

Introduction générale

L'intitulé de cet ouvrage, *L'idée de l'autre. La question de l'altérité et de l'idéalité chez Husserl des «Logische Untersuchungen» aux «Ideen I»*, a une double signification. À première vue, et de manière immédiate, il suggère une interrogation sur la façon dont le premier Husserl se rapportait à la question de l'altérité. Cette première compréhension inscrirait notre recherche dans la tradition, surabondante, des travaux sur la conception husserlienne de l'intersubjectivité. L'originalité de la démarche serait purement historique, elle consisterait à jeter quelque lumière sur un versant moins parcouru du *Nachlass* husserlien, celui des textes précoces sur l'intersubjectivité. À considérer les choses plus attentivement, une autre compréhension de ce titre est cependant possible. Ce qui est en question, ce n'est peut-être pas seulement la manière dont il considère les autres mais aussi la manière dont il considère que les autres ont des idées. Les autres, ont-ils des idées? Sont-elles les mêmes que les miennes? Si tel est le cas, quel rapport entretenons-nous, moi et les autres, avec les idéalités? En d'autres termes, les idées sont-elles purement subjectives, comme les *ideas* de Hume ou, au contraire, sont-elles communes à tous les sujets, comme l'affirme, de Platon à Frege, toute la tradition réaliste?

Notre étude, en s'inscrivant sous le titre «L'idée de l'autre», s'adresse conjointement à cette double problématique de l'intersubjectivité et de l'idéalité dans ses rapports à l'altérité. Ce sont, initialement, des considérations éthiques qui l'ont motivée. En effet, l'inspiration pratique qui nous a conduit à cette double question théorique trouve son origine dans la thèse, présente chez nombre d'auteurs d'horizons philosophiques divers, selon laquelle il y aurait un lien intime entre le développement historique d'une certaine forme, pervertie, de science et une occultation néfaste de l'altérité, de la pluralité, de la différence entre les sujets¹. Plus encore, selon plusieurs auteurs récents, il y aurait un lien direct, voire une

1 Cette thèse a pris des formes très diverses. Une première veine a consisté, tout d'abord, à critiquer la science; elle s'est développée après Descartes dans une gamme allant de l'exaltation du naturalisme à la critique de la technique ou du capital; elle se trouve déjà, par exemple, dans le romantisme de J.-J. Rousseau et des autres philosophes français de son temps qui ont plaidé pour l'égalité des hommes. Dans la littérature allemande, elle s'exprime, entre autres, chez Herder. Par la suite, la même conception s'est propagée jusqu'aux penseurs les plus récents. On la retrouve chez Marx et Nietzsche, dans l'École de Francfort, chez Heidegger, etc. Une thématique claire et précise des relations entre la science et la pluralité n'est cependant apparue que relativement récemment; l'exemple le plus explicite se trouve probablement dans les écrits de H. Arendt.

complicité ontologique, entre cette occultation de l'altérité due au développement de la science et l'apparition, au milieu de notre siècle, de régimes politiques totalitaires².

Il y a là une critique extrêmement lourde de la science, mais aussi de la philosophie. Comme on le sait, « science » est un mot issu du latin *scientia* qui est la traduction du grec *épistémè*, lequel désignait un savoir acquis dans une attitude particulière, la *théoria*. Ce dernier mot désignait la contemplation des idées, laquelle était proprement l'occupation du philosophe. Il y aurait donc, entre l'idéalité et l'altérité, une sorte d'incompatibilité ontologique en raison de laquelle une science trop « théorique » risquerait toujours de verser dans un dogmatisme niant les droits de la différence, voire de justifier un totalitarisme anéantissant toute altérité. Jan Patočka avait très bien diagnostiqué cela, dès 1936, lorsqu'il écrivait : « Sous l'influence des vues scientifiques, un changement aigu a pu se produire à la racine même du sentiment d'existence. L'homme s'est figé dans l'aperception fondamentale de sa non-liberté ; il s'éprouve comme étant l'agent de forces objectives ; il s'aperçoit lui-même non comme personne mais comme chose »³.

Pourtant, la contemplation philosophique des idéalités est apparue dans un contexte qui ne visait pas à refuser l'altérité mais, d'une certaine manière, à rendre sa rencontre possible. Dans *Les origines de la pensée grecque*, J.-P. Vernant montrait déjà comment la philosophie est étroitement liée à l'effondrement des théocraties mycéniennes, fortement centralisées⁴. Au terme d'une période de monarchies guerrières, dont Homère nous a transmis le tableau, un nouveau régime se serait développé. La *polis* grecque se serait instaurée comme un système politique fondé sur la parole et l'interaction. La délibération sur l'*agora* y prenant en quelque sorte la place des structures laissées en place par la disparition de la royauté, mais en remplaçant la centralisation par la délibération. En d'autres termes, la pluralité et le dialogue étaient au centre de la cité grecque. La philosophie grecque, contemporaine de cette métamorphose politique, et en continuité avec elle, ne prendrait par conséquent toute son importance historique que dans la relation étroite qui la lie à la pluralité et au dialogue. On le sait, l'enseignement de Socrate et de Platon naquit, notamment, d'un refus de la sophistique c'est-à-dire, dans une certaine mesure, d'un refus du relativisme. Comment accepter, en effet, dans un système fondé sur le dialogue, qu'un Gorgias puisse affirmer : « Il n'y a pas de vérité ; s'il y en avait une nous ne pourrions l'exprimer ; si nous pouvions l'exprimer, nul ne pourrait

2 Nous traiterons plus loin de deux représentants majeurs de cette conception : H. Arendt et K.R. Popper. On retrouve cette idée, exprimée de façon très diverse, chez d'autres philosophes comme Lévinas, Steiner ou Lyotard.

3 Patočka, J., *Le monde naturel comme problème philosophique*, Martinus Nijhoff (Coll. Phaenomenologica 68), Den Haag, 1976, p. 11.

4 Vernant, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France (Coll. Quadrige), Paris, 1995. (Première édition : 1962).

la comprendre?». La philosophie serait donc apparue comme une recherche de vérités exprimables et compréhensibles par tous sans lesquelles nul dialogue ne serait possible. En ce sens, le concept, forgé par Pythagore, de *philosophia*, pourrait aussi bien signifier « amitié de la sagesse » que « sagesse de l'amitié ». La découverte des idéalités aurait été la réponse fournie par la philosophie au relativisme des sophistes. Il apparaît donc déjà dans les fondements historiques de la philosophie qu'il existe entre les idéalités et l'intersubjectivité un rapport étroit et nullement conflictuel dont nous allons voir qu'il ne s'est guère démenti jusqu'à l'époque la plus récente.

Une telle argumentation à partir de l'origine « historique » de la philosophie comporte toujours une part de mythe et d'aventure, pourtant le lien entre les idées et l'altérité s'affiche également lorsque l'on interroge les choses elles-mêmes. Considérons, par exemple, le langage dont il semble incontestable qu'il est un des fondements majeurs de la pluralité et de l'interaction : il est probablement nécessaire de lui reconnaître – comme le fait depuis Frege toute une lignée de théoriciens de la signification – un contenu idéal (le sens ou la signification), transmis dans la communication. Dans le langage, l'idéalité serait donc, dans une certaine mesure, au service de la communication. Plus directement, la perception d'autrui elle-même, comme toute perception, semble exiger que le divers sensible soit subsumé sous un concept ou encore « prenne sens ». Ici aussi l'idéalité semble devoir jouer un rôle essentiel si on veut éviter le relativisme. On rencontre donc, lorsqu'on considère le langage ou la perception d'autrui, des arguments de poids pour supposer une certaine « solidarité » de l'idéalité et de la constitution de la communauté.

Nous nous trouverions donc en présence de deux thèses contradictoires en ce qui concerne les relations de l'idéalité et de l'altérité. D'une part, la contemplation des idées semblerait ne pas faire droit à l'altérité et conduirait, en conséquence, au *dogmatisme*. D'autre part, le refus de toute idéalité saperait la possibilité d'une intersubjectivité authentique et conduirait au *relativisme*. Avec cette opposition du dogmatisme et du relativisme, nous comprenons que nous nous trouvons, avec la question des relations de l'intersubjectivité et de l'idéalité dans ses rapports à l'altérité, face à un problème qui condense en quelque sorte les interrogations les plus fondamentales de la philosophie tant antique que classique et contemporaine. En nous posant cette question, nous nous interrogeons en fait sur les relations entre l'être humain et l'Être, puisque ce qui est en jeu, c'est la possibilité pour l'être humain d'atteindre à la fois l'autre et ce qui lui est commun, à lui et aux autres.

Il va de soi qu'il serait illusoire de prétendre répondre à ces interrogations en embrassant l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Il pourra cependant paraître surprenant que nous ayons choisi de lire Husserl pour essayer d'acquérir quelque lumière sur ces problèmes. Il y a en effet un large assentiment pour considérer que Husserl, s'il fallait le situer sur une ligne qui va du relativisme au dogmatisme,

pencherait plutôt vers le dogmatisme ou l'objectivisme⁵. Que, comme Derrida, on parle de la phénoménologie de Husserl comme d'une « métaphysique de la présence » ou, comme Rorty, d'un « foundationalisme » de la pensée de Husserl, on se rejoint dans l'idée que « tout le travail philosophique de Husserl se meut dans le champ magnétique du concept de *science* »⁶, avec tout ce que ce concept véhicule, depuis Descartes, comme présupposés objectivistes. Même si les tentatives se sont multipliées ces dernières années pour « adoucir » le foundationalisme de Husserl en étudiant soit l'intentionnalité⁷, soit l'intersubjectivité⁸ ou la temporalité⁹, il nous semble incontestable qu'il a effectivement eu pour but, notamment, de défendre les droits de l'idéalité face au relativisme psychologique. Par ailleurs, sa théorie de l'intersubjectivité est fréquemment considérée comme l'élément le plus faible de sa philosophie. On n'en finirait pas d'énumérer les attaques contre le subjectivisme, le platonisme et le cartésianisme de Husserl, la plus caricaturale étant sans doute celle de K. R. Popper qui, en l'accusant d'« historicisme », en fait, dans la foulée, un penseur potentiellement totalitaire¹⁰. Si nous ne pouvons accepter cette critique trop expéditive, nous ne pouvons qu'acquiescer au jugement plus nuancé et plus informé de Jacques Taminiaux selon lequel : « Il ne fait aucun doute qu'à la différence de Platon dans la pensée antique et de Descartes dans la pensée moderne, Husserl a prodigieusement contribué à réhabiliter le perçu, à rendre droit à sa phénoménalité spécifique. En montrant que la densité charnelle (*Leibhaftigkeit*) du monde perçu est le strict corrélat non seulement de mes expériences sensibles, de mes *Erlebnisse* mais aussi de la communication intersubjective de leurs expériences par une pluralité de sujets percevants, en insistant en outre sur l'apport d'un héritage commun d'*artefacts* à la constitution d'un *Lebenswelt*, il semble reconnaître, avant Arendt, la spécificité de ce que celle-ci appelle « monde commun » comme indispensable milieu de la *praxis*. [...] Toutefois, cette

- 5 Cf. Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1983, pp. 10–11.
- 6 Bernet, R., « Mathematik, Logik und Phänomenologie », in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989, p. 11.
- 7 Cf. Drummond, J. J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Kluwer Academic Publishers (Coll. Contributions to Phenomenology), Dordrecht/Boston/London, 1990.
- 8 Cf. Steinbock, A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995.
- 9 Cf. Mensch, J. R., *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*, State University of New York Press, New York, 1996.
- 10 Ne citons qu'un exemple des jugements à l'emporte-pièce de Popper ; celui-ci concerne l'intuition des essences : « La question fort débattue de savoir s'il s'agit d'une invention nouvelle, comme le pensent les purs phénoménologues, ou peut-être une version de cartésianisme ou d'hégélianisme peut être facilement tranchée ; c'est une version d'aristotélisme ». (Cf. Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies. Volume 2, Hegel & Marx*, Routledge, London, 1996, (première édition : 1945), p. 16.

incontestable reconnaissance de la pluralité à même le phénomène de la perception ne porte nullement Husserl à reconnaître un lien essentiel entre la pluralité et le phénomène de l'action. Il n'est guère douteux, en effet que son projet philosophique se soutenait de l'ambition de rendre vie à la vieille prédominance du *bios theôrêtikos*»¹¹.

On pourrait donc objecter à notre choix que le privilège accordé par Husserl à la science et aux idéalités par rapport à la pluralité et à l'altérité n'en fait pas le penseur le mieux choisi pour se construire une opinion équilibrée des relations entre l'intersubjectivité et l'idéalité dans son rapport à l'altérité. Nous reconnaissons la pertinence de cette objection avec d'autant plus d'aisance qu'elle n'atteint pas ce que nous cherchons chez Husserl, mais, dans une certaine mesure, vient ajouter du poids à notre démarche.

Pour comprendre l'intérêt que nous accordons à Husserl, il est nécessaire de passer par quelques considérations critiques et historiques sur le concept-clé d'*intersubjectivité*. Pour autant que nous sachions, l'adjectif qualificatif « intersubjektiv » est apparu dans la littérature allemande pour la première fois sous la plume du philosophe néo-kantien Johannes Volkelt en 1885. Il a ensuite été très rapidement repris par de nombreux autres penseurs. La naissance de ce concept a donné lieu, presque immédiatement, à une confusion intéressante. Initialement, Volkelt voulait préciser le concept trop ambigu d'« objectivité » ; il décida alors d'appeler *transsubjectif* « tout ce qui peut se trouver en dehors de mes écoulements de conscience » et *intersubjectif* « tout ce que chacun trouve d'avance, de manière immédiate, dans sa conscience »¹². La distinction introduite par Volkelt entre « transsubjectif » et « intersubjectif » était pour le moins ambiguë, puisque le terme « intersubjectif » semblait y désigner ce qui est interne à la conscience subjective et qu'on aurait mieux fait, dès lors, d'appeler « introsubjectif ». Cette distinction malheureuse sera rapidement oubliée pour ne plus conserver que le terme « intersubjectivité » pour désigner ce que Volkelt, originairement, appelait « transsubjectivité ». On trouve un témoignage précoce de ce glissement de sens dans une conférence donnée par James Ward aux *Giffords Lectures* quatre années seulement après la parution du livre de Volkelt et dans laquelle « transsubjectif » et « intersubjectif » sont utilisés comme étant purement et simplement synonymes : « Les réalités perceptives appartiennent en tout cas à l'expérience individuelle ; et les conceptions descriptives supposent

11 Taminioux, J., *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris, 1992, pp. 46–47.

12 « Ich bemerke hier ein für allemal, dass ich statt des Ausdrucks „objektiv“ der wegen seiner Vieldeutigkeit oft zu Missverständnissen Anlass geben kann, meistens den Ausdruck „transsubjectiv“ gebrauchen werde. Ich bezeichne als transsubjectiv alles, was es außerhalb meiner eigenen Bewusstseinsvorgänge etwa geben mag. Unter „intersubjectiv“ wäre dann alles das zu verstehen, was jeder in seinem Bewusstsein unmittelbar vorfindet ». (Volkelt, J., *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Leopold Voss, Leipzig, 1924 (première édition : 1885), p. 42.