

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

27/10/2004

Husserl et le monde de la vie

Sur le fond, Husserl est un philosophe rationaliste, qui, bien qu'il ait été amené à lui donner des formes diverses, le plus souvent inattendues, est resté jusqu'au bout hanté par le projet cartésien d'une science universelle : on peut dire que sa préoccupation permanente, qui l'a finalement entraîné fort loin de ce qui constitue le terrain habituel d'une philosophie des mathématiques et de la logique où sa réflexion s'était nourrie au départ, n'en a pas moins été de fonder la vérité des mathématiques et de la logique. C'est la clé de sa profonde mésentente avec Heidegger, qui ne visait pas du tout un but de ce genre, et pour qui la forme par excellence de la vérité n'était certainement pas constituée par la vérité scientifique considérée dans ses formes rationnelles, ce qui l'amenait à ignorer superbement les problèmes posés par celle-ci qui, au contraire, n'ont cessé d'intéresser prioritairement Husserl.

Il est d'autant plus surprenant qu'à la fin de sa vie, ce dernier ait retourné son attention vers l'univers pré-scientifique de la *doxa*, on dirait dans un autre langage de l'idéologie, où règnent croyances et opinions irréflechies, avec la dimension d'arbitraire attachée à des évidences préconçues, et à rechercher de ce côté-là, celui le plus étranger en apparence à son objectif essentiel, une réponse à la question qui l'obsédait, celle de la vérité des constructions rationnelles de la science. Ce faisant, il poursuivait un double but : d'une part, découvrir dans cet univers de la *doxa*, si instable et opposé à une constitution rationnelle fût-il en apparence, le sol originaire dans lequel s'enracine en dernière instance toute donation de sens, condition de base d'une expérience de vérité, y compris celle mise en oeuvre par la connaissance scientifique ; d'autre part, dévoiler le type particulier de rationalité, ou de rapport à l'universel, propre à cette *doxa*, ce qui conduit à en faire l'objet d'une science à part entière, véritable science de l'idéologie, dont le domaine et les méthodes restent à déterminer, problème qu'il a posé tout à la fin de sa vie sans toutefois parvenir à le résoudre complètement.

On a pu reprocher au dernier Husserl d'être ainsi tombé dans une contradiction insurmontable, qui ruinait tout son travail philosophique antérieur, en cherchant à déduire le rationnel de l'irrationnel et à faire rentrer l'irrationnel dans un cadre rationnel. Mais, à un examen attentif, ce reproche s'avère infondé, car ce qu'il cherchait à faire en réalité était plutôt, en récusation de la confusion ordinaire de l'irraisonné et de l'irrationnel, de constituer la *doxa* comme un type, non de négation ou d'exclusion de la rationalité, mais de pré-rationalité, ou de rationalité d'avant la rationalité proprement dite, qui à la fois précède et prépare l'émergence d'une pensée rationnelle, et ainsi constitue sa condition ultime de possibilité, ce qui le plaçait manifestement en opposition avec les penseurs de la coupure épistémologique qui faisaient le choix de penser le rapport de la science à l'idéologie en termes de rupture et non de constitution. Cette prise en compte du domaine du pré-rationnel, et l'effort en vue de comprendre la nature du lien primordial qu'il entretient avec la connaissance rationnelle, explique que la trajectoire suivie par Husserl ait rencontré à un certain moment celle de Levy-Bruhl, celui qui, le premier ou l'un des premiers, avait dégagé à la charnière des XIXe et XXe siècles le problème philosophique de ce qu'il avait appelé le "prélogique" (voir à ce sujet les travaux de Frédéric Keck).

Ce programme ambitieux et paradoxal s'est articulé autour d'un concept qui traverse les réflexions du dernier Husserl, auteur d'une masse d'inédits qui, aujourd'hui encore, continuent à être décryptés : celui de "monde de la vie" (*Lebenswelt*), concept qui est en particulier au centre du dernier grand ouvrage auquel Husserl ait travaillé, et qui est resté posthume, la *Krisis, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. fr. G. Granel, Gallimard, 1976),

dont les états préparatoires ont été rédigés entre 1934 et 1937 (Husserl est mort en 1938). Que faut-il entendre par *Lebenswelt*, et en quoi ce concept apporte-t-il une réponse appropriée au problème de la vérité ? Comment, d'autre part, ce concept peut-il s'inscrire dans l'horizon propre à une philosophie de la vie quotidienne ? C'est à ces deux questions qu'on va tenter d'apporter une réponse.

Par "monde de la vie", il faut d'abord entendre le contexte où les hommes existent et agissent en commun, et non les uns à côté des autres et chacun pour soi, en restant enfermés dans les limites que leur fixe leur projet individuel : de telle manière que le sens de ce monde de la vie soit donné, non seulement à une conscience, mais à une pluralité de consciences, avec les effets de réciprocité et d'interférence liés à cette pluralité. A partir de là, on comprend l'intérêt que présente pour la sociologie ce concept de monde de la vie, monde communautaire qui est aussi, inséparablement, le monde social dans lequel les consciences sont ensemble immergées : c'est un disciple de Husserl, Alfred Schütz qui, dans ce sens, a développé le projet d'une sociologie phénoménologique ou d'une phénoménologie sociologique. Les contributions diverses rassemblées dans l'ouvrage collectif *Phénoménologie et sociologie* (PUF, 2001), réalisé sous la direction de Jocelyn Benoist et de Bruno Karsenti, et que Frédéric Keck a présenté au cours de la séance du [5/12/2001](#) de "La philosophie au sens large", font à peu près le tour de ce problème, en soulignant l'intérêt pour la sociologie auquel est conduite la phénoménologie, et en même temps le risque d'une chute dans le sociologisme associé à cet intérêt, risque contre lequel la phénoménologie cherche par tous les moyens à se prémunir, de même que, parallèlement, elle s'efforce de ne pas tomber dans le psychologisme ; cet ouvrage comporte en particulier une étude de Bruce Bégout sur "L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne" qui procède à une confrontation des concepts de monde de la vie et de vie quotidienne.

D'après cette sommaire présentation préalable, le concept de monde la vie soulève la question suivante, qui relève manifestement de la philosophie et non de la sociologie : que se passe-t-il lorsque le processus de donation de sens fait intervenir simultanément une pluralité de consciences co-existantes et co-constituantes, et non seulement une unique conscience ? La nature de ce processus, dont Husserl avait rendu compte en mettant en avant la notion d'intentionnalité, est-elle seulement multipliée et amplifiée, ou bien est-elle modifiée sur le fond ? L'intentionnalité, c'est-à-dire l'acte par lequel la conscience s'éclate vers un monde qu'elle fait du même coup sien, suivant une dynamique fusionnelle qui permet de surmonter l'alternative du subjectif et de l'objectif, permet-elle de rendre compte de la démarche collective à travers laquelle se nouent les relations entre des consciences, lorsque celles-ci communiquent à l'intérieur d'un même monde de la vie irrigué par des convictions communes s'imposant à elles ensemble avant toute réflexion, dans la forme d'une pensée primitive globale non susceptible d'être réduite à une addition ou une composition des représentations formées à titre personnel par chacune de ces consciences ? Comment peut-on se projeter dans le monde ou vers le monde à plusieurs, en conférant du même coup à ce monde le caractère de monde social ? Et qu'est-ce qui garantit qu'à travers une telle opération un même monde soit effectivement visé par tous ceux qui y participent ? Le monde commun de la vie n'est-il pas une illusion, la seule réalité étant celle du monde vécu par chaque conscience individuelle, dont l'examen relève d'une égologie au sens étroit qui seule peut parvenir à résoudre en dernière instance le problème de la donation de sens ? Et enfin, si plusieurs consciences parviennent à se partager en commun un même monde, ce partage résulte-t-il seulement d'une rencontre de fait, rencontre contingente dont une position empiriste suffit à rendre compte, ou bien donne-t-il lieu à une analyse transcendantale qui révèle les *a priori* sous-jacents à une telle expérience et constituant sa condition ultime de possibilité ?

Husserl a tout d'abord estimé pouvoir résoudre ces difficultés à l'aide du concept d'intersubjectivité introduit par lui dans la cinquième et dernière de ses *Méditations cartésiennes* en vue de répondre à l'objection du solipsisme sur laquelle doit inévitablement buter l'entreprise d'une égologie. L'intersubjectivité est ce qui permet de répondre à la question de savoir comment se

présente à la conscience de l'*ego*, qui se connaît comme unique, un *alter ego*, lui aussi unique mais différent de lui. Quel type d'intentionnalité est à l'oeuvre dans une telle expérience ? Dans un autre contexte, Spinoza s'était posé un problème de ce genre lorsqu'il s'était interrogé, dans la troisième partie de l'*Ethique*, à partir de la proposition 21 de celle-ci, sur ce qui se passe lorsque la tendance à persévérer dans son être qui est attachée à l'existence individuelle et constitue le principe originaire de tous ses élans affectifs, et en particulier de ses désirs, se fixe, non sur une chose extérieure quelconque, mais sur une chose "semblable à nous", c'est-à-dire une autre personne, elle aussi animée par un même élan à persévérer dans son être qui fait d'elle également un sujet désirant, dont les affects peuvent en retour prendre pour objet la personne qui en a fait l'objet de ses propres désirs ?

Husserl décrit dans ces termes la rencontre à tous égards bouleversante que fait le sujet avec d'autres sujets :

"Je fais l'expérience des autres, en tant qu'ils sont effectivement, dans une multiplicité d'expériences changeantes et concordantes, et, ce, d'une part comme objets mondains, non comme pures et simples et choses naturelles (quoique, d'un côté, ils le soient aussi). J'en fais aussi l'expérience, bien entendu, en tant qu'ils règnent psychiquement sur des corps dont la nature les a dotés et qui sont respectivement les leurs. Ainsi, liés de manière spécifique à des corps, qui sont des objets *psychophysiques*, ils sont *dans* le monde. D'autre part, j'en fais simultanément l'expérience comme sujets pour ce monde qui font l'expérience de ce monde, le même dont je fais moi-même l'expérience, et en tant qu'ils y font l'expérience de moi, tout comme moi je fais l'expérience du monde et des autres qui y sont." (*Méditations cartésiennes*, par. 43, trad. de Launay, PUF, 1994, p. 139)

Le sentiment d'autrui, qui donne son objet à cette analyse, se manifeste à travers une expérience, qui, tout en étant la plus familière de toutes, n'en est pas moins troublante, fondamentalement ambivalente, donc problématique : celui qui vit cette expérience, appelons-le "moi", entre en relation avec un être qui, tout en se présentant comme différent de lui et extérieur à lui, donc comme un objet du monde, non seulement la marionnette revêtue d'un manteau et d'un chapeau que Descartes voit passer par sa fenêtre et dont il se force à douter qu'elle soit réellement un homme en chair et en os, mais aussi un être se faisant reconnaître immédiatement comme n'étant pas seulement corps mais âme unie à un corps, et qui, simultanément, avec toute la puissance de conviction attachées à l'évidence, se révèle être un moi, un autre moi, lui-même sujet pour un monde, "ce même monde que je perçois", monde qui doit en conséquence être identique en tout ou en partie à celui vers lequel se projette intentionnellement la conscience du moi qui constitue le sujet initial de cette expérience. Dans la relation ainsi nouée entre deux sujets, relation proprement intersubjective, moi, au lieu de se présenter dans la forme simple de l'unité, se dédouble, puisqu'il est à la fois moi et l'autre moi, qui sont à l'égard l'un de l'autre simultanément sujet et objet : de telle manière que, dans la présentation de cette expérience, il est indifférent de savoir qui est moi et qui est lui, l'autre moi, puisque tous deux sont l'un pour l'autre de manière parfaitement réversible moi et lui. Emerge alors une nouvelle figure, celle du "nous", qui n'est ni lui ni moi, ni "je" ni "tu", mais les deux ensemble, la question étant alors posée de savoir si cette figure est simple ou composite, et si elle a donné lieu à une synthèse effective débouchant sur l'apparition d'une modalité inédite du sujet et de la subjectivité, donc de la conscience, conscience qui éprouve alors sa subjectivité et son rapport au monde dans la forme de l'intersubjectivité, de l'"être ensemble" (*Mitsein*).

Dans la suite de la cinquième *Méditation cartésienne*, Husserl explique que cette formation du sentiment d'autrui s'opère dans des conditions qui sont celles de l'analogie, ce qui affecte ce sentiment d'une certaine ambiguïté : c'est par rapport à moi-même, et à partir de la conscience que j'ai de mon propre corps comme étant non seulement une réalité physique objectivement déterminée, mais un complexe psycho-physique, une âme unie à un corps, que je parviens à me représenter l'autre comme étant de même nature, représentation analogique qui offre les caractères d'une "apprésentation", c'est-à-dire d'une supputation, dans les limites de laquelle elle est condamnée à rester enfermée. C'est donc en lui-même que le moi trouve la condition qui lui permet de se transporter, proprement de se transcender dans le sentiment de l'existence d'un autre moi. Ceci signifie que l'introduction du thème de l'intersubjectivité ne fait nullement sortir de la

sphère de l'égologie, c'est-à-dire de l'analyse interne par laquelle le moi découvre toutes les potentialités qu'il porte en soi, mais élargit les frontières qui délimitent cette sphère : de telle manière que le moi n'a pas besoin de s'échapper à lui-même pour effectuer la rencontre de l'autre, rencontre qui ne se produit pas entre deux éléments ou termes séparés, mais est la découverte de l'*alter ego* que fait l'*ego* en tant qu'*ego*, et sans renoncer à aucun des caractères qui font de lui un *ego*. Ce n'est pas en cessant, au moins partiellement, d'être moi que j'accède à l'expérience de l'autre, mais c'est au contraire en étant moi encore un peu plus, ce qui, paradoxalement, conduit au développement d'un sentiment communautaire qui, pour être communautaire, n'en reste pas moins jusqu'au bout et de part en part personnel. Pour dire "tu", il faut un "je" ; c'est pour moi que l'autre est autre, ce qu'il n'est certainement pas en lui-même, ni *a fortiori* pour lui-même, à moins de s'engager artificiellement dans une expérience poétique qui l'amène à déclarer contre toute évidence : "Je est un autre". La synthèse intersubjective est réussie, c'est-à-dire débouche sur une unité réelle, et non sur un composé factice ou un agrégat, dans la mesure où elle prend appui sur le sentiment du moi, sentiment unitaire dont elle constitue une émanation et dont elle récupère à son compte le caractère homogène.

On voit donc comment fonder un sentiment communautaire liant moi à un autre moi, "je" à "tu", et à partir de là à une pluralité de personnes, à de plus en plus de "tu", de manière à conférer à ce sentiment les caractères de la nécessité et non de la contingence, en lui attachant une force de conviction qui vise idéalement une essence stable et non une fugace apparence. Mais comment déduire à partir de là l'existence d'un monde communautaire, qui, comme monde, devrait relever, non d'une égologie, mais d'une cosmologie, et éventuellement, puisque ce monde est un monde social, d'une sociologie? La cinquième Méditation cartésienne bute sur cette question, qu'elle renonce à résoudre, car elle y voit la marque du point limite auquel doit s'arrêter une analyse philosophique, la philosophie n'ayant certainement pas à répondre à des questions qui ne sont pas d'ordre philosophique, ce qui est la condition pour qu'elle se maintienne sur la voie sûre d'une science rigoureuse. L'existence d'un milieu pratique qui est un monde des hommes et de la culture, dans lequel les hommes collaborent à des œuvres communes, - ce à quoi Hegel avait donné le nom d'esprit objectif -, est une donnée de l'expérience, que la philosophie, si elle entreprend de la sonder, découvre comme constituant à son point de vue une énigme insoluble : c'est pourquoi elle doit se contenter d'en proposer une élucidation "psychologique", en expliquant ce qui se passe dans la tête des gens lorsqu'ils font cette expérience de vie collective, sur fond d'intersubjectivité, sans chercher à effectuer le saut qui conduirait de cette représentation du collectif à l'être du collectif tel que la sociologie prétend en rendre compte. On pourrait dire en d'autres termes que la phénoménologie du sentiment communautaire doit se garder de la tentation de se convertir en une ontologie de la communauté, qui chercherait à atteindre ce que la communauté ou la société peuvent être en soi, au niveau de réalité où elles se situent, et non seulement pour une conscience.

C'est pourtant ce saut que paraissent effectuer les brouillons de la *Krisis*, lorsqu'ils introduisent la considération du "monde de la vie", qui est précisément ce monde communautaire vécu en commun par plusieurs, réalité par définition transcendante à la conscience individuelle, ce qui rend extrêmement difficile à celle-ci de parvenir jusqu'à elle, ce qu'il faut cependant essayer de faire, en vue de donner une ultime assise aux opérations intellectuelles de la connaissance rationnelle, qui, ne l'oublions pas, restent jusqu'au bout au premier plan des préoccupations de Husserl. Ceci revient apparemment à faire rentrer le monde communautaire, et non seulement le sentiment communautaire, dans la sphère de l'analyse philosophique à l'extérieur duquel il avait été maintenu par le raisonnement des *Méditations cartésiennes*.

Pour comprendre ce qui, aux yeux de Husserl, a légitimé ce saut, il faut pousser l'analyse du concept de monde de la vie plus loin, et peut-être aussi dans une autre direction, que n'a permis de le faire la référence au sentiment communautaire intersubjectif, puisque, comme Husserl a fini par s'en rendre compte, ce dernier reste prisonnier de la sphère de l'égologie dans laquelle il est impossible d'enfermer le monde de la vie, qui doit au moins potentiellement exister indépendamment de la visée qu'en effectue l'*ego*, faute de quoi il risque de perdre le caractère d'un

réel monde de la vie. Et, pour voir comment a procédé cette nouvelle analyse, ou dans le langage de Husserl “thématisation”, il faut la replacer dans son contexte, qui est celui d’une élucidation des conditions de la naissance de la pensée rationnelle, dont Husserl, dans la *Krisis*, prend pour modèle la science galiléenne. Ceci fait comprendre que Husserl, au lieu d’aller directement à la considération du monde de la vie, qu’il aurait alors pris pour objet d’étude autonome, en adoptant à son égard un point de vue complètement objectivé, ou “positif”, du type de celui adopté par un sociologue durkheimien, a en réalité emprunté une tout autre voie : suivant la démarche propre à la phénoménologie qui privilégie l’allure régressive propre à ce qu’il appelle une “question-en-retour”, Husserl est “remonté” vers lui, en partant des évidences que revendique la connaissance rationnelle, de manière à éplucher couche par couche les niveaux de conviction auxquels se réfèrent ou que présupposent ces évidences, ce qui l’a conduit à cette couche ultime ou “formation de sens originelle” que constitue précisément le monde de la vie en tant qu’expérience collective, et non individuelle, qui, en dernière instance, est la condition ultime de possibilité à laquelle renvoie la connaissance scientifique, celle-ci se détachant comme une forme sur ce fond. Or, appréhendé de cette façon, le monde de la vie se présente sous un tout autre jour que celui auquel conduirait une approche directe objective. Si on s’en tenait à une telle approche directe, on serait tenté de concevoir le monde de la vie comme une donnée naturelle, c’est-à-dire comme une simple chose, du type de celle qui s’offre à la perception, et qui constitue en apparence l’horizon primitif de notre appréhension du monde, celle dont il est inévitable de repartir en vue de reconstituer la genèse de la pensée rationnelle, selon la perspective adoptée par exemple par un Condillac, qui fait passer la considération de l’individuel avant celle du collectif, et donc est condamnée à manquer la saisie du monde de la vie dans sa réelle complexité.

La méthode adoptée par Husserl le conduit à un résultat complètement différent. Tout d’abord, elle l’amène à appréhender le monde de la vie comme un monde dont l’agir constitue la préoccupation essentielle. Autrement dit, le monde originaire où s’effectue immédiatement la donation de sens, est un monde vécu, et surtout agi en commun en tant que monde pratique, un monde partagé, familier, sur lequel la conscience individuelle prélève ses propres aperçus et dont la constitution la précède. Ceci renvoie, selon les termes de B. Bégout, à

“la perception quotidienne des choses, où la valeur de vérité est tout de suite indexée sur la capacité d’agir dans une situation finie, en tenant compte des autres et de leurs co-constitutions.” (*Phénoménologie et sociologie*, p. 86)

Cette manière de thématiser le monde de la vie comme monde d’action, monde où les hommes, avant même de penser, agissent en commun, est confirmée par ce texte qui date également de la dernière période de la vie de Husserl :

“Notre monde de la vie est, dans cette originalité qui ne peut être mise en évidence que par la destruction de ces couches de sens, non seulement un monde qui résulte d’opérations logiques, non seulement le lieu de la prédonation des objets comme substrats possibles de jugements, comme thèmes possibles de l’activité cognitive, mais il est aussi le monde de l’expérience dans le sens pleinement concret qui est attaché au mot “expérience”. Et ce sens ordinaire n’est en aucune façon relié purement et simplement au comportement cognitif; pris dans sa plus grande généralité, il est relié, plutôt à une habitabilité (*Habitualität*) qui assure à celui qui en est pourvu, qui “a de l’expérience”, l’assurance dans la décision et dans l’action dans les situations ordinaires de la vie... en même temps que, par cette expression, nous sommes aussi concernés par les progrès individuels de l’“expérience” par laquelle cette habitabilité est acquise. Ainsi ce sens commun familier, et concret, du mot “expérience” désigne beaucoup plus un mode de comportement qui est pratique et évaluatif que spécifiquement un mode de comportement cognitif et judicatif.” (*Expérience et jugement. Recherches d’une généalogie de la logique*, PUF 1991, p. 60-61)

Husserl est très proche ici de la notion de “sens pratique”, qu’il présente comme une “habitabilité” dont les schèmes se forment à chaud, à même l’action. Pourtant, Bourdieu, qui cite cette page dans ses *Méditations pascaliennes* (Seuil 1997, p. 97-98), remarque que, si elle affirme un primat ou d’une antécédence du pratique sur le théorique, elle le fait dans un contexte qui maintient une séparation entre ces deux sphères, et reconduit ainsi implicitement la décision de les placer en alternative l’une par rapport à l’autre :

“Tout en reconnaissant la spécificité de ce que, dans une autre tradition, on appelle *knowledge by acquaintance*, et de l’“expérience” qu’elle procure, et en la rattachant explicitement à l’*Habitualität* (mais peut-être pour cette raison même), Husserl lui refuse le statut de connaissance : il faut y voir, selon lui, un mode de comportement “pratiquement actif et évaluatif” plutôt que “cognitif et judicatif”. Comme si l’acceptation inconsciente de l’opposition entre la théorie et la pratique et surtout, peut-être, le refus du mode d’explication trivialement génétique étaient plus forts que sa volonté de revenir aux choses elles-mêmes et lui interdisaient de franchir la limite sacrée.” (*Méditations pascaliennes*, p. 98)

La “limite sacrée” est celle qui passe entre savoir et faire, et qui rend impossible d’en effectuer définitivement la synthèse, telle que, au point de vue de Bourdieu, doit la réaliser la notion de “sens pratique”, pour autant que celle-ci renvoie à des modes de pensée directement inscrits dans des gestes ou des comportements, en réfutation du préjugé mentaliste qui continue à maintenir ces modes de pensée séparés de leurs manifestations extérieures, ou pour le moins préalables à elles, ce qui est une façon de rejouer le dualisme âme-corps et de réintroduire dans la sociologie la perspective propre à une psychologie, et à la pire des psychologies. Même si cette critique est fondée, il reste à se demander si elle doit amener à reconnaître l’incapacité dans laquelle se serait trouvé Husserl de former le concept d’une “logique pratique” faisant rentrer le monde de la vie dans la sphère de rationalité qui lui est propre, c’est-à-dire, dans son langage, de proposer une science transcendantale du monde de la vie qui, si une telle science s’avérait impossible, serait renvoyé à l’ordre de l’empiricité, et par là même s’avérerait indigne d’un intérêt philosophique.

Essayons de mieux comprendre ce que Husserl veut dire lorsqu’il caractérise le monde de la vie comme un monde pratique. Il veut signifier par là que ce monde rassemble, non des choses ou des objets donnant lieu à des représentations de choses, mais avant tout des schèmes d’activité, c’est-à-dire des usages. L’expression “monde de la vie” prend alors tout son sens : elle veut dire que ce monde est vécu en ce sens que sa trame réelle est constituée de manières de vivre qui, tout en ne relevant pas de choix réfléchis, n’en correspondent pas moins à des orientations ou des choix pratiques qui représentent autant de façons d’habiter concrètement le monde et de s’y conduire. Si le monde de la vie est, comme le pense Husserl, absolument premier, ce n’est donc pas au sens d’une nature originelle constituant ce qu’on pourrait appeler un cadre de vie, ce qui est en gros la conception rousseauiste de la nature, mais à celui d’un ensemble d’attitudes-types traditionnelles corrélées entre elles, qui, d’emblée, s’inscrivent dans l’ordre d’une culture, et plus précisément d’une culture commune. Ce qui rassemble une pluralité d’individus à l’intérieur d’un même monde de la vie, c’est que ceux-ci partagent de mêmes valeurs culturelles qui portent toutes leurs actions. Et si on essaie de creuser plus profond en vue d’atteindre un autre niveau de valeurs dont ce monde culturel serait émané ou dans lequel il trouverait son assise, on est condamné à ne rencontrer que le vide : sous le monde de la vie en tant que monde d’usages, il n’y a rien, et c’est pourquoi on doit admettre que celui-ci constitue le socle ultime sur lequel s’appuie en dernière instance toute donation de sens, toute forme de conviction y compris celle développée par la connaissance rationnelle.

La conséquence de cette manière de voir est que ce que nous appelons “nature” n’est en réalité qu’une idéalisation ou une abstraction de la conscience individuelle obtenue à partir de ce monde culturel premier. Dans un esprit apparemment très voisin, Marx faisait à Feuerbach le reproche suivant :

“Il ne voit pas que le monde sensible qui l’entoure n’est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l’industrie et de l’état de la société, et cela en ce sens qu’il est un produit historique, le résultat de l’activité de toute une série de générations, dont chacune se hissait sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de la transformation des besoins. Les objets de la “certitude sensible” la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que par le développement social, l’industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècles seulement, et ce n’est donc que *grâce* à cette action d’une société déterminée à une époque déterminée qu’il fut donné à la “certitude sensible” de Feuerbach” (*L’idéologie allemande*, trad. fr. réalisée sous la responsabilité de G. Badia, éd. Sociales, 1968, p. 55)

Husserl est sans doute loin de se représenter le monde de la vie comme un monde de l'industrie et du commerce où les hommes produisent leurs propres conditions d'existence dans des rapports sociaux déterminés : pour lui, le monde de la vie est plutôt fait d'un ensemble d'attitudes de vie irréfléchies données en vrac qui comportent un fond ineffaçable de passivité, et c'est pourquoi il se le représente dans les termes de la tradition davantage que dans ceux de la production. Cependant, bien qu'il y parvienne par des voies différentes, il défend une thèse qu'on peut rapprocher de celle de Marx : ce que la conscience individuelle perçoit sous les espèces de la certitude sensible comme une réalité naturelle est en réalité une construction culturelle qui a été isolée de l'ensemble constitué par le monde de la vie, donnée première à laquelle renvoie la compréhension de toute existence sans exception, y compris les formes de l'existence sensible.

Ce rapprochement a été fait par Merleau-Ponty dans son article "Marxisme et philosophie" (repris dans *Sens et Non-sens*, Nagel, 1948) où est aussi repris le programme d'une "réalisation de la philosophie" :

"Le matérialisme de Marx, c'est l'idée que toutes les formations idéologiques d'une société donnée sont synonymes ou complémentaires d'un certain type de praxis, c'est-à-dire de la manière dont cette société a établi son rapport fondamental avec la nature. C'est l'idée que l'économie et l'idéologie sont liées intérieurement dans la totalité de l'histoire comme la matière et la forme dans une oeuvre d'art ou dans une chose perçue. Le sens d'un tableau ou d'un poème n'est pas détachable de la matérialité des couleurs et des mots, il n'est ni créé ni compris à partir de l'idée. On ne comprend la chose perçue qu'après l'avoir vue, et aucune analyse, aucun compte rendu verbal ne peut tenir lieu de cette vision. De même l'"esprit" d'une société est déjà impliqué dans son mode de production, parce que ce dernier est déjà un certain mode de coexistence des hommes dont les conceptions scientifiques, philosophiques et religieuses sont ou le simple développement ou la contrepartie fantastique.

On comprend donc qu'il ait été réservé à Marx d'introduire la notion de l'*objet humain* que la phénoménologie a reprise et développée. Les philosophies classiques ont dissocié cette notion : la rue, le champ, la maison étaient pour elles des complexes de couleurs en tous points comparables aux objets de la nature et seulement revêtus d'une signification humaine par un jugement secondaire. Marx, en parlant d'objets humains, veut dire que cette signification est adhérente à l'objet tel qu'il se présente dans notre expérience. C'était pousser jusqu'à ses conséquences concrètes la conception hégélienne d'un *esprit-phénomène* ou d'un *esprit objectif* véhiculé par le monde et non pas retiré en soi. L'esprit d'une société se réalise, se transmet et se perçoit par les objets culturels qu'elle se donne et au milieu desquels elle vit. Ses catégories pratiques s'y sédimentent, et en retour ils suggèrent aux hommes une manière d'être et de penser." (p. 231)

Si le monde de la vie, à défaut d'être un monde d'objets, est rempli d'objets qui en sont matériellement la manifestation la mieux visible, ces objets sont des objets humains, imprégnés par l'action humaine d'où ils tirent leur valeur d'objets, c'est-à-dire leur signification "adhérente à l'objet tel qu'il se présente dans notre expérience" : cette signification n'est pas posée sur les objets dans des conditions qui permettraient inversement de l'en détacher en les laissant subsister indépendamment d'elle, mais elle adhère étroitement à eux, dans la mesure où ils ne sont finalement que de l'action objectivée, et éventuellement réifiée lorsque leur manifestation matérielle est fétichisée, c'est-à-dire artificiellement séparée de l'action dont elle est le résultat. Peut-être est-ce vers une idée de ce genre que tendait Baudrillard en théorisant ce qu'il a appelé "système des objets".

Bruce Bégout interprète précisément dans ce sens le concept husserlien de monde de la vie :

"Si le monde de la vie est bien celui de l'expérience intuitive de tous les jours, la perception immédiate habituelle ne dévoile pas à l'analyse de simples substrats sensibles individuels, réduits à leur pure donation sensible, mais des objets immédiatement investis d'esprit et d'intentions, *imprégnés* par les multiples et incessantes constitutions sociales et culturelles qui, sans arrêt, les visent et les recouvrent... Comment dire plus clairement que les données véritablement originaires de l'expérience ne sont pas à ce titre hylétiques, mais doxiques, au sens où elles appartiennent à des significations quotidiennes spontanément acceptées et validées par le sujet perceptif?... Le véritable prélogique n'est donc pas le naturel, inexpérimentable comme tel, mais la culture humaine quotidienne, dépourvue de

l'exigence d'exactitude et de saisie de l'en-soi qui définit généralement le monde théorique." (*Phénoménologie et sociologie*, p. 90-92)

Pris de cette façon, le monde de la vie est "ce monde dans lequel toute notre vie commune quotidienne, le mal que nous nous donnons, nos soucis, nos travaux se déroulent" (*Krisis*, p. 178) ; sa dimension essentielle est celle de l'ordinaire et du quotidien, qui le rend semblable à un "monde de tous les jours" (*Alltagswelt*), monde commun où "chacun peut avoir part à la vie des autres" , de telle manière que l'expérience de la solitude y est par définition exceptionnelle et problématique : dans ce monde, on n'est jamais complètement seul, dans la mesure où on est en permanence disposé à y accomplir des actions qui sont inspirées par des valeurs communes dont l'influence s'exerce dans le cadre propre à un monde environnant, monde ambiant (*Lebens-umwelt*), dont il est difficile, voire même impossible de s'écarter, tant on y est englué.

Mais ce monde environnant et constituant de la culture est aussi, simultanément, un monde constitué, dans la mesure où il ne peut se concevoir autrement que visé par des consciences qui s'en ressaisissent et l'interprètent à leur façon :

"Nous sommes dans un tel monde objets parmi les objets, pour parler ici le langage du monde de la vie; je veux dire que nous sommes considérés comme étant ici et là; dans la simplicité de la certitude de l'expérience, avant toute constatation scientifique, qu'elle soit physiologique, psychologique, sociologique ou autre. Et d'autre part, nous sommes pour ce monde des sujets, à savoir des sujets égologiques qui ont de ce monde une expérience, qui s'en inquiètent, qui l'évaluent, qui se rattachent à lui téléologiquement, et pour lesquels ce monde ne possède chaque fois comme sens d'être que celui que lui ont donné nos expériences, nos idées, nos évaluations, etc., et ce dans les modes-de-validité (la certitude de l'être, la possibilité, éventuellement l'illusion, etc.) que nous accomplissons actuellement en tant que sujets validateurs, ou bien que nous possédons à titre d'héritage habituel et que nous portons en nous - validations arbitrairement réactualisables touchant tel et tel contenu. Tout cela soumis à de multiples variations, cependant que "le" monde se maintient dans son unité d'être et ne reçoit que des corrections de contenu." (*Krisis*, p. 119)

Ce monde dans lequel nous sommes, à la place qui nous est assignée en lui, est aussi un monde pour nous, impossible à détacher de l'appréhension que nous en avons. En conséquence, le monde commun de la vie est aussi un monde en perspective, biaisé par nos élans personnels ou par la tradition et ses *a priori* particuliers :

"La méditation sur la vie et le monde ambiant de la vie (qui pour nous tous a constamment le sens d'une vie commune à nous tous, d'un monde pour nous tous, dont chacun de nous a pour sa part l'expérience, un morceau d'expérience comme sa vie propre lui en donne la conviction, etc.) fait bientôt apparaître que ce monde n'est donné que par horizon, et qu'en tant qu'identité des divers aspects et visées subjectifs, dont chacun par sympathie possède un savoir tantôt bien déterminé, tantôt tout à fait indéterminé, il ne peut avoir un sens pour la connaissance qu'en tant qu'idée infinie, autrement dit qu'il n'est un étant que dans l'horizon infini qui ne peut devenir un thème de la connaissance que par une méthode propre, celle des certitudes anticipatrices inductives, liée à celle qui permet de connaître la structure systématique de ce qui est impliqué dans un horizon (et précisément inductible, confirmable inductivement) - en tant qu'ontologie ." (*Krisis*, p. 552)

Qu'est-ce qui garantit qu'un monde pour nous soit aussi un monde pour tous, c'est-à-dire un monde qui est le même pour tous ? Husserl répond à cette interrogation par le recours à la méthode inductive : celle-ci permet de conclure de l'horizon particulier sous lequel nous considérons ce monde à sa structure générale d'ensemble, telle qu'elle s'offre à la perspective d'une ontologie, qui, au-delà des vues que nous en avons, dote ce monde d'une consistance propre, d'un "être" qui, tout en étant pour nous, en même temps transcende la perspective que nous prenons sur lui, puisqu'il se présente comme n'étant pas seulement pour nous. Toute la question est alors de savoir jusqu'à quel point ces "certitudes anticipatrices inductives" peuvent être tenues pour valides. Si le monde de la culture est un monde qui ne se donne que sous des horizons particuliers, en rapport aux intentions concrètes immanentes aux actes sociaux, est-il légitime autrement qu'au titre d'une présomption ou d'un pari de conclure de cette particularité à la généralité d'une structure effective ? Entre l'affirmation qu'existe réellement une telle structure et le sens immanent attaché au vécu humain, n'y a-t-il pas une distance impossible à réduire ? La démarche de Husserl, qui était partie de la décision de résorber l'alternative de l'objectif et du subjectif, n'a-t-elle réussi en fin de

compte qu'à déplacer cette alternative, qu'elle retrouve pour finir sous la forme de celle du particulier et du général, ou encore, dans d'autres termes, du sens et de la structure ? N'y a-t-il pas là une contradiction insoluble, à laquelle il est impossible d'échapper ?

C'est à cette contradiction que, dans un tout autre contexte, s'était confronté Mauss, comme en témoigne ce passage clé de son *Essai sur le don* de 1924 (voir à ce propos B. Karsenti, *L'homme total, Sociologie, Anthropologie et Philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, coll. Pratiques Théoriques, 1997, qui, pris dans son ensemble, peut être lu comme un commentaire de ce passage ; voir particulièrement dans cet ouvrage, sous le titre "La reprise phénoménologique", les pp. 278-289 consacrées à la discussion qui a eu lieu en 1951 entre Lévi-Strauss et Lefort avec pour prétexte la préface de Lévi-Strauss à la republication des écrits de Mauss, préface qui est une sorte de manifeste pour ce qui s'appellera plus tard le structuralisme) :

"Ce sont des "touts", des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement. Nous avons vu des sociétés à l'état dynamique, ou physiologique. Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeur et en prix. C'est en considérant le tout ensemble, que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui." (Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF 1950, p. 275-276)

Ce qui rapproche la position de Mauss de celle de Husserl, c'est la volonté de considérer le monde social comme un monde de la vie, au sens d'un monde vivant, dont l'organisation ne peut être saisie en dehors de son fonctionnement concret, sous peine d'être exposée à être disséquée comme un corps mort sous le regard d'une anatomie qui la démembrer, et en conséquence se révèle impuissante à l'appréhender dans son tout. De là la nécessité, suivant la formule saisissante de Mauss, d'attraper "l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui". La société, ça se vit, à la première personne à la fois du singulier et du pluriel, sous la forme de "je" qui se projettent idéalement vers un "nous" à travers, non pas une représentation, mais un acte dont la figure exemplaire est représentée aux yeux de Mauss par la pratique cérémonielle du don, avec sa structure triadique donner/recevoir/rendre. En accomplissant ensemble certains rituels de vie, et en mettant en scène leur adhésion aux significations dont ceux-ci sont porteurs, les individus parviennent à un état de transe affective dont les effets sont fusionnels : entraînés par cet élan, ils s'éprouvent sentimentalement comme membres d'un groupe qui se donne à eux, non comme un objet inerte de représentation ou comme un but idéal, mais comme l'élément unificateur de leur action, saisi à chaud, à même le déroulement de cette action dont il ne peut être isolé et qui en atteste au présent la réalité de façon irrécusable.

Mais cela veut-il dire que le social est la résultante d'une prise de conscience collective, ce qui ferait dépendre sa constitution d'une subjectivité constituante qui, en tant que subjectivité partagée, est une intersubjectivité ? Comme le remarque Bruno Karsenti, la position de Mauss est beaucoup plus complexe, et la formule magique, "l'instant où la société prend", "relie deux tonalités différentes de l'acte de prendre : d'un côté la prise ou l'emprise - en un sens qui semble renouer avec une forme d'imposition - de la société sur ses membres ; de l'autre, la prise de conscience des individus quant à leur rapport à autrui" (*L'homme total*, p. 282). Et si rien n'autorise à déduire unilatéralement le moment de la prise de conscience de celui de l'emprise, dans une perspective objectiviste, rien n'autorise non plus à ramener le phénomène de l'emprise sur le plan de la prise de conscience, dans une perspective cette fois subjectiviste. Et si Mauss et Husserl peuvent être rapprochés, c'est précisément parce qu'ils ont en commun la volonté de dépasser l'alternative traditionnellement installée entre ces deux perspectives.

Ceci dit, le problème reste entier : car comment penser ensemble l'emprise et la prise de conscience sans prendre le risque de privilégier l'une ou l'autre ? Cette difficulté est celle à laquelle est en particulier confrontée une sociologie phénoménologique, toujours tentée de mettre en avant les phénomènes de la prise de conscience, et de leur attribuer un rôle constituant pour l'analyse sociologique. Un bon exemple en a été fourni récemment à l'occasion du tapage provoqué par la

soutenance de thèse d'Elisabeth Tessier, astrologue professionnelle, qui sous la caution de l'Université représentée par le sociologue Maffesoli, a entrepris de faire passer ses convictions personnelles et le fait que celles-ci étaient partagées par sa nombreuse clientèle, pour une preuve de l'utilité et de la validité de sa "discipline", ainsi érigée au rang de pratique sociale authentique, et pourquoi pas ? de "science". Dans les cas où la prise de conscience, c'est-à-dire en l'occurrence la croyance, est présentée comme suffisante pour justifier une emprise, on peut estimer que cette emprise est pour le moins exposée à fluctuer, lorsque la force de conviction dont elle se réclame est contrebattue par des convictions contraires, et surtout lorsqu'elle est contrebattue par des raisonnements se réclamant de preuves d'un autre ordre que celui où se tiennent les convictions soutenues en conscience à titre personnel par des individus enclins à la crédulité. Que l'astrologie soit une illusion intersubjective, et non seulement subjective, ne diminue en rien son caractère d'illusion, et d'illusion non seulement vaine mais dangereuse, et appelée à être combattue, à l'encontre des tentatives d'authentification et de légitimation effectuées par une sociologie à tous les sens du mot compréhensive.

En mettant en avant la notion de monde de la vie, Husserl a-t-il donc réellement dépassé le plan de l'intersubjectivité, avec les apories qui le caractérisent ? En soutenant que le monde social est avant tout un monde de croyances partagées, ne s'expose-t-il pas au risque du relativisme culturel ? C'est en vue de répondre à ce type d'objection que Husserl a cherché à définir le programme d'une ontologie du social, dont l'objectif est de révéler les *a priori* qui, en anticipation de la diversité des mondes culturels possibles, constituent prioritairement le monde de la vie et le dotent d'une dimension d'universalité. En effet Husserl, au moment où, dans son effort en vue de donner à la connaissance rationnelle son fondement ultime, il découvre l'importance du monde de la vie, ne renonce pas pour autant à son objectif d'une philosophie transcendantale dont la tâche est de dégager les *a priori* qui conditionnent une expérience, en l'occurrence le tissu de pratiques croisées dont est fait le monde de la vie. Ce point est très clairement souligné par cette formule de la *Krisis* :

"Finalement, ce monde de la vie, dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa *structure générale*. Cette structure générale, à laquelle tout relativement-étant est lié, n'est pas elle-même relative. Nous pouvons la considérer dans sa généralité et, avec la prudence qui s'impose, constater d'entrée de jeu son accessibilité une fois pour toutes et pour tout le monde." (p. 158)

Autrement dit, à travers les différentes formes, formes éventuellement contraires entre elles, que peut prendre le monde de la vie, doit subsister un invariant par lequel, même saisi sous un horizon particulier, le monde de la vie s'avère, non comme un monde pour quelqu'un ou pour quelques-uns, mais, au sens fort de l'expression, comme un véritable monde pour tous, c'est-à-dire comme un monde dont l'être même parvient à s'imposer comme incontestable au-delà de ses diverses approches phénoménales. Comment penser une chose pareille ? Bruce Bégout, se référant aux analyses de P. Janssen (*Geschichte und Lebenswelt*, éd. Nijhoff, Den Haag, 1970) et de J. Benoist ("Universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl", in *Recherches husserliennes*, vol. V, 1996), propose à ce sujet l'interprétation suivante :

"Est *a priori* pour lui non pas, bien sûr, la validité subjective et relative de l'opinion ou de la perception quotidiennes, souvent liée à un intérêt pratique dont la vérification n'est que de type situationnel, mais le fait que le monde prélogique se donne justement à nous dans une évidence relative et subjective. Est l'*a priori* du monde de la vie sa relativité même. Ce sont la subjectivité et la relativité des validités doxiques qui forment ainsi, selon Husserl, les caractères généraux du monde de la vie. Chacun en vivant dans son monde de la vie particulier vit comme tout un chacun dans son monde de la vie propre. C'est pourquoi signale Husserl, "chacun de nous a son monde de la vie, visé comme monde-pour-tous" (*Krisis* p. 285). Au demeurant, ce qui est invariant et structurel dans la sphère prélogique relève d'un certain style de donation, d'une manière typique de se rapporter au monde dans une croyance originaire et sans présupposition à l'évidence de l'être là. En d'autres termes, la validité relative du monde de la vie n'est relative qu'au regard de sa structuration apriorique. Il n'est donc ici nullement contradictoire de la part de Husserl de soutenir simultanément le caractère invariant et structurel de la *Lebenswelt* et de dévoiler

ses phénomènes comme étant tous par essence relatifs et finis, car cette structure universelle à laquelle est lié inmanquablement tout être relatif n'est pas elle-même relative. D'un monde culturel et historique à l'autre, les contenus de la *Lebenswelt* comme ses évidences ne sont pas identiques, mais la forme même de ce monde reste invariable.... C'est la relativité même du monde de la vie qui lui donne sur un mode rien moins que paradoxal sa structure *a priori*. " (*Phénoménologie et sociologie* , p. 100-101)

Suivant cette interprétation, le monde de la vie est porté par une posture d'universalité qui est l'accompagnement obligé de toutes ses manifestations, et c'est là ce qui constitue formellement son invariant, en quoi consiste son être commun. D'où cette conséquence :

"Ainsi le monde en général n'est-il pas seulement étant pour les hommes pris dans leur singularité, mais pour la communauté humaine, et ce déjà par la communication de ce qui relève du simple niveau de la perception". (*Krisis* , p. 185)

Prendre place dans le monde de la vie, c'est tendanciellement affirmer son appartenance au genre de la communauté, appartenance qui définit originairement le fait d'être humain pris dans son universalité.

Remarquons pour finir que ce raisonnement présente une certaine analogie avec celui suivi par Pascal théoricien du divertissement. Prises dans leurs diverses manifestations phénoménales, où elles apparaissent dispersées, les pratiques de divertissement, comme lancer une balle, courir un lièvre, jouer aux cartes, placer la jambe en vue d'effectuer un pas de danse, ou remplir sérieusement les obligations qui résultent du choix d'un métier, se révèlent parfaitement inconsistantes. Mais si on remonte au divertissement en tant que tel, qui constitue leur commun *a priori* , il en va tout autrement : ces gestes dérisoires apparaissent comme porteurs d'un sens général, transcendant leur particularité ; ce sens se rapporte à la finitude humaine et à l'angoisse profonde qui en est l'accompagnement inévitable, et a pour effet caractéristique l'incapacité à se tenir seul en repos dans une chambre, c'est-à-dire à se confronter à son propre vide intérieur, ressenti comme insupportable. De ce point de vue, il faut dire que, si absurdes qu'elles soient, les conduites de divertissement ont du sens ; mieux, elles ont toutes le même sens, et leur désordre manifeste converge paradoxalement vers l'élaboration d'un ordre, ordre caché qui s'impose d'autant mieux qu'il n'apparaît pas lui-même au grand jour.

Sans doute, l'analyse de Husserl diffère de celle de Pascal dans la mesure où elle ne s'inscrit pas dans l'horizon propre à une anthropo-théologie mettant au premier plan le problème du salut. Si le monde de la vie est entraîné dans le mouvement d'une transcendance, qui le déporte au-delà des vues subjectives des individus et lui confère ainsi une sorte d'objectivité, il reste que ce mouvement doit jusqu'au bout s'accomplir sur un plan d'immanence. On ne sort pas du monde de la vie, on n'échappe pas à ses fatalités, tout simplement parce que sans lui, en dehors de lui, la vie serait impossible. Vivre, c'est vivre dans un monde de la vie ; mieux, c'est vivre dans *le* monde de la vie, socle inébranlable sur lequel s'édifient toutes nos certitudes sans exception. En d'autres termes, le monde de la vie, c'est l'être social originaire, ou le rapport à travers lequel les individus sont donnés les uns aux autres, avant même d'exister chacun pour soi et d'en prendre conscience. De là, en dépit des difficultés que comporte l'entreprise d'une sociologie phénoménologique, la vocation sociologique dont est tendanciellement animée la phénoménologie, vocation clairement affirmée par Merleau-Ponty :

"Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons... Avant la prise de conscience, le social existe sourdement et comme sollicitation... Il est donc aussi faux de nous placer dans la société comme un objet au milieu d'autres objets, que de mettre la société en nous comme objet de pensée, et des deux côtés l'erreur consiste à traiter le social comme un objet" (*Phénoménologie de la perception* , p. 415)

Pour le phénoménologue le social est indiscernable du vécu ; ce qu'il cherche à saisir, c'est la socialité vivante, socialité en train de se faire, socialité pratique, immédiatement immergée dans tous les actes de la vie quotidienne qu'il rend du même coup justiciables d'un intérêt philosophique.

