

# dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade  
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

## La question de la socialité du sujet

Laurent Perreau (Université de Franche-Comté)

**Résumé:** Cet article identifie différentes voies empruntées par la phénoménologie sociale de langue française, depuis une vingtaine d'années. Celles-ci apparaissent comme autant de façons de penser la socialité du sujet. Ces différentes approches peuvent être comprises comme des réponses à ce constat critique formulé par Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti: il y a parfois loin de l'intersubjectivité à la socialité. En restituant les éléments fondamentaux de la philosophie du quotidien de Bruce Bégout, de la phénoménologie des "phénomènes-sociaux" de Grégori Jean, de la théorie du "sujet social" développée par nous-même, nous montrons qu'il est possible de contourner les difficultés posées par la "question du tiers" pour penser la phénoménalité du social.

**Mots-clés:** Sujet; Socialité; Phénoménologie; Intentionnalité collective

**Abstract:** This article identifies different paths taken by French-speaking social phenomenology over the last twenty years. These appear as many ways of thinking the sociality of the subject. These different approaches can be understood as responses to the critical observation made by Jocelyn Benoist and Bruno Karsenti: there is a gap between intersubjectivity and sociality. By restoring the fundamental elements of Bruce Bégout's philosophy of everyday life, of Grégori Jean's phenomenology of "social phenomena", of the theory of the "social subject" developed by ourselves, we show that it is possible to bypass the difficulties posed by the "question of the third party" in order to think the phenomenality of the social.

**Key-words:** Subject; Sociality; Phenomenology; Collective intentionality

La philosophie contemporaine la plus récente a consacré une attention certaine à la question de la nature ou de l'être du "social". À cet égard, le long débat sur le statut de l'"intentionnalité collective", initié dans le champ de la philosophie dite "analytique", a joué un rôle décisif (SCHMID/SCHWEIKARD, 2009; PERREAU, 2010). En effet, les analyses inaugurales de Raimo Tuomela (TUOMELA/MILLER, 1988), Margaret Gilbert (GILBERT, 1990), John Searle (SEARLE, 1990) ou encore Michael Bratman (BRATMAN, 1992) ont suscité des questionnements nouveaux sur ces actions qui impliquent une pluralité d'acteurs œuvrant de manière plus ou moins coordonnée. Il faut être plusieurs pour marcher ensemble, danser le tango ou encore déplacer un piano. Ces actions peuvent être le fruit d'une coopération, d'une décision collective: je peux décider de jouer seul de mon instrument de musique, nous pouvons décider de jouer ensemble en formation de quatuor. Mais il apparaît aussi que certaines de ces actions sont aussi constitutivement sociales: s'exercer seul au tango n'est pas danser le tango. Il reste que, dans les deux cas, l'action d'un seul n'y suffit pas et, de ce fait, la dimension proprement collective de l'expérience qui se joue dans ce type d'actions requiert une attention particulière. Le concept d'"intentionnalité collective" a précisément pour fonction de désigner ces états mentaux et ces attitudes qui sont au principe de telles expériences. En mobilisant ce concept, on sous-entend qu'une intentionnalité est bien présente et qu'elle est partagée. Mais le terme d'"intentionnalité" doit alors être entendu au sens téléologique du terme (au sens de "to intend to do something"), puisque l'on tend collectivement vers une fin visée: l'action implique nécessairement une pluralité d'acteurs qui vise une même fin (même si, parfois, ils ne la visent pas de la même manière). Dès lors, l'intentionnalité collective désigne la conscience partagée d'une implication commune dans l'action engagée.

Par suite, on conçoit qu'il était tentant d'y découvrir une voie d'accès privilégiée pour penser, plus généralement, des phénomènes tels que la coopération, les groupes, l'institution sociale etc. En un sens, sous la perspective de la "philosophie de l'esprit", la rubrique de l'intentionnalité collective a établi une nouvelle interface permettant de penser les rapports de l'esprit et de la société, complétant l'étude du rapport de l'intentionnalité aux capacités linguistiques (rapport de l'esprit au langage) et celle du rapport entre l'intentionnalité et les capacités cognitives (rapport de l'esprit au cerveau).

Le débat sur l'intentionnalité collective a donné lieu à des controverses nombreuses, servies par une littérature abondante. Des rencontres internationales structurées et régulières rythment la recherche entreprise sur cette question. Ce débat a également irrigué nombre de disciplines adjacentes, allant de l'économie à la psychologie. Enfin, les réflexions sur la nature de l'intentionnalité collective ont également suscité l'essor d'une sous-discipline philosophique, l'ontologie sociale, explicitement dédiée à la considération de la nature de la réalité sociale dans son ensemble, des êtres ou entités qui la composent, ainsi enfin que des types de relations que ces entités entretiennent entre elles. Il revient à Searle d'en avoir défini les principes (SEARLE, 2004).

Cette fortune particulière n'a pas été sans effet sur ce que l'on peut appeler, au moins par commodité, la "phénoménologie sociale", en comprenant sous cette désignation l'ensemble des analyses phénoménologiques se rapportant aux vécus ou aux phénomènes sociaux. Pour le dire vite, tout s'est passé comme si la phénoménologie avait redécouvert ses propres possibilités de thématisation et d'investigation du social en réponse aux approches relevant de l'ontologie sociale qui se développaient sous la rubrique de l'intentionnalité collective. Les investigations, nombreuses et variées, ont souvent privilégié une approche historique qui a conduit à redécouvrir les théories du "Nous", et plus largement de l'intersubjectivité et social, chez les principaux représentants du mouvement phénoménologique (Husserl, Scheler, Schütz, Sartre, Merleau-Ponty, etc.) mais aussi des auteurs parfois quelque peu oubliés (tels von Hildebrand ou Walther) (SZANTO/MORAN, 2018).

\*

On peut toutefois considérer que le champ de la phénoménologie francophone n'a pas emprunté les mêmes voies. À l'évidence, elle n'a pas trouvé un motif de relance avec le débat sur l'intentionnalité collective. Trois raisons peuvent être alléguées pour expliquer cette singularité. D'une part, les débats relatifs au statut et à la portée de l'intentionnalité collective ont été relativement ignorés, sans doute parce que l'unité générale des discussions était mal perçue et parce qu'un certain nombre de textes cruciaux n'ont pas encore bénéficié de traductions<sup>1</sup>. D'autre part, la philosophie sociale française demeure marquée par l'héritage des sciences sociales et elle s'est souvent définie en lien avec celles-ci ou par rapport à celles-ci, voire même en leur sein (KARSENTI, 2013). Enfin, la thématique phénoménologique de l'intersubjectivité, développée depuis la prise en compte du rapport *ego-alter ego*, a fait l'objet d'analyses importantes, qui ont pu faire écran.

En un sens, c'est peut-être ce dernier point, qui concerne précisément la question du rapport complexe qui se joue entre *intersubjectivité* et *socialité*, qui aura pu paraître comme le plus problématique. Dans le volume collectif intitulé *Phénoménologie et sociologie* (BENOIST/KARSENTI, 2001), Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti formaient ce constat :

À travers un tel type de questionnement [sur l'intersubjectivité], la phénoménologie rejoignait, ou du moins croyait pouvoir rejoindre, un certain type de thématisation de la "socialité" comme telle : du subjectif au social en passant par l'intersubjectif, la socialité se voyant elle-même interprétée comme une forme d'intersubjectivité ultime. (BENOIST/KARSENTI, 2001, p. 6).

Le risque d'une telle transition, aux yeux de Jocelyn Benoist, Bruno Karsenti ou encore Vincent Descombes, n'était pas seulement d'induire une confusion regrettable entre phénoménologie et sociologie mais bien de nous faire manquer la réalité de l'expérience sociale en tant que telle. En d'autres termes, l'entreprise d'une phénoménologie sociale ou d'une phénoménologie portant sur les phénomènes sociaux apparaissait comme une réduction coupable ou comme un artifice qui courrait toujours le risque de manquer la réalité véritable de son objet. Dans un article figurant dans ce même volume, Jocelyn Benoist cherchait alors à identifier ce qui était, à ses yeux, nécessairement délaissé dans cette approche phénoménologique du social. Selon lui, le grand tort d'une analyse de l'intersubjectivité déployée à partir de l'analyse constitutive de l'*alter ego* était d'en rester au modèle de la rencontre entre deux sujets (BENOIST, 2001, p. 25), soit à un modèle de relation intersubjective qui se référail quasi-exclusivement à la figure d'autrui. Ce faisant, la phénoménologie (sauf peut-être chez Merleau-Ponty) s'empêtrait de poser la question du *tiers* qui lui aurait permis d'échapper à la dualité de la relation *ego-alter ego*. Et si cette question du tiers n'était pas affrontée pour elle-même, il n'était pas possible de prendre en considération la question de la communication sociale située à la genèse de toute pratique sociale, comme celle, corrélative, de l'institution sociale et de l'"objectivité" qu'il faut bien lui reconnaître. Le scepticisme ainsi déployé à l'égard de tout ce qui pouvait s'apparenter à une phénoménologie sociale fondée sur la théorie de l'intersubjectivité pouvait paraître bien décourageant: pour des raisons principales, qui tenaient au projet historique – husserlien – de la phénoménologie, on avait de bonnes raisons de douter de la capacité de la phénoménologie à rendre compte du social en tant que tel. Une certaine philosophie sociale, qui devait beaucoup à la tradition durkheimienne comme au structuralisme, se trouvait ainsi confortée et la phénoménologie se trouvait renvoyée aux déficiences supposées de son subjectivisme et de son intersubjectivisme.

Cependant, il était pourtant possible de faire droit aux possibles d'une phénoménologie sociale sans perdre de vue l'objectivité des réalités sociales ou la question du "tiers", telle que Jocelyn Benoist avait pu la formuler. En un sens, la relance de la phénoménologie sociale, dans le champ de la phénoménologie de langue française, s'est peut-être jouée en relevant le gant de la "question du tiers". À tout le moins,

<sup>1</sup> Signalons tout de même l'excellent numéro de la revue *Klesia* dirigé par E. Marrou (*Klesia*, "Dire 'Nous'"34, 2016): <https://www.revue-klesia.org/#d34> [accédé le 15/11/2022].

nous semble-t-il, dispose-t-on ainsi d'une clé de compréhension des différentes voies qui auront pu être parcourues à la recherche d'une phénoménologie du social.

\*

En un sens, la voie empruntée par Bruce Bégout, depuis *La découverte du quotidien* (BEGOUT, 2005) jusqu'à son ouvrage *Le concept d'ambiance* (BEGOUT, 2020), aura consisté à explorer les formes les plus banales de l'expérience sociale. Si *La découverte du quotidien* pouvait se présenter comme une tentative de réorientation postmétaphysique de la philosophie qui devait désormais découvrir son thème dans l'"ici-bas" (BEGOUT, 2005, p. 9), l'ouvrage faisait aussi du quotidien une trame commune de l'expérience: "La quotidienneté est le fait primitif de toute expérience humaine, la réalité commune et ordinaire en deçà de laquelle il n'est pas possible de remonter". (BEGOUT, 2005, p. 39). En ce sens, la quotidianisation était interprétée comme un processus de dépassement de l'étrangeté du monde qui nous permettait de sécuriser notre rapport au monde, celui-ci devenant familier. Le quotidien, cette toile de fond de l'existence toujours tenue pour allant de soi, présentait bien une dimension sociale, voire historique, qu'il fallait faire apparaître pour elle-même. Bruce Bégout détaillait ainsi patiemment la "genèse socio-transcendantale du quotidien" (*Ibid.*, p. 245 sq.). Il explorait aussi le rapport entre monde familial et monde étranger, la temporalité sociale ou encore les structures normatives de la quotidienneté, en développant, en somme, une forme de philosophie sociale d'inspiration phénoménologique centrée sur la quotidienneté. Aborder ainsi la vie sociale par la quotidienneté ou encore depuis les usages possibles du concept d'ambiance<sup>2</sup>, c'est s'éviter de se poser la question de la rencontre: ce sont les structures mêmes du monde de la vie qu'il s'agit de penser, en laissant de côté l'investigation de l'intersubjectivité, que l'on entende celle-ci comme rapport à autrui ou comme la reconnaissance de l'existence d'une pluralité de consciences distinctes. La phénoménologie de la quotidienneté, ou l'"éco-phénoménologie" des ambiances qui s'inscrit dans son sillage, offre une voie singulière à la phénoménologie sociale, qui s'épargne le détours d'une théorie de l'intersubjectivité, voire même celui d'une théorie de la subjectivité fondatrice.

On peut également considérer que Grégori Jean, dans l'ouvrage intitulé *Le quotidien en situation. Enquête sur les phénomènes sociaux* (JEAN, 2012), aura pour sa part frayé une voie bien différente, qui s'est présentée comme une méditation phénoménologique sur la nature des "phénomènes-sociaux". Mais il convient de noter que, sous cette désignation, il ne s'agissait plus vraiment de penser la spécificité d'une certaine catégorie de phénomènes que l'on pouvait qualifier de sociaux. L'interrogation philosophique portait bien plutôt sur "l'apparaître social" de ce qui nous apparaît à chaque fois en tant que phénomène. Tel était le reproche adressé à une phénoménologie qui entendait rendre compte, dans une perspective qui pouvait être celle de Husserl, de la *constitution* des phénomènes sociaux: "[...] l'appel à une instance transcendante constituante ne rendrait justice à cette phénoménalité qu'en la désocialisant – réduisant sa dimension "sociale" à une propriété partielle et extrinsèque." (JEAN, 2012, p. 9). Ainsi, de manière un peu paradoxale, Grégori Jean entendait-il reprendre le fil d'une interrogation sur la phénoménalité du social en faisant pleinement droit à la socialité de la phénoménalité. De cette manière, l'entreprise se démarquait de la perspective d'une phénoménologie du quotidien initiée par Bruce Bégout comme d'une philosophie des sciences sociales et humaines qui pouvait croire déceler en celles-ci une certaine "vérité" du social<sup>3</sup>. *In fine*, cette phénoménologie des "phénomènes-sociaux" pouvait découvrir son inspiration véritable dans une "analytique philosophico-ontologique de la finitude humaine comme fondement de

<sup>2</sup> Dans *Le concept d'ambiance*, même si l'accent est mis sur la dimension affective de l'expérience atmosphérique, la "question du tiers" est encore rediscutée depuis les analyses que Sartre a pu consacrées à la genèse du groupe en fusion (BEGOUT, 2020, p. 338 sq.).

<sup>3</sup> "[...] une telle 'histoire' de l'émergence connexe du quotidien et des 'sciences humaines' livre à la philosophie une tout autre tâche que celle d'opérer avec elles une 'nouvelle alliance' aussi communes que puissent désormais sembler leurs tâches." (JEAN, 2012, p. 207).

l'ouverture ontologique” (JEAN, 2012, p. 209), analytique qui devait encore beaucoup au Heidegger de *Sein und Zeit*. En effet, c'est de la reconsideration de l'attitude naturelle qu'il convenait alors de repartir, pour redécouvrir le sens de ce qui nous est commun. Mais, on le voit bien, la perspective n'était alors plus tant celle d'une constitution de l'expérience sociale que celle d'une ontologie fondamentale: c'est en définitive à l’“ouverture préalable” de la socialité, conçue comme une dimension fondamentale de l'existence humaine, qu'il fallait désormais revenir. Il n'en reste pas moins que, de cette manière, Grégori Jean apportait une réponse proprement phénoménologique à la question du tiers soulevée par Jocelyn Benoist. Il ne s'agissait plus de penser celui-ci sur le mode de la rencontre ou du rapport duel *ego/alter ego* mais depuis une “ouverture fondamentale” de la subjectivité humaine. La question du tiers se trouvait ainsi résorbée dans une perspective ontologie qui la résituait sur le même plan d'immanence que celui de la subjectivité.

\*

C'est en un sens cette même question de l’“ouverture” de la subjectivité à l'autre, au tiers et en définitive au social que nous avons cherché à reprendre, mais sans comprendre celle-ci dans les termes d'une analytique existentielle ou d'une ontologie fondamentale. Notre propre interrogation aura porté sur les dispositions à la socialité que l'on peut déceler au cœur même de la subjectivité. Notre intuition initiale était simple: pour répondre à la question du “tiers”, il semblait possible d'emprunter une autre voie en considérant qu'une phénoménologie des phénomènes sociaux (au sens classique du terme, cette fois-ci) méritait réexamen et qu'il était possible d'y découvrir des ressources qui valaient bien meilleure estime que les jugements expéditifs dont elle avait parfois fait l'objet. C'est donc en reprenant le fil de la *constitution subjective* des phénomènes sociaux qu'il nous a semblé possible de relire Husserl (PERREAU, 2013). En un sens, il s'agissait alors, de manière assez classique, de reprendre l'investigation du corpus husserlien sur une thématique précise, en poursuivant une tâche déjà entreprise il y a longtemps par René Toulemont dans *L'essence de la société selon Husserl* (TOULEMONT, 1962): était-il donc bien dit que la phénoménologie, et en particulier la phénoménologie considérée en sa version canonique, c'est-à-dire husserlienne, ne pouvait par principe pas rendre compte de la socialité? Ce faisant, il ne s'agissait pas pour nous de plaider simplement en défense de la phénoménologie, mais bien de conduire un examen critique, dûment informé, des résultats de la phénoménologie husserlienne. En cela, il nous paraissait indispensable – et c'est là sans doute un point de divergence avec l'approche proposée par Grégori Jean – de garder à l'esprit que les sciences sociales nous donnent à voir les réalités du monde social, d'une manière si spécifique qu'il y avait là un acquis dont il fallait impérativement tenir compte. Il convenait toutefois de conserver l'exigence de réalisme portée par les sciences sociales, et en particulier par la sociologie. En cela, nous sommes redevenus à Jocelyn Benoist et, par certains détours, à Bruno Karsenti: la “question du tiers” vaut pour nous comme une invitation à interroger la phénoménologie dans la prétention qu'elle élève à rendre compte des phénomènes sociaux, jusqu'au point, peut-être, où s'avère une certaine transcendance du social. Sur un plan méthodologique, il était aussi pour nous absolument certain qu'il fallait maintenir une différence essentielle: soit l'on fait de la phénoménologie, soit l'on pratique les sciences sociales et il est sans doute vain de chercher une forme de “fusion” ou de synthèse entre les deux entreprises.

Dans *Le monde social selon Husserl* (PERREAU, 2013), nous avons donc exploré méthodiquement les voies diverses et variées de la phénoménologie husserlienne du monde social. Or l'idée maîtresse de la phénoménologie, on le sait, est d'analyser cette propriété fondamentale de la conscience en vertu de laquelle celle-ci est toujours “conscience de”, soit cette corrélation intentionnelle qui lie le sujet à l'objet et confère un sens à l'expérience. Dès lors, l'objectif d'une phénoménologie *statique* est d'analyser cette constitution du sens objectif concret en détaillant les structures eidétiques et en exhibant les relations de fondation (*Fundierung*) qui existent entre les différentes strates de l'expérience. Il est ainsi possible de développer une phénoménologie des phénomènes sociaux en mode statique, sur le fondement d'une

théorie de l'intersubjectivité comprise comme pluralité de consciences distinctes. Cette phénoménologie du monde social, chez Husserl, aboutit *in fine* à une *ontologie des structures essentielles du monde social*. Cette *ontologie régionale*, que Husserl développe en particulier dans les livres II et III des *Idées directrices*, envisage tout d'abord le monde social à partir du monde de l'esprit (*Geist*) compris comme totalité des réalités culturelles: le monde social est une sous-région du monde de l'esprit, lui-même distinct du monde naturel. Selon une voie complémentaire, il est aussi possible de rendre compte de la socialité à partir de la communication (DUPORTAIL, 1999) et des relations interpersonnelles. Husserl inaugure ainsi une analyse des "actes sociaux", qui sont ces actes par lesquels les volontés individuelles se règlent les unes par rapports aux autres. Sous cette perspective, "l'essence du monde social réside alors dans le jeu des volontés individuelles qui communiquent entre elles, dans les différentes formes de leur accord et de leur désaccord éventuels" (PERREAU, 2013, p. 95). Dès lors, on peut également conduire une analyse phénoménologique de l'institution sociale, sous la rubrique de ce que Husserl appelle les "personnalités d'ordre supérieur" (PERREAU, 2007/2008). Enfin, dans un certain nombre de textes, on peut suivre Husserl dans l'esquisse d'une morphologie eidétique du monde social où la famille, le village, le peuple apparaissent comme autant de cercles concentriques qui se déploient autour de l'*ego*.

Cependant Husserl n'en est pas resté à ce rapport de face à face entre le sujet et les phénomènes sociaux. Comme on le sait, l'un des acquis majeurs de la méthodologie husserlienne est la phénoménologie génétique qui interroge la genèse même du sens de l'expérience depuis les associations et les synthèses passives. Or cette genèse s'origine dans une institution origininaire – la fameuse *Urstiftung* – qui est cette opération particulière par laquelle la conscience constitue pour la première fois un sens objectif. Elle se déploie ensuite à travers des acquis stables et durables que Husserl appelle "habitus" ou "habitualités", à travers des convictions et des dispositions qui déterminent toute une économie de la vie intentionnelle. Enfin, cette genèse du sens est au principe de la constitution d'un monde prédonné, qui nous apparaît comme étant toujours déjà-là et qui est le sol véritable de l'expérience.

Sous l'impulsion de la phénoménologie génétique tout d'abord et relativement à la problématique de l'individuation concrète de l'*ego*, Husserl explicite la genèse passive de la personne, alors pensée comme ensemble des propriétés concrètes de l'*ego*. En résistant la personne dans le cours de l'auto-constitution du sujet, la personne se définit par les puissances de l'habitualité et de la typicalité. C'est en fonction d'elles que s'organise un monde environnant requalifié comme monde familier ou quotidien. Parallèlement, Husserl décrit la genèse "active" de la personne, alors pensée comme sujet transcendental de la pratique (*Praxis*), celle-ci englobant l'ensemble des activités théoriques, axiologiques et pratiques. L'apport de la phénoménologie génétique, là aussi décisif, se mêle alors à celui des réflexions éthiques de Husserl. La personne est ainsi l'ensemble des propriétés qui composent un "caractère", un "style" personnels, mais où s'atteste aussi une liberté qui impose au sujet la charge d'une responsabilité individuelle et sociale.

L'unité de ces deux genèses, passives et actives, réside dans une théorie de l'habitualité personnelle, c'est-à-dire de cette capacité qu'à l'*ego* d'instituer et de conserver des habitus qui sont tout son "avoir" et qui font du même coup son "être" personnel spécifique. Cette double genèse ouvre également la voie à une phénoménologie génératrice (STEINBOCK, 1995), dont on n'a sans doute pas encore pris toute la mesure. Cette phénoménologie génératrice doit nous permettre de comprendre que le monde de la vie ne se donne à nous, nécessairement, qu'à travers un contexte normatif et générationnel qui a toujours ses propres lois, sa propre normalité particulière et qui détermine les formations de sens du monde à nous prédominantes. Ce que Husserl appelle "générativité" ou "première historicité" nous permet de concevoir la relativisation de l'expérience dans le cadre de l'expérience communautaire prise en sa dimension socio-historique: en ce sens, la théorie de la générativité renouvelle la conception phénoménologique de la socialité en l'appréhendant dans sa référence à l'héritage traditionnel et dans sa dynamique téléologique



d'une part, et dans le jeu des différences communautaires qu'explique la relation constitutive *Heimwelt/Fremdwelt* (monde natal/monde étranger) d'autre part.

Il faut bien faire apparaître que cette conception du sujet qui pense le *rapport à soi* impliqué par notre appartenance au monde social procède à une forme de “désubstantialisation” radicale de l’idée de sujet. L’institution du sens objectif de l’expérience va de pair avec celle des propriétés de l’*ego*. La double genèse passive et active décide d’une auto-constitution du sujet, qui se détermine, comme le formule Husserl, “dans l’unité d’une *histoire*”. Pour autant, s’il est ainsi désubstantialisé, l’*ego* transcendental ne doit pas pour autant être conçu comme un pôle d’identité vide, comme une instance purement fonctionnelle. C’est là le second effet des réflexions husserliennes sur le monde social: dans l’institution et la réinstitution du sens, dans la confirmation de celui-ci et sa mise à l’épreuve dans le cours de l’expérience, apparaît une subjectivité sédimentée, incarnée, socialisée, enracinée dans l’histoire et la tradition. En un sens, il devient donc possible de maintenir la perspective d’une genèse proprement transcendante de la subjectivité tout en prenant prendre en compte l’inscription sociale et historique de cette dernière. Le projet husserlien d’une “sociologie transcendante”, qui peut paraître parfaitement incongru au regard des exigences qui peuvent être celles d’une sociologie “empirique”, trouve ainsi sa pleine et entière justification au sein du projet husserlien.

En définitive, si la question du tiers ne se pose plus seulement dans les termes d’une “rencontre” ou du rapport *ego-alter ego*, c’est aussi parce que la subjectivité transcendante découvre en elle-même toutes les puissances d’un “nous” originaire. L’intersubjectivité ne se réduit pas à l’altérité: elle est la reconnaissance de l’appartenance du sujet à une pluralité de consciences distinctes. Et la conscience que nous avons de cette intersubjectivité n’est pas seulement horizontale (comme cela peut être le cas avec la thématique du “monde pour tous”, très présente dans les derniers écrits de Husserl): la phénoménologie génétique et générative nous donne à penser un “nous” originaire qui décide de la socialisation du sujet à travers la naissance, les liens familiaux, la tradition et l’enchaînement des générations.

\*

Cependant il nous a aussi semblé que l’apport de la phénoménologie pouvait aussi se jouer sur un autre plan que celui des analyses thématiques des actes sociaux, de l’institution sociale ou encore de la générativité. En effet, le mérite de la phénoménologie nous semble être de tenir ensemble la perspective d’une théorie conséquente de la subjectivité et celle d’une théorie du social qui n’entend pas réduire sa nature à l’intersubjectivité. Il nous paraît ainsi possible de défendre les droits d’une conception consistante, phénoménologiquement informée, de la subjectivité sociale. Dès lors, ainsi considérée, il se pourrait aussi qu’une perspective phénoménologique puisse éclairer d’un jour particulier certaines difficultés de sciences sociales, et en particulier de la sociologie. En effet, dans une sorte d’effet en retour, la phénoménologie sociale peut aussi nous aider à identifier les nécessités et les difficultés d’une théorie sociologique du sujet social.

Pour mieux comprendre ce point, il convient de nous tourner vers Durkheim. Comme on le sait, Durkheim est ce philosophe qui a rompu avec la philosophie pour fonder la sociologie comme science objective, précisément parce que cette dernière pensait et analysait les “faits sociaux” avec des moyens que la philosophie n’avait pas à sa disposition. L’entreprise sociologique de Durkheim nous montre l’irréductibilité du social à l’individuel et elle nous apprend à penser le social au niveau même de sa structure collective. Or l’un des problèmes majeurs posés par la sociologie de Durkheim est celui du rapport entre le mental et le social. Durkheim conçoit la sociologie comme une “science positive et progressive des faits sociaux”, c'est-à-dire des “manières d’agir, de penser et de sentir, extérieures à l’individu, et qui sont douées d’un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s’imposent à eux” (DURKHEIM, 1990, p. 35). Durkheim nous

montre qu'il y a une pensée collective qui s'impose à nous, qui nous constraint et qui constitue une réalité *sui generis*, irréductible à la conscience individuelle. Dans le même temps, Durkheim est aussi celui qui pense l'attachement de l'individu au fait social: en effet, selon la seconde définition du fait social adoptée à partir de 1901, tout fait social est un fait simultanément impératif et attractif et il n'est pas seulement ce qui s'impose à nous, mais aussi ce à quoi on adhère, voire que l'on désire.

Cette conception du fait social implique un double problème: celui de la nature même de la pensée collective et celui du rapport de la conscience individuelle à cette pensée collective. Durkheim la médite à travers différents concepts: celui de conscience collective, celui de représentations collectives, puis enfin, dans le cadre de la sociologie des religions, celui de mentalité. Or c'est dans le droit fil de ces réflexions que l'on trouve une remarquable occurrence de l'idée qu'il existe quelque chose comme un "sujet social". En effet, à la fin des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim énonce des thèses étonnantes, qui situent dans la religion les origines des catégories scientifiques et de la pensée logique en général. Il a alors ce propos:

Sila société est quelque chose d'universel par rapport à l'individu, elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physionomie personnelle, son idiosyncrasie; c'est un sujet particulier et qui, par suite, particularise ce qu'il pense (DURKHEIM, 1960, p. 634).

On voit immédiatement toute la difficulté du propos de Durkheim, puisqu'il faut alors concevoir la société elle-même comme une sorte de "super-sujet" qui "particularise ce qu'il pense". Et le sujet individuel ne se conçoit plus que comme la particularisation de la pensée sociale. Or, ce qui se trouve par là manqué, à nos yeux, c'est le *rapport à soi* qu'implique l'idée de sujet, auquel la phénoménologie, pour sa part, fait pleinement droit. Il n'en reste pas moins que l'on peut mesurer le défi qui est celui d'une théorie du sujet social: rendre compte à la fois du rapport à soi, du rapport aux phénomènes sociaux, mais aussi de la pensée sociale, impersonnelle qui nous constitue.

En ce sens, il nous a paru possible de déceler dans l'œuvre théorique de Pierre Bourdieu une théorie du "sujet social" qui devait bien quelque chose à la phénoménologie, même si le rapport à celle-ci est le plus souvent critique. En effet, tout au long de son œuvre, la phénoménologie est une référence régulièrement mobilisée par Bourdieu. Elle est même particulièrement présente dans les premiers travaux sur l'Algérie. Au-delà des emprunts ponctuels, le rapport à la phénoménologie se joue autour de la question du sujet. Dans notre ouvrage *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social* (PERREAU, 2019), nous relisons la théorie bourdieusienne des pratiques pour montrer que celle-ci fait bien droit à une théorie du sujet, ou à tout le moins à la théorie de ce que Bourdieu appelle lui-même "quelque chose comme un sujet"<sup>4</sup>. Il nous a ainsi semblé possible de montrer qu'il existe chez Bourdieu une certaine théorie du "sujet" ou, à tout le moins, que cette question constitue une problématique déterminante de son anthropologie de la pratique et de sa sociologie des pratiques.

En effet, la théorie bourdieusienne des pratiques se présente en dépassement de deux tendances théoriques qui divisent l'anthropologie. Ainsi, selon Bourdieu, le subjectivisme substitue une théorie du sujet à la théorie de la pratique et il réduit le social à l'expérience vécue, ce qui lui interdit de comprendre ce qui vient structurer cette dernière. Il trouve son illustration dans la phénoménologie sociale et la philosophie sartrienne de la liberté. L'objectivisme (soit la linguistique saussurienne ou le structuralisme de Lévi-Strauss) apparaît comme une tendance inverses, qui s'efforce de faire mieux droit aux relations objectives qui conditionnent les pratiques sociales. Mais il risque de traiter les structures sociales comme

<sup>4</sup> "En forçant à découvrir l'extériorité au cœur de l'intérieurité, la banalité dans l'illusion de la rareté, le commun dans la recherche de l'unique, la sociologie n'a pas seulement pour effet de dénoncer toutes les impostures de l'égotisme narcissique; elle offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet." (BOURDIEU, 1880, p. 41).

des entités autonomes en réduisant les pratiques à une simple exécution du modèle (BOURDIEU, 2000). C'est en raison d'une insatisfaction foncière à l'égard de ces modèles théoriques existants que Bourdieu entreprend d'élaborer sa propre théorie de la pratique, centrée sur les concepts fondamentaux d'*habitus* (l'ensemble des dispositions à agir, penser et juger, socialement acquises et déterminées) et de *champ* (soit l'espace des positions et des rapports de force correspondant à un enjeu partagé).

La sociologie de Pierre Bourdieu déploie ainsi une théorie du sujet social où il s'agit de penser tout ce que le sujet doit à sa propre socialisation, qui fait de lui un "agent" mobilisant un sens pratique qui lui permet de répondre, de manière plus ou moins adéquate, à la diversité des situations qui se présentent à lui. Cette théorie du sujet social se décline à travers les thématiques de la constitution de l'ordre du sens, de la temporalité et de la réflexivité. Cette lecture de Bourdieu ne doit pas être comprise comme la reconnaissance d'une dette contractée à l'endroit de la phénoménologie: la catégorie du "sujet social" nomme un ensemble de tensions qui présentent en elle-même un certain intérêt philosophique.

## Bibliographie

- BEGOUT B. (2005). *La découverte du quotidien*. Paris: Allia.
- BEGOUT B. (2020). *Le concept d'ambiance*. Paris: Seuil.
- BENOIST J. (2001). "Intersujectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers". In: BE-NOIST J./KARSENTI B. 2001. *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF, pp. 19-41.
- BENOIST J. & KARSENTI B. (2001). *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF.
- BOURDIEU P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- BOURDIEU P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972]. Paris: Seuil.
- BRATMANN M. 1992. "Shared Cooperative Activity". In: *Philosophical Review*, 101 (2), pp. 327-41.
- DUPORTAIL G.-F. (1999). *Phénoménologie de la communication*. Paris: Ellipses.
- DURKHEIM E. (1990). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- GILBERT M. (1990). "Walking Together". In: *Midwest Studies in Philosophy* 15, pp. 1-14 [tr. fr. par B. Auerbach dans M. Gilbert. 2003. *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris: PUF, pp. 45-71].
- JEAN G. (2012). *Le quotidien situations. Enquête sur les phénomènes sociaux*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- KARSENTI B. (2013). *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*. Paris: Gallimard.
- PERREAU L. 2007/2008. "L'homme en grand": l'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de 'personnalité d'ordre supérieur'. In : *Etudes phénoménologiques*, 45-48, pp. 123-149.



PERREAU L. (2010). "En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective?", In: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6, Numéro 8: Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL: <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=446>.

PERREAU L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht, Boston, London, New York: Springer.

SCHMID H. B. & SCHWEIKARDP. (dirs.). (2009). *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SEARLE J. (1990). "Collective Intentions and Actions". In: P. Cohen, J. Morgan, et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*. Cambridge Mass.: Bradford Books, MIT Press, pp. 401-415.

SEARLE J. (2004). "Social Ontology: Some Basic Principles". *Anthropological Theory*, 6, 1, pp. 12-29.

STEINBOCK A. (1995). *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.

SZANTO T. & MORAN D. (2018). *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. Routledge Research in Phenomenology, vol. 3, New York: Routledge.

TOULEMONT R. (1962). *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF.

TUOMELA R. & MILLER K. (1988). "We-Intentions". In: *Philosophical Studies*, 53, pp. 367–89.