksieck, 1987, p.217-234, dans une traduction d'A. Noschis-Gilléron, et celle publiée en 2003 sous forme séparée, dans une traduction de Bruce Bégout, dans un petit volume des éditions Allia). Cela revenait en fait à se présenter soi-même comme objet de connaissance, ce qui ne pouvait manquer de l'exposer à l'accusation d'égo-centrisme ou de subjectivisme non-scientifique, du fait de pratiquer la confusion entre les deux modes de connaissance distingués par James, celui de la "connaissance directe par présentation" et celui du "savoir sur", un philosophe classique aurait parlé de la connaissance de premier degré, propre à l'observateur qui voit le soleil comme une grosse boule à l'horizon, et de celle de second degré, pratiquée par l'astronome qui calcule la vraie distance de ce même soleil à la terre, deux types de connaissances qui obéissent à des principes et à des règles complètement différents ; dans un autre langage, celui de Weber, cela revenait à faire éventuellement défaut au principe de "neutralité axiologique" qui représente l'exigence de base du travail scientifique, supposant une mise à distance de son objet. Sous quelles conditions peut-on passer de la connaissance directe que l'on a de sa propre situation d'étranger à un savoir sur le statut de l'étranger, vu avec le recul qu'impose l'esprit scientifique? Implicitement, Schütz se confrontait à cette interrogation en prononçant, ce qui a suscité des réactions négatives y compris de la part de gens dont il était intellectuellement très proche comme Aaron Gurwitsch, sa conférence sur l'étranger, cet étranger qui était aussi l'étranger à lui-même qu'il était devenu personnellement en tant qu'immigrant, lorsqu'il avait cessé d'être Herr Schütz et s'était mis à se faire appeler Mister Schutz.

Nous devons nous souvenir que le thème de l'étranger avait été également abordé par Simmel, dont la position à ce sujet est résumée dans le passage suivant, que nous avons déjà analysé :

"Malgré son caractère de pièce rajoutée sans lien organique, l'étranger est bien un membre organique du groupe dont la vie unitaire englobe le statut spécifique de cet élément ; seulement, nous ne savons pas définir l'unité singulière de cette position autrement que comme un composé de certains degrés de proximité et certains degrés d'éloignement, qui, caractérisant chaque relation par telle et telle quantité, produisent dans une proportion particulière et une tension mutuelle le rapport formel spécifique avec "l'étranger"." (*Sociologie. Etude des formes de socialisation*, éd. cit., p. 668)

Vu sous cet angle, l'étranger, est, comme nous l'avons montré en suivant l'analyse de Simmel, celui qui est perçu de l'intérieur d'un groupe comme une pièce rapportée, l'intrus que la précarité de sa situation expose à être rejeté, alors même qu'il est, c'est la thèse défendue par Simmel, partie prenante au rapport social qui l'exclut. Or il n'est pas sans intérêt de remarquer que Schütz, sans d'ailleurs se placer en opposition par rapport à l'analyse de Simmel, prend le problème de l'étranger par un autre bord, puisqu'au début de sa conférence il définit la situation de l'étranger de la manière suivante :

"Nous entendons ici par "étranger" un adulte de notre époque et de notre civilisation, qui essaie de se faire accepter pour de bon, ou à tout le moins, d'être toléré par un nouveau groupe" (trad. B. Bégout, éd. cit. p. 7)

Il explique ensuite que cette définition, qui correspond manifestement à la position de l'immigrant, qui est précisément la sienne, renvoie à une configuration plus générale, où se rencontrent des cas comme les suivants :

“Le candidat qui désire devenir membre d'un club fermé, le futur marié cherchant à se faire accepter par sa belle famille, le fils de paysan qui entre au lycée, le citadin qui s'installe à la campagne, la recrue qui rejoint l'armée, la famille du travailleur de guerre qui déménage dans une ville en pleine expansion, tous sont des étrangers selon la définition que l'on vient de donner, bien que la “crise” typique que vit l'immigrant puisse revêtir dans ces cas des formes plus douces ou même ne pas exister du tout.” (id.)

Cette analyse rappelle à certains égards celle de Simmel : un peu partout dans la société, et non en dehors d'elle, il y a de l'étranger, ou de l'étrangèreté, aux degrés de tension divers qui accompagnent la reproduction d'une forme identique, que l'on peut extraire de la variété des situations indiquées et prendre en tant que telle pour objet d'étude. Cependant elle en diffère sur un point qui est loin d'être négligeable : alors que Simmel fixe son attention sur la manière dont l'étranger est perçu par le groupe, ce qu'il appelle “le rapport formel spécifique avec “l'étranger””, Schütz privilégie en sens inverse la manière dont l'étranger perçoit lui-même le groupe auquel il se sent étranger et par lequel il entreprend de se faire accepter, en s'y intégrant, ce qui correspondait précisément au problème que Schütz avait à résoudre, non seulement en théorie, mais aussi en pratique, au moment où, dans un pays dont les usages ne lui étaient pas familiers, il essayait de se faire une place, ce pour quoi il lui fallait parcourir tout le trajet qui sépare la position d'un Herr Schütz de celle d'un Mister Schutz. Le point de vue sur l'étranger a donc radicalement changé : Simmel continue à voir l'étranger de l'extérieur, comme un autre, dont le statut social est problématique, et il cherche à comprendre dans quelles conditions on est amené à le voir comme un autre, comme une personne de là-bas, rejetée vers l'extérieur, alors même qu'il est ici présent ; Schütz le voit en quelque sorte de l'intérieur, pour la simple raison que l'étranger c'est lui-même, et que ce qu'il cherche à comprendre et à faire comprendre, c'est la singularité de sa situation personnelle, celle d'un homme venu ici depuis là-bas, avec tous les problèmes concrets qui sont attachés à cette situation, dont il entreprend de généraliser la portée.

La différence entre ces deux approches peut aussi être présentée d'une autre manière. La langue anglaise dispose au moins de deux termes pour nommer l'étranger : *outsider* et *stranger*. Les significations de ces deux termes ne se recouvrent pas exactement : l'*outsider*, littéralement celui qui est passé de l'autre côté, c'est celui qui est perçu par le groupe comme ne satisfaisant pas à ses critères normaux d'insertion, par rapport auxquels, à son point de vue, il diverge, ce qui peut avoir pour conséquence sa mise à l'index ou sa ségrégation ; alors que, le *stranger*, ce n'est pas celui qui est ainsi rejeté ou montré du doigt, comme peuvent l'être l'alcoolique, le toxicomane ou l'homosexuel, dont les pratiques sont reconnues comme s'écartant de la normale, donc comme déviantes, ce qui justifie, du moins en apparence, qu'ils soient mis hors jeu, écartés en raison d'écarts dont on fait peser sur eux la responsabilité, mais c'est celui qui, réellement, vient d'ailleurs, et dont on ne peut pas dire qu'il soit “sorti” du jeu normal de la société, tout simplement parce qu'il n'y est pas encore entré, mais reste sur le seuil, dans l'espoir d'un droit d'entrée qui ne lui a pas encore été accordé. Autrement dit, il y a deux manières bien différentes d'être socialement “dehors” : soit parce qu'on a été mis dans la situation potentielle du stigmatisé et de l'exclu, dont les comportements sont montrés du doigt parce qu'ils ne sont pas tolérés par la communauté ; soit parce qu'on n'a pas encore effectué une intégration demandée ou désirée, qui ne peut s'opérer immédiatement ou automatiquement, mais nécessite qu'on satisfasse aux exigences de tout un rituel de passage ou d'intronisation, qui se déroule dans la durée. La différence entre ces deux situations est en particulier marquée par le fait suivant : celui qui est vu comme un *outsider*, peut toujours protester contre l'accusation d'anormalité ou de déviance qui est portée à son encontre, et avancer que c'est lui qui est, si on peut dire, dans la bonne voie, en arguant de la relativité du jugement de valeur sur lequel s'appuie sa condamnation ; alors que celui qui se présente en tant que *stranger*, et qui a pour but de se faire admettre, n'a aucune raison valable de nier sa qualité préalable d'étranger,

qui détermine réellement sa position et ne présente en rien, sur le plan des faits avérés, un caractère arbitraire. On peut dire que ce qui intéresse principalement Simmel, c'est la position de l'*outsider*, ce qui justifie qu'il prenne pour objet d'étude, comme il l'écrit, "le rapport formel spécifique avec "l'étranger"", en parlant de "l'étranger" avec des guillemets, ce qui signifie que cette appellation est susceptible d'être contestée, dans la mesure où elle relève d'un jugement de droit dont les présupposés peuvent être à tout moment retournés. Alors que Schütz, lui, s'intéresse d'abord à l'étranger en tant que *stranger*, confronté à un problème de fait qui est celui de son insertion dans un nouveau groupe d'appartenance familial, professionnel ou national, ce qui nécessite des solutions appropriées, comme par exemple l'apprentissage d'une langue étrangère, solution n'ayant pas pour forme première la revendication ou la contestation : et on peut dire que cette position est celle de l'étranger sans guillemets, qui est perçu comme étranger parce qu'il est effectivement quelqu'un qui vient d'ailleurs, son problème étant de ne plus rester à l'extérieur, ce qui ne peut se faire tout d'un coup. Or c'est précisément avec cette position du *stranger* que Schütz assume une familiarité qui l'autorise à la voir de l'intérieur, en prenant appui sur une expérience qu'il est lui-même en train de vivre à la première personne de l'indicatif présent, au moment où il s'efforce de devenir Mister Schutz, ce dont il entreprend de tirer des enseignements concernant la manière de comprendre généralement la société.

Que signifie cette décision de voir l'étranger de l'intérieur, en se plaçant au point de vue même de l'étranger, ce qui est favorisé par le fait que la position de l'analyste de la société est précisément celle qu'occupe son objet d'étude, l'étranger en tant que *stranger* ? S'installer dans une telle perspective, n'est-ce pas s'ôter les moyens de parvenir à un savoir objectif sur le statut social de l'étranger, savoir qui suppose un minimum de distance par rapport à la position de l'étranger, comme à l'égard de tout objet d'étude, ce qui est la condition pour qu'en soient relativisés les attendus ? En quoi cette difficulté est-elle significative de la démarche théorique de Schütz et de certaines de ses particularités, voire de ses ambiguïtés ? C'est à ces questions que nous allons essayer de répondre.

Pour y voir plus clair sur ce point, laissons provisoirement de côté le texte de la conférence de 1942 sur l'étranger, et allons directement à un autre texte datant de la fin de la vie de Schütz, où le thème de l'étranger est à nouveau évoqué, dans une perspective qui est cette fois celle de la philosophie pure et non celle des sciences sociales : il s'agit de l'intervention présentée par Schütz en 1957 au colloque "Husserl" de Royaumont sur le sujet "Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl" (le texte de cette intervention, dans une version française réalisée par M. de Gandillac, suivi d'une recension de la discussion à laquelle elle a donné lieu, dont le principal protagoniste a été E. Fink, figure dans le n° des Cahiers de Royaumont, Philosophie 111, paru sous le titre *Husserl* aux éditions de Minuit en 1959, p.334-381). Schütz est généralement présenté comme un sectateur de Husserl (qui, après avoir pris connaissance de sa thèse lui avait proposé d'être son assistant), et plus précisément comme celui qui a entrepris d'appliquer systématiquement la méthode de la phénoménologie aux sciences sociales. Or, c'est à une évaluation fort critique de la démarche de Husserl que procède Schütz dans son intervention de Royaumont, qui se conclut de la manière suivante :

"La tentative de Husserl pour fonder la constitution de l'intersubjectivité transcendantale à partir des opérations consciencielles de l'Ego transcendantal n'a pas abouti" (éd. cit., p. 362)

La tentative de Husserl se justifie à première vue par le fait qu'elle prend la mesure de l'insuffisance de l'attitude positiviste naïve spontanément adoptée par les sciences sociales, qui les conduit à interpréter l'existence de la société comme un donné de fait ne faisant pas problème, donc comme un point de départ allant de soi, ce qui n'est pas acceptable d'un point de vue réflexif : de là se conclut la nécessité d'une philosophie sociale, qui interroge la société sur son être, en posant la question de ses conditions de possibilité ; la voie semble ainsi ouverte menant vers une ontologie du social, qui assigne à la société son fondement réel. Si on admet que ceci est une bonne question, il

faut reconnaître, selon Schütz, qui n'est d'ailleurs pas même sûr que ce soit une bonne question, que Husserl n'a pas été en mesure de la résoudre.

En effet, c'est l'idée directrice qui commande tout le raisonnement de Schütz, Husserl, en raison du point de départ qu'il s'était donné, à savoir "les opérations consciencielles de l'Ego transcendantal", ce qui, comme nous l'avons vu, lui a permis de déduire la manière dont l'autre apparaît à la conscience par le biais de ce qu'il appelle "l'apprésentation", qui est une supputation appuyée sur une analogie, n'est jamais parvenu, en dépit de ses efforts, à sortir de la sphère de l'égologie, même dans la *Krisis*, texte qui, au moment où l'intervention de Schütz se situe, commençait seulement à être connu et étudié. Or une sociologie ne peut raisonnablement être ramenée dans les limites d'une égologie, qui peut tout au plus faire connaître la manière dont le sujet se représente la société à son propre point de vue, et donc fonder une théorie des sentiments sociaux, mais demeure incapable de faire connaître l'être même de la société, donc de fonder le système d'une ontologie sociale, ce qui suppose que la société ne soit pas réduite à la représentation qu'on s'en fait à partir de soi-même.

Nous avons montré que Husserl s'était servi dans ses ultimes recherches du concept de "monde de la vie" (*Lebenswelt*) pour essayer de résoudre cette difficulté : mais c'est à peine si, dans sa communication, Schütz fait référence à ce concept auquel il n'accorde manifestement pas un grand intérêt, ce qui signifie qu'il ne pense pas que la *Krisis* ait réussi une véritable avancée par rapport à la démarche de la cinquième Méditation cartésienne, qui bute précisément sur ce problème, et développe un concept de l'intersubjectivité qui permet seulement de comprendre ce que l'autre est pour moi, sans jamais parvenir à s'écarter significativement de ce point de vue. Selon Schütz, si Husserl parvient à penser la relation entre Je et Tu, en tant qu'il est aussi Je, ou du moins un Je, un autre Je, ou comme on dit un *alter ego*, il n'est pas en mesure de penser la structure d'un monde communautaire, c'est-à-dire de parvenir à l'idée de ce que peut être un véritable Nous, qui ne soit pas seulement une collection de Je(s) ou d'ego(s).

Husserl a proposé une solution à cette difficulté, en affirmant que c'est la possibilité de communiquer passant entre Je et Tu qui permet de comprendre comment de proche en proche s'instaure un monde ambiant commun où Je et Tu, et de plus en plus de Je(s) et de Tu(s), coexistent normalement, et non de manière forcée : et il est même allé, suivant cette procédure, jusqu'à postuler, au-delà de l'existence des mondes sociaux, celle d'un monde de tous les esprits, ou communauté universelle. Mais c'est, selon Schütz, voir les choses complètement à rebours de leur déroulement effectif : en effet, c'est au contraire parce qu'il y a un monde ambiant commun que la communication est possible ; soutenir que se met progressivement en place un réseau de communication dont dépende à terme l'existence d'un monde ambiant commun qui en serait l'effet, c'est donc mettre les choses complètement à l'envers :

"Cette attitude réciproque, qui seule permet la communication est déjà par elle-même la forme fondamentale de tout rapport social, lequel ne saurait être d'abord constitué par la communication même" (éd. cit., p. 354)

C'est dans cet esprit que Schütz commente par exemple la fin du par. 71 de la *Krisis*, où Husserl écrit :

"Toutes les âmes forment une unique unité de l'intentionnalité, que la phénoménologie doit déployer systématiquement, dans l'implication réciproque des flux de vie des sujets individuels ; ce qui dans la positivité naïve ou dans l'objectivité est une extériorité, est au contraire, regardé de l'intérieur, une compénétration intentionnelle" (trad. fr. G. Granel, Gallimard, 1976, p. 288-289)

Husserl se borne volontairement à penser ce que peut être la société "vue de l'intérieur", et il ne va pas au-delà. Or, dans une telle perspective, l'Autre, s'il est pensé, l'est toujours par rapport à moi, puisque l'apprésentation se ramène à une projection hypothétique du sentiment du moi, ce qui définit le phénomène de l'intropathie. Ainsi, Husserl raisonne toujours du proche au lointain, de manière à annexer le lointain au proche, dont il devient ainsi une sorte d'émanation : le lointain,

c'est du proche qui a été éloigné ; l'autre, c'est du moi mis à distance, et passé de la position d'ici à celle de là-bas, tel que je le vois à partir de ma propre position.

Mais, comprendre l'étranger, c'est-à-dire l'autre en tant que tel, et non tel qu'il est pour moi, à mon point de vue, c'est en réalité tout autre chose : c'est essayer de raisonner, non du proche au lointain, mais du lointain au proche, en se plaçant au point de vue, non d'un autre qui ne serait qu'une projection ou une émanation de moi, mais de quelqu'un qui a à affronter tous les problèmes posés par le fait que justement il n'a pas les mêmes qualifications ni les mêmes droits que moi, et qui a à effacer la distance le séparant de moi, ce qui ne peut se faire d'un seul coup, par un simple retournement. En se proposant de voir la société de l'intérieur, comprenons de l'intérieur de la conscience, de l'intérieur de ma conscience, Husserl en arrive naturellement, si étonnant que cela puisse paraître, à ne plus voir l'étranger que de l'extérieur, en tant qu'il est, non pas lui, mais autre que moi, ce "je suis" que je ne suis pas, tout en l'étant, sans l'être, comme la pipe de Magritte :

"Bien que l'Autre ait tout d'abord un sens pour moi, pour l'Ego transcendantal qui précède toute réalité mondaine, parce que c'est d'abord dans sa vie conscientielle que le monde se constitue comme unité intentionnelle, l'Autre est évidemment constitué avec un sens qui renvoie à moi-même, mais non pas en tant que transcendantal, en tant au contraire que Moi-Homme ; son corps renvoie à mon propre corps en tant qu'"étranger" ; sa vie psychique à ma propre vie psychique, mais en tant qu'"étrangère". Ajoutons que l'âme étrangère renvoie à un Ego transcendantal étranger, que l'Autre doit saisir par interrogation rétroversive à partir de lui-même en s'appuyant sur le monde donné dans son expérience" (éd. cit., p. 337)

Ceci signifie, comme nous l'avons dit, qu'on ne sort pas de la sphère de l'Ego, ce qui se traduit par le fait que l'on parle alors de "l'étranger" avec des guillemets, comme le fait aussi Simmel ; c'est en cela que, aux yeux de Schütz, la tentative de Husserl n'a pas abouti. Et son échec se mesure en particulier à son impuissance à percevoir l'étranger autrement que comme un non-moi, autrement que comme ce qui n'a qu'un statut négatif par rapport à moi, et non un statut positif indépendamment de moi : il est un ici qui présente la particularité de n'être pas ici mais là-bas, ou comme là-bas, là-bas étant représenté par déplacement à partir d'ici, comme un ici qui n'est pas ici, ce que la visée intentionnelle permet de comprendre. L'intentionnalité fournit ainsi pour une part les moyens de comprendre ce que peut être l'*outsider*, l'étranger avec des guillemets, mais non ce qu'est le *stranger*, l'étranger sans guillemets.

Revenons à présent au texte de la conférence de 1942 sur l'étranger. Ayant précisé le sens qu'il donne au terme "étranger", à savoir celui qui vient d'ailleurs, et porte sur le groupe qu'il veut pénétrer une vue extérieure, Schütz explique que l'objet qu'il se propose d'examiner est le suivant :

"Nous allons étudier la manière dont le modèle culturel de la vie d'un groupe se présente au sens commun d'un homme qui vit quotidiennement dans ce groupe parmi ses semblables." (trad. B. Bégout, éd. cit., p. 9)

C'est-à-dire que, par le biais du regard de l'étranger, et en quelque sorte sous ce regard, il s'agit de comprendre ce que peut être le point de vue propre au membre d'un groupe social, ou ce que Schütz appelle par ailleurs "l'attitude naturelle" adoptée spontanément dans le cadre d'un groupe qui offre à ses membres des solutions et des interprétations toutes faites aux problèmes que leur pose la vie courante, quelque chose de voisin en apparence de ce que Bourdieu nomme "sens pratique". Et ce qui stimule la réflexion que présente Schütz à ce sujet, c'est le fait que, ce que les membres du groupe comprennent d'emblée, sans même avoir eu à chercher à le faire, sans avoir à se poser de questions à ce propos, parce que cela leur est déjà donné, l'étranger, au contraire, ne le comprend pas, parce qu'il est incapable de le voir sous l'angle de l'évidence, et le perçoit au contraire comme une énigme qu'il cherche par tous les moyens à lever. Le véritable thème de la conférence est fourni par la confrontation de cette compréhension et de cette incompréhension qui, tout en s'opposant, présentent un même caractère d'immédiateté : car il y a aussi une attitude naturelle de l'étranger, qui représente le point de vue auquel se place Schütz, et dont il tire toutes les conséquences, avec pour objectif de comprendre ce que, tout d'abord, l'étranger ne comprend pas, à

savoir l'attitude naturelle propre à ceux à qui il se présente sous les couleurs de l'étranger, et par qui il essaie de se faire accepter en se rapprochant de leur point de vue.

Schütz fait alors référence à l'une des exigences fondamentales de la méthodologie wébérienne, selon laquelle il faut que le sociologue qui cherche à comprendre les modèles culturels d'un groupe, renonce à s'identifier soi-même à ces modèles, c'est-à-dire qu'il adopte à leur égard une attitude non d'adhésion mais de neutralité, ce qui est la condition pour qu'il parvienne à en dégager la signification objective, telle qu'elle échappe par définition aux usagers de ces modèles, qui les consomment sans discussion, sans chercher à y voir de plus près, sans se demander ce que c'est en général que pratiquer un modèle culturel quel qu'il soit, question qui, au contraire, doit préoccuper avant tout le sociologue. Ceci signifie que le sociologue, pour respecter ses obligations de savant, doit se placer dans une posture de non-participation à l'égard des phénomènes qu'il étudie, ce sans quoi il s'expose à confondre la manière dont ceux-ci sont justifiés dans les faits, sans explication, avec une légitimation de droit, revendiquant une valeur de nécessité dont la connaissance scientifique se propose d'explicitier aussi complètement que possible les attendus. Or cette attitude de non-participation est précisément celle de l'étranger qui arrive, à la manière de l'ethnographe qui débarque sur un terrain d'observation inconnu, comme Malinowski aux îles Trobriand, et qui, les yeux écarquillés, médusé, voit se dérouler sous ses yeux les rites et les usages d'une culture à laquelle d'emblée il ne trouve aucun sens assignable, sa tâche étant précisément de traquer ce sens qui lui échappe. Voyageur sans bagages, ou plutôt chargé de trop de bagages inutiles, ceux qui lui viennent de sa culture d'origine dont les secours, dans son nouvel environnement, ne lui sont plus d'aucune utilité, et même constituent un fardeau lourd à porter, le *stranger* est de fait, qu'il le veuille ou non, propulsé dans la position de l'ethnographe, du savant qui observe une réalité sociale de l'extérieur, sans se mêler à elle, ce qui lui est naturellement imposé du fait de sa situation propre d'étranger.

Alors, comment l'étranger voit-il la nouvelle configuration culturelle à laquelle il est confronté ? Ne la percevant que par bribes, à partir desquelles il doit lui-même en recomposer par ses propres moyens la cohérence d'ensemble, ce pour quoi il faut qu'il en découvre le code de déchiffrement, il est par la force des choses sensible à ce qui, nécessairement, échappe à ceux qui sont pris dans cette configuration dont ils admettent sans discussion le bien-fondé, tant elle leur paraît aller de soi, tout simplement parce qu'ils y sont depuis toujours habitués et impliqués : à savoir ses incongruités, ses incohérences, voire même ses contradictions. Ce qui, pour le membre du groupe, constitue un tout consistant et harmonieux, se présente à lui sous une forme éclatée, dont les éléments qu'il ne peut raccorder à une tradition antérieure s'offrent avec les caractères de la gratuité, et même à la limite de l'absurdité, à la manière d'un spectacle qui se déroulerait sous ses yeux sans qu'il en détienne les clés d'interprétation : comme s'il les contemplait à travers une vitre, il voit des gens se comporter en ayant l'air de trouver sans problème un sens à ce qu'ils font ; mais ce sens lui échappe complètement, ce qui l'amène tout naturellement à se demander, sans même que cette interrogation ait à prendre une forme explicite, si ces actions peuvent même avoir un sens ou avoir du sens. Lorsque le traducteur du texte de Schütz sur l'étranger auquel nous nous référons, Bruce Bégout, dans son oeuvre personnelle, nous promène dans les rues de "Zéropolis", Las Vegas, gigantesque cité de l'absurde, temple du divertissement au sens pascalien, - car il faut bien que toutes ces distractions ineptes aient une raison cachée, et celle-ci ne peut être que l'esprit de divertissement et son vide abyssal, dans lequel se loge la peur de mourir -, il fait voir celle-ci avec ses yeux d'étranger, et avec son art d'écrivain - l'écrivain n'est-il pas toujours vis-à-vis de ce qu'il écrit dans la posture de l'étranger ? -, comme quelque chose de totalement inaccoutumé, une accumulation de monstruosité du type de celles qu'on regarde en rêve, en se confrontant à une véritable expérience de l'impossible, mais d'un impossible qui est néanmoins réalisé, dans un monde extraordinaire où les cercles arrivent à être carrés et les montres à être molles

Autrement dit, l'étranger a accès au revers de la familiarité, cet autre côté des choses, ce côté pile de la vie quotidienne auquel ses participants ordinaires sont condamnés à rester aveugles, qui en fait ressortir les aspects paradoxaux, avec une dimension qui peut parfois confiner au délire. Pourtant, dans le cas de figure examiné par Schütz, il lui est impossible d'en rester là, en se contentant de jeter sur ce spectacle qui se manifeste à lui sous un jour absurde un regard désabusé et

blasé, voire éventuellement navré. Car son but est de parvenir lui-même à entrer dans le jeu, et à y rester, à la fois en s'y faisant admettre par ceux qui y sont déjà installés comme un partenaire à part entière, et en se donnant à lui-même les moyens d'en assimiler la logique propre, d'en maîtriser les règles, ce qui nécessite tout un apprentissage :

“Bondissant, pour ainsi dire, de la salle sur la scène, l'ancien spectateur devient un membre de la troupe. Il fait son entrée comme partenaire à part entière dans les relations sociales avec les autres acteurs, et participe désormais au déroulement de l'action.” (éd. cit., p. 22)

Mais, bien sûr, cette entrée en scène ne va pas de soi et ne se fait pas toute seule : elle ne suppose pas seulement que celui qui y postule s'accoutume progressivement à de nouveaux modes de comportement et à de nouveaux schémas interprétatifs de la réalité qui lui servent de guides dans sa seconde vie, et qu'il fasse la preuve qu'il est effectivement devenu expert dans l'accomplissement de ces pratiques ; mais il faut aussi qu'il parvienne à faire lui-même l'impasse sur ses modèles antérieurs, ceux qui lui venaient de sa culture d'origine et lui étaient pour cette raison familiers, mais que, pour effectuer sa mue, il doit abandonner derrière lui comme une ancienne peau devenue inutile, et qui même constituerait une gêne s'il persistait à vouloir la traîner avec lui. Ceci représente pour lui une véritable révolution mentale :

“Ses typologies toutes faites s'écroulent. Autrement dit, le plan de ses convictions simples concernant les objets étrangers ne coïncide plus avec son plan d'expérience de ces mêmes objets sociaux dans leur environnement. En passant de l'un à l'autre, tout concept de départ devient nécessairement inadéquat, si on l'applique à la nouvelle situation sans l'avoir reformulé.” (id.)

C'est pourquoi il lui faut opérer un véritable travail de conversion, qui lui permette de voir sous l'angle du naturel ce qui à première vue, pour lui, ne l'est pas, ceci ayant pour condition que, corrélativement, il se force à voir sous l'angle du non naturel ce qui à ses yeux allait de soi dans sa vie antérieure. Or la difficulté de cette tâche est aggravée par le fait que celui qui est dans la nécessité de l'accomplir, en faisant l'acquisition d'une aisance qui ne lui est pas donnée au départ, doit pour y parvenir s'en remettre à ses seules forces : coupé de son groupe d'origine, et ne disposant encore d'aucun enracinement dans son nouveau groupe d'accueil, il se trouve dans une situation inconfortable de porte-à-faux, qui le prive temporairement de toute capacité de communication ou d'interaction sociale, situation inévitablement génératrice de malaise ; son chemin de croix, il doit le parcourir seul, et éventuellement sous les quolibets de la foule qui ne le comprend pas et dont lui-même ne parvient pas à comprendre les éventuelles réactions :

“En conséquence, le schéma d'interprétation se réfère aux membres du nouveau groupe seulement en tant qu'objets de cette interprétation, mais il ne les envisage jamais, ni comme les destinataires d'actes pouvant découler de la réalisation du processus interprétatif, ni comme sujets de réactions anticipées par rapport à ces actes. Ainsi cette sorte de connaissance est, pour ainsi dire, insulaire.” (id., p. 23)

Autrement dit, il ne dispose pas des moyens qui lui permettraient de savoir à coup sûr si les interprétations qu'il se forge de la réalité qu'il cherche à pénétrer et si les modes de comportement qu'il adopte en vertu de ces interprétations sont valides. Cette situation est celle de quelqu'un qui se jette dans le vide, sans filet de secours, et sans garantie de retomber sur ses pieds, mais qui de toutes façons ne peut faire autrement qu'accomplir ce geste désespéré : comme une personne qui, n'ayant qu'une très vague connaissance d'une langue, connaissance qui, de fait, confine à l'ignorance, mais qui, ayant absolument besoin de se faire comprendre dans le milieu où elle est ordinairement parlée, se lance, et fait, avec les faibles moyens dont il dispose, comme s'il savait la parler, en s'exprimant avec l'espoir fort mince d'être entendu, étant lui-même le premier étonné si, contre toute attente, ça marche.

Ce qui est décrit ici dans le langage neutre du savant qui observe, c'est une situation de crise, dont Schütz connaît parfaitement les attendus, parce qu'il est lui-même personnellement en train d'en faire l'expérience. Son objectif est donc de conceptualiser les données de cette



expérience, de manière à en mettre au jour les mécanismes. Le principal concept qu'il utilise à cet effet est celui de "monde environnant" (*Umwelt*), bien connu des éthologues et récupéré par la phénoménologie :

"Tout schéma d'utilisation présuppose que son utilisateur considère son monde environnant comme s'ordonnant autour du centre qu'il constitue. Celui qui veut utiliser au mieux une carte doit tout d'abord savoir où il se trouve, et ce à double titre : sa localisation sur le terrain et sa représentation sur la carte. Appliqué au monde social, cela signifie que seuls les membres internes du groupe qui possèdent un statut clairement défini dans sa hiérarchie, et qui en sont conscients, peuvent utiliser ce modèle culturel comme un schéma d'orientation naturel et fiable. L'étranger, quant à lui, doit faire face au fait qu'il ne possède pas le statut de membre interne du groupe social qu'il est sur le point de rejoindre et qu'il est, par conséquent, incapable d'obtenir un point de départ pour s'y orienter. Il se retrouve à la frontière du territoire couvert par le schéma d'interprétation habituel du groupe. Il ne lui est donc plus permis de se considérer comme le centre unique de son environnement social, et cette découverte provoque chez lui une nouvelle dislocation de ses domaines de pertinence." (id., p. 25-26)

L'étranger qui cherche à se faire admettre dans un nouveau groupe social d'appartenance, donc à faire son entrée dans un nouveau monde environnant, se trouve dans la situation paradoxale de quelqu'un qui, en vertu de la tendance spontanée de chaque position singulière à se faire centre et à réordonner le monde en fonction de ses critères propres, doit disposer le monde tel qu'il le voit autour de lui tout en sachant, c'est une évidence à laquelle il ne peut échapper car elle ne cesse de se rappeler à lui, qu'il se trouve en fait à la périphérie du système qu'il entreprend de pénétrer : son centre, c'est la périphérie, ce qui est intenable, concrètement invivable, et justifie que tous les moyens soient utilisés pour qu'il soit mis fin à cette insupportable expérience de marginalité, avec les tensions psychiques qui en sont l'accompagnement obligé, c'est-à-dire pour que la périphérie cesse peu à peu d'être périphérique et se rapproche du centre du système, ce qui est la condition pour qu'il devienne habituel, ou comme habituel, et donc praticable sans trop de problèmes.

La toute première conséquence en est que l'étranger est hanté par un besoin de comprendre qui fait de lui l'égal d'un savant :

"Pour l'étranger, le modèle culturel du nouveau groupe n'est pas un refuge mais un pays aventureux, non quelque chose d'entendu mais un sujet d'investigation à questionner, non un outil pour débrouiller les situations problématiques mais une situation elle-même problématique et difficile à dominer." (id., p. 36-37)

Nécessité faisant loi, même s'il n'en a pas envie, l'étranger est contraint de mettre à nu les dispositifs secrets, les agencements cachés du mode de vie auquel il est confronté, ce dont il a besoin pour parvenir à en dominer la pratique. De ce point de vue, la crise à laquelle il est en proie a des effets bénéfiques, ou du moins positifs, dans la mesure où elle stimule en lui le besoin de comprendre, un besoin que n'éprouvent généralement pas ceux qui disposent par droit d'héritage du sens de l'orientation qui lui fait défaut et à l'absence duquel il tente, avec les moyens dont il dispose, de suppléer. Pour cela, il doit reconstruire une vision du monde comme à neuf, en reprenant les choses à la base, ce qui représente, mentalement, une véritable entreprise de refondation.

Or, du fait d'être engagé dans une telle entreprise, l'étranger cultive deux dispositions qui lui sont spécifiques et sont inconnues des partenaires ordinaires du groupe : ce sont, selon Schütz, l'attitude critique et la loyauté ambiguë. En effet, il aborde la nouvelle manière de penser habituelle dont il tend à s'assimiler les usages dans l'état d'esprit de quelqu'un qui a dû renoncer à sa propre manière de penser habituelle, et a appris à cette occasion que, des habitudes, on peut avoir à les perdre, et c'est pourquoi aussi elles sont si difficiles à acquérir, du moins lorsque certaines conditions ne sont pas réunies : il est donc naturellement amené à éprouver certains doutes quant à la pérennité des usages, quels que soient ceux-ci. D'où cette conséquence que, à l'égard des nouvelles coutumes qu'il lui faut adopter, il ne pourra pratiquer, dans le meilleur des cas qu'une familiarité distanciée :

“Il demeure ce que Park et Stonequist ont adéquatement nommé un “homme marginal”, un hybride culturel qui vit à la frontière de deux modèles différents de vie, sans savoir vraiment auquel des deux il appartient.” (id., p. 37)

Même admis et parfaitement acclimaté, au terme d'un difficile processus de passage, il ne pourra effacer les traces de la crise qu'il a dû traverser : et c'est pourquoi, même acquis aux modèles d'une nouvelle culture, il maintiendra par rapport à ceux-ci un minimum de recul, c'est-à-dire une attitude au fond négative. Ceci pourra se traduire éventuellement par un excès de conformisme : pour effacer la mauvaise impression que peut produire sa position de dilettante culturel, qui jongle avec les codes, il va alors en rajouter, en vue de faire oublier, et peut-être en vue de se faire oublier à lui-même, le décalage persistant qui s'est installé entre lui et les autres, et qui l'empêche de pratiquer exactement de la même manière qu'eux des rites dont il a toutes les raisons d'éprouver la précarité. C'est-à-dire qu'il lui sera très difficile, et même à la limite impossible, d'être naturel en accomplissant des gestes dont il n'aura pas insensiblement admis le bien-fondé à la suite d'un apprentissage commencé à la naissance, dans un environnement familial favorable à cette inculcation qui, dans de telles conditions, pourra rétrospectivement paraître s'être effectuée toute seule, ce qui n'a cependant pas été le cas. Ce que les autres font tout simplement sans se poser de questions, il doit se forcer lucidement à le faire, parce qu'il le faut bien, mais sans illusions : et même s'il met en oeuvre tous les moyens pour ne pas se trahir, et pour que cette lucidité désenchantée n'apparaisse pas au grand jour, il lui sera très difficile de dissimuler qu'il vient d'ailleurs, et que, ayant coupé avec ses origines, il est dans la posture de quelqu'un qui a définitivement coupé avec toute forme d'origination ou d'enracinement, et qui, tout au plus, peut essayer de faire comme si, sans vraiment y croire. De là un soupçon dont les manifestations peuvent rester imperceptibles, mais qui le poursuit : non, il n'est pas vraiment comme les autres, et il ne le sera jamais, quels que soient ses efforts et ceux de son milieu d'accueil dans lequel il est condamné à rester jusqu'au bout, même assimilé, marginal, dans une position qui, sur le plan du mythe, rappelle celle d'Ahasverus, l'éternel errant, dont la place est partout et nulle part.

L'année qui a suivi la présentation de son texte sur l'étranger, Schütz lui donnait un complément, sous la forme d'un autre texte intitulé *The Homecomer*, “Celui qui rentre à la maison” (l'édition française du texte sur l'étranger réalisée par B. Bégout en propose en annexe une traduction). Il s'agit alors de l'expérience vécue, en sens inverse, par l'étranger qui, s'étant déjà familiarisé avec les usages du groupe qui l'a accueilli, est amené à défaire ce qu'il avait fait, en vue de retourner à la position qui était initialement la sienne. L'idée développée par Schütz est qu'il est néanmoins impossible de revenir à la case départ, comme si rien ne s'était passé. Celui qui a vécu l'expérience éprouvante de l'étranger en restera définitivement marqué : c'est-à-dire que, lorsqu'il se retrouvera dans le monde qui lui était à l'origine le plus familier, parce qu'il était le monde de ses origines précisément, il le découvrira comme un monde qui lui est lui aussi devenu étranger, et ceci, non seulement parce que l'oubli aura effacé l'habitude qu'il en avait, mais surtout parce qu'il lui est devenu définitivement impossible de pratiquer les usages d'aucun monde social quel qu'il soit avec l'inébranlable conviction que ce monde est le sien, au sens d'une parfaite adhésion au modèle de vie qu'il propose. Un doute s'est insinué en lui qui ne le quittera plus : vivre en société, c'est quelque chose qu'il ne peut plus faire naturellement, comme si cela allait de soi. Ceci vérifie qu'il est devenu l'éternel apatride, celui qui jamais plus n'aura de maison qui soit vraiment sa maison, dans laquelle il est sans aucun doute possible chez lui. Pour toujours, quelque chose ne colle plus, les mécanismes de l'adhésion sont grippés, sans qu'il soit possible de les réparer.

En proposant cette analyse très poussée de l'expérience vécue par l'étranger et de l'état d'esprit qui lui correspond, Schütz a-t-il atteint son objectif de départ qui, rappelons-le, était “d'étudier la manière dont le modèle culturel de la vie d'un groupe se présente au sens commun d'un homme qui vit quotidiennement dans ce groupe parmi ses semblables” ? S'il y est parvenu, c'est indirectement, au terme d'un parcours paradoxal, qui lui a permis de mettre au jour ce qui constitue précisément un paradoxe. L'étranger, à première vue, c'est l'autre, celui qui ne voit pas les choses de la même manière que nous, et c'est pourquoi son intégration fait problème, même si

on y met de part et d'autre la meilleure volonté. Mais, en rentrant aussi avant que possible dans l'examen du point de vue de l'étranger, ce qu'il n'a pas eu de peine à faire, puisque ce point de vue est justement le sien, Schütz parvient, par une sorte de retournement, à faire apparaître ce que comporte d'intrinsèquement insolite la manière de voir, ou l'attitude naturelle, au nom de laquelle l'étranger est perçu comme étranger, et amené à vivre cette expérience fondamentalement traumatisante : il est en quelque sorte l'homme qui, adulte, est amené à revivre le traumatisme que tout individu traverse à sa naissance, lorsqu'il doit effectuer son entrée dans un monde où, peut-être, il est attendu, mais qui, de toutes façons, lui est pour le moment extérieur, et qu'il doit au péril de sa vie faire sien, en se faisant à lui.

Si on voit les choses ainsi, l'étranger, c'est en réalité tout le monde. Tout le monde a dû faire cette expérience de ce que Schütz appelle "l'ajustement" à une certaine manière de voir les choses, à cette différence près que, pour la plupart, les conditions dans lesquelles cette expérience a été effectuée ont été oubliées, et éventuellement refoulées, ce qui est la condition pour que le processus d'assimilation réussisse. Ce qui différencie l'étranger, qui arrive, si on peut dire, sur le tard, c'est qu'il a à effectuer ce processus d'ajustement de manière consciente, dans des conditions qui l'empêchent de l'oublier. Mais il n'en reste pas moins que, jusque dans ce qu'elle comporte d'exceptionnel, l'expérience qu'il a vécue en tant qu'individu témoigne pour la collectivité tout entière, et à la limite pour toutes les collectivités. Ce qu'il ne peut occulter, tous l'ont sous une forme ou sous une autre éprouvé, mais de manière telle qu'ils en ont perdu la mémoire, ce qui leur permet d'accomplir machinalement des gestes et des tours de pensée qui leurs sont devenus naturels parce qu'ils les ont acquis, le plus souvent avec l'aide de leur entourage : mais, naturels, ces gestes et ces tours de pensée, ne l'étaient certainement pas en eux-mêmes à l'origine.

Bien que Schütz ne le dise pas explicitement, son analyse de l'étranger débouche donc sur une conception du phénomène social, pour autant que celui-ci repose en dernière instance sur ce qu'il appelle l'attitude naturelle, spontanément adoptée dans la vie de tous les jours, qui est fondamentalement sceptique. On peut dire que, de cette attitude naturelle, il effectue une radicale déconstruction. Si l'étranger est le plus souvent mal vu, et soupçonné des plus mauvaises intentions, c'est parce qu'il est celui par qui le scandale arrive : il a levé un coin du voile, et fait revenir au jour ce qui avait été enfoui dans les profondeurs de l'oubli. Même en s'efforçant de bonne foi à vivre et à penser comme nous, ce à quoi il n'est pas impossible qu'il arrive, s'il paie pour cela le prix, qui peut être très élevé, il jette une lumière crue et insupportable sur ce que c'est que "vivre et penser comme nous", c'est-à-dire, dans tous les cas, s'ajuster à un modèle culturel emprunté, et qui ne peut être qu'emprunté, parce qu'aucun modèle culturel, sondé dans ses profondeurs, ne peut maintenir la revendication à la naturalité qui en soutient l'exercice dit normal.

Par là, Schütz développe une philosophie de la société qui n'est pas sans rapports avec certains thèmes qui avaient été développés dans un autre langage à l'époque classique. Selon Spinoza, "les hommes ne naissent pas socialisés mais ils le deviennent" (*homines civiles non nascuntur sed fiunt, Tractatus Politicus, V, 2*), ce pour quoi il faut qu'"ils cèdent sur leur droit naturel" (*ut suo jure naturali cedant, Ethique IV, prop. 37, sc. 2*) : en clair, cela signifie qu'il faut qu'ils sacrifient quelque chose d'eux-mêmes, car ce renoncement est exigé pour qu'ils soient incorporés à une vie communautaire dont, en tant que "l'homme est animal social" (*animal sociale est, Ethique IV, Prop. 35, sc.*), ils ne peuvent se passer et ont un besoin vital, leur étant définitivement impossible de survivre hors d'un tel environnement collectif. Or ce sacrifice, une fois obtenu, le plus souvent à un moment de leur vie où leurs facultés rationnelles ne sont pas développées, s'est effacé de leur conscience claire, et c'est pourquoi il serait inapproprié de parler à ce propos de "servitude volontaire", et de fonder sur cette idée une conception contractualiste du lien social : la vie sociale est pour eux comme un langage qu'ils ont appris dès la naissance, et dont ils n'ont pas besoin de se rappeler les règles pour les exécuter, tant elles se sont incorporées à leur être, ce qui se fait sans l'intervention de leur volonté. Mais il demeure qu'il a fallu au départ leur faire violence pour les faire rentrer dans un système d'existence qui leur était naturellement étranger, et qui se présente à tous sans exception sous les couleurs d'une radicale étrangeté. Pascal, dans un esprit voisin, explique dans les *Pensées* que, ce que la force a établi au départ, dans des conditions qui sont celles de l'arbitraire, s'est maintenu par le biais de l'imagination qui a donné à

la coutume force de loi : et à son point de vue, ceci est vrai aussi bien s'agissant de l'individu, qui a dû personnellement passer par ce processus d'inculcation auquel il lui était impossible de se dérober et qui ne lui a certainement pas été imposé parce que son bien-fondé lui avait été explicitement démontré, que des peuples, voire même de l'humanité tout entière considérée depuis le début de son histoire, qui eux aussi ont dû effectuer sur eux-mêmes cette conversion de la violence en coutume dont la seule justification est que "ne pouvant faire que qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste" (Brunschvicg, 298) : et telle est au fond la loi du divertissement, à laquelle n'échappe pas le jeu social, qui est encore une façon pour les hommes de s'oublier eux-mêmes, sur fond de dénégation et d'auto-suggestionnement, en s'abandonnant corps et biens à la rassurante et confortable loi du "On".

Concluons, de façon nécessairement très abrégée, en essayant de faire le lien entre cette analyse décapante de la position de l'étranger et le projet général de "sociologie phénoménologique" dont Schütz est crédité. Dans le bref passage de sa *Théorie de l'agir communicationnel* consacré à Schütz, Habermas cite ces deux extraits des *Collected Papers* édités après la mort de Schütz qui, à ses yeux, résumant ce projet :

"Le monde social présente une structure particulière de sens et de pertinence pour les hommes qui y vivent, pensent et agissent. Ils ont par avance articulé et interprété ce monde dans diverses constructions de la vie quotidienne et ce sont des objets mentaux de cette sorte qui déterminent leur comportement, définissent leurs objectifs d'action, et prescrivent les moyens pour les réaliser." (cité par Habermas, op. cit., t.I, p. 137)

"Tout concept qui prend place dans un modèle scientifique de l'agir humain doit être construit de telle sorte qu'une action produite par un individu au sein du monde vécu et s'accordant avec la construction typique soit compréhensible aussi bien pour l'acteur lui-même que pour ses semblables, et qu'elle le soit dans le cadre du penser quotidien. Satisfaire à ce postulat garantit la consistance des constructions du sociologue par rapport aux constructions formées par la réalité sociale dans le penser quotidien." (id. cité p. 138)

Autrement dit, l'objectif du sociologue, qui converge avec celui du phénoménologue, doit être de remonter jusqu'à cette couche originaire de sens que constitue pour l'être vivant en société son penser quotidien : et il est parfaitement vain de chercher à expliquer ce penser quotidien, alors constitué comme un objet qu'on regarderait à distance, par d'autres causes ou raisons plus profondes qui le détermineraient à être ce qu'il est. Car si ce penser quotidien est originaire et doit être reconnu comme tel par le savant, c'est parce que, en réalité, il n'est lui-même fondé sur rien : il flotte dans le vide absolu où se côtoient les mille et mille manières de penser quotidiennes qui constituent les cultures humaines, et dont l'étranger, en effectuant à ses risques et à ses frais le passage de l'un de ces modes de penser à l'autre, a éprouvé et fait éprouver aux autres la naturelle inconsistance, dont paradoxalement ces modes de penser tirent l'essentiel de leur force, force vertigineusement creuse, mais non moins efficace pour autant. De ce point de vue, on peut dire que Schütz introduit dans la sociologie la problématique propre à une phénoménologie de la proximité, mais de telle manière que celle-ci, dans un esprit qu'on pourrait rapprocher du pessimisme heideggérien, débouche sur une métaphysique de la distance et de la facticité.