

## **Chapitre 7.**

### ***Promesses et impasses sociologiques de la phénoménologie***

Bruno Frère, Fonds National de la Recherche Scientifique

Sébastien Laoureux, Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur

#### **Du transcendantal à l'empirique**

Pour mener une interrogation sur le ou les types d'usages possibles de la phénoménologie en sociologie dans le cadre restreint de cette contribution, il convient de renoncer à tout souci d'exhaustivité et de délimiter avec précision la portée de notre chapitre. Trois thématiques vont s'emboîter. Tout d'abord, nous reconnâtrons, comme beaucoup d'autres avant nous, que l'apport principal de celui que l'on présente comme le père de la sociologie phénoménologique, A. Schütz, fut sans conteste son apport épistémologique. En effet, c'est toute une nouvelle posture scientifique que la phénoménologie au sens large va inspirer à la sociologie, comme nous l'évoquerons avec la sociologie pragmatique. Mais dans un second temps, cette posture devra être éprouvée quant à son fond. Le projet de Schütz est rien moins que d'appliquer le transcendantal husserlien à l'empirique. Cette tentative est-elle simplement sociologiquement recevable ? Et, si elle ne l'est pas, cela invalide-t-il définitivement la possibilité d'une sociologie phénoménologique ?

Nous montrerons que, en condamnant, à juste titre, la position transcendantale « pure » de Husserl, Schütz échoue cependant à penser la société grâce à la réduction

phénoménologique, précisément parce qu'il conserve pour celle-ci une fin typiquement subjectiviste. Quoi qu'il en dise, il continuera de penser la société par le biais d'une égologie, quand bien même ancrée dans l'intersubjectivité. La question pourrait alors se présenter de la sorte : que reste-t-il de spécifiquement phénoménologique à une perspective qui se passe d'ego transcendantal ? La mobilisation d'autres concepts phénoménologiques peut-elle suffire à justifier la création d'une sociologie phénoménologique ? Y a-t-il une méthodologie phénoménologique qui puisse être utile à la sociologie et qui ne passe pas par un retour au sujet ? Pour tenter de répondre à ces questions c'est la notion de rapport intentionnel au monde de la *méthode* phénoménologique (une méthode qui ouvre à la fois un travail spécifique de description et de formalisation empiriques) qui doit être interrogé par la sociologie. Comme nous le verrons, cette perspective est davantage porteuse. Et à nouveau, on peut en relever les premières perspectives dans la sociologie pragmatique.

Autrement dit, l'apport épistémologique de la phénoménologie, généralement concédé à Schütz, n'épuise pas selon nous l'enjeu que constitue la phénoménologie pour la sociologie. Si la phénoménologie échoue à fonder le social en appliquant le transcendantal à l'empirique, comme voudrait le faire Schütz, elle conserve une force encore tout à fait inexploitée pour élaborer une méthode d'investigation sociologique. En investissant des concepts non investis par Schütz comme l'intentionnalité de Husserl et son équivalent dans la phénoménologie de Max Scheler (les *états d'esprit*) — et sans omettre l'apport considérable de la redéfinition de la posture épistémologique du sociologue par Schütz — c'est au renforcement théorique et méthodologique du paradigme pragmatique, actuellement en pleine effervescence et en plein développement, que nous voudrions contribuer. Ce n'est pas tous les jours, pour le dire avec Kuhn, que l'on peut avoir l'impression de vivre un moment où il est possible de sortir quelque peu de la science « ordinaire ».

## **L'apport épistémologique de Schütz**

Au milieu du siècle passé, alors même que partout dans le monde le débat entre structuralisme et fonctionnalisme en sciences sociales fait rage, l'originalité de Schütz, reconnue aujourd'hui par tous les sociologues, est d'avoir cherché à renouer avec l'attitude

naturelle, démarche complètement étrangère aux deux premiers courants. L'attitude naturelle, écrivait Husserl, « est celle de l'homme qui vit naturellement, formant des représentations, jugeant, sentant, voulant » et qui apparaît précisément comme telle lorsqu'on la « suspend », c'est-à-dire lorsque l'on réalise l'épochè à son égard (Husserl, E. [1913], 1950. pp. 87-87n). J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps (...). Je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de perception sensible, les choses corporelles sont simplement là pour moi, avec une distribution spatiale quelconque ; elles sont "présentes" au sens littéral ou figuré. Les être animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate ; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux ; je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments ils ressentent, ce qu'ils souhaitent ou veulent. (...). Ils sont présents dans mon champ d'intuition » (Husserl, E. [1913], 1950. p. 88).

Pour mieux parvenir à parler de cette attitude naturelle, Husserl estime donc qu'il faut mettre hors jeu ce qu'en disent les sciences ; « tout ce monde naturel qui est constamment là pour nous, présent » et « par conséquent toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel — quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelle qu'admiration que je leur porte, aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection, je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité ; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite » (Husserl, E. [1913], 1950. pp. 102-103).

Dans son dernier ouvrage – *La crise des sciences européennes* –, Husserl développe longuement l'idée d'épochè appliquée aux sciences en général. Il s'agit d'un geste qui vise à se débarrasser du « vêtement d'idées » que la science ajoute au monde de la vie et de l'attitude naturelle (Husserl, E. [1954], 1976. p. 59). Cette science moderne, dont il attribue la paternité à Galilée, nous dit par exemple que la terre tourne. Mais pour nous qui sommes dans l'attitude naturelle, ici et maintenant, elle ne tourne pas. Ce disant, nous accomplissons une épochè à l'égard de la prise de position scientifique, « à l'égard de tous les intérêts théoriques objectifs, de l'ensemble des visées et des activités qui nous sont propres en tant que nous nous considérons comme des savants objectifs » (Husserl, E. [1954], 1976. p. 154). Ce monde de la vie que nous rejoignons alors est « le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré et extra-scientifique »

(Husserl, E. [1954], 1976. p. 157). Lorsque nous avons accompli l'épochè, « nous ne faisons plus usage en tant que prémisses d'aucun savoir qui provient de ces sciences » (Husserl, E. [1954], 1976. p. 167).

Schütz reprend Husserl pour montrer combien il peut être intéressant pour le sociologue de se pencher sur le quotidien : « même la chose perçue dans la vie quotidienne est plus qu'une simple présentation des sens. C'est un objet de pensée, une construction d'une nature hautement sophistiquée » (Schütz, A. 1953. pp. 7-8). N'importe quelle connaissance du monde, pour le sens commun aussi bien que pour la science, « implique des constructions mentales, des synthèses, des généralisations, des formalisations, des idéalizations spécifiques au niveau respectif de l'organisation de la pensée où l'on se trouve » (Schütz, A. 1953. p. 77). La chose telle qu'elle est perçue dans « l'attitude naturelle » que nous déployons dans le *Lebenswelt*, précède sa conceptualisation scientifique. « Le concept de nature, par exemple, que traitent les sciences naturelles, comme l'a montré Husserl, est une abstraction<sup>1</sup> qui, en principe et bien sûr légitimement, en exclut toute personne avec sa vie personnelle et tous les autres objets de culture qui "s'originent" en tant que tels dans l'activité pratique de l'homme. Or, c'est précisément ce niveau du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), à partir duquel les sciences naturelles doivent abstraire, qui est la réalité sociale, l'objet d'investigation des sciences sociales : « l'exploration des principes généraux selon lesquels l'homme organise ses expériences dans son quotidien et tout particulièrement celle du monde social, est la première tâche de la méthodologie des sciences sociales » (Schütz, A. 1953. pp. 77-78, trad. modifiée).

Selon Schütz : « Les objets de pensée construits par le chercheur en sciences sociales afin de saisir la réalité sociale, doivent être fondés sur des objets de pensée construits par le sens commun des hommes vivant quotidiennement dans le monde social. De la sorte, les constructions des sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions du second degré, c'est-à-dire des constructions de constructions faites par les acteurs sur la scène sociale, dont le chercheur doit observer le comportement et l'expliquer selon les règles procédurales de sa science » (Schütz, A. 1962. p. 59, 1953. p. 79).

Bien entendu ces constructions au second degré sont d'une espèce différente que celles élaborées au premier degré. Tout l'enjeu est d'évaluer cette *différence* pour prétendre à une quelconque scientificité. Ces constructions au second degré sont des constructions

---

<sup>1</sup> . Husserl parle d'idéalisation ([1954], 1976, pp. 58-59).

objectives idéales typiques. Sur la base de son observation, le chercheur en sciences sociales va élaborer la construction d'un comportement typique pour tenter de dégager des invariants. Mais ces constructions ne sont pas arbitraires : « Le problème tout entier des sciences sociales et de leur catégorie est déjà posé dans la sphère préscientifique, décrite sous l'appellation de monde social vécu. Néanmoins, ce problème est alors posé dans une forme primitive. Le sociologue, comme nous le verrons, utilise des méthodes et des concepts qui sont bien différents de ceux utilisés par la personne ordinaire qui observe simplement une autre » (Schütz, A. 1967. p. 141).

Il convient dès lors, selon Schütz, de s'intéresser dans un premier temps à ces *constructions de premier degré* (et plus largement sur ce qu'il appelle le monde de la vie quotidienne) pour y déceler cette démarche (certes encore *confuse* et *primitive*) qui deviendra dans un second temps celle du sociologue : « En un certain sens, je suis déjà un sociologue dans la vie quotidienne lorsque je ne partage pas la vie de mes contemporains mais que je réfléchis sur eux et leurs comportements » (Schütz, A. 1967. p. 140). Les constructions du second degré, élaborées par le sociologue, traitent donc de la « la conduite humaine et de son interprétation par le sens commun dans la réalité sociale » (Schütz, A. 1962. p. 134. 1987, p. 42), en adoptant notamment *le principe de l'interprétation subjective* – que Schütz reprend à Weber. Il convient donc de se référer aux « activités » à l'intérieur du monde social et à *leurs interprétations par les acteurs eux-mêmes* en termes de systèmes de projets, de moyens à disposition, de motifs, de pertinences, etc. Toute la question est évidemment de savoir comment saisir « par un système de connaissances objectives des structures de significations subjectives ? N'est pas là un paradoxe » (Schütz, A. 1962. p. 135. 1987, p. 44) ? Selon Schütz, c'est « grâce à des dispositifs méthodologiques particuliers » que « le chercheur en sciences sociales *remplace* les objets de pensée du sens commun en se référant à des événements uniques en *construisant* un modèle d'une portion du monde social à l'intérieur duquel seuls les événements typifiés se produisent, événements qui se rapportent tous au problème particulier que le chercheur examine ». En ce sens, « il est possible de *construire un modèle* d'une portion du monde social rendant compte de l'interaction typiquement humaine et d'analyser ce modèle d'interaction typique selon la signification qu'elle peut avoir pour les types personnels d'acteurs dont on présume qu'ils en sont à l'origine » (Schütz, A. 1962. p. 136. 1987, p. 44, trad. mod.).

## Une épistémologie pour un nouveau paradigme (Sociologie pragmatique I)

Nous n'irons pas plus loin dans ce cadre sur la spécificité de la posture épistémologique défendue par Schütz<sup>2</sup>. Nous en avons dit suffisamment pour relever la proximité de celle-ci avec la perspective défendue aujourd'hui par la sociologie pragmatique qui s'est développée dans le sillage des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. L'un et l'autre fonderont dans la seconde moitié des années 80 et au début des années 1990 un paradigme sociologique qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « pragmatique », mais que l'on nomme aussi parfois « sociologie de la critique », « sociologie des régimes d'actions » ou « sociologie politique et morale » en fonction de l'usage que l'on en fait. En rupture avec la sociologie critique de Pierre Bourdieu, cette sociologie assume pleinement l'engagement du chercheur dans le monde et rejette l'idée que grâce à une forme quelconque de distanciation à l'égard des savoirs profanes les concepts du sociologue aient un accès plus exhaustif à ce qu'est le monde social en vérité (Frère, B. 2004a). L'équipement mental et cognitif dont dispose le scientifique n'est pas différent de celui dont disposent les acteurs qu'il étudie. Et il arrive que ces derniers mobilisent des schèmes de raisonnement que l'on assigne habituellement exclusivement au développement scientifique.

Plutôt que de « dévoiler un caché ou d'explorer un inconscient », l'activité du sociologue réside dans « une opération de clarification » (Boltanski, L. 1990. p. 83). Tout le débat porte sur la notion ou sur l'idée d'une rupture épistémologique. Pour Bourdieu, « l'objet de science est *conquis* contre l'évidence du sens commun par une opération de construction qui est, indissociablement, une *rupture* » (Bourdieu, P. 1972. p. 237). Au contraire, dans le sillage de la position soutenue par Schütz, la sociologie pragmatique se présente comme une « Science de la science des acteurs », ou encore une « connaissance de second degré » (Boltanski, L. 1990, p. 147). Elle tente, en effet, d'appréhender l'action « à travers l'équipement mental et gestuel des personnes, dans la dynamique d'ajustement des personnes entre elles et avec les choses » (Corcuff, Ph. 2001. p. 109). En d'autres termes, le découpage opéré par la sociologie pragmatique suit, dans une certaine mesure, le découpage effectué par les personnes elles-mêmes en situation, selon leurs propres compétences. Il s'agit d'un découpage de découpage.

---

<sup>2</sup> A ce sujet, cf. Laoureux, S. 2008.

A. H. Hennion, dans *La passion musicale* montre comment cette question des compétences s'est construite contre la tradition durkheimienne qui, « passant du modèle naturel des indigènes au modèle culturel qu'y déchiffre le savant, conservait l'idée d'une erreur des indigènes (entendons des acteurs) sur la cause de la force "des choses" que seul le scientifique pouvait rectifier » (1993. p. 259). Un énoncé en vient à être « tour à tour dénoncé comme une croyance illusoire ou revendiqué comme critère de scientificité selon qu'il est présenté par les sujets observés ou par le sociologue » (1993. p. 261). La sociologie « pragmatique » renvoie face à face le scientisme de Durkheim et le positivisme qu'elle soupçonne chez Bourdieu. Dans l'une et l'autre de ces perspectives, les acteurs attribuent certaines causes aux représentations convenues du monde social, le sociologue les dénonce et les remplace par d'autres.

A l'inverse, la sociologie pragmatique « tient compte de ce que les gens savent de leurs conduites et de ce qu'ils peuvent faire valoir pour les justifier. Elle respecte par là une caractéristique des personnes humaines qui est la faculté d'être raisonnable, d'avoir du jugement » (Boltanski, L. Thévenot, L. 1991. p. 181). Ce jugement n'a de cesse d'être sollicité car nous vivons dans des sociétés différenciées au sein desquelles « chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capable de s'y ajuster. On peut qualifier ces sociétés de complexes au sens où leurs membres doivent posséder la compétence nécessaire pour identifier la nature de la situation et pour traverser des situations relevant de mondes différents » (économiques, affectifs, politiques, domestiques, etc.) (Boltanski, L. Thévenot, L. 1991. p. 266). A ce titre, savoir agir avec naturel, c'est être capable d'agir dans diverses situations et, le cas échéant, être en mesure de justifier cette action. Il va de soi que l'acteur (la « personne » diraient plutôt les sociologues pragmatiques) n'est pas toujours confronté à la critique et à l'exigence d'argumenter sur ce qu'il fait. D'autres régimes d'action le confrontent parfois à d'autres nécessités. Il doit changer de régime d'action, transiter d'une perception intentionnelle du monde à une autre.

On le voit, la réflexion théorique est aussi l'apanage des acteurs. C'est pourquoi le sociologue doit s'accorder la prétention d'évoluer avec eux plutôt que celle de les révéler à eux-mêmes : « suivre au plus près leurs mouvements (...) sans se donner les facilités d'une approche surplombante, et, par conséquent, sans en rajouter sur les opérations auxquelles ils se livrent » dans la *Lebenswelt* (Boltanski, L. Thévenot, L. 1991. p. 427). Parler de la manière dont les acteurs agissent dans l'attitude naturelle et en suggèrent des

représentations originales revient pour le sociologue à développer un métalangage qui ne fait que formaliser la compétence commune. Il n'y a dès lors effectivement, de ce point de vue, aucune différence entre sociologie et savoir profane : tous deux se basent sur la même architecture argumentative sous-jacente – la même *grammaire* de justification extraite de l'attitude naturelle. Le savoir du sociologue, s'il prétend encore faire la différence, consistera, plus « modestement » si l'on veut, en une simple systématisation, une explicitation du savoir des acteurs par un professionnel, sorte de grammairien de l'attitude naturelle, disposant pour cela de ressources en temps et en expérience que les acteurs n'ont pas nécessairement.

Nos auteurs insisteront sur une confusion qu'ils désirent éviter : il ne s'agit pas d'ôter aux théoriciens le droit de théoriser, mais bien d'accorder ce même droit aux acteurs. Et entre les deux, le pont n'est pas long : « Les grandes fractures épistémologiques entre le concept de l'observateur et les catégories brutes de la réalité observée répètent une division bien peu médiée, entre les causes des théoriciens et celles des acteurs : on passe sans solution de continuité de leur travail au nôtre (« celui des sociologues ») ; les élaborations causales que nous proposons n'ont de sens que si elles échappent pour être reprises, modifiées, détruites, par le travail de nos collègues attentifs et — si elles leur parviennent — par celle des acteurs intéressés » (Boltanski, L. Thévenot, L. 1991. p. 267).

A la fin des années 80, adopter une telle posture est très audacieux et radicalement neuf dans le champ de la sociologie francophone. Il n'y a guère que l'ethnométhodologie anglo-saxonne à l'avoir devancée dans cette voie. Pourtant, nous ne pensons pas qu'il soit possible de renforcer l'élaboration d'une véritable méthodologie phénoménologique qui puisse encore renforcer la sociologie pragmatique dans son originalité et ses développements à partir du seul bagage schützien qui, selon nous, aboutit ultimement à une impasse empirique. C'est ce que nous allons envisager à présent.

## **Peut-on appliquer le transcendantal à l'empirique ?**

Alfred Schütz le répète à plusieurs reprises : son projet d'une sociologie phénoménologique, il le conçoit d'abord et avant tout comme une *application* du transcendantal à l'empirique. Pour le dire plus précisément, il s'agit selon lui d'*appliquer* au matériau *empirique* constitué par la réalité sociale (le monde-de-la-vie tel qu'il est



expérimenté par les « hommes » de *l'attitude naturelle*) les descriptions de la phénoménologie husserlienne obtenues sous régimes réductifs. Cette idée d'une *application* traverse son œuvre. On la retrouve dans un certain nombre de textes tardifs comme le significatif « Husserl's Importance for the Social Sciences » de 1959 où il déclara notamment : « Le fait que nombre [de ces analyses] furent effectuées dans la sphère phénoménologique réduite [...] n'a pas d'effets sur la validité de leurs résultats au sein du domaine de l'attitude naturelle. Husserl lui-même a en effet établi, une fois pour toutes, le principe selon lequel les analyses effectuées dans la sphère réduite (*reduced sphere*) sont également valides pour le domaine de l'attitude naturelle<sup>3</sup> ». Ou encore dans un texte de 1940 – « Phenomenology and the Social Sciences » – qui établit clairement le programme que fixe Alfred Schütz à une science des phénomènes sociaux : « Une telle science trouvera dans les recherches de Husserl en phénoménologie transcendantale mieux qu'un simple guide, car, nous l'avons déjà dit, toutes les analyses réalisées dans la réduction phénoménologique demeureront valides dans les corrélats des phénomènes examinés à l'intérieur de l'attitude naturelle. Cette science aura donc pour tâche d'*appliquer* à son propre champ d'étude tout le trésor de connaissances découvert par Husserl<sup>4</sup> » (1962, p. 139. 1987, p. 191). Mais dès son premier ouvrage de 1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Schütz, A. [1932]. 1967). – préalablement soutenu en tant que thèse de doctorat – se trouvait déjà clairement établie cette idée. Dans le second chapitre de cet ouvrage, Schütz analyse, en opérant la réduction, la conscience intime du temps. Son objectif est ensuite d'*appliquer* ces résultats au domaine de la vie sociale ordinaire. À la fin du premier chapitre – consacré aux « concepts méthodologiques de Weber » –, il déclare sans équivoque : « Les analyses de la constitution de la conscience interne du temps seront menées à l'intérieur de la sphère "phénoménologiquement réduite" de la conscience. [...] Nous n'effectuerons cependant l'analyse en régime de réduction phénoménologique que dans la mesure où l'acquisition d'une vue exacte des phénomènes de la conscience interne du temps nous est nécessaire. L'intention de ce livre est d'analyser les phénomènes de sens dans la socialité mondaine où nous avons affaire aux manifestations de l'attitude naturelle. [...] Une fois que nous aurons compris de façon correcte par la description éidétique le "problème du développement intérieur du temps

<sup>3</sup> Schütz, A. « Husserl's Importance for the Social Sciences » (1959) dans 1962-1966. Voir aussi 1998, p. 101 (ou réédition 2007, p. 154) ainsi que 1958 : « Tout ce qui a été mis au jour dans la réduction demeure valable après le retour à l'attitude naturelle du monde de la vie » (p. 364 ).

<sup>4</sup> A. Schütz, « Phenomenology and Social Sciences »..

immanent [le problème de la temporalisation (*Zeitigung*)]", nous pourrions appliquer sans risque d'erreurs nos conclusions aux phénomènes de l'attitude naturelle » (Schütz, A. [1932], 1967. p. 44). Outre la question de la temporalité, qui fait l'objet explicite d'une telle application dans le cadre de l'*Aufbau*, Schütz donne ailleurs des exemples bien précis de possibles applications. Ainsi dans le texte que nous évoquions – « Husserl's Importance for the Social Sciences » – Schütz se propose d'y donner « une brève et, bien sûr, entièrement insatisfaisante, esquisse de problèmes parmi les plus importants en sciences sociales, sélectionnés au hasard, et auxquels certains résultats des recherches husserliennes peuvent être, et ont été partiellement, *appliqués* de façon féconde<sup>5</sup> ».

Une telle *application* est-elle néanmoins si évidente ? Il ne semble pas. En tout premier lieu au sein même de l'œuvre d'Alfred Schütz. En effet, on trouve également dans son œuvre une critique ferme et systématique du transcendantalisme husserlien – en tout premier lieu sans doute sous sa forme d'*egologie* transcendantale. L'un des objectifs que se fixe Schütz est de décrire la structure du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*), en tant qu'elle est expérimentée par des hommes dans leur *attitude naturelle* : « par des hommes, c'est-à-dire, par des hommes qui sont nés dans ce monde socio-culturel, qui doivent y définir leurs attitudes, et doivent les réaliser<sup>6</sup> ». Pour l'homme qui vit dans l'attitude naturelle, le monde est d'emblée intersubjectif, pratique, pragmatique. En outre, Schütz indique qu'en portant son attention à la structure de la *Lebenswelt* telle qu'elle est expérimentée dans l'attitude naturelle, on peut laisser tomber les questions et problèmes qui restent irrésolus au niveau du transcendantal. En effet, Schütz adresse plusieurs critiques à la phénoménologie husserlienne. L'une des plus connues porte sur la constitution de l'intersubjectivité transcendantale. Pour l'essentiel, cette critique est consignée dans une conférence prononcée au Colloque de Royaumont en avril 1957 (le premier texte de Schütz traduit en français). Après une analyse serrée de la 5<sup>ème</sup> *Méditation cartésienne*, Schütz déclare : « L'intersubjectivité n'est pas un problème de constitution à résoudre à l'intérieur de la sphère transcendantale, mais une donnée du monde de la vie » (Schütz, A. 1958. pp. 362-363). Et encore : « Ce qu'on peut dire en toute certitude, c'est que seule une telle ontologie du monde de la vie, non une analyse transcendantale de constitution, permettra d'éclairer cette relation d'essence de l'intersubjectivité qui forme la base de toutes les sciences

---

<sup>5</sup> Schütz, A. « Husserl's Importance for the Social Sciences » (1959) dans 1962-1966, p. 145 . 1998, p. 96 (2007, p. 148).

<sup>6</sup> Schütz, A. « Husserl's Importance for the Social Sciences » (1959) dans 1962-1966. Voir aussi 1998, p. 95.

sociales» (Schütz, A. 1958. p. 363). En d'autres termes, Schütz tient l'expérience d'autrui pour une donnée aussi primitive que l'expérience de soi, et aussi *immédiate*. Il s'agit moins d'une opération cognitive qu'une *foi pratique* : nous croyons à l'existence d'autrui parce que nous agissons avec lui et sur lui.

Une telle critique de l'intersubjectivité transcendantale viendrait peut-être questionner de façon singulière – sur cette thématique à tout le moins – la problématique de l'*application* défendue par Schütz. Peut-on, en effet, aussi facilement laisser irrésolus plusieurs problèmes au niveau de l'attitude transcendantale, et *appliquer* ces descriptions problématiques au niveau de l'attitude naturelle ? Est-ce que l'on n'importe pas nécessairement une part de ces problèmes ? Schütz, en effet, s'il critique – comme nous venons de l'indiquer – la tentative husserlienne d'une constitution de l'intersubjectivité transcendantale – reste par ailleurs fidèle à son idée d'une *application*. Ainsi dans son analyse de l'attitude naturelle – donc dans son analyse du monde *social* – il repart d'une analyse de la relation de face-à-face qu'il considère comme « la structure fondamentale de la vie quotidienne<sup>7</sup> » (Schütz, A. 1962. p. 221. 1987. p. 119). Plus spécifiquement encore, on peut se demander si son analyse de l'attitude naturelle – qui reste à bien des égards une analyse constitutive de l'attitude naturelle – ne reste pas prise à certain égard dans une égologie – certes non transcendantale. C'est le plus souvent à partir d'une analyse de l'ego – ou encore de la conscience individuelle – comme centre de perspective qu'est posé ensuite le problème de la constitution du social. Même s'il présente cette analyse égologique comme une « abstraction illusoire », elle n'en demeure pas moins pour lui comme un point de départ obligé<sup>8</sup>. Est-ce là la meilleure façon de penser la socialité ? Peut-on, en d'autres termes, dériver la socialité de la relation de face-à-face ? Bref, le point de départ que se donne Schütz dans l'analyse de l'intersubjectivité – fût-elle non transcendantale – échoue peut-être à reconnaître qu'entre autrui et moi-même il y a quelque chose comme la société<sup>9</sup>. Sa sociologie phénoménologique se rendrait donc

---

<sup>7</sup> « Toute analyse théorique de la notion d'"environnement" – un des termes les moins bien explicités dans les sciences sociales actuelles – devrait partir de la relation frontale comme structure fondamentale du monde de la vie quotidienne ».

<sup>8</sup> Cf. par exemple 1987. p. 115 où Schütz indique que ses analyses se sont d'abord préoccupées du « courant de conscience de l'individu unique, comme si l'homme pleinement conscience dans l'attitude naturelle pouvait être pensé indépendamment de ses semblables ». Il ajoute ensuite : « Nous avons proposé cette *abstraction illusoire* dans le seul but de présenter avec plus de clarté les problèmes en jeu. Nous devons maintenant nous tourner vers la structure sociale du monde du travail ».

<sup>9</sup> Sur cette question du rapport (et de l'irréductibilité) de la socialité à l'intersubjectivité, on se reportera notamment à Benoist, J. (2001, pp. 127-155), Descombes, V. (2001) et plus spécifiquement sur Schütz à Tellier, F. (2001, p. 18 et suivantes).

incapable de penser l'irréductibilité du social – et notamment les figures qu'il peut prendre à travers les *institutions*.

## L'impasse subjectiviste

Il s'agit là d'une question complexe, qui peut sans doute, au-delà de Schütz, être adressée à la phénoménologie en général lorsqu'elle tente d'appréhender la socialité à partir de l'intersubjectivité. Comme l'a bien montré J. Benoist – dans sa contribution au recueil *Phénoménologie et sociologie* (2001. pp. 19-41) où il s'inspire notamment conjointement de Bruno Karsenti (1997, pp. 278-302) et Vincent Descombes (1996)<sup>10</sup> – autrui ne fait sans doute pas la socialité. En d'autres termes, la socialité ne peut simplement être renvoyée à « une forme supérieure d'intersubjectivité, obtenue par dérivation à partir de formes inférieures, plus basales et immédiates de la conscience » (Benoist, J. Karsenti, B. 2001. p. 6). La question se présente dès lors de la façon suivante : *Peut-on, à partir de la relation intersubjective – qui reste le plus souvent dans une logique de face à face – penser la relation sociale en général ?* Selon Benoist, la réponse est négative, mais doit être nuancée : « Que le social ne puisse advenir qu'en rapport avec des sujets, et en quelque sorte en survenance par rapport à eux, voilà ce dont, pour notre part, nous ne douterons pas. Qu'il soit quelque chose de subjectif, c'est ce dont nous aurons beaucoup plus de raisons de douter. Qu'un univers sans sujet ne soit pas un univers social est une chose. Qu'il n'y ait du social que dans la mesure où les sujets rencontrent quelque chose qui leur échappe, comme un ordre qui ne serait pas subjectif, est une intuition durkheimienne à laquelle, pour notre part, nous ne voudrions pas renoncer » (Benoist, J. 2001. pp. 28-29). Bref, même dans la relation de face-à-face, de sujet à sujet, demeure un écart ou un espace ouvert. Il faut reconnaître la dimension asubjective du social. Nous sommes ainsi renvoyés à la question du *tiers* social. « C'est précisément dans ce tiers même que réside le social comme tel, tel qu'il est rencontré donc au point que ne suffisent plus à constituer ni l'intentionnalité qui partirait du sujet ni la contre-intentionnalité qui

---

<sup>10</sup> Cf. également Descombes, V. 2001. D'une manière sensiblement différente de J. Benoist, Descombes met à l'épreuve la capacité de la phénoménologie à rendre compte de la relation sociale. Dans un certain sens, et d'un point de vue plus phénoménologique, c'est également le même style de questionnement que l'on retrouve dans le texte d'Y. Thierry (2001)

serait censée lui être retournée d'Autrui » (Benoist, J. 2001. p. 28).

Bref, si Alfred Schütz renonce bien à la réduction transcendantale husserlienne, il échoue selon nous à fonder la socialité par le truchement de l'intersubjectivité précisément parce qu'il reste tributaire de sa volonté forcenée de conserver de la sphère transcendantale une grille de lecture de phénomènes empiriques. Cela conduit-il à invalider pour la sociologie la phénoménologie dans sa méthode ? Schütz achève son article *Concept and theory formation in the social sciences* en indiquant que « ce n'est pas le lieu de développer ici les procédures d'une analyse phénoménologique de l'attitude naturelle par laquelle [cette organisation] peut se faire » (Schütz, A. 1987, p. 79). Il explique à nouveau ailleurs que les « sciences sociales doivent traiter de la conduite humaine et de son interprétation par le sens commun », ce qui renvoie nécessairement au point de vue subjectif de l'acteur, c'est-à-dire à son interprétation de l'action dans ses contextes ». Ces interprétations conduisent le sociologue à repérer des « types » d'action en cours dans l'expérience courante (Schütz, A. 1987, p. 42). Mais lesquels ? Et comment les utiliser dans l'analyse sociologique ? De retour sur l'individu, sur le sujet, rien n'est dit sur la démarche qui permettrait par exemple de suggérer une description et une explication d'un groupe social dans ce que ses membres ont en commun. En fin de compte, on pourrait se risquer à avancer cette idée que chez Schütz, la phénoménologie sociologique en reste à l'état de projet.

Il s'en tient à montrer l'intérêt pour le sociologue d'effectuer une plongée dans l'attitude naturelle afin d'y retrouver l'individu qui vit au quotidien en-deçà de tout ce que la science naturelle peut nous en dire. Ce n'est pas rien et nous avons vu comment ce déplacement se retrouve aujourd'hui dans une des sociologies les plus originales du moment. Schütz par ailleurs voit bien en quoi cette attitude naturelle peut se décomposer en divers « types » d'attitudes mais il ne reprend jamais que les exemples de Husserl sans les approfondir : l'individu dont il parle est celui qui « perçoit, qui touche, qui voit, qui sent, etc ». Mais aucune « attitude » naturelle n'est systématisée pour servir de grille méthodologique à un sociologue sur le terrain. Philippe Corcuff, l'un des sociologues français à avoir très rapidement intégré la logique de la sociologie pragmatique, remarque que Schütz, comme Husserl, se focalise fort exclusivement sur l'acteur individuel, sa conscience et ses projets dans l'interprétation du monde social (Corcuff, P. 1995, p. 58). Si l'on désire aller encore plus loin que la simple question de la posture épistémologique innovante que peut permettre la phénoménologie à la sociologie, il faut bien constater que

Schütz, incapable de dépasser l'idée que le social est en définitive subjectivement constitué, ne permet d'élaborer aucune méthode. Il faut se tourner vers d'autres horizons.

Il est des auteurs qui, pour des raisons diverses chaque fois propres à leurs situations, passent entre les mailles de l'exégèse pour se retrouver logés à la marge des sciences humaines. C'est le cas de Max Scheler. Son œuvre, prise en étau entre celles des deux géants de la philosophie allemande du 20<sup>e</sup> siècle qu'étaient Husserl et Heidegger, est aujourd'hui à peine évoquée dans les historiographies de la pensée de notre temps (qu'elles soient sociales ou philosophiques). Pourtant, elle recèle une densité rare à la croisée de l'éthique, de la philosophie et de la sociologie. Le système de Scheler s'est effectivement développé jusqu'à la fin des années 10 du siècle passé dans le registre de la morale et de la philosophie de la religion. Il peut être considéré comme relativement conservateur, tant du point de vue théorique que politique. Mais en 1916 paraît sous une forme définitive son ouvrage le plus célèbre et le plus original, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ([1916], 1955.) où il procède à une déconstruction totale de la philosophie kantienne très en vogue à l'époque, notamment pour sa tentative de fonder universellement la raison dans ses fameuses catégories de l'entendement (Kant, E. 1980 [1781], pp. 190-191)<sup>11</sup>. Nous laisserons de côté l'étude de cette critique qui a déjà été effectuée ailleurs (Frère, B. 2004b) <sup>12</sup>.

Ce qui nous importe à présent c'est de voir comment Scheler, après avoir écrit le *Formalisme*, fera un usage sociologique de l'intentionnalité phénoménologique tout à fait convainquant et méthodologiquement mobilisable pour les sciences sociales. Pourquoi ? Parce que dans la perspective schelerienne, contrairement à Schütz, la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à l'idée d'un sujet ou d'un ego constituant.

## **L'intentionnalité pour nouveau point de départ**

---

<sup>11</sup> . Scheler utilise beaucoup Levy-Bruhl dans sa critique de Kant. C'est probablement cet ethnologue qui est allé le plus loin dans la déconstruction du sujet kantien en démontrant que la catégorie de l'identité subjective se trouve infirmée par l'étude de sociétés au sein desquelles les individus ne distinguent pas l'espèce humaine d'autres espèces (voir 1928, pp. 76-83 et [1916], 1955. pp. 85-93, 142-148, 510-517). Les Trumais du nord du Brésil se qualifient d'animaux aquatiques là où leurs voisins Bororos se vantent d'être des Araras (perroquets). Le référent social identitaire « homme » n'existe pas et la catégorie de la non-contradiction est infirmée par l'absence du clivage homme/animal (1928. p. 36sq). A ce sujet voir le chapitre 5 de cet ouvrage (F. Keck).

<sup>12</sup>.

De la philosophie, Scheler transitera donc lentement vers la sociologie à la fin des années 1910. Cette transition a un but. Il veut effectuer une critique du capitalisme sans pour autant transiger avec son rejet du rationalisme subjectiviste que l'économie hériterait, selon lui, de la modernité des lumières et, par extension, de Kant. En effet, si l'entendement (ou la raison) se définit par des catégories qui viendraient comme mettre en forme *a priori* la perception que l'homme a du monde, pourquoi la volonté de propriété et le désir d'accumulation n'en feraient-ils pas partie ? N'est-on pas là en présence de catégories psychiques qui, de tout temps, ont orienté les comportements, se demandait légitimement Schumpeter (Scheler, M. 1993, p. 193n) ?

Pour résister aux tentatives visant à naturaliser l'économie moderne par « son inscription dans le sujet », Scheler use des outils proposés par la phénoménologie, qu'il contribua rapidement à développer au côté de Husserl. Il se détachera de lui au moment où ce dernier publie en 1913 son fameux *Ideen I*. C'est dans cet ouvrage, on le sait, qu'est réintroduite l'hypothèse du sujet kantien encore évacuée quelques années auparavant, à la grande joie de Scheler (Frère, 2006a) et dont Schütz, comme nous l'avons montré, ne parviendra pas véritablement à se défaire en développant l'idée d'une écologie empirique. Tandis que Husserl, à la suite de cet ouvrage, ne s'intéresse plus qu'à l'individu, Scheler se tourne toujours davantage vers les sciences sociales afin d'étayer la critique du modèle économique d'obédience purement libérale qu'il observe dans l'Allemagne de l'immédiat après-guerre. Ce faisant c'est en définitive un véritable coup de force qu'il fera subir à la phénoménologie. A un tel point d'ailleurs que la plupart des spécialistes en vinrent à se demander s'il ne faisait pas « totalement violence à cette nouvelle méthode philosophique » (Leonardy, H. 1984. p. 197). Selon nous, cette interrogation appelle une réponse en demi-teinte. Il ne fait pas de doute que Scheler fera peut-être violence à la phénoménologie philosophique bien davantage encore que Schütz. En revanche, et contrairement à ce dernier, c'est bien vers une empiricisation de cette méthode qu'il parvient à nous conduire. Dans son travail plus proprement sociologique, Scheler se détournera de la question de la réduction (qui fut principalement débattue dans son travail proprement philosophique<sup>13</sup>) qu'est « l'intentionnalité ». Mais il est vrai qu'en donnant à celle-ci une inflexion radicalement empirique, il va dans le même temps la faire flirter avec une forme de relativisme qui inquiétera nombre de commentateurs philosophes.

Nous entendons par intentionnalité, écrivait Husserl « cette propriété qu'ont les

---

<sup>13</sup>. Comme par exemple dans [1927], 1976 ou 1957.

vécus d'être conscience de quelque chose ». La conscience peut viser les objets du monde selon différentes modalités intentionnelles (amour, haine, rationalité, angoisse, etc) et n'existe que dans cette « visée ». Et le philosophe de poursuivre en s'inspirant de Descartes : « Nous avons rencontré cette propriété remarquable, à laquelle renvoient toutes les énigmes de la théorie de la raison et de la métaphysique, dans le *cogito* explicite : une perception est une perception de ..., par exemple d'une chose (Ding) ; un jugement est un jugement d'un état de chose ; une évaluation, d'un état de valeur ; un souhait porte sur un état de souhait, ainsi de suite : agir porte sur l'action (...), aimer sur l'aimé, se réjouir sur ce qui est réjouissant, etc. En tout *cogito* actuel un regard qui rayonne (austrahlender) du moi se dirige sur "l'objet" (Gegenstand) de ce corrélat de conscience, sur l'état de chose, etc ; ce regard opère la conscience (d'espèce fort variée) qu'on a de lui » (Husserl, E. [1913] 1950, pp. 283-284).

Toute conscience (ou *cogito*) est donc toujours conscience de ... quelque chose et sous une certaine modalité (aimer, juger, souhaiter, se réjouir, etc). Un même objet peut à la fois être visé comme « souvenir », comme « désir » ou comme simple objet de perception sensible (vue, toucher, etc). Pour reprendre un exemple que Husserl utilisera jusque dans ses derniers textes, « la perception de la maison vise une maison et la vise selon la modalité perceptive ; le souvenir de la maison la vise selon la modalité du souvenir, l'imagination de la maison selon la modalité de l'imagination, un jugement prédicatif portant sur la maison — par exemple qu'elle se tient là selon la perception — la vise justement selon la modalité du jugement, et c'est encore selon une nouvelle modalité que la vise un jugement de valeur qui s'y ajouterait (comme le sentiment de trouver cette maison belle, *nda*). On nomme ainsi intentionnels les vécus de conscience, et le terme d'intentionnalité ne signifie ici rien d'autre que cette propriété fondamentale et générale de la conscience qui est d'être conscience de quelque chose » (Husserl, E. [1949], 1994. pp. 77-78).

Scheler pour sa part opère une extension sociologique de l'approche phénoménologique du monde ainsi définie. L'hypothèse principale qu'il développe dès les années 20 dans *Probleme einer Soziologie des Wissens* (*Problèmes de sociologie de la connaissance*, 1993) tient dans l'idée qu'il est possible d'étudier les groupes sociaux à partir des modes de « visées » qu'ils privilégient pour appréhender le monde. Afin d'éviter l'écueil subjectiviste et se distinguer de Husserl — qui restreint l'intentionnalité au rapport entre la visée d'un individu et l'objet visé (comme la maison) — Scheler parlera plus



volontiers d'*attitude de conscience* (*Einstellung* ou *Bewusstseinseinstellung*). Frings, dans son ouvrage visant à systématiser la pensée schelerienne donne la définition la plus claire de ce que signifie pour Scheler cette notion qu'il traduit en anglais par les très éclairants termes de *frame of mind* (ou de *mind-set*).

*A mind set (or a frame of mind) is an attitude of consciousness 'how' things appear in the human milieu. Depending on the nature of a specific attitude of consciousness, things around us appear in a specific light. But most of the time we are not aware of this or that attitude of consciousness and we presuppose that the way things are appearing amounts to their objective reality (...). Let us first look at mind-sets of the past. A thephantic mind-set dominated the age of mythology according to which earthly things and events bespoke the divine. The celestial bodies, the seasons, animals, mountains and oceans appeared according to a mind-set that attributed their existence to divine. By contrast in our time it is difficult for a capitalist to imagine for example, the fury of Zeus manifest in a thunderbolt (...). In the capitalist mind-set, things and entities of the world are experienced under aspects of profitability, capitalization and usefulness that pervade our technological civilization » (Frings, MS. 1997, p. 169).*

Chaque groupe social élabore en fait une vision *relativement naturelle* du monde qui lui est propre. Par rapport à elle, est tenu pour donné chaque objet matériel, chaque contenu de pensée, qui est éprouvé « universellement » par ce groupe social comme ce qui n'a pas besoin de justification (Scheler, M. 1993, p. 99). Ces objets ou ces contenus de pensée peuvent être différents pour divers groupes sociaux. Ainsi, par exemple, on peut comprendre que pour certains groupes sociaux des esprits et des démons soient donnés (dans des attitudes de consciences qui privilégient une modalité imaginaire, une modalité magique, etc) de façon tout aussi naturelle et incontestable qu'ils ne sont assurément pas « donnés » pour nous. Dès lors, le monde quotidien est naturel, non pas au sens où il reposerait sur une structure « naturelle » de l'expérience subjective (le monde de la vie naïve où l'on perçoit la maison, où on l'aime, où on l'imagine etc) telle que Husserl l'envisageait, mais parce qu'il est le produit d'une vision collective et donc instituée, ce qui est vécu naturellement. Chaque vision naturelle du monde est différente d'une autre et tient aux fondements culturels de chaque groupe social (2005, p. 204). Autrement dit, et comme chez Schütz, le monde de l'attitude naturelle est avant tout social. Mais, contrairement à

Schütz, et notamment grâce à son usage d'anthropologue tel que Levi-Bruhl, Scheler parviendra à donner une dimension culturaliste à ce tournant et à ne pas lorgner à nouveau vers un ego transcendantal.

## **Un premier usage empirique de la phénoménologie : la critique du capitalisme**

A cette enseigne, Scheler pointe du doigt à la fin de son texte, le premier préjugé européen commun à Marx, au positivisme et à la plus grande partie de la pensée occidentale, qui consiste à croire que « la dynamique de l'économie capitaliste, la science et la technique qui en sont solidaires doivent valoir pour toute l'évolution de l'humanité [alors qu'] en définitive, l'économisme et la lutte des classes ne s'appliquent, même approximativement, que pour une phase tardive très délimitée de l'histoire occidentale » (Scheler, M. 1993, p. 214). Si cette représentation quelque peu relativiste du capitalisme ne nous semble plus guère originale aujourd'hui, peut-être l'était-elle dans ces « années vingt (qui) ont vu le prestige du libéralisme économique à son zénith » et qui étaient loin de se douter de l'effondrement de l'utopie du marché auto-régulateur dans les années 30. Depuis *La grande transformation* de Polanyi, on a ainsi appris à rétorquer aux disciples d'Adam Smith que « l'habitude de voir dans les dix mille dernières années comme dans l'ordre des premières sociétés un simple prélude à la vraie histoire de notre civilisation (laquelle commencerait en 1776 avec la publication de *La richesse des Nations*) est dépassée » (Polanyi, K. [1944], 1983. pp. 192 et 73).

Mais l'intérêt des thèses scheleriennes en la matière ne se tient pas seulement dans la simple préfiguration de Polanyi. Il se situe surtout dans la définition « intentionnelle » qu'il donne du capitalisme et qui transcende la restriction marchande qu'on lui inflige. Si Scheler tient effectivement le capitalisme pour une mauvaise herbe historique, il refuse de le réduire « à un système déterminé, économique, politique ou idéologique. Car la source du capitalisme réside pour lui dans l'être humain tout entier » (Frings, MS. 1988. p. 354) . Dans « Christian Socialism as Anti-Capitalism », article qui précède à peine les *Problèmes...*, Scheler donne déjà une portée phénoménologique au capitalisme (anticipant d'une certaine manière par exemple la tentative de Castoriadis), et procède par là même à une extension considérable de sa signification . Le capitalisme relève avant toute chose d'une « attitude-de-conscience envers le monde » qui est devenue la visée *relativement*

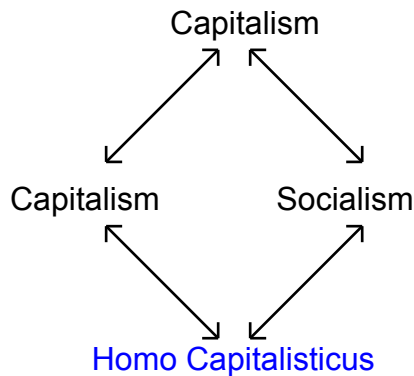
*naturelle* prépondérante de la modernité ([1919], 1982, p. 642, nous traduisons) <sup>14</sup>.

Par la juxtaposition de la sociologie et de l'intentionnalité phénoménologique, Scheler montre que le capitalisme n'est pas simplement un modèle d'échange économique mais bel et bien une façon moderne d'appréhender tous les objets du monde, lesquels se donnent à voir comme étant une source de profit ou de capitalisation ou comme ne l'étant pas. « L'attitude de conscience n'étant pas consciente en tant que telle, ce sont les choses et les objets eux-mêmes qui réclament le profit et leur capitalisation à l'homme, et l'incitent à se lancer sans limite dans l'accumulation des choses, des marchandises. 'Tout' est, dès l'abord, capitalisable, non seulement les marchandises, mais tout autant l'atome, l'univers, une voix humaine, l'Eros, l'art, l'éducation, le sport, jusqu'aux objets religieux (indulgences). Les choses elles-mêmes regardent l'homme en fonction de leur possibilité de capitalisation. Elles lui formulent la même requête : 'Vois quel profit tu peux tirer de moi' » (Frings, MS. 1988. p. 356). Tout est source de profit et d'utilité dans le point de vue et pour l'*attitude de conscience* de l'esprit capitaliste. C'est d'ailleurs pour cela que le socialisme d'Etat n'est pas moins capitaliste que le capitalisme lui-même. La recherche de profit ne connaît pas les frontières de classes et, si l'ouvrier poursuivant son salaire ne poursuit qu'un « petit profit », il reste qu'il n'en est pas moins un « petit capitaliste » en comparaison au « gros capitaliste » qu'est son patron. La différence de classe n'influe en rien sur le fait que tout individu perçoit le monde « à partir » d'un état de conscience visant intentionnellement un monde dont les divers éléments peuvent être acquis, que ce soit par le patron, le paysan, l'ouvrier ou l'Etat.

Pour bien saisir l'argumentaire de Scheler, nous pouvons reprendre et compléter (en bleu) le schéma que M. S. Frings nous propose :

---

<sup>14</sup> . Nous reprendrons sous ce terme les notions allemandes de Kapitalistische Geist, Kapitalistische Einstellung et Kapitalistische Bewusstseinstellung que Scheler emploie indistinctement.



In such a mind-set where everything, even human beings themselves, are automatically assessed according to their quantity of accumulated successes achieved on the social battle field of competition, we are confronted with a rampant, rapacious disposition that underlies such an area, and not merely with political capitalism alone. (Here, we can see that) the mind-set of capitalism is distinguished from political and economic socialism and capitalism. This distinction is rendered henceforth by capitalizing the mind-set under discussion (1997. p. 172)

L'homme moderne est un *homo capitalisticus* dont la caractéristique incontournable est de décliner toutes les formes de visées intentionnelles de sa conscience sous la modalité de l'utilité et du profit ([1919], 1982, p. 632, nous traduisons). « Son attitude de conscience lui présente le monde comme un marché où les choses sont à acquérir ou ne sont pas. Par voie de conséquence, il n'est pas d'individu dont la conscience puisse moduler une attitude intentionnelle qui échappe à cette nouvelle formalisation capitaliste de ses catégories cognitives. L'intuition schelerienne de la marche de l'histoire semble donc pertinente pour l'époque. Son hypothèse de base est qu'il est effectivement plus facile d'organiser une collectivisation générale des biens que de déraciner l'esprit capitaliste parce que cette manière de penser (*gesinnung*) est basée sur des faits capitalistes que l'homme est d'autant moins capable de dominer qu'ils sont plus profonds » (Frings, MS. 1988. p. 359). Contre le socialisme étatique, Scheler conclut de ces prémisses que toute tentative de conduire l'histoire, par des réformes pratiques, dans des voies définies pour le long terme est vouée à l'échec.

Cette critique, essentiellement orientée contre Marx, va amener Scheler à envisager évidemment ce que pourrait être une *attitude de conscience* non capitaliste qui ne se contente pas de développer le négatif photographique qu'incarne le socialisme centralisé. Sa première solution sera un socialisme chrétien comme l'indique le titre même de son texte paru en 1919.

Il nous décrit dans celui-ci ce que pourrait être une visée intentionnelle qui prête à l'homme la possibilité de prendre à l'égard du monde une attitude autre que celle de la recherche de profit. Le monde n'est alors plus synonyme de marché car on y recherche avant tout le lien social avec autrui. La morale qui équipe la critique chrétienne du capitalisme — et qui se verra laïcisée ensuite avec la conversion sociologique de Scheler — est une morale de la sympathie. L'*attitude de conscience* capitaliste envers le monde consiste en un leurre utilitariste qui renvoie au second rang l'attitude sympathique, authentique vecteur de lien social. A la faveur de cette « attitude égocentrique et solipsiste, nous ne concevons le monde ainsi que nos semblables que dans leurs rapports avec notre être et nos intérêts » (Scheler, M. 1928, p. 95). Cette illusion s'évanouit si l'on accepte de se laisser « réorienter » par la sympathie. Dans l'attitude de conscience « sympathique », on quitte un rapport au « moi » pour s'installer dans une participation affective véritable avec le moi d'autrui, ce qui fonde une commune humanité. Nous devenons capables de comprendre les états affectifs des autres (sans pour autant ressentir la même joie ou la même douleur) et d'y compatir suffisamment que pour éventuellement s'engager dans l'action, c'est cela la véritable sympathie (Scheler, M. 1928, p. 69).

Alors que nous avons vu qu'il était possible de fonder épistémologiquement la sociologie pragmatique dans une épistémologie directement inspirée de Schütz, il nous a aussi fallu constater que celui-ci ne pouvait pas permettre de déployer une véritable méthodologie sociologique qui puisse aider le sociologue à appréhender le monde social en tant que tel, voire, à catégoriser les groupes qui le composent selon certaines caractéristiques ou certains rapports au monde. Avec la notion d'état d'esprit intentionnel, c'est véritablement un modèle d'appréhension du monde par les sujets sociaux qu'il devient possible d'élaborer. Il ne s'agirait plus de catégoriser ceux-ci depuis un point de vue transcendant en décrivant par exemple leurs habitus (sociologie critique), ou de les catégoriser en fonction de leurs stratégies rationnelles en se contentant de leurs propres points de vue (individualisme méthodologique), mais bien de les accompagner dans le déploiement scientifique des représentations du monde dont sont porteuses leurs formes de vie dans l'attitude naturelle.

## **Du premier usage vers l'élaboration d'une méthode (sociologie pragmatique II)**

Corcuff voit bien tout ce que cette sociologie des régimes d'action emprunte à la

phénoménologie pour définir l'action (2001, p. 109). Son but, à l'instar de la phénoménologie husserlienne (et ses différents modes de visée intentionnels) et de la phénoménologie schelerienne (et ses différentes attitudes de consciences), est bien d'« explorer les structures cognitives dont disposent les personnes dans nos sociétés (...). Dans la sociologie des régimes d'action, l'action est appréhendée à travers l'équipement mental et gestuel des personnes, dans la dynamique d'ajustement des personnes avec les choses (une maison, etc). Le découpage que cette sociologie opère sur l'action tente donc de suivre le découpage opéré par les acteurs en situation (...). Ce n'est pas ce qu'est le monde "objectivement" qui est visé mais le monde à travers les sens ordinaires (les visées intentionnelles) de ce qu'est le monde par les acteurs en situation dans des cours d'action (par exemple à travers les sens ordinaires de la justice de l'amour, mais aussi du pouvoir, de la violence<sup>15</sup>, etc.) et le travail réalisé en situation par les personnes pour s'ajuster à ce monde ou le mettre en cause » (Corcuff, P. 2001, pp. 109-110).<sup>16</sup>.

L. Boltanski parle de la possibilité d'un régime d'amour *philia* qui composerait l'état d'esprit dans lequel se trouvent deux individus qui entrent en interaction en se reconnaissant des mérites réciproques (1990, p. 161). Le lien qui est fait entre l'amitié et l'évaluation des mérites d'une part et, d'autre part, entre l'amitié et la réciprocité, poursuit le concepteur de la sociologie des régimes d'action, rapproche le régime d'amitié du régime de justice car la description de la *philia* « suppose toujours en amont un principe d'équivalence, d'abord pour que les amis puissent évaluer leurs mérites réciproques, ensuite pour leur permettre de contrôler la réciprocité de leur commerce et maintenir entre eux l'égalité des échanges. Car dans l'amitié, la réciprocité ne s'exerce pas aveuglément. Elle fait l'objet d'une anticipation de la part de chacun des partenaires, qui attend de l'autre un retour équivalent à ce qu'il a lui-même apporté » (Boltanski, L. 1990. p. 162).

D'abord inspirée d'Aristote, cette formalisation du régime de *philia* — qui conduirait les gens à développer une attitude de conscience ancrée dans la réciprocité — doit aussi beaucoup à la théorie maussienne du don contre-don. La *philia* se substituerait au *hau* (« l'esprit du don ») pour répondre à l'éternelle question qui posait l'anthropologue en compulsant des études sur les Maoris : « quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les

<sup>15</sup>. Violence, justice, pouvoir et amour son bel et bien des manières de viser un objet du monde intentionnellement comme l'était le fait de souhaiter, de se réjouir (etc) de ce même objet dans les exemples que nous avons pris avec Husserl.

<sup>16</sup>. Une autre définition du régime d'action est donnée par L. Thévenot dans son article sur le régime d'engagement : « chaque régime est spécifié par une façon de traiter les êtres humains, mais aussi de saisir la réalité avec laquelle l'action doit compter. Cette réalité ne se limite donc pas à la choséité sociale de croyances partagées, mais intègre l'équipement marchand, technique, sémiotique ou autre, des agissements en société » (Thévenot, L. 1999. pp. 75-76).

sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donateur la rend ? »<sup>17</sup> ?

Boltanski rejoint en cela le Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S) qui depuis un certain temps utilise également M. Mauss pour asseoir la critique de l'utilitarisme économique. L'intuition de ses membres est que « dans l'action sociale, certes il entre du calcul et de l'intérêt, matériel ou immatériel, mais qu'il n'y a pas que cela : il y a aussi de l'obligation, de la spontanéité, de l'amitié et de la solidarité, bref, du don ». D'un côté comme de l'autre, en effet on prend au sérieux la découverte maussienne « d'une certaine universalité de ce qu'il appelait la triple obligation faite aux hommes de donner, recevoir et rendre » qui implique que le don soit inconcevable sans « une règle de réciprocité qui lui préexiste » (Caillé, A. 2000. pp. 16 et 17).

Mais d'autres régimes peuvent permettre de décrire la façon dont des groupes sociaux ou des individus se rapportent au monde, tout en étant évidemment en mesure de transiter entre différentes représentations. A chaque régime d'action son attitude de conscience intentionnelle. Le régime d'action de justification publique constitue le régime à cette heure le plus connu et le plus approfondi (Boltanski, L. 1990). D'autres sont nés par la suite comme le régime de compassion<sup>18</sup>, le régime d'auto-affection (Laoureux, S. 2004, Boltanski, L. 2004), le régime philia (Frère, B. 2006b), le régime de familiarité et le régime d'engagement (1994, 1999). Dans tous ces cas de figure, il s'agit bien de tenter de cerner une attitude fondamentale de conscience, « une façon d'être avec les autres et les objets du monde » (Boltanski, L. Thévenot, L. 1991. p. 35), « un registre réglant les agencements sur lesquels repose l'activité sociale » (p. 66), bref, un « mode d'action » (p. 110).

C'est toute une sociologie qui s'ouvre ici et dont la voie fut à notre sens ouverte par la reprise du projet husserlien par Scheler. A notre sens, c'est davantage avec lui plutôt qu'avec Schütz, peut-être il est vrai encore trop proche d'une posture strictement philosophique, qu'une véritable méthode de sociologie phénoménologique peut être élaborée pour investir des terrains d'enquêtes spécifiques. Cette méthode pourrait devenir un outil à part entière pour la sociologie, à partir du moment où, bien entendu, l'on emboîte le pas à la posture épistémologique du paradigme pragmatique.

La force de cette sociologie, consiste dans sa potentielle ouverture et créativité théorique. Il importe peu pour des auteurs comme Boltanski et Thévenot ou, derrière eux, tous

---

<sup>17</sup>. Mauss cité dans Boltanski, L. 1990. p. 214.

<sup>18</sup>. Corcuff, P. Depraz, N. « Passages entre philosophie morale, philosophie politique et sociologie de la compassion à partir des écrits d'Emmanuel Lévinas », manuscrit communiqué par les auteurs.

les pragmaticiens, de plaquer de façon répétitive des concepts tels que les régimes sur différentes réalités sociales. Ce qui importe ici c'est le modèle heuristique lui-même et la manière dont il permet de déplacer le regard sociologique pour appréhender *les rapports intentionnels que les gens ont avec le monde et avec les autres et la façon dont il le soumettent (ou se soumettent mutuellement) à des épreuves*, etc. La richesse de ce modèle est son pluralisme. Mais c'est aussi peut-être paradoxalement ce qui en fait la faiblesse. Pour traduire correctement ce qui trame les rapports entre personnes (ou entre les personnes et les objets du monde) il ne s'agit pas de faire travailler des catégories fixes mais, éventuellement d'en créer de nouvelles selon le même processus de grammaticalisation des représentations du monde et des argumentations afin de toujours être en mesure de se situer au plus près des personnes elles-mêmes et d'éviter la catégorisation arbitraire. C'est ce dont atteste la diversification des régimes évoquée plus haut. Mais ce pluralisme a conduit aussi à certaines critiques qui pointent du doigt l'irénisme du paradigme. Pour ne pas faire violence aux rapports intentionnels que des sujets sociaux sont susceptibles d'entretenir avec le monde, on cherche à *construire* toujours davantage de régimes pour correspondre toujours adéquatement aux états d'esprits changeants des acteurs. A force de ne pas vouloir figer ou fonder nos façon d'*être au monde* dans une conceptualité définitive, on risque peut-être de perdre ce qui faisait précisément la force euristique du modèle. Il faut prendre la mesure de cette critique. Et peut-être prendre le temps d'investir plus empiriquement la méthode des régimes avant d'en poursuivre le déploiement.