

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/12/2001

Phénoménologie et sociologie, Paris, PUF, 2001(sous la direction
de **Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti**)

Présentation de l'ouvrage par Frédéric Keck

Le titre de ce livre est trompeur. Sous le titre " Phénoménologie et sociologie ", on pourrait en effet s'attendre à lire les contributions de philosophes discutant de façon éclairée et consensuelle sur la possibilité de fonder par la réduction phénoménologique des analyses empiriques produites par des sociologues extérieurs. Un tel projet aurait d'ailleurs été plus fidèle à la démarche de Husserl, dont l'entreprise phénoménologique commence par la condamnation du " sociologisme " pour en revenir au sens des objets étudiés par la sociologie tel qu'il se présente idéalement à la conscience. Mais les directeurs de ce collectif assument d'entrée le " paradoxe " de mettre au même niveau sociologie et phénoménologie, et peut-être même de placer la sociologie avant la phénoménologie dans l'ordre de leur réflexion – en sorte que ce livre devrait porter pour titre : " Sociologie et phénoménologie ". Cet ouvrage trouve en effet son point de départ dans une mutation à l'intérieur de la sociologie, qui la conduit à reprendre des analyses léguées par la tradition phénoménologique ; il s'agit alors pour les membres de ce collectif de tirer les conséquences de cette mutation pour la phénoménologie elle-même, d'une façon très comparable à la démarche de Merleau-Ponty lorsqu'il constatait que la reprise de la phénoménologie de Husserl par un biologiste comme Goldstein obligeait à penser à nouveaux frais le projet de Husserl et à le transformer radicalement. C'est pourquoi cet ouvrage rassemble des sociologues et des philosophes autour de cet objet nouveau que serait une " sociologie phénoménologique ", c'est-à-dire l'insertion de la phénoménologie dans une nouvelle forme de sociologie qui déstabilise en retour le socle phénoménologique.

En quoi consiste la nouveauté d'un tel usage de la phénoménologie dans la sociologie ? On fera remarquer que la sociologie de Pierre Bourdieu introduisait déjà l'exigence phénoménologique dans l'analyse du social, puisqu'elle puisait chez Merleau-Ponty et Husserl les concepts de corps propre et d'habitus. La référence à la phénoménologie dans la nouvelle sociologie ne ferait alors que répéter le geste de Bourdieu, comme si une mutation dans l'ordre du savoir

sociologique s'accompagnait nécessairement depuis cinquante ans d'un retour à Husserl, c'est-à-dire à l'exigence phénoménologique de décrire le monde tel qu'il apparaît à une conscience, exigence certes compliquée par le fait que cette conscience est immergée dans un monde social. Un tel geste répété de " retour à la phénoménologie " prendrait cependant assez vite la forme d'un slogan : " Retour au sens", " Retour au concret ", " Retour à la pratique ", " Retour à l'action ". Mais il n'est pas certain justement que ces slogans soient équivalents, car c'est justement la distinction entre la pratique et l'action qui sépare la sociologie de Bourdieu de cette nouvelle sociologie qui veut rompre avec lui. En voulant établir une " logique de la pratique ", Bourdieu a certes cherché à se tenir dans l'immanence du sens produit dans le social, au lieu d'analyser des règles abstraites qui le détermineraient de l'extérieur. Mais il s'en est tenu à une notion unifiée de pratique, qui aplatit la pluralité des modalités de sens qui apparaissent dans la vie sociale. C'est cette pluralité de sens que la nouvelle sociologie dite des " régimes d'action " veut restituer, en remplaçant précisément la notion de pratique par celle d'action. Si la notion de pratique se réfère à un champ unifié d'activité sociale sur lequel une vue générale est possible, la notion d'action se réfère plutôt à un ensemble de segments, détenteurs de leurs sens propres, et pour lesquels le sociologue doit particulariser son regard. A cette distinction entre pratique et action, on peut en faire correspondre une autre entre habitus et compétence. L'habitus, disposition incorporée qui commande les actions individuelles, structure structurante et structurée, est un principe explicatif de nature causale, qui détermine l'action a priori, ce qui le condamne à une certaine lourdeur, ou du moins à une forme d'inertie. La compétence, notion que lui substitue la sociologie des régimes d'action, se réfère à l'action non plus du point de vue de sa cause mais du point de vue des ses effets ; elle préserve ainsi l'inventivité des agents et leur capacité à construire le sens de leur action. A l'explication a priori des pratiques par des habitus qui les précèdent se substitue ainsi une description des actions, dont on suppose a posteriori que les agents sont dotés des compétences qui permettent d'en rendre compte.

Deux sociologues proches de ce courant, Philippe Corcuff et Danny Tromm, éclairent dans ce collectif la genèse de cette nouvelle sociologie et ses applications possibles. Ce nouveau courant en sociologie s'est constitué en France depuis environ dix ans, dans le sillage de l'ouvrage de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification* (publié en 1991). Dans cet ouvrage, les auteurs étudient la façon dont les agents sociaux mobilisent des principes de justice différents afin d'engager des activités critiques dans des situations de " dispute en justice " ; ils formalisent ces principes de justice selon des cités ou modèles de justification. Dans la lignée de cette démarche, Danny Tromm montre comment se construit la notion de paysage dans les situations de défense d'un environnement naturel par des militants écologistes, qui mobilisent de nouveaux types de compétence esthétique et de perception de l'espace. De même, Philippe Corcuff propose une analyse du travail des infirmières dans les hôpitaux en termes de régime d'interpellation éthique dans le face à face (inspiré de Lévinas), qui vient déchirer la trame des gestes quotidiens

et routiniers, et qui oblige à mettre en place un régime de " blindage " pour la préservation du soi

Qu'y a-t-il d'intéressant dans cette nouvelle sociologie pour la phénoménologie, et, au-delà, pour la philosophie (au sens large) ? Une première façon de répondre serait de dire qu'il y a déjà quelque chose d'intrinsèquement philosophique dans cette transformation à l'intérieur de la sociologie, en ce qu'elle amène à poser à nouveaux frais les questions de l'action sociale, de la critique qui anime cette action, et de l'idéologie (puisque les constructions de sens analysées par cette sociologie sont bien des systèmes d'idées produits par l'action sociale et l'orientant en retour) ; ces questions sont philosophiques en elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une traduction dans le langage de la phénoménologie pour le devenir. Mais cette nouvelle sociologie est également intéressante pour la philosophie, et en particulier pour cette procédure philosophique très particulière qu'est la phénoménologie, parce qu'elle ramène dans le champ de la philosophie un ensemble d'auteurs qu'elle avait occultés. C'est le cas en particulier d'Alfred Schütz, qui prolongea la phénoménologie de Husserl dans une entreprise de description de la construction du monde social, et qui émigra aux Etats-Unis où il rencontra la philosophie pragmatique de William James et John Dewey, et où il joua un rôle majeur dans la formation d'une grande école de sociologie, l'ethnométhodologie d'Harold Garfinkel. Un des participants au volume *Phénoménologie et sociologie*, est l'auteur d'une étude importante de la pensée de Schütz : *Phénoménologie et sciences sociale : Alfred Schütz, Naissance d'une anthropologie philosophique*, et il propose ici une réflexion sur " l'enquête de terrain en sciences sociales " inspirée à la fois de Schütz et de l'ethnométhodologie. Dans cette double perspective, l'enquête de terrain n'est plus la collecte d'informations par un sujet ethnologue supposé savoir mieux que ses informateurs le sens réel de leurs actions, elle est l'insertion de l'ethnologue dans une chaîne de sens déjà constituée par les acteurs, dont il doit saisir la cohérence, au terme d'un long apprentissage à la fois intellectuel et corporel, qui l'oblige à modifier incessamment ses hypothèses de recherche initiales. Il n'y a donc pas de rupture épistémologique entre les prénotions des acteurs sociaux et la connaissance de l'ethnologue : celle-ci est seulement une " connaissance de second degré " ou une " construction de construction ", qui met en œuvre les mêmes compétences que les acteurs, et qui est seulement traduite dans un langage différent du langage de la vie quotidienne. Comme le disent très justement les auteurs de l'introduction : " le savoir sociologique n'existe que sur la base de cette constitution première, sorte de sociologie spontanée à l'œuvre dans les rapports sociaux. " (p. 10) On voit alors la tension qu'introduit cette perspective : si le point de vue du sociologue n'est pas une totalisation des points de vue des acteurs sociaux dans un géométral qui les rend nécessaires, mais leur traduction dans un autre langage, la sociologie du sociologue n'est que le prolongement ou l'intensification de la sociologie spontanée des acteurs, " ce qui met en question, à l'intérieur de la sociologie même, le statut de la sociologie " (p. 15). C'est donc le statut du sujet ethnologue, c'est-à-dire de ce sujet très particulier qui prétend détenir le sens des activités sociales, qui

se trouve mis en question une fois qu'on le replace dans la trame subjective de la constitution du sens social.

Ainsi comprise, la pensée de Schütz n'est pas seulement une application de la phénoménologie husserlienne à l'étude de l'action sociale, par l'entremise du pragmatisme américain : elle constitue une véritable torsion à l'intérieur du projet husserlien, et un défi à la phénoménologie telle qu'elle s'est formée en France dans l'héritage de Husserl. Deux concepts sont essentiels dans la reprise de Husserl par Schütz : celui d'intersubjectivité, introduit dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, c'est-à-dire la rencontre par le sujet d'une autre conscience constituant le monde dans sa propre visée, et le concept de monde vécu (*Lebenswelt*) introduit dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Krisis)*, c'est-à-dire une couche de sens antérieure à sa ressaisie scientifique par la réduction transcendantale. Dans le passage de Husserl à Schütz, ces deux concepts subissent un changement majeur d'interprétation : d'une part, l'intersubjectivité n'est plus le face à face entre moi et Autrui, mais elle est élargie à toutes les dimensions de la vie sociale ; d'autre part, le monde vécu cesse d'être compris comme un monde d'évidences naturelles et de perceptions non thématiques sur le fond de laquelle apparaît une conscience solitaire, pour devenir une véritable communauté sociale et historique dans laquelle est immergée la conscience individuelle. Un des enjeux du collectif *Phénoménologie et sociologie* est alors de retrouver l'inquiétude de ce débat entre Husserl et Schütz, avec ses racines dans la sociologie allemande de Weber, Simmel et Scheler et jusqu'à Habermas, pour interroger le double déni en France de la phénoménologie par la sociologie à l'époque de sa constitution scientifique entre Durkheim et Lévi-Strauss, et de la sociologie par la phénoménologie depuis son tournant récent vers une méditation métaphysique et religieuse sur Autrui qui lui tient lieu d'analyse du monde social. On peut résumer ainsi cette inquiétude, qui traverse toutes les contributions de l'ouvrage et lui donne véritablement son impulsion philosophique : si l'intersubjectivité n'est pas le face à face de deux consciences visant un même objet mais la co-constitution du monde social par des consciences qui y agissent, si le monde vécu n'est pas l'intériorité d'une conscience mais la vie quotidienne dans une communauté sociale, qu'en déduire pour le concept de sujet transcendantal qui est au point de départ de l'entreprise phénoménologique ? Va-t-il falloir se passer de ce concept de sujet, ou de la perspective transcendantale elle-même, ou bien d'autres formes de sujet transcendantal sont-elles pensables à partir de cette nouvelle base ? La réflexion de ce collectif n'est donc rien moins qu'une " première étape en direction d'une construction philosophique de la question du sujet aujourd'hui " (p. 7).

Prenons d'abord le concept husserlien de monde vécu. En introduisant cette notion dans la *Krisis*, Husserl prétendait radicaliser l'analyse transcendantale de Kant en cherchant, au-dessous de la science, ce monde d'évidences muettes qui la rend possible et que Kant avait échoué à thématiser. Il s'agit donc d'une démarche hautement paradoxale, puisque la science doit se retourner vers ce monde

silencieux de la vie dont elle s'est précisément arrachée pour pouvoir commencer à parler son propre langage, démarche qui condamne alors Husserl à se heurter au mystère et à l'ineffable, et qui a donné lieu en conséquence à de multiples interprétations contradictoires chez ses plus illustres commentateurs. On se heurte en effet très vite à un cercle : le monde de la vie est bien ce qui fonde effectivement la possibilité de la science, mais la science doit en retour fonder en droit la solidité du monde de la vie, ce qui n'est rien d'autre que le cercle de la possibilité de penser " la scientificité du préscientifique " (selon l'expression de Ricoeur citée par B. Bégout). Or il se peut que Schütz ait brisé ce cercle en décrivant la science, suivant en cela des indications de Husserl, comme une " praxis " ou comme une activité, qui s'insère alors naturellement dans l'ordre des autres activités tout en développant ses modalités propres en tant qu'activité théorique – et on comprend alors que Schütz se soit tourné vers le pragmatisme. Mais cette interprétation oblige alors à cesser de comprendre la vie du " monde vécu " comme une vie intérieure, un flux de conscience, rattaché intentionnellement à la vie de la nature, mais comme un vivre humain dans une communauté sociale et historique : le concept de monde de la vie bascule ainsi de l'individuel au social, du naturel à l'historique, de l'originaire au quotidien. De fait, le problème de la ressaisie par la science de ses conditions préscientifiques est plus aisé à résoudre pour des sciences sociales, qui peuvent rendre compte de leur production historique comme sciences dans l'ensemble des activités humaines, que pour les sciences de la nature que Husserl prenait comme modèle, et qui seront toujours en mal de dériver leur propre scientificité à partir du monde naturel.

Mais l'application à la sociologie de la " question en retour " du monde vécu pose un nouveau problème, qu'illustrent bien les deux articles consacrés à cette question dans ce collectif, celui de Bruce Bégout sur Husserl et celui de Stéphane Haber sur Habermas. Si la sociologie parvient à rendre compte de ses propres conditions de possibilités dans le monde social, cela signifie-t-elle qu'elle est la mieux placée pour produire la figure d'un sujet transcendantal que Kant avait cherchée dans les sciences de la nature ? Bruce Bégout, qui opte nettement pour une interprétation sociologique du concept de *Lebenswelt* en le traduisant par " monde de la vie quotidienne ", conclut son article en notant que cette interprétation ne doit pas donner lieu à une forme de relativisme, mais qu'elle doit retrouver la dimension transcendantale du projet husserlien en exhibant des formes universelles de la vie sociale. Cela signifie-t-il que le monde de la vie quotidienne jouerait le rôle de sujet transcendantal ? La question se pose lorsqu'on considère la reprise de la notion de monde vécu chez Habermas. Dans un texte de 1965, " Progrès technique et monde vécu social ", Habermas oppose à l'aliénation des individus dans une société gouvernée par la technique la possibilité de retrouver le sens de leurs actions dans un " monde vécu ", c'est-à-dire la possibilité de thématiser le monde dans lequel ils vivent afin d'en tirer les possibilités émancipatrices. La réflexion sociologique sur le monde vécu a donc clairement pour but " l'émergence d'une subjectivité historique (...) dans la maîtrise politique, démocratique de la technique. " (p. 197) Mais cela conduit alors à analyser la société du point de vue de l'idéal utopique

d'une société transparente à elle-même, sujet transcendantal constitué socialement, en écrasant la pluralité du monde de la vie quotidienne qu'avait exhibée l'analyse de Schütz. Stéphane Haber montre certes que Habermas a ensuite atténué cette position en s'appuyant, comme Schütz lui-même, sur le pragmatisme (notamment celui de Mead), et en cherchant dans " l'agir communicationnel " les moyens de penser la possibilité de l'émancipation. Mais il reste que chez Habermas la position du philosophe-sociologue est toujours celle d'un sujet qui a mieux compris à l'avance la forme subjective que doit prendre la société, si bien que le monde vécu est décrit comme sujet, et le but du sociologue est de se poser comme sujet connaissant face à ce sujet collectif. En somme, considérer le monde vécu comme un sujet, cela revient paradoxalement à analyser la sociologie comme une forme d'intersubjectivité. Il faut alors noter que cette position était déjà présente dans l'œuvre de Husserl, lorsqu'il tentait de décrire le social à partir de la notion d'intersubjectivité. La notion d'intersubjectivité est-elle alors à même de mieux poser le problème du sujet dans sa relation au social ?

Deux articles stimulants sont consacrés à la différence entre intersubjectivité et socialité : ceux de Jocelyn Benoist et Vincent Descombes. On sait que Husserl avait introduit la notion d'intersubjectivité dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* lorsqu'il abordait le problème de la perception d'Autrui. Selon cette analyse, Autrui étant toujours aussi, à la différence des objets naturels de ma perception, un sujet constituant le monde dans sa visée propre, ma perception d'Autrui est en fait la rencontre de deux sujets. Jocelyn Benoist montre que Husserl a voulu dériver la société à partir de l'expérience subjective d'Autrui, ce qui l'a conduit à considérer, par un raccourci qui suscite l'interrogation, qu'Autrui c'est la société, et donc la société est un sujet. Jocelyn Benoist note que " la pensée de l'intersubjectivité conduit alors la phénoménologie à abandonner son nominalisme de principe – qui à l'analyse ne résiste jamais longtemps. Tant il faut donner au social lui-même la forme d'un sujet. " (p. 27) C'est ce passage subreptice de l'intersubjectivité à la socialité qui a fait manquer à la phénoménologie française la dimension constitutive du social, c'est-à-dire son objectivité, que la tradition durkheimienne avait au contraire bien mise en lumière : le social ne peut pas être dérivé à partir de la subjectivité, mais celle-ci est toujours produite ou contrainte par l'objectivité de formes sociales qui la précèdent. Jocelyn Benoist se propose alors de réintroduire dans l'analyse phénoménologique de l'intersubjectivité cette dimension objective du social, en reprenant la notion husserlienne d' " objets investis d'esprit ", notion que Merleau-Ponty avait déjà utilisée pour réformer en profondeur la phénoménologie. Les objets investis d'esprit comme un livre, un outil, une œuvre d'art, sont ces objets produits par d'autres sujets grâce auxquels je peux rencontrer un sujet particulier. Selon l'analyse de Jocelyn Benoist, je ne rencontre jamais Autrui comme un sujet rencontre un autre sujet, mais " mon rapport à Autrui passe toujours aussi par des objets, moment inéliminable et insurmontable de ce rapport (...) à commencer par ces objets que constituent alors mon corps propre et le corps de l'autre. " (p. 32) Ces objets, pris ensemble, constituent alors la structure symbolique dans le cadre de laquelle une rencontre

entre des sujets est possible. L'analyse de Jocelyn Benoist pointe alors vers les reprises du projet structuraliste dans les travaux de Bruno Karsenti ou Vincent Descombes, en tant que ce projet retrouve l'objectivité du social telle qu'elle avait été pensée par Durkheim. Mais l'analyse de Jocelyn Benoist reste prise dans le cadre de la phénoménologie et échoue ainsi à saisir une double dimension qui apparaît clairement dans les articles de Vincent Descombes et de Bruno Karsenti dans ce recueil, qui sont la dimension du pragmatisme (ou le point de vue de l'action) et la dimension de la politique. L'analyse de Jocelyn Benoist introduit très justement la notion d'objet pour éviter la confusion de la relation sociale et de la relation intersubjective ; mais il reste ainsi pris dans le cadre sujet-objet qui est celui de la phénoménologie. Il manque ainsi d'interroger l'action du sujet sur l'objet, par laquelle le sujet produit l'objet et est en retour transformé par lui. Le rapport sujet-objet est encore un rapport d'adéquation qui en définit la vérité possible, il n'est pas, comme l'a montré le pragmatisme, un rapport de transformation qui définit la vérité par les effets de l'action. Or c'est bien le pragmatisme qui a permis à Schütz de proposer une lecture sociologique de la phénoménologie ; et c'est aussi le pragmatisme qui est apparu finalement à Durkheim comme une vérité possible de la démarche sociologique, qui en transformerait radicalement le sens. C'est cette inspiration pragmatiste qui oriente le texte de Vincent Descombes en un sens très différent de celui de Jocelyn Benoist, malgré la similitude de leur questionnement initial.

Conformément à la démarche de Wittgenstein, Descombes propose une analyse grammaticale c'est-à-dire une analyse des énoncés depuis les actions qui les rendent possibles, pour distinguer relation intersubjective et relation sociale. Descombes poursuit ici son projet d'une " anthropologie de la modernité " qui, dans le sillage des analyses de l'individualisme par Louis Dumont, détecte avec une ironie mordante les non-sens produits par ces individus très modernes que sont les phénoménologues, qui croient encore à ce que Wittgenstein a appelé " le mythe de l'intériorité ". Il faut en effet croire que la subjectivité est une intériorité pour poser que l'intersubjectivité est la rencontre de deux personnes qui existent chacune pour elle-même dans l'intériorité de leur conscience. L'intersubjectivité ainsi définie reviendrait alors à dire qu'on peut " hériter de soi-même ", c'est-à-dire qu'on pourrait se dissocier entre un Je qui donne l'héritage et un Je qui le reçoit. On sent bien alors l'impossibilité d'une telle définition ; car pour hériter il faut qu'il y ait deux personnes séparées dans le temps et un cadre juridique qui définisse les conditions de cet héritage (d'où le caractère très problématique de l'énoncé " Héritez de vous-mêmes ", que les directeurs du collectif reprennent en couverture de l'ouvrage comme pour indiquer la formation d'une subjectivité en creux dans la torsion sur elle-même de la socialité, dimension qui n'apparaît pas dans l'analyse de Descombes). Cela signifie-t-il que la notion d'intersubjectivité n'ait plus aucun sens ? Non, car s'il faut cesser de comprendre l'intersubjectivité comme une rencontre de deux intériorités, on peut la définir comme le rapport entre deux actes ou " positions actantielles ", ce que Descombes appelle, en suivant la philosophie pragmatiste de Peirce, une relation dialogique. La distinction entre relation

intersubjective et relation sociale est alors la distinction entre une relation entre deux actes qui ne suppose pas une différence entre deux personnes et une relation entre deux actes qui suppose cette différence. Ainsi, je peux me servir moi-même à boire, c'est-à-dire que j'introduis dans mon action personnelle une différence entre l'acte de me servir et l'acte de boire ; mais je ne peux pas m'inviter moi-même, car, comme l'a brillamment montré Descombes dans son ouvrage sur Proust, il faut tout un cadre social (" le côté de Guermantes ") pour que mon désir d'être invité trouve sa satisfaction : c'est seulement une autre personne (la fascinante duchesse de Guermantes) qui peut inviter Marcel, ce qui contrarie tous ses désirs d'être dans un pur sujet en rapport d'intériorité avec lui-même. De l'intersubjectivité à la socialité la conséquence n'est donc pas bonne : un fossé sépare ces deux relations qui sont aussi des régimes d'actions radicalement distincts.

On voit bien alors qu'on a quitté le dispositif de Husserl centré autour du sujet transcendantal : on a quitté la sphère du transcendantal, puisque c'est un régime d'objets qui se donne à voir, et on a quitté la subjectivité, puisque on s'est situé au niveau des actes et des relations entre ces actes. Quel sens y aurait-il alors à parler encore de subjectivité ? C'est ici que le rapport entre sociologie et phénoménologie peut se nouer de façon plus féconde. Il faut certes placer la sociologie avant la phénoménologie, car le social est toujours premier, et l'intersubjectivité n'est possible que sur le fond d'un cadre social, comme l'ont bien montré Jocelyn Benoist et Vincent Descombes ; autrement dit, l'intersubjectivité est toujours seconde par rapport à la socialité. Mais précisément, pourquoi faut-il maintenir l'intersubjectivité ? Pourquoi faut-il maintenir une dimension subjective du social, si l'on définit cette subjectivité comme une simple production du social ? Autrement dit, pourquoi faut-il que le social passe par des sujets, et par des sujets qui se rencontrent ? C'est ici que l'analyse en termes de politique que propose Bruno Karsenti éclaire singulièrement les rapports entre sociologie et phénoménologie.

On a vu en effet que la société apparaissait tantôt comme sujet (dans les analyses de Husserl et Habermas) et tantôt comme objet (dans la tradition de Durkheim reprise par Jocelyn Benoist et Vincent Descombes). Pourquoi faut-il que la société apparaisse tantôt comme sujet et tantôt comme objet, pourquoi prend-elle nécessairement ce double visage qui la rend si difficile à penser ? Bruno Karsenti montre que ces deux aspects sont présents à l'intérieur même de ce qu'il appelle " la topique durkheimienne ", et qui est en quelque sorte le rapport d'homologie et de tension entre la pensée de Durkheim et le dispositif politique républicain. Sans doute la société apparaît-elle d'abord chez Durkheim comme un objet : c'est le fameux " chosisme " de Durkheim, bien marqué par la première règle de la méthode sociologique selon laquelle " les faits sociaux doivent être considérés comme des choses ". Mais l'évolution de Durkheim l'a conduit à une forme d' " hyperspiritualisme " qui l'amène à montrer en quoi la société pénètre les consciences individuelles – c'est le sens de la fameuse notion de " conscience collective " - et les constitue en sujets. Le social est alors donné en un double sens,

objectif et subjectif, et c'est dans le décalage entre ces deux sens que se constitue l'entreprise proprement politique de la sociologie, puisqu'il s'agit de trouver un point dans le social où ces deux sens coïncident. Bruno Karsenti retrace alors la façon dont ce problème se déplace dans la sociologie durkheimienne : cette position de coïncidence du sens objectif et du sens subjectif est cherchée tantôt dans l'Etat pour Durkheim, et tantôt dans la conscience de classe chez Halbwachs. C'est seulement à partir de ce " décalage du sens " et des solutions politiques qui lui sont apportées que peut se comprendre le dialogue de la phénoménologie avec la sociologie à partir de Lukacs et jusqu'à Merleau-Ponty – et ici encore la phénoménologie est toujours seconde - puisque ce dialogue se concentre sur la nature de la conscience de classe, et de cette classe très particulière qu'est le prolétariat. Le prolétariat prend la place du sociologue : la conscience qu'il prend de lui-même comme classe s'inscrit dans un " devenir-sociologue ", avec cette différence que la transformation pratique de la société par le prolétariat a remplacé la contemplation théorique de la société par le sociologue.

Pour comprendre ce rôle politique de la sociologie, et son rapport possible avec la phénoménologie et avec le pragmatisme, il faudrait finalement revenir à la fondation de la sociologie par Auguste Comte. Certes, c'est contre le positivisme comtien que se sont constituées toutes les sociologies en France ; mais c'est peut-être aussi parce que c'est à lui qu'elles doivent le déséquilibre qui les anime. Auguste Comte est le premier à avoir décrit la sociologie comme cette science par laquelle le sujet collectif se prend lui-même comme objet. La sociologie, science ultime dans la classification des sciences, se distingue en effet de toutes les autres sciences en ce que celles-ci établissent un rapport entre le sujet collectif qu'est la société et le milieu dans lequel il agit – les astres, les corps physiques ou chimiques, les corps vivants – alors que la sociologie prend la société elle-même comme objet. Si bien qu'au moment même où il opère une critique radicale de l'introspection, qui rendra difficile la relation entre phénoménologie et sociologie en France au 20e siècle, Comte propose en vérité un concept de sujet radicalement nouveau où c'est la société elle-même qui devient sujet, la critique de l'introspection individuelle n'étant que la contrepartie d'une sorte d'introspection sociale. Mais ce concept de sujet ne peut pas être considéré comme identique au sujet de la phénoménologie : chez Comte, la dualité sujet/objet est reformulée comme une dualité entre l'organisme collectif et le milieu dans lequel il agit. Dans cette reformulation, on évite alors les apories auxquelles conduisait le concept de monde vécu réinterprété comme sujet, puisque le rapport sujet/objet n'est plus un simple rapport de visée théorique. Le milieu, c'est l'ensemble des objets découpés par un sujet dans un monde plus vaste, et transformés par l'activité de connaissance dont ils sont l'objet - par où Comte anticipe certaines analyses du pragmatisme : la vérité ne se donne que dans les effets de l'action.

Peut-on alors parler d'intersubjectivité chez Comte ? Sans doute pas, puisqu'il n'y a qu'un sujet, la société ; mais on pourrait parler de rencontre. Dans la sociologie, la société se rencontre elle-même comme objet. Cette rencontre n'est pas la croisée

de deux visées subjectives, elle est un rapport de transformation : en se prenant elle-même pour objet, la société introduit une distance entre le moment où elle s'apparaît à elle-même comme objet et le moment où elle se retrouve comme sujet, distance à travers laquelle elle se transforme par la connaissance qu'elle prend d'elle-même. C'est ici que la fondation d'une sociologie est inséparable d'une politique : par la sociologie, la société rompt avec les formes qu'elle a prises jusque là pour prendre une nouvelle forme, l'ordre positiviste développé par le progrès social. Mais ce mouvement par lequel la société se rencontre comme objet est alors lié nécessairement à une inévitable scission : scission entre l'objet et le sujet dans l'ordre de la science, scission entre état théologique et état positif dans l'ordre de l'histoire, qui deviendra la scission entre l'observé et l'observateur, le primitif et le civilisé, dans la démarche ethnologique rapidement adoptée par la sociologie. En sorte que cette rencontre est toujours manquée, car elle est inséparable d'un rapport de supériorité. Dans cette rencontre, le sujet est toujours en avance sur l'objet, l'objet est toujours cette part du sujet qui n'est pas encore passée par la conscience et qui le retarde. Celui qui occupe la position du sujet est donc toujours en avance sur les autres agents sociaux : c'est la place du sociologue durkheimien puis du prolétariat.

En quoi alors cette " nouvelle sociologie " inspirée de Schütz peut-elle nous amener à repenser le cadre comtien ? En ce qu'elle montre que, dans ce décalage entre le véritable sujet, position idéale du sociologue ou de la classe avancée, et le reste de la société, quelque chose de subjectif se produit, dans le travail par lequel des sujets se confrontent à l'objectivité et la transforment – et le sociologue n'est pas ici plus en avance que les autres agents puisqu'il effectue le même travail de production de sens dans l'objectivation du donné. On est ici dans l'ordre de la subjectivation, de la production de soi par soi, telle qu'elle a été analysée par Foucault, sur lequel conclut un des participants à ce collectif, Yves Thierry, dans son article " La subjectivité et le fait social ", en référence à des analyses de sociologie du travail. Contrairement à ce que propose Etienne Bimbenet dans sa lecture du Lévi-Strauss des *Structures élémentaires de la parenté*, le sujet socialisé ne se constitue pas en rapport avec une société qui le précède, à laquelle il devrait " consentir ", selon le modèle du pacte rousseauiste, il se produit dans le rapport avec une société à venir, sujet impossible qui le constitue comme sujet concret.

Pour conclure, revenons au titre de cet ouvrage. Il faudrait certes d'abord inverser phénoménologie et sociologie, puisque la sociologie est toujours seconde par rapport à la prise de conscience subjective dans la phénoménologie. Mais il faudrait aussi intercaler entre ces deux termes le pragmatisme, dont on a vu l'importance qu'il prenait chez Schütz et même chez Habermas (même s'il faudrait distinguer les pragmatismes de James, Peirce et Mead), et la politique, qui commande le dispositif sociologique de Comte et Durkheim. Sous la forme " Sociologie, politique, pragmatisme, phénoménologie ", on comprendrait mieux l'enchaînement qui conduit la sociologie à retrouver aujourd'hui la phénoménologie : c'est parce qu'elle a un projet politique de transformation sociale, et parce que ce projet

conduit à séparer le sujet collectif de lui-même, que la sociologie constitue des sujets sociaux dans l'action, dont la phénoménologie peut alors retracer la production de sens. L'intersubjectivité est donc bien seconde par rapport à la socialité, parce que la socialité ne peut se penser elle-même sans se dissocier en sujets qui se rencontrent. Le sens social n'est produit dans des rencontres entre des sujets que parce qu'il est impossible qu'il se donne de façon privilégiée à un sujet particulier. On ne fait des rencontres, et des rencontres qui nous transforment, que dans un cadre social et politique qui les rend possibles, et qui se trouve lui-même transformé par ces rencontres.

On n'en apprécie alors que mieux le titre de l'introduction à cet ouvrage : " Phénoménologie et sociologie, une rencontre impossible ? " C'est parce que phénoménologie et sociologie sont séparées par le politique et par l'action qu'elles ne peuvent pas se rencontrer, mais c'est parce qu'elle est impossible en droit que cette rencontre s'effectue en acte dans des moments singuliers et dans des sociologies singulières. Comme pour la pratique qui ne peut s'unifier sans se diviser immédiatement en multiplicités de figures de l'action et de devises de l'action, l'impossibilité d'une rencontre parfaite ouvre à la possibilité d'une multiplicité de rencontres dans la pratique et dans la théorie.