

**APPROCHES PHÉNOMÉNOLOGIQUES DU « NOUS » :
UNE TYPOLOGIE HUSSERLIENNE**

Laurent Perreau
CNRS/Université de Picardie Jules Verne
Membre du CURAPP-ESS (UMR 7319)
Membre associé aux Archives Husserl de Paris (UMR 8547)

**I. Le débat sur l'intentionnalité collective et les approches phénoménologiques du
« nous »**

Dans les années 1980, la philosophie de tradition analytique a vu naître un débat important à propos de ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'« intentionnalité collective ». Cette désignation établie par John Searle recouvre un ensemble de problèmes connexes, situés à la croisée de la théorie de l'action, de la philosophie de l'esprit et de l'ontologie sociale¹. À l'origine, la discussion a d'abord concerné les modalités et les principes de l'action collective. Plus précisément, on s'est interrogé sur la nature des *intentions* impliquées dans certains types d'action collective, tout particulièrement celles qui ne peuvent être accomplies par un seul individu (danser le tango, jouer au foot, déplacer un piano, mais aussi marcher ensemble, etc.). Or il est vite apparu qu'il convenait d'aborder plus largement ces questions en les rapportant au niveau de l'*intentionnalité* entrant en jeu dans ces phénomènes collectifs, c'est-à-dire en s'interrogeant sur la nature des états mentaux qu'ils impliquaient ou supposaient. De là, la discussion a aussi rapidement porté sur les types de relations particulières impliquées par l'action entreprise et accomplie par plusieurs agents. Elle a également donné lieu à une réflexion spécifique quant au type d'entités ou de qualités que nous pouvons dire « sociales ».

Ce sont les contributions originales de Raimo Tuomela et Karl Miller, Margaret Gilbert, Michael Bratman et John Searle qui ont déterminé les coordonnées fondamentales de cette interrogation portant sur la nature et les modalités de ce que

¹ J. Searle, « Collective Intentions and Actions », in P. Cohen, J. Morgan et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*, Cambridge Mass., Bradford Books, MIT Press, 1990, p. 401-415 ; ainsi que « Social Ontology : Some Basic Principles », *Anthropological Theory*, 6, 1, 2004, p. 12-29.

nous « faisons ensemble »². Ce débat s'est depuis lors considérablement élargi et il a essaimé bien au-delà du seul champ de la philosophie analytique de l'action. La désignation de l'« intentionnalité collective » vaut désormais comme une rubrique englobante, sous laquelle on peut évoquer tout à la fois les faits institutionnels, le statut des acteurs collectifs, la nature de la coopération interindividuelle, la responsabilité collective, etc.³

Devant cette fortune, il convient de se remémorer que l'idée même d'une intentionnalité *collective* ne va en réalité nullement de soi et qu'elle procède d'une sorte de pari conceptuel. En effet, l'idée originelle des promoteurs de ce débat (ou à tout le moins de Searle) consiste à appliquer le concept d'intentionnalité, traditionnellement mobilisé pour rendre compte de la spécificité des états mentaux des individus, au cas de l'action collective, ainsi qu'aux groupes et aux personnes collectives (équipes, partis politiques, associations, gouvernements, etc.). On suppose donc qu'il y a dans ces phénomènes de la vie sociale quelque chose d'irréductible à l'intentionnalité individuelle mais qui se laisse encore penser *via* la référence à l'intentionnalité. Dans ces situations partagées où nous avons une croyance ou une volonté commune, ou encore lorsque nous faisons quelque chose ensemble, il semble bien qu'il y ait des états mentaux qui soient communs à l'ensemble des personnes qui agissent de concert ou qui s'accordent sur ce qui doit être fait. L'intentionnalité collective désigne ainsi, au sens strict, cette capacité que nous avons de nous orienter et de nous déterminer conjointement par rapport à des objets, des états de choses, des buts ou des valeurs. Ces états mentaux – intentionnels – présentent des dimensions cognitives, affectives, doxiques ou volitives et se manifestent sous des formes variées (attention conjointe, coordination, émotion partagée, croyances communes, etc.).

La théorie de l'intentionnalité collective se présente ainsi comme une explicitation de ce que « nous » faisons « ensemble ». Elle a hissé au rang de thème philosophique ce « nous » que nous employons si banalement et qui peut apparaître comme un simple pronom personnel parmi d'autres. La question décisive est aussi simple que redoutable :

² Voir en particulier R. Tuomela, K. Miller, « We-Intentions », *Philosophical Studies*, 53, 1988, p. 367-389 ; M. Gilbert, *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, tr. fr. par B. Auerbach, Paris, PUF, 2003, p. 45-71 ; M. Bratman, « Shared Cooperative Activity », *Philosophical Review*, 1992, 101, 2, p. 327-341 ; J. Searle, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Gallimard, 1998.

³ Un symposium international se réunit tous les deux ans et rassemble les acteurs majeurs de ce débat (Munich 1999, Leipzig 2002, Rotterdam 2002, Siena 2004, Helsinki 2006, Berkeley 2008, Basel 2010, Manchester 2012, Bloomington 2014).

quel sens y a-t-il, sous certaines circonstances, à dire « nous » ? Ou encore, pour le dire différemment : quelles sont les conditions qui doivent être satisfaites pour que le « nous » ait véritablement valeur de « nous » ? Comme on le voit, il ne s'agit pas simplement d'établir les conditions sous lesquelles un « je » peut reconnaître son appartenance à un « nous », mais bien plutôt de rendre compte de la constitution de ce « nous » comme tel. Dire « nous », ce n'est pas effectuer la sommation de multiples « je », c'est adopter une perspective à la première personne du *pluriel*.

Ce faisant, et en dépit de quelques prétentions excessives à l'inédit élevées par certains de ses promoteurs, le débat sur l'intentionnalité collective semble se situer dans la continuité de réflexions déjà conduites sur ce thème en sociologie ou en philosophie. Il est en particulier manifeste que la phénoménologie sociale abonde de considérations relatives au « nous ». Ainsi Husserl, dans le cadre des analyses consacrés à l'intersubjectivité et à la socialité, a décrit l'expérience de la constitution du « nous » à partir et en dépassement de l'égologie transcendantale⁴. Scheler a pensé la « personne commune » (*Gesamtperson*) comme une dimension complémentaire de la « personne singulière » (*Einzelperson*), où se jouent notre expérience vécue du social et notre inscription dans des formes de communauté⁵. Heidegger, dans *Être et Temps*, voit dans ce qu'il nomme l'« être-avec » (*Mitsein*) une dimension existentielle qui relève du « nous », une dimension antérieure à toute définition du « moi » et d'autrui et analogue à la coexistence des étants dans le monde⁶. Dans la perspective d'une refondation phénoménologique de la sociologie wébérienne, puis d'une exploration des structures du monde de la vie, Schütz a situé la « relation sur le mode du Nous » (*Wir-Beziehung*) au fondement de toute relation sociale⁷. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre a consacré des développements conséquents à la distinction entre le « nous-objet » (dans le cas d'une communauté constituée par le regard d'un tiers) et le « nous-sujet » (où nous sommes les sujets de l'expérience du « nous »). Dans *L'Homme et les gens*, Ortega y Gasset

⁴ E. Husserl, *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, tr. fr. par M. B. de Launay, Paris, PUF, 1994 et *Sur l'intersubjectivité. I et II*, tr. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001.

⁵ M. Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, « Personne singulière et personne commune », appendice 4, Paris, Gallimard, 1955, p. 519-560.

⁶ M. Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1980, § 26 sq. Pour une relecture contemporaine, en prise avec le débat sur l'intentionnalité collective : H. B. Schmid, *Wir-intentionalität : Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg, K. Alber, 2005.

⁷ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* [1932], Konstanz, UKV, 2004, p. 313 et A. Schütz et T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz, UKV, 2003, p. 101 sq.

théorise le « noustrisme » afin de rendre compte des phénomènes intentionnels irréductiblement collectifs et du « fait d'être mutuellement l'un pour l'autre⁸ ».

Il est donc certain que le débat contemporain sur l'intentionnalité collective n'a pas le monopole de la réflexion conduite sur les questions qui sont à son principe. Plus précisément, l'investigation philosophique du « nous » n'est pas sa propriété exclusive. Ce rappel est nécessaire, qui vaut également comme une invitation à poursuivre la discussion au-delà de son cadre initial. Ceci justifie, en un certain sens, l'extension remarquable du concept d'« intentionnalité collective », ainsi que son succès contemporain.

Cependant cette remarque ne doit pourtant pas nous conduire à diluer l'apport – bien réel – du débat contemporain sur l'intentionnalité collective, puisque celui-ci redéfinit à nouveaux frais les conditions d'une réflexion sur le « nous ». Tout d'abord, il faut reconnaître que le développement – et ce qu'il faut bien considérer comme une certaine institutionnalisation – du débat sur l'intentionnalité collective a aussi bénéficié à la philosophie dite continentale et en particulier à la phénoménologie sociale que nous venons d'évoquer. Parce qu'il s'est structuré autour d'interrogations précises, étroitement liées entre elles, le débat sur l'intentionnalité collective a eu pour premier mérite de définir une problématique unitaire dont on s'est aperçu, comme après coup, qu'elle semblait aussi être celle à laquelle s'était déjà confrontées diverses conceptions sociologiques et philosophiques. Le débat sur l'intentionnalité collective a ainsi redonné une certaine actualité à des considérations sociologiques et philosophiques éparses, voire divergentes. Il a même pu constituer, ces dernières années, une incitation à la reprise de recherches en philosophie sociale et au réinvestissement de l'histoire de la phénoménologie⁹.

La théorie de l'intentionnalité collective, à la faveur d'un recentrement autour de la théorisation du « nous », apparaît donc comme une interface possible entre philosophie analytique et phénoménologie. Seulement, une question se pose : est-il bien dit que les approches phénoménologiques du « nous » discutent vraiment des mêmes phénomènes que ceux évoqués dans le cadre du débat sur l'intentionnalité collective ? On peut avoir,

⁸ J. Ortega y Gasset, *L'Homme et les gens* [1949], Paris, Rue d'Ulm, 2008, p. 101.

⁹ En témoignent certains programmes de recherches initiés ces dernières années, comme le programme « Discovering the We : the Phenomenology of Sociality », dirigé depuis 2010 par D. Moran à Dublin, ou encore le programme « Collective Intentionality : Phenomenological Perspectives » animé par H. B. Schmid à l'Université de Bâle entre 2006 et 2010.

à première vue, de bonnes raisons d'en douter. Nous en mentionnerons deux. D'une part, les conceptions de l'intentionnalité mobilisées diffèrent parfois largement d'une tradition à l'autre. Ainsi, dans le cadre du débat contemporain sur l'intentionnalité collective, l'intentionnalité est encore souvent pensée en référence à ce qui est fait intentionnellement, tandis que la phénoménologie cultive plus volontiers une conception de l'intentionnalité fondée sur l'expérience vécue. Une autre différence significative concerne l'objet même de la réflexion : tandis que le débat sur l'intentionnalité collective théorise, pour l'essentiel, la question du social à partir de ce que nous faisons ensemble, la phénoménologie s'est plus volontiers intéressée au rapport du « je » au « nous » et aux modes d'existence du commun et de la communauté.

Ces considérations pourraient donc nous laisser sceptiques quant à la possibilité d'un véritable échange de vues entre phénoménologie et philosophie de tradition analytique. En lieu et place d'une réelle discussion, on pourra ainsi être tenté de plaider en faveur d'une certaine conception (phénoménologique) de l'intentionnalité contre une autre (analytique), supposée plus limitée, voire déficiente. Dans une optique plus modérée, on pourra chercher à présenter des alternatives ponctuelles en restituant telle ou telle théorie phénoménologique. Dans ces deux cas, il n'est cependant pas sûr que l'on parvienne à la définition d'un terrain philosophique commun, alors même que l'évocation répétée du « nous » ou de l'« intentionnalité collective » pourrait le laisser entendre.

Si l'on renonce aux mirages d'une hypothétique synthèse, ainsi qu'aux illusions d'un incertain « dialogue », il reste qu'une confrontation peut avoir des vertus considérables pour mieux apprécier les différences des démarches et des positions en jeu. En particulier, il importe à nos yeux de cerner l'effet de clarification que peut avoir le débat actuel sur l'intentionnalité collective sur la phénoménologie sociale et ses diverses déclinaisons. À cet égard, il nous semble qu'il faut faire jouer l'apport proprement *problématique* de la question de l'intentionnalité collective avant même de montrer quelle peut être la pertinence de contributions phénoménologiques sur cette question.

Importer la question de l'intentionnalité collective en phénoménologie suppose non seulement que l'on reconnaisse l'intérêt des questions soulevées par ce débat, mais aussi que l'on s'interroge de manière critique sur les équivoques que présente le concept du « nous ». En effet, ce concept semble tantôt sous-déterminé et nimbé d'équivoques,

tantôt surchargé de significations éthiques, métaphysique, voire théologiques. Il vaut parfois comme une simple rubrique au contenu relativement vague. Inversement, il désigne aussi parfois une dimension bien déterminée de notre vie sociale et l'on peut alors souvent lui substituer des concepts plus précis. Ce qui se laisse penser sous le « nous » embrasse une grande diversité de phénomènes et semble recouvrir, dans le champ de la phénoménologie, des acceptions fort diverses.

Dans ce qui suit, nous voudrions tenter de préciser certaines de ces équivoques et proposer une typologie husserlienne qui fournit trois fils directeurs pour préciser le « nous » phénoménologique et réordonner le divers de la phénoménologie sociale.

II. Les équivocités du « nous »

La thématique de l'intentionnalité collective a pour premier mérite de ne pas réduire la considération du nous à une simple affaire d'énonciation : elle suppose en effet que l'énonciation du « nous » s'accompagne de l'adoption d'une perspective dite « à la première personne du pluriel ». Le « je » qui dit « nous » n'adopte pas seulement une perspective qu'il peut assumer en son nom propre, où il s'agirait essentiellement, pour l'individu, de se situer par rapport à un groupe déterminé : il assume un point de vue particulier qui est celui d'une communauté dont il se reconnaît comme membre. Ce point a été particulièrement souligné par M. Gilbert, qui voit dans l'énonciation du « nous » l'expression de la connaissance mutuelle des volontés exprimées de faire quelque chose ensemble¹⁰.

Certes, il y a bien des cas où, recourant au « nous », une disjonction s'opère entre ce qui s'énonce et les exigences d'une authentique perspective à la première personne du pluriel. Il arrive que l'on parle au nom des autres sans plus leur demander leur avis ou en leur faisant dire ce qu'ils n'auraient pas dit. Dans ces situations, l'adoption d'une perspective à la première personne du pluriel est déficiente, imaginaire ou absente. Il en est d'autres où l'adoption d'une perspective à la première personne du pluriel est tout simplement feinte. Il en va ainsi dans les cas du « nous » de majesté ou de modestie, qui s'utilise pour un seul locuteur en se substituant au pronom je mais permettent d'établir une distance par rapport à l'individualité du locuteur. Dans le cas de « nous » de majesté,

¹⁰ M. Gilbert, *Marcher ensemble : Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, PUF, 2003. Pour une discussion de cette conception, cf. B. de Bruin, « We and the Plural Subject », *Philosophy of the Social Sciences*, 2009, 39, p. 235-59.

il s'agit de grandir une individualité pour la présenter comme l'incarnation d'une institution. Dans le cas du « nous » de modestie, il s'agit au contraire d'effacer l'individualité du locuteur pour montrer une forme de respect, à tout le moins d'humilité, devant ce qui fait autorité relativement à telle ou tel sujet.

Ces quelques cas mis à part, il reste donc la question de savoir quel est le sens précis de ce qui s'énonce lorsque l'on dit « nous » en se situant sincèrement dans une perspective à la première personne du pluriel. Or il est manifeste qu'il n'y a là, justement, rien de précis qui s'énonce. Bien au contraire : le « nous » apparaît, de prime abord, comme une énonciation relativement indéterminée. Elle est de ce fait susceptible de se voir assigner divers contenus signifiants. Il y a dans le « nous » une forme d'irrésolution principielle qui tolère de nombreuses équivocités. Et dire « nous », c'est aussi, en un certain sens, accepter de composer avec ces équivocités. Ou encore, c'est ouvrir la tâche d'une résolution de ces équivocités qui ferait du « nous » une entité absolument déterminée, dont l'ensemble de membres seraient pleinement identifiés. Cette indétermination première du « nous » est bien signalée par Émile Benveniste lorsqu'il observait que « “nous” n'est pas un “je” quantifié ou multiplié, c'est un “je” *dilaté* au-delà de la personne stricte, à la fois accru et de contours vagues¹¹ ».

Il y a donc du « vague » dans le « nous », de telle sorte que l'appréhension immédiate du « nous » est nécessairement équivoque. Or cette caractéristique de l'énonciation du « nous » retentit indubitablement sur ce que la phénoménologie peut elle-même en dire. Le concept du « nous » est un concept tout à la fois ordinaire et très équivoque. S'assigner pour tâche de penser le « nous » suppose donc que l'on compose avec ces équivocités. Celles-ci sont de trois ordres.

1. Une première équivocité concerne ainsi la modalité d'appartenance du « je » (et la modalité de la reconnaissance de cette appartenance) au sein du groupe qui est ainsi fait « nôtre ». La condition première pour que l'on puisse dire « nous » demeure la reconnaissance de l'inclusion d'un « je » au sein d'un ensemble qui devra comprendre, au minimum, deux personnes distinctes. C'est cette inclusion reconnue et assumée par le « je » au sein d'un ensemble plus ou moins large qui fait du nous un nous et qui permet de substituer une perspective à la première personne du pluriel à une perspective en

¹¹ É. Benveniste, « Structure des relations de personne dans le verbe », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, I, p. 233-235.

première personne ou à l'identification en troisième personne d'un groupe donné (ils, eux). La reconnaissance de cette inclusion peut s'opérer sur un mode plus ou moins explicite. Cette appartenance peut-être provisoire ou éphémère, statutaire, professionnelle, etc. Elle peut relever d'une « identité » commune, d'un accord des volontés, d'une situation partagée, etc. qui sont autant de possibilités ouvertes par le « nous » et qui méritent d'être précisées.

2. Une deuxième équivocité ouverte par le « nous » renvoie à la déterminabilité supposée possible des différents membres qui le composent. Le « nous » n'est pas une masse anonyme, une foule informe, mais bien au contraire un ensemble dont on suppose, au moins en droit, que l'on peut le circonscrire et dont les sujets qui le composent peuvent être individués, voire personnalisés. Mais dans le même temps, il faut aussi reconnaître que le « nous » peut fort bien s'accommoder d'une indétermination relative et désigner un groupe ou un collectif conçu comme une unité plurielle. Le « nous » peut ainsi demeurer indifférencié tout en restant potentiellement déterminable.

3. Une dernière équivocité concerne la définition de l'unité attribuée à ce qui est visé par le « nous ». Une approche purement grammaticale tendra à faire du « nous » un ensemble de « je » pluralisé. Ce qui plaide en faveur de cette interprétation tient au fait qu'il y a une forme de continuité entre le « nous » et le « je », puisque c'est toujours une perspective en première personne qui se trouve adoptée, que ce soit sur un mode singulier ou pluralisé. Le nous s'apparente alors à une addition de moi ou encore à un « sujet » pluriel. À l'inverse, certains linguistes contestent cette définition apparent du nous comme pluralité de « je ». Edmond Ortigues souligne que le mot « nous » ne renvoie pas à une pluralité de personnes mais désigne une « personne morale complexe¹² ». Cette équivocité se rejoue sur le terrain de l'ontologie sociale. On peut en effet distinguer une perspective qui implique un individualisme méthodologique et ontologique en vertu duquel le nous s'apparente à une simple réunion de Je procédant d'une sommation d'entités discrètes. Selon cette première conception, le « nous » est un « je » au pluriel. Selon d'autres approches en revanche, dites « collectivistes » ou encore

¹² E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 172.

« holistes », le « nous » est une totalité qui n'est pas réductible à l'ensemble de ses membres.

III. Réordonner le divers des approches phénoménologiques du nous : une distinction husserlienne

Le « nous » est, comme le remarque fort justement Vincent Descombes, un « terme d'adresse¹³ » par l'intermédiaire duquel on prend position dans une situation et il est aussi, de ce fait, un concept relativement indéterminé. Or c'est précisément cette indétermination qui fait la fortune de ce concept et qui lui permet de valoir comme une rubrique commune pour des investigations se rapportant à l'intentionnalité collective ou prenant pour objet ce que nous « faisons ensemble ».

Faire de ce concept un concept proprement philosophique, c'est à chaque fois composer avec les équivocités qui viennent d'être sommairement identifiées. C'est aussi spécifier le « nous » en le déterminant par rapport à certains phénomènes de la vie sociale ou par rapport à certaines dimensions de notre implication au sein de celle-ci. Le débat sur l'intentionnalité collective, en un sens et pour dire les choses très grossièrement, s'accommode d'une solution relativement économe en référant le « nous » à des actions collectives et en le référant quasi-constamment à des situations partagées.

Le « nous » peut donc faire l'objet d'investissements philosophiques fort variés, ce dont témoigne la diversité des approches phénoménologiques du « nous ». Dans ce qui suit, nous prendrons pour fils directeurs un ensemble de considérations éparses développées par Husserl et ressortissant au registre de ce que l'on peut voir comme sa phénoménologie sociale. Cette typologie permettra de distinguer différentes approches phénoménologiques du « nous ». Pour chacune d'entre elles, nous restituons brièvement la teneur du propos husserlien afin d'illustrer un type d'investigation particulier. Nous indiquons également, de manière non exhaustive et nécessairement allusive dans les limites de la présente contribution, quelles sont les autres analyses relevant du type d'approche considéré.

¹³ V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 222.

1. Le « nous » dialogique : l'acte social comme acte de communication

Une première phénoménologie du « nous » est celle du nous « intersubjectif » ou « dialogique ».

Le « nous » est y prioritairement décrit comme produit de la reconnaissance de l'*alter ego*, depuis le point de vue de l'*ego*, comme autre *ego* possible. Son schème fondamental est donc celui de l'expérience de l'altérité, de la rencontre ou reconnaissance d'un « je » autre qui entre ensuite dans la composition d'un « nous ». Dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, Husserl a longuement décrit, dans une perspective qui est celle d'une phénoménologie statique, la constitution stratifiée de cette conscience intersubjective¹⁴. L'intersubjectivité en question renvoie à une pluralité ouverte de consciences distinctes (dans l'esprit d'une reprise de la monadologie leibnizienne) mais se décide dans l'expérience de l'altérité, selon un schème fondamentalement duel. Ainsi s'inaugure le « monde du premier "nous deux" qui se prolonge vers un "monde pour nous trois"¹⁵ ».

Cependant Husserl n'en est pas resté à ce qui pourrait n'apparaître que comme un rapport intersubjectif abstrait, dans le cadre d'une théorie de l'intersubjectivité transcendantale. Il a aussi consacré de nombreuses analyses aux actes sociaux (*soziale Akte*) qui sont pour lui des « actes Je-Tu, des actes propres au Nous¹⁶ ». Ces actes sociaux assurent la conversion de la reconnaissance intersubjective de l'*alter ego* en socialisation active (ou « communautisation » (*Vergemeinschaftung*)¹⁷. Reprenant ainsi une thématique empruntée à Adolf Reinach¹⁸, Husserl a décrit la constitution du « nous » de l'acte social comme acte de communication au cours duquel se règle l'accord des volontés. Les actes sociaux relèvent de l'activité personnelle de chaque sujet *et de*

¹⁴ E. Husserl, *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁵ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. II*, *op. cit.*, p. 301.

¹⁶ *Ibid.*, p. 373. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude : L. Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, coll. Phaenomenologica, 2013.

¹⁷ « Mais il est, bien sûr, très facile de montrer, à partir de la communauté entendue au sens auquel nous sommes finalement parvenus, la possibilité d'actes du Je qui, grâce à l'expérience représentative de ce qui est étranger, accèdent à l'autre Je, dont aussi la possibilité d'actes spécifiques du Je personnel, qui ont le caractère d'actes sociaux, qui permettent que s'établisse toute communication humaine possible. C'est une tâche importante que d'étudier soigneusement ces actes dans leurs différentes configurations et de faire aussi comprendre, sur cette base, l'essence de toute socialité. » E. Husserl, *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 181-182.

¹⁸ A. Reinach, *Les Fondements a priori du droit civil*, tr. fr. par R. de Calan, Paris, Vrin, p. 58-70. Sur cette même question, on dispose également du manuscrit intitulé « Nichtsoziale und soziale Akten », in *Sämtliche Werke*, München, Philosophia Verlag, 1989, p. 365-368.

ces moments partagés de l'activité communicationnelle pratique qui lient entre eux différents sujets personnels du monde social.

Cette figure du « nous » a connu une fortune particulière en phénoménologie. L'investigation de la « relation *originellement sociale* du Je et du Tu¹⁹ », fondamentalement duelle, occupe encore Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. Elle a donné lieu à une déclinaison éthique chez Levinas qui, notamment dans *Entre nous*, a magnifié le rapport à autrui comme relation éthique. En un certain sens, l'herméneutique existentielle du psychiatre Ludwig Binswanger se rattache encore à cette figure duelle lorsqu'il oppose au Souci qui hante le *Dasein* heideggérien, ainsi qu'à la conception de la « mienneté » qui lui est afférente, l'idée d'une « nostrité » (*Wirheit*) faite d'amour, rencontre originaire fondatrice de l'existence subjective²⁰.

2. Le nous institué : les « personnalités d'ordre supérieur »

Une autre phénoménologie du « nous » s'esquisse en direction des « personnes » collectives, c'est-à-dire des groupes ou des entités collectives dont le sujet se reconnaît membre. Dire « nous », dans ce cas, c'est se situer par rapport à un ensemble constitué de sujets et plus précisément en référence à une institution sociale.

L'exploration de ce nous « institué » relève de ce que Husserl appelle les « personnalités d'ordre supérieur²¹ ». Sous cette désignation, Husserl pense l'association sociale dans sa dimension communautaire et institutionnelle : universités, associations, partis politiques, etc. Le paragraphe 58 des *Méditations Cartésiennes* précise ce projet :

« C'est une tâche importante que d'étudier soigneusement ces actes [les actes sociaux] dans leurs différentes configurations, et aussi de faire comprendre, sur cette base, l'essence de toute socialité. Avec la communautisation (*Vergemeinschaftung*) véritable, la communautisation sociale, se constituent les différents types de communautés sociales (*soziale Gemeinschaften*), au sein du monde objectif, comme des objectivités spirituelles d'un genre unique dans leur hiérarchisation possible, et, parmi eux, les types remarquables, ceux qui ont la caractéristique d'être des personnalités d'ordre supérieur (*Personalitäten höherer Ordnung*)²² ».

¹⁹ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. II*, op. cit., p. 270.

²⁰ L. Binswanger, *Grundformen der Erkenntnis und Erkenntnis des menschlichen Daseins*, Heidelberg, Asanger, 1993, p. 237.

²¹ Voir en particulier le texte dit « Gemeingeist II » dans E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. II*, op. cit., p. 285-298. Sur cette question : L. Perreau, « "L'homme en grand" : l'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de "personnalité d'ordre supérieur" », *Études phénoménologiques*, 45-48, 2007-2008, p. 123-149.

²² E. Husserl, *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, op. cit., p. 182.

Parler de « personnalités d'ordre supérieur », c'est penser l'institution relativement aux personnes qui lui donnent sens, mais selon un niveau distinct (auquel renvoie justement l'idée d'« ordre supérieur », en un sens strictement ontologique). Chez Husserl, l'expression s'est substituée à l'idée d'une collectivité (*Kollektivum*), renvoyant trop explicitement à l'idée d'une collection constituée par sommation d'éléments et qui ne rend pas véritablement compte de l'unité synthétique de l'institution sociale²³. Celle-ci n'est ni une simple *collection* d'entités individuelles, ni une obscure *fusion* d'éléments singuliers, ni *représentation* de tous par un seul ou par une seule entité. Cette conception de l'institution sociale mise avant tout sur une analogie, à fonction heuristique, entre la personne individuelle et la « personnalité d'ordre supérieur ». Elle s'expose par conséquent au risque de la conception d'un « esprit collectif » ou encore d'un « super-sujet » qui animerait l'institution sociale.

Au-delà de ces ambiguïtés, Husserl insiste sur le jeu de subjectivation et d'objectivation des volontés qui se détermine dans le rapport à l'institution sociale. La personnalité d'ordre supérieur est ainsi l'expression d'un accord unitaire d'une pluralité de volontés, la permanence de cet accord sur le mode de l'habitualité et par le biais de la constitution d'« acquis » (*Habe*) et enfin la réunification et recentration de la pluralité des volontés autour d'une instance quasi-égoïque.

Ainsi, parce qu'elle est une « unité fondée dans des pluralités²⁴ », toute « personnalité d'ordre supérieur » doit toujours être comprise comme une instance du type « nous » pour employer le vocabulaire de Husserl²⁵. Ce « nous » se donne ici comme résultat direct d'une association volontaire, association des volontés elle-même consciemment voulue.

Ce qui se détermine ici, c'est une exploration phénoménologique du « nous » institué. Cette deuxième figure se distingue de la première par la mise en exergue de la dimension sociale, juridique ou encore politique du « nous ». À cette figure du « nous » se rattachent aussi bien les investigations déjà citées de Reinach en vue d'une fondation

²³ « Il y a là plus qu'un collectif, plus qu'une unité individuelle collective : il y a unité dans la mesure où les membres en question sont liés les uns aux autres via des relations conscientes fonctionnelles rattachées à des individus déterminés. » E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. II, op. cit.*, p. 206-207.

²⁴ *Ibid.*, p. 295.

²⁵ Ainsi le texte n° 29 du *Husserliana XV* (E. Husserl, *Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973) consacré à l'ébauche d'une phénoménologie de la communication situe-t-il au terme de la communication réussie la « constitution d'un "nous agissant" comme personnalité d'un rang supérieur, comme unité d'une subjectivité active, pour ainsi dire pluricéphale. » (E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. II, op. cit.*, p. 373).

phénoménologie du droit, mais aussi celles de Tomoo Otaka relatives à l'ontologie de l'organisation sociale, particulièrement attentive à ses dimensions normatives²⁶.

3. Le « nous » pré-réflexif

Une dernière figure du « nous » peut être encore distinguée à partir de la matrice husserlienne. Elle a souvent mobilisé les réflexions des phénoménologues, peut-être plus encore que les deux figures du « nous » déjà définies. Cette troisième conception phénoménologique du « nous » ne procède pas de l'expérience de la rencontre entre un *ego* et un *alter ego*, ni de la reconnaissance des formes instituées du « nous » : il s'agit plutôt d'un « nous » qui serait antérieur à toute définition de la subjectivité, une dimension intersubjective ou sociale de l'existence, passivement assumée ou « héritée », nécessairement *pré-réflexive*.

Chez Husserl, cette dernière figure du « nous » s'illustre, dans sa dernière philosophie, à travers l'exploration des structures du monde de la vie (*Lebenswelt*), c'est-à-dire de cette sphère d'expérience qui est toujours « déjà-là », présumé constant de nos pensées et de nos actions et qui apparaît nécessairement comme un monde *commun*²⁷. Comme l'indique Husserl :

« Il ne faut pas oublier la constitution de l'être-ensemble perdurant des hommes entre eux, de l'humanité communautaire ouverte et de ses articulations, par laquelle seule advient l'unité d'un monde environnant pratique durable, l'unité d'un monde de la vie²⁸ ».

Le type de phénoménologie du « nous » qui s'inaugure dans les textes des années 1930 s'attache à révéler la dimension *pré-réflexive* de l'expérience (ce que Husserl nomme pour sa part « prédonation ») et à décrire les modes de la « communautisation » (*Vergemeinschaftung*) par laquelle nous avons rapport à un monde commun qui est ainsi « notre » monde. Husserl ne propose pas tant une ontologie qu'une théorie transcendantale du monde de la vie comme sol et horizon de l'expérience et, par suite, une théorie de la nécessaire relativisation de l'expérience « humaine » dans un procès de communautisation. La théorie transcendantale du monde de la vie porte en elle une

²⁶ T. Otaka, *Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*, Vienne, Springer, 1932.

²⁷ E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. par G. Granel et J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976.

²⁸ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. II, op. cit.*, p. 301.

théorie de la « générativité²⁹ », c'est-à-dire de la genèse de la relativité socio-historique en vertu de laquelle j'apprends le monde de la vie comme étant à la fois notre monde à tous et comme notre monde concret socio-historique.

En effet, « nous » avons tous rapport au monde de la vie comme monde commun, comme monde « pour tous » : il y a un rapport à l'expérience qui est nécessairement le même « pour tous », un rapport au monde valant par principe pour tout *ego* transcendantal. *A priori* de toute expérience du monde, le monde de la vie, compris en sa dimension transcendantale, est donc aussi nécessaire qu'universel. La communauté sociale, le « nous », pris dans toute son extension, confine en ce cas à l'universalité³⁰.

Cependant Husserl ne se contente pas de renvoyer l'expérience du « nous » à l'universalité des structures transcendantales de la constitution du monde de l'expérience. Tout l'enjeu de ce qu'il appelle « générativité » ou encore « première historicité³¹ » consiste à penser l'inscription particulière du sujet dans une communauté déterminée, dans la relativité d'une expérience socio-historique.

La phénoménologie husserlienne, tout particulièrement dans le dernier moment de son développement historique, reconnaît une socialité première donnée à même le monde. À sa manière, elle assume la préconstitution sociale du sujet : dans le monde de la vie, je suis pris dans une multitude de rapports sociaux, je me situe au beau milieu d'une multitude de formations sociales, d'institutions et d'objets.

« Parmi les objets du monde de la vie nous trouvons aussi les hommes, avec toute leur activité humaine, leur agir et leur pâtir (*Tun und Treiben, Wirken und Leiden*), vivants en commun dans l'horizon du monde, chaque fois dans des liens sociaux (*soziale Verbundenheiten*) et sachant qu'ils y sont³² ».

C'est cette communauté d'expérience, dans la mesure où elle lui préexiste, qui constitue l'horizon de référence déterminé de la validité immédiate de ce que l'on tient pour présupposé et de ce que l'on reconnaît pour prédonné. La théorie de la générativité permet à Husserl rend compte de la constitution du monde environnant comme monde pratique et culturel, comme communauté de communication et de préciser le statut de la

²⁹ Sur la question de la générativité, voir A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995.

³⁰ « À la forme d'essence de la subjectivité transcendantale appartient son intersubjectivité transcendantale en auto-objectivation, comme humanité indéfiniment ouverte, et par là, une objectivité de la validité de ce monde pour tous les sujets transcendantsaux, et pour les hommes comme hommes », E. Husserl, « Le monde anthropologique », tr. fr. par N. Depraz, *Alter*, 1, 1993, pp. 280-281.

³¹ E. Husserl, *La Crise des sciences..., op. cit.*, p. 360.

³² *Ibid.*, p. 166.

normalité de l'expérience sociale qui s'atteste dans la vie communautaire. Dans le cours de la constitution de l'expérience, nous ne cessons de rencontrer ce qui vaut, toujours déjà, pour un « nous ».

L'essentiel est là : cette dernière figure du « nous » destitue l'*ego* pour le resituer par rapport à une communauté qui lui est antérieure. En ce sens, les considérations heideggériennes relatives au *Mitsein*, la théorie schelerienne de la *Gesamtperson*, la *Wir-Beziehung* thématifiée par Schütz, le « noustrisme » d'Ortega y Gasset, déjà évoqués plus haut, relèvent de ce dernier type d'approche du « nous ». Malgré des différences significatives dans le détail de ces conceptions, il s'agit tout de même, à chaque fois, d'opposer à la définition solitaire, réflexive, somme toute « cartésienne » de la subjectivité une dimension originaire, intersubjective ou sociale. Dans le même ordre d'idées, on peut également mentionner l'ontologie de la communauté sociale de Gerda Walther³³, qui fait du sentiment de l'union intime (*innere Einigung*), dans sa dimension habituelle et pré-réflexive, le principe d'une intentionnalité commune et du « nous » en général.

Toute typologie a bien sûr ses limites et l'on pourrait sans doute affiner encore la détermination des différentes figures identifiées ou justifier plus précisément le rattachement de tel ou tel auteur sous telle ou telle figure. Il nous semble cependant que cette typologie des approches phénoménologiques du « nous » présente plusieurs mérites. Tout d'abord, elle fait droit à la diversité de ces conceptions phénoménologiques du « nous », tout en restaurant un ordre minimal, à vocation heuristique, au sein de celle-ci. Ensuite, elle nous rappelle que la reprise philosophique de concepts ordinaires suppose une spécification de leur signification, dont l'effet est souvent de réduire les équivocités initiales qui nimbent le concept, particulièrement dans le cas du concept de « nous ». Enfin, on peut déduire de ces considérations une remarque critique quant au rôle que l'on veut parfois faire jouer au « nous » dans certains débats contemporains : il convient de se méfier des rubriques peut-être trop généreuses, en faisant mieux droit à la spécificité de chaque approche en jeu.

³³ G. Walther, « Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung*, 6, 1923, p. 1-158.