actes n° 4 | 2018
Doctorales 58 : L'épreuve de l'altérité

Une altérité a priori, la phénoménologie face à l'anthropologie : Husserl, Scheler, Lévy-Bruhl

Théodora Domenech

Mots-clefs :

Édition électronique :
URL :
https://www.doctorales.fr/articles/actes-4/5-une-alterite-a-priori-la-phenomenologie-face-a-l-anthropologie-husserl-scheler-levy-bruhl
DOI : 10.34745/numerev_130
ISSN : 2823-4367
Date de publication : 14/02/2018

Cette publication est **sous licence CC-BY-NC-ND** (Creative Commons 2.0 - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification).

Pour **citer cette publication** : Domenech, T. (2018). Une altérité a priori, la phénoménologie face à l'anthropologie : Husserl, Scheler, Lévy-Bruhl. *Doctorales 58*, (actes n°4). https://doi.org/10.34745/numerev_130

L'analyse phénoménologique consiste à déceler, au sein de l'expérience singulière, une structure qui échappe à toute dimension historique ou socio-culturelle. Certains objets d'étude la mettent cependant en difficulté ; c'est le cas de l'altérité. Loin de les éviter, les phénoménologues se sont progressivement focalisés sur de tels objets, modifiant la méthode initiale de la phénoménologie sans en démentir le principe fondateur : le primat de l'intuition sur l'induction, soit de l'expérience immédiate sur l'étude comparative. Mais le traitement phénoménologique de l'altérité « en général » est mis à mal par un cas particulier : l'altérité culturelle. Il s'agit dans ce texte d'étudier l'émergence du problème de l'altérité en phénoménologie, en présentant ses aspects polémiques au regard de l'anthropologie. La période étudiée est celle des années 1910-20 avec les travaux de Edmund Husserl, Max Scheler et Lucien Lévy-Bruhl.

Mots-clés : phénoménologie, anthropologie, essentialisme, empirisme, expérience, croyance, religion

---

Le mouvement phénoménologique se présente, à sa naissance, comme une pensée critique. Husserl propose une méthode de suspension du jugement dont l’objectif est d’écarter les présupposés culturels et les théories infondées, au profit d’un retour aux principes ultimes de la connaissance. Les principes identifiés n’étant pas postulés de façon arbitraire, mais enracinés dans un vécu adéquat. Le vécu intuitif, ou vécu de l’évidence, fait alors office de fondement : c’est le mode de manifestation des idées et des choses « elles-mêmes » à ma conscience. Les choses me livrent, dans l’évidence, les clés de leur intelligibilité.

Pour certains héritiers de Husserl, la recherche de l’essence du vécu se fera aux dépens de la connaissance rationnelle, et en dehors de tout cadre cognitif. Dans les deux cas — que l’on cherche le fondement stable des connaissances scientifiques, ou que l’on dénigre les sciences au profit d’une donation plus originaire des choses — on trouve un fonds commun : l’existence d’une forme universelle du vécu. Ce formalisme très particulier ne cessera d’être un lieu de débat pour les phénoménologues. Si le vécu de conscience est soumis à des lois, s’il est réglé, comment faire face à des événements qui par nature excèdent nos catégories, ainsi que tous nos schémas habituels de pensée ? Les héritiers de Husserl répondent en intégrant au sein du vécu phénoménologique les vécus perçus comme moins normés, à savoir la vie personnelle et affective. Mais la description d’un vécu a-logique, a-rationnel, ne conduit-elle pas à établir une structure (malgré tout) universelle du vécu singulier ? Le fait pour une chose de se manifester à ma conscience peut-il réellement échapper à tout cadre normatif ?

Comment, à partir d'une telle légalité du vécu, avoir accès à l'autre ? Quelle altérité m'est alors donnée ? Une phénoménologie tournée vers l'événementialité et l'affectivité pose incidemment l'existence d'une altérité *a priori* : une structure universelle du vécu singulier. Cette altérité ne se constitue pas sur la base d'expériences empiriques particulières, mais au contraire les précède et les rend possibles**.**

« Altérité *a priori* », l'expression a quelque chose de dissonant, peut-être même choquant. Dans quelle mesure les vécus peuvent-ils être « les mêmes » en leur altérité ? Par rapport à quelle norme sont-ils « autres » ? Ou à quelle norme obéit — paradoxalement — la structure de l'altérité ? La problématique qui met en avant l'altérité dans son acception la plus large, pouvant réunir un ensemble très divers et sans doute éclectique, rencontre une objection venant de l'anthropologie et de l'ethnologie. L'objection est la suivante : les universels dégagés par les phénoménologues méprisent et manquent la différence culturelle. L'altérité *a priori* est incompatible avec un type d'altérité qui pourrait rendre d'emblée caduque la première expression, à savoir : l'altérité culturelle. Parmi les anthropologues, Lévy-Bruhl par exemple fait remarquer que le rapport entre le même et l'autre n'a rien de semblable dans la logique des peuples dits primitifs et dans la logique rationnelle, faisant ainsi passer le principe de non-contradiction comme une détermination culturelle et une spécificité occidentale. Une telle découverte, celle d'une autre logique, ne peut selon lui se faire qu'au moyen d'une observation empirique. Cela met donc en cause la possibilité de dégager la moindre universalité sur la base de la réflexion, c'est-à-dire de l'introspection. La généralisation d'un prétendu « vécu de l'altérité » n'est-elle pas piégée par ses normes culturelles, et ne trahit-elle pas d'autant plus l'impossibilité de penser au-dehors de ces déterminations factuelles ? En d'autres termes, les approches phénoménologiques ayant pour but de mettre en évidence une altérité *a priori* à partir de la réflexivité, ne risquent-elles pas d'ériger leur propre culture en unique mesure de l'universalité ? Si c'était le cas, la pensée phénoménologique de l'altérité qui fait de l'altérité un *a priori* — y compris dans sa version affective — n'est-elle pas vouée à manquer l'altérité culturelle, et n'est-elle pas ainsi mise en échec ?

Nous suivrons, dans les deux premières parties, l'évolution historique de la phénoménologie, en présentant, d'abord, ses fondements husserliens, et ce qu'ils ont d'incompatible avec le principe d'altérité. Puis se dessineront, à partir de Max Scheler, les lignes générales du « tournant » affectif de la phénoménologie, qui fit — tout au contraire — de l'altérité sa norme. Dans un troisième temps, enfin, je me demanderai quel regard critique et/ou quel rôle a pu jouer l'anthropologie — sous la figure de Lévy-Bruhl — dans l'élaboration phénoménologique d'une forme pure de l'altérité à partir des sentiments.

1. À l'origine de la phénoménologie : une altérité biffée

Le principe d'intentionnalité est « le » cœur de la phénoménologie naissante. Prenant appui sur la formule « toute conscience est conscience de quelque chose », il permet à Husserl de dépasser l'opposition entre un monde intérieur à ma pensée, et un autre qui lui serait extérieur. Un tel découpage ferait passer l'édifice de la connaissance

rationnelle pour le produit de la seule pensée subjective, lui refusant tout fondement dans les choses. Cette position s'établit donc sur fond de polémique : à une époque où les sciences expérimentales dominent largement le champ de la connaissance, la philosophie rationaliste est accusée de construire des théories abstraites, et par là arbitraires, parce que non fondées sur l'expérience. Dépassant l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur de la pensée, l'analyse du vécu de conscience par un procédé réflexif s'impose comme seul discours véritablement fondé sur l'expérience. Avant tout descriptive, elle est le seul mode d'accès aux choses « sans adjonction théorique », donc sans risque d'interférence avec des dogmes ou des présupposés. Au sein d'une expérience, le sujet et l'objet sont corrélés, et la phénoménologie se tient dans cette corrélation. Comment pourrait-il y avoir place pour une altérité ? Et une altérité vis-à-vis de quoi ?

Dans les *Recherches Logiques*, Husserl considère que « ce qui est perçu adéquatement n'est pas simplement l'objet d'une quelconque visée, mais au contraire est, tel qu'il est visé, donné également dans l'acte de façon originaire, c'est-à-dire appréhendé intégralement et comme étant lui-même présent[1] ». Ce faisant, comme le souligne Jean-François Lavigne dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, « "le retour aux choses même" ne peut consister qu'en une restitution de l'accès direct aux signifiés eux-mêmes *comme tels* », autrement dit le retour aux choses même coïncide avec une « reconduction aux systèmes subjectifs d'actes de conscience objectivants[2] ». À ce moment, Husserl « met en suspens » l'existence du monde pour écarter une altérité conçue comme l'hypostase d'inaccessibles « choses en soi ». Cette mise en suspens se radicalise quelques années plus tard et Husserl rend nulle et non avenue une conception de choses subsistant par elles-mêmes. Si « toute conscience est conscience de quelque chose », l'inverse est également vrai : il n'y a de « quelque chose » que pour une conscience qui le vise.

C'est dans les *Idées directrices*[3] que Husserl établit les principes de la thèse ontologique de l'idéalisme transcendantal, lui qui doit montrer que « l'objet transcendant *et sa transcendance* ne sont rien de plus que des déterminations intentionnelles ; et que la saisie évidente de l'objet e*n tant que transcendant* à la conscience s'effectue sans rien présupposer d'extérieur ». À ce moment, on peut véritablement parler de « réduction ontologique de la transcendance de l'étant à l'état de simple corrélat, constitué dans et par des vécus subjectifs [4]». La première « mise en suspens » ou « réduction » phénoménologique était méthodologique ; elle devient ontologique. Or elle le devient pour accomplir plus pleinement encore l'exigence première, de ne rien postuler qui ne soit fondé dans l'expérience. À suivre rigoureusement le donné de l'expérience, on peut percevoir des objets, percevoir des propriétés, mais juger que ces objets soient — en eux-mêmes — dotés de telles ou telles propriétés suppose un saut hors de l'expérience. S'il est possible d'attester une présence et une manifestation des choses, cela ne suffit pas à déterminer l'existence absolue ou l'être en soi de celles-ci. Par conséquent, si nous appelons altérité ce qui

échappe à toute appréhension de la conscience, celle-ci a été, à la naissance de la phénoménologie, volontairement écartée tout d'abord, puis biffée.

À cela s'ajoute le rationalisme de Husserl, qu'il faut comprendre à partir du contexte polémique déjà évoqué. L'objectif des *Recherches Logiques* d'une mise en lumière des actes de conscience eux-mêmes est le suivant : voir si les relations logiques, les catégories — qu'utilisent par ailleurs les sciences empiriques — sont des constructions subjectives, ou ont une validité autonome objective. De sorte que les « entités idéales » ne soient plus considérées comme abstraites ou construites, mais bien reçues ou fondées sur une expérience bien comprise. Husserl s'oppose au « subjectivisme métaphysique » — identifié aussi comme anthropologisme — qui consiste à ne considérer les lois logiques que comme des fonctions de notre connaissance[5]. Ce faisant, le concept d'expérience ou de vécu est élargi. Le sujet possède en effet la faculté d'appréhender, par « idéation », le général dans le singulier. Il appréhende immédiatement par intuition une unité conceptuelle, acquérant ainsi l'évidence des lois logiques. Cette faculté qui assure, dans la représentation réitérée, l'identité de l'intention conceptuelle, est la condition de possibilité de la connaissance. « Par là nous est donnée partout la possibilité de l'application des lois logiques[6] ». C'est à cette condition que Husserl peut écrire que : « la vérité [...] n'est pas un phénomène parmi les phénomènes, mais elle est un vécu en ce sens totalement modifié où l'on dit qu'une généralité, une idée, est un vécu[7] ». Chaque type d'acte de conscience renvoie à une expérience commune, et la même : le vécu de l'idéal. Ceci est valable aussi bien pour l'imagination que le souvenir, le rêve, etc. J'imagine quelque chose, je rêve de quelque chose... l'identification de ces objets suppose des vécus d'idéation. Par exemple, sur la base de la perception singulière de ce rouge particulier, je peux percevoir, par intuition catégoriale, ou « idéation », l'« idée » générale de rouge. Et c'est sur ce modèle qu'à partir du tournant transcendantal, Husserl considère que chaque objet se constitue dans la conscience par la synthèse d'une série successive d'« esquisses » auxquelles correspondent autant de perceptions idéales, c'est à dire d'identifications possibles de qualités générales dans un même objet singulier. Mais la présence des objets à ma conscience, donc l'adéquation entre mon vécu et l'objet, n'est parfaitement accomplie que dans les vécus d'objets immanents. La phénoménologie cherchant à retrouver au plus près une telle adéquation, consistera donc à considérer ce qui, au sein des vécus et de leurs objets, est le plus « logique » : le plus général et le plus rationnel.

« Mais qu'en est-il alors d'autres *ego*[8] ? ». La personne d'autrui échappe-t-elle à l'objectivation ? « La singularité et la variété de son contenu (onto-noématique) nous font pressentir déjà la multiplicité d'aspects et la difficulté du problème phénoménologique[9] » annonce Husserl au début de la cinquième méditation cartésienne. Le problème auquel il consacre cette méditation est toutefois délimité de telle sorte qu'il n'y est pas question de la singularité en tant que telle. Il se demande comment le sens de l'existence d'un *alter ego* est donné à la conscience. Le phénoménologue se limite strictement à la tâche d'élucidation des structures de la

conscience. Le texte répond donc à la question suivante : quelles structures sont nécessairement mobilisées lorsqu'on vise le sens de l'existence d'autrui ? Husserl ne dément pas, pour cet « objet » singulier, le parti pris rationaliste de l'idéalisme transcendantal :

> « tout sens que peut avoir pour moi la "quiddité" et le "fait de l'existence réelle" d'un être, n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle ; il n'existe que dans et par ses synthèses constitutives, s'élucidant et se découvrant pour moi dans les systèmes de vérification concordante[10] »

> « ce n'est pas l'autre "moi" qui nous est donné en original […] rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, […] ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même […]. Il doit y avoir *une certaine intentionnalité médiate* […] Cette intentionnalité représente une "*co-existence"* qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « en personne ». Il s'agit donc d'une espèce *d'acte qui rend "coprésent",* d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'"*apprésentation*[11]". »

Le moi qui caractérise la singularité d'autrui est écarté, pour le motif qu'une visée adéquate d'autrui revient précisément à nier son altérité. Husserl ne retient d'autrui, en phénoménologie, que cette particularité : celle de ne pas se donner sur le mode d'un objet représenté — constitué — mais d'un sujet co-constituant. Paul Ricoeur parlait à ce propos d'« altérité incluse[12] ». Nous ne quittons pas le registre de la représentation objectivante.

Tous les vécus de conscience, structurés par des idéalités et des relations idéales, obéissent à une logique de représentation. Autrement dit, dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, l'altérité est absente au profit d'une perpétuelle immanence — co-présence — à la conscience objectivante. Non seulement il n'y a pas d'altérité vis-à-vis du vécu subjectif, mais il n'y a pas d'altérité non plus vis-à-vis de la rationalité. Ces deux formes d'altérité, à l'égard du vécu d'une part, et de la raison de l'autre, ont été accolées, ce qui participera à une autre union, celle de l'altérité avec l'affectivité.

2. L'altérité *a priori* ne peut être qu'affective

Parmi les successeurs de Husserl, un grand nombre voit dans le subjectivisme et le rationalisme husserliens deux aspects inséparables d'un même tout. On peut citer Heidegger, PatoÄka, Merleau-Ponty, Levinas et tant d'autres. L'altérité vis-à-vis de la conscience implique l'altérité vis-à-vis de la rationalité[13]. Ces penseurs ne tiennent pas tant à défendre l'existence de choses « en soi » qu'à mettre en évidence le mode de donation des choses dans leur singularité, là où le rationalisme ne voit que le général. Si le paradigme de l'intuition adéquate est l'intuition des idées logiques pures,

comment considérer ce qui par définition, est incapable d'une telle donation : les choses en leur singularité ? À moins de conclure que rien de singulier ne se phénoménalise, ce ne peut être qu'en redéfinissant le paradigme de la phénoménalité. C'est à cette dernière tâche que se consacrent les héritiers de Husserl.

Max Scheler est le premier phénoménologue à avoir défini un vécu intentionnel non rationnel. Ce faisant, il renverse le modèle husserlien : l'intentionnalité affective devient pour lui la structure fondamentale de la conscience[14]. Sur elle se greffe la représentation d'objets. Faisant de la personne d'autrui la pierre angulaire de toute sa pensée, il conçoit la relation sujet-objet sur le modèle de la relation interpersonnelle, et plus spécifiquement de l'amour interpersonnel. Une personne est certes un « objet » identifié, mais qui présente cette particularité d'être, en son fonds et nécessairement, in-objectivable. À partir de l'analogie entre l'essence singulière de la personne et celle de la chose, il fait du « noyau intime » de la personne d'autrui le paradigme d'une altérité pour la conscience. Les choses du monde possèdent elles aussi l'équivalent d'un « noyau intime », à savoir une essentialité absolument singulière. Cette essence se manifeste, non pas à une conscience rationnelle et objectivante, mais à une conscience affective. Pourtant, les affects ne sont pas sans « logique », et il y a des lois de nécessité qui régissent les émotions. La phénoménologie aura donc pour objet de déterminer les diverses catégories d'affects, et de proposer une logique de l'affectivité. Une altérité *a priori* ne serait possible qu'à condition d'être affective et de se rattacher à une « logique du cœur[15] » ; à l'établissement, entre les sentiments, d'une hiérarchie ainsi que de relations nécessaires[16], que ceux-ci soient dotés ou non d'un caractère intentionnel.

L'altérité *a priori* désigne la forme du vécu qui met en relation un sujet avec tout type de singularité non-objectivable sur le modèle de la relation interpersonnelle. Cette conception de l'altérité est bien a-rationnelle, mais est-elle pour autant a-subjective ? Pour Husserl, les lois logiques structurant le vécu de conscience étaient — en vertu du principe de corrélation devenu, dans les *Idées directrices*, l'ontologie de l'idéalisme transcendental — inhérentes aux choses mêmes : le monde est structuré logiquement[17]. Si nous transposons ce modèle en termes scheleriens : dans quelle mesure les lois des affects concernent-elles les choses mêmes ? Y a-t-il des qualités émotives inhérentes aux choses, en corrélation avec les actes affectifs du sujet percevant ?

Si nous cherchons dans les textes de Scheler une forme, ou du moins un équivalent, de lois affectives immanentes aux choses elles-mêmes, notre attention se porte sur l'idée, parsemée dans les œuvres de l'auteur, selon laquelle une personne infinie se manifeste au travers de l'ensemble des choses du monde[18]. Il écrit par exemple :

> « Si la personne et le monde sont des êtres absolus et liés par des corrélations essentiales réciproques, la vérité absolue ne *peut* être que personnelle, et, dans la

mesure où elle est impersonnelle et “universellement valable” mais non personnellement valable, elle *doit* être soit une erreur soit une vérité qui ne concerne que des objets dont la présence est relative[19] ».

Il reprend ainsi la conception augustinienne[20] d’un Dieu se révélant dans l’intimité de la personne, en la transposant à l’ensemble des êtres. L’essence des choses, qui pour Scheler doit être une essence singulière, se constitue dans et par des actes émotionnels personnels. Cette singularité d’essence correspond à l’empreinte à la fois singulière et universelle de l’unique personne divine, qui se donne à voir dans toutes les choses.

Pour Husserl, rappelons-le, l’intuition adéquate se réalise pleinement dans le vécu des idées logiques, ce qui entraîne une mise à l’écart de la singularité et une logicisation du monde. Mais Scheler, mû par un souci inverse de considérer toutes choses comme singulières, en vient à penser l’intuition adéquate sur le modèle du rapport interpersonnel, dont le paradigme est l’union intime avec Dieu. Théologie et phénoménologie ne devraient-elles pas être opposées ? Dieu entre en phénoménologie en même temps que la pensée de l’altérité et avec la prise en compte d’une structure affective originaire. Il ne s’agit pas d’un Dieu « des philosophes », dont on puisse démontrer l’existence, « parce qu’un Dieu qui doit au préalable se faire prouver son existence, ne serait en fin de compte qu’un Dieu fort peu divin[21] » selon le mot de Heidegger. Il s’agit de Dieu en tant que pôle noétique absolu, *telos* de tout acte de connaissance et fondement — non subjectif, non rationnel — immanent à toute phénoménalisation des essences singulières. Un Dieu « pris en tant qu’il inaugure de lui-même la connaissance où il se livre — se révèle[22] », mais dont on masque le nom[23].

La théo-logique qui sert de soubassement à la conception schelerienne de l’altérité comporte deux risques. Le premier est de mépriser les choses particulières au nom d’une altérité absolue qui ne soit plus seulement une forme du vécu mais un être transcendant. Toutes les choses visées par la conscience affective ne se prêtant pas à l’intimité au même titre que l’union à Dieu, on est amené à réduire ces choses à de simples moyens pour accéder à l’absolu singulier. Le second risque, le plus emblématique d’une pensée phénoménologique de l’altérité — fût-elle seulement épistémologique — est d’ordre phénoménologique autant qu’anthropologique : n’est-il pas étonnant que la phénoménologie, présentée d’entrée de jeu comme une pensée critique, en rupture avec la tradition, introduise simultanément l’altérité et la transcendance divine selon la tradition du monothéisme, et plus précisément du christianisme ? Scheler est-il une exception, ou bien une pensée de l’altérité *a priori* conduit-t-elle forcément à une telle particularité culturelle, qui suppose *a minima* l’existence d’un Dieu unique et singulier : un Dieu-personne ?

La forme de l’altérité radicale introduite en phénoménologie par Scheler, qui a influencé un large pan de la phénoménologie française, a été considérée comme une résurgence

de la transcendance divine issue du monothéisme judéo-chrétien. Vincent Descombes, dans *Le même et l'autre*, ou Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* arrivaient à ce constat. Janicaud fait remarquer que l'altérité radicale — dont il trouve la forme paradigmatique dans les textes de Levinas — « suppose un montage métaphysico-théologique préalable à l'écriture philosophique ». Il ajoute : « Les dés sont pipés, les choix sont faits, la foi se dresse majestueuse à l'arrière-plan[24] », pour ensuite se demander comment on est parvenu, partant d'une attitude « critique » qui biffe l'altérité par prudence épistémologique à une fuite vers un autre monde ou à une restauration de l'idéalisme absolu[25]. Janicaud reproche à cette phénoménologie de sortir du cadre strict de l'expérience[26], donc du phénomène, pour ré-introduire un dogme. Il est, en effet, d'autant plus étonnant de voir qu'au moment de prendre la mesure de l'« autre », la phénoménologie impose une représentation religieuse — le monothéisme — comme mesure de l'altérité. Penser la dualité entre le même et l'autre s'accompagne d'un recours à une transcendance divine. Est-ce seulement accidentel ? L'anthropologie, par sa connaissance de cultures diverses, devrait mettre à l'épreuve ce qui semble être un manque de radicalité dans le rejet de tous les dogmes et tous les présupposés culturels. Dans quelle mesure a-t-elle pu jouer un rôle critique dans cette évolution, qui part d'une conception de l'altérité prétendument universelle, pour s'orienter vers une conception finalement teintée de religiosité ?

3. Institution ou dissolution de l'altérité *a priori* par l'anthropologie

Les textes de Lévy-Bruhl ont été commentés respectivement par Husserl et Scheler, ce qui fait de lui à la fois un interlocuteur direct et un porte-parole de l'anthropologie auprès des phénoménologues de l'époque. Dans ses principaux écrits, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et *La mentalité primitive*, Lévy-Bruhl se demande comment un contenu culturel — une croyance — peut avoir une efficience réelle sur l'esprit et le corps de l'individu socialisé. Il s'agit de mettre au jour les lois permettant d'expliquer la causalité psycho-physique par laquelle une croyance peut influer sur la réaction physique — notamment affective — de l'individu social. Cela en prenant en compte — dans la lignée de Durkheim — les représentations collectives comme des faits sociaux qui « ont leurs lois propres, lois que l'analyse de l'individu en tant qu'individu ne saurait jamais faire connaître[27] ». De ce point de vue, sa position est non-phénoménologique, puisque l'auteur pose dès l'introduction le postulat suivant : « La conception d'un esprit humain individuel s'offrant vierge à l'expérience est donc aussi chimérique que celle de l'homme avant la société. Elle ne répond à rien de saisissable ni de vérifiable pour nous, et les hypothèses qui l'impliquent ne sauraient être qu'arbitraires[28] ». Le contexte se prêterait dans ce cas à une analyse des représentations sociales qui gouvernent ce que le phénoménologue considère comme un sentiment ou un vécu originaire. Considérons par exemple la description d'une

représentation sociale. Lévy-Bruhl écrit :

> « Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquant une semblable identité entre les individus d'un groupe totémique et leur totem [...] Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu, ou n'a qu'une importance minime. Ce sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place.
>
> C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts[29]. »
>
> « En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation[30]. »

La pensée pré-logique est attribuée dans cet extrait à un type particulier de société. Lévy-Bruhl met en avant une logique, basée non pas sur la raison — caractérisée par la référence au principe de non-contradiction, paradigme de la logique formelle — mais sur des « émotions »[31]. Toutefois, au fil du texte, il quitte le registre durkheimien de la représentation, pour proposer l'hypothèse d'une structure universelle de la conscience : la conscience à son stade « primitif » ne correspondrait pas à un état de société arriéré temporellement[32], mais présent en chacun en tant que stade archaïque de la pensée. En termes phénoménologiques, la mentalité primitive correspondrait donc à une structure affective originaire. De sorte que la mentalité primitive pourrait être rapprochée de la logique affective schelerienne ; celle qui a pour modèle une union intime avec Dieu. Retrouve-t-on une telle théo-logique comme soubassement de la mentalité primitive ? L'unité — dans la dissemblance — entre une personne humaine et une personne divine, est-elle aussi le modèle sur lequel Lévy-Bruhl pense l'unité de personnes humaines avec d'autres objets ou espèces ? Le concept de participation qu'il emprunte à Malebranche autorise une telle hypothèse[33].

Sous le nom de vécu affectif, ce sont bien une structure et un contenu de pensée religieux qui s'instituent universels — l'universalité étant dissimulée sous les traits de l'affectivité. En ce sens, loin de produire des outils permettant de récuser la logique phénoménologique, Lévy-Bruhl participe à l'élaboration d'une conception de l'altérité, elle-même issue de l'héritage métaphysique chrétien. Sa critique par Lévi-Strauss sera comparable à celle que formulèrent Descombes et Janicaud à l'encontre des phénoménologies visant l'altérité absolue[34]. Lévy-Bruhl défend pourtant l'altérité irréductible des représentations culturelles des peuples dits primitifs, qu'il estime impénétrables aux outils méthodologiques rationnels. Impénétrables en raison des représentations culturelles dont cette logique rationnelle est issue. Pourtant, en nous

demandant quelle est « l'autre » logique — à laquelle obéit la mentalité primitive — nous trouvons qu'il s'agit d'une logique affective. « Autre », cette logique l'est pour la logique rationnelle. Lévy-Bruhl appelle à penser l'altérité culturelle radicale, mais cet appel n'est pas suivi d'effet : il ne parvient à penser qu'une altérité pour la raison. Cette altérité ne justifiait pas nécessairement de sortir du cadre général de la pensée, mais la tonalité affective lui donnait un caractère indiscutable, rendant par là possible une seule et même structure universelle des facultés humaines. Or, l'énonciation de cette structure n'est rendue possible que par une conceptualité occidentale issue d'un contexte théologique, comme c'était le cas pour Scheler. Nous pouvons donc nous demander dans quelle mesure le contenu culturel transparaît sur la structure qui nous est présentée comme universelle, et comment pallier cette infirmité.

Pour sortir des impasses auxquelles se sont heurtés les auteurs de cette époque, évoquons la direction prise par l'anthropologie à partir de Lévi-Strauss, qui met en avant une pluralité de logiques[35] également qualifiables comme « rationnelles ». Le tournant dont il a été l'instigateur repose sur une méfiance envers, d'une part, les formes hypostasiées de l'altérité[36] et, d'autre part, la conception universaliste des sentiments[37]. D'un côté, la maximisation des contrastes avec les autres cultures, qui a pour soubassement celle des contrastes univoques entre le soi et l'autre[38], substitue à l'altérité une image exotique de bon sauvage. De l'autre, la conception universaliste des sentiments nie les structures sociales — bel et bien rationnelles — sur lesquelles tout sentiment repose. D'une manière ou d'une autre, placer l'affectivité et l'altérité conjointement au cœur de la philosophie renforce paradoxalement sa tendance à n'être qu'une « une sorte de contemplation esthétique de la conscience par elle-même[39] ». L'altérité *a priori*, radicale et/ou constitutive, ne pourrait donc pas échapper au risque de n'être qu'une pensée fondamentalement tournée vers soi-même, non seulement vers le vécu individuel propre, mais surtout vers la propre culture du sujet concerné.

Conclusion

Nous sommes partis d'un contexte phénoménologique qui se bornait essentiellement à la tâche d'une critique de la connaissance. Une critique constructive, reposant sur la volonté de donner un complément nécessaire aux sciences, autant théoriques qu'expérimentales. La pensée husserlienne était orientée vers la possibilité d'une connaissance certaine et, dans ce contexte, l'altérité semblait n'avoir aucune place, si par altérité on entend : ce qui est a-rationnel ou transcendant à la conscience. La traduction de ce principe épistémologique en énoncé ontologique — selon lequel tout est structuré logiquement, selon les normes logiques issues de la tradition occidentale, qui font de la raison la seule détentrice de la vérité à propos des étants — a conduit les héritiers de Husserl à refuser cette mise à l'écart. Altérité et affectivité furent au cœur d'une phénoménologie qui a suivi les pas du renversement inauguré par Scheler. Toutefois, en proposant une conception universaliste des sentiments, elle réactivait

implicitement de schémas de pensée théologiques et de tradition chrétienne, donc des contenus dogmatiques et culturels. Cette divinisation de l'altérité ou cette conception de l'altérité reposant sur un fond de croyance religieuse, donc culturelle, aurait pu être perçue d'emblée par les anthropologues, qui s'attachaient à décrire des sociétés non monothéistes. Au contraire, Lévy-Bruhl a contribué à l'édification d'une conception universaliste des sentiments, autorisant — par sa revendication d'une base empirique — les phénoménologues ultérieurs à persévérer dans ce sens. Le recours au sentiment donne l'impression d'une plus large ouverture que l'élaboration d'un système rationnel. Mais n'est-il pas davantage susceptible de perdre de vue toute dimension critique ?

En revenant à la source des questions posées par l'altérité à l'analyse phénoménologique, nous avons pu mettre en évidence le caractère ambigu de pensées qui, sous prétexte de retour à l'originarité du vécu, décrivent ce vécu de telle manière qu'il paraît être le plus universel. Une telle universalité supposée cache le fait que le vécu — autant que sa description — est tributaire de dogmes, et spécifiquement de croyances religieuses, qui sont bien « rationnelles », mais en un sens moins univoque que celui, très restreint, propre à la stricte logique formelle.

Ce colloque a pour titre général « L'épreuve de l'altérité » et notre conférence présente le contexte historique dans lequel les termes d'« épreuve » et d'« altérité » ont été associés. L'utilisation contemporaine d'une telle association ne pourra que s'enrichir des impasses rencontrées au moment de son émergence. Ces impasses invitent à la plus grande vigilance face à tout défenseur de l'affectivité comme seul moyen d'accéder à l'altérité, par opposition à la rationalité qui resterait enfermée dans la logique du même. Il est possible en effet que l'idée d'altérité radicale ne soit pas constituée au sein d'un vécu affectif et de manière spontanée, mais soit issue d'un contenu de croyances culturelles. Ce que l'on prend pour un vécu « pur » de l'altérité ne serait que l'incorporation de cette caractéristique culturelle particulière : le monothéiste. Est-il possible d'instituer une forme d'altérité *a priori*, si ce n'est plus sur la base de vécus affectifs supposés « purs » ? La question reste ouverte et les échecs successifs que cette tentative a rencontrés fait penser à la citation de Beckett : « Essayer encore. Rater encore. Rater mieux encore. Ou mieux plus mal. Rater plus mal encore. Encore plus mal encore[40] ».

Bibliographie

Descola Philippe, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Greisch Jean, *Du « non-autre » au « tout-autre », Dieu et l'absolu dans les théologies* philosophiques *de la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Pfullingen, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

Husserl Edmund, *Recherches Logiques*. *Tome Premier : Prolégomènes à la logique pure*, trad.

Hubert Elie Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Husserl Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. Nathalie Depraz, Paris, Hatier, 1992.

Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl Edmund, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.

Kassis Raymond, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Grenoble, Millon, 2001.

Keck Frédéric, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

Lavigne Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Lavigne Jean-François, « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les Ideen I », dans Jocelyn Benoist, Vincent Gérard (dir.), *Husserl,* Paris, Ellipses, 2010, p. 179-218.

Levinas Emmanuel, *Le temps et l'autre,* Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Levinas Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962.

Lévi-StraussClaude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

Lévy-Bruhl Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

Lévy-Bruhl Lucien, *La Mentalité primitive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1922.

Marion Jean-Luc, *Dieu sans l'être,* Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Scheler Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

Scheler Max, *Nature et Formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 2003.

Scheler Max, *Vom Ewigen Im Menschen, Gesammelte Werke V,* Bonn, Bouvier Verlag, 2000.

Scheler Max, *Schriften aus dem Nachlass Band I*, *Gesammelte Werke X,* Bonn, Bouvier Verlag, 1986.

Sperber Dan*, Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

Biographie de l'auteure

Théodora Domenech est doctorante en philosophie à l'université Paul-Valéry Montpellier 3, sous la direction de Jean-François Lavigne, et spécialisée en phénoménologie. Sa thèse porte sur les rapports entre la phénoménologie et la métaphysique dans la pensée de Max Scheler. Les derniers textes de cet auteur, consacrés à l'élaboration d'une « anthropologie métaphysique », l'ont amenée à travailler sur les réappropriations de théories anthropologiques par les phénoménologues.

---

[1] Edmund Husserl, *Recherches Logiques, Tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 210.

[2] Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 23.

[3] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

[4] Jean-François Lavigne, « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les Ideen I », dans Jocelyn Benoist et Vincent Gérard (dir.) *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, p. 179.

[5] Edmund Husserl, *Recherches Logiques, Tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*, *op. cit.* p.126-127.

[6] *Ibid*. p. 111.

[7] *Ibid*. p. 142.

[8] Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992, p. 149.

[9] *Op. cit*. p. 150.

[10] *Ibid*. p. 152.

[11] *Ibid*. p. 177.

[12] C'est le titre donné par Paul Ricœur à son introduction de l'ouvrage de Raymond Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl,* Grenoble, Millon, 2001. Dans l'introduction, Ricœur attribue à Husserl la « présupposition ultime de l'inclusion de l'altérité dans le champ de l'égoïté », p. 10. Il pose également la question suivante, qui fait office de critique : « La réduction de l'autre que moi à l'autre de moi en moi ne constitue-t-elle pas une grande injustice à l'égard des plus belles découvertes de la phénoménologie de l'autre ? N'est-ce pas le triomphe d'une philosophie de l'identité qui se ne justifie qu'en se posant elle-même ? », p. 11.

[13] « Pour fixer le vocabulaire, posons que le répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité, entremêlées de façons multiples à l'agir humain. Le terme "altérité" reste alors réservé au discours spéculatif, tandis que la passivité devient l'attestation même de l'altérité » Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 368.

[14] « si l'on recherchait [...] comment s'édifie la perception naturelle et l'intuition naturelle que nous avons du monde, si l'on étudiait les lois générales de la formation des unités de signification [...] on verrait que ce sont les *unités affectivo-perceptives* et les *unités axiologiques* qui jouent le rôle *dirigeant* et *fondamental* dans toute intuition du monde s'exprimant au moyen du langage » Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 271.

[15] « Comme le dit très bien Blaise Pascal, il existe un "ordre du cœur" ou une "logique du cœur" qui sont *a priori*. Or, le mot "raison" (ou ratio), surtout lorsqu'il est opposé à la sensibilité, avec la marque qu'ont laissée les Grecs sur cette terminologie, caractérise toujours l'aspect uniquement logique de l'esprit, son aspect alogiquement apriorique » Max Scheler, *Le formalisme*…, *ibid*. p. 85-86.

[16] « Mais les plus importantes et les plus fondamentales de toutes les relations aprioriques sont celles qui concernent la hiérarchie de ces systèmes de qualités de valeurs matériales, que nous appelons des modalités de valeurs. Elles constituent proprement l'*a priori* matérial de notre discernement des valeurs et de notre discernement préférentiel » Max Scheler, *Le formalisme*…, *ibid*. p. 125.

[17] Comme le souligne encore ici Jean-François Lavigne dans l'article « La réduction noématique de la

transcendance absolue dans les Ideen I » : « C'est donc nécessairement sous la forme d'un cogitatum, corrélat intentionnel immanent, que tout objet peut apparaître à la conscience, et être éventuellement reconnu et posé de manière originaire comme *étant* », *op.cit.*, p. 180.

[18] Dans le contexte particulier de la distinction entre la personne singulière et la personne commune, Scheler écrit qu'il ne doit pas y avoir de subordination de la singularité vis-à-vis de la communauté car selon lui, il n'y a pas conflit d'intérêt dès lors que l'on se place du point de vue d'une « personne infinie chez qui disparaît cette distinction entre personne singulière et personne commune » Max Scheler, *Le formalisme*…, *ibid*. p. 525. À d'autres moments, dans le *Formalisme* également, il évoque l'idée d'une présence immanente de Dieu « dans l'effectuation des actes émotionnels » p. 304. Enfin, en présentant l'amour comme mode d'accès privilégié à autrui, Scheler précise « en réalité l'amour d'autrui ne se fonde aucunement sur l'amour de soi (moins encore, comme le veut Kant, sur le respect de soi) ; il est aussi originaire et d'égale valeur, et ils se fondent tous deux en dernier ressort sur l'amour de Dieu, lequel est toujours en même temps un co-aimer de toutes les personnes finies « avec » l'amour de Dieu et tant que personne des personnes », p. 402.

[19] Max Scheler, *Le formalisme*…, *ibid*. p. 400.

[20] Scheler met souvent en opposition deux conceptions du monde, l'une « grecque » et l'autre « chrétienne ». Cette dernière a comme représentant Augustin, qui est par ailleurs présenté de façon explicite par Scheler comme son auteur de référence. On trouve notamment une opposition entre les deux systèmes de représentation, grec et chrétien à propos de leur conception du monde ; pour les grecs, le monde serait organisé de façon définitive selon un ordre préétabli ; la philosophie « chrétienne » en revanche voit le monde comme une création en devenir et l'œuvre d'un Dieu personnel. Dans ce contexte précis, Scheler attribue l'introduction en philosophie de cette deuxième conception à Augustin, et lui donne la préférence. Cf. Max Scheler, « Kant und die Moderne Kultur », *Gesammelte Werke, I, Frühe Schriften,* p. 367.

[21] Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 286.

[22] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 57. Pour Scheler, la connaissance de Dieu ne peut, en effet, provenir que d'une révélation divine ; une révélation immédiate, pensée sur le modèle de la manifestation des essences. Voir « Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee », dans Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass Band I*, *Gesammelte Werke X,* Bonn, Bouvier Verlag, 1986, p.179–254, et « Probleme der Religion », dans Max Scheler, *Vom Ewigen Im Menschen, Gesammelte Werke V,* Bonn, Bouvier Verlag, 2000 p. 146 et suivantes.

[23] Je renvoie à l'étude de Jean Greisch, *Du « non-autre » au « tout-autre », Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

[24] Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p. 15.

[25] *Ibid*. p. 25.

[26] De l'aveu même de Levinas, « Et si la phénoménologie n'est qu'une méthode d'expérience radicale, nous nous trouvons au-delà de la phénoménologie » Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 34. « Autrui est métaphysique » écrit-il dans *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 86. La métaphysique désigne ici ce qui échappe à la « disparition dans le neutre » de l'être, de l'idée, du concept. Donc une définition beaucoup plus proche de la religion que de la métaphysique rationaliste onto-théo-logique.

[27] Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 13.

[28] *Op. cit*. p. 14.

[29] *Ibid*. p. 78.

[30] *Ibid*. p. 79.

[31] *Ibid*. p. 80.

[32] « Prélogique ne soit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique » *ibid*. p. 79.

[33] La participation est décrite comme le fait que, « dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autres qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont. En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement [...] Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre des êtres qui cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité. Par exemple, « les Trumais (tribu du nord du Brésil) disent qu'ils sont des animaux aquatiques. Les Bororo (tribu voisine) se vantent d'être des Araras (perroquets) rouges » *Ibid*. p. 77.

[34] « il paraît superflu d'évoquer à ce sujet les hypothèses bizarres inspirées à des philosophes par une vue trop théorique du développement des connaissances humaines. Rien, ici, n'appelle l'intervention d'un prétendu "principe de participation", ni même d'un mysticisme empâté de métaphysique, que nous ne percevons qu'à travers le verre déformant des religions instituées » Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 52.

[35] Pluralité que l'on retrouve jusque dans les quatre ontologies de Philippe Descola dans *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005.

[36] « si la taxinomie et l'amitié tendre peuvent faire bon ménage dans la conscience du zoologiste, il n'y a pas lieu d'invoquer des principes séparés, pour expliquer la rencontre de ces deux attitudes dans la pensée des peuples primitifs » Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op.cit.*, p. 53.

[37] « Universel » étant ici synonyme d'« univoque », puisqu'il existe pour Lévi-Strauss une pluralité — et non une infinité — de combinaisons ou de logiques possibles. « La logique du sensible doit donc être régie par une loi analogue à celle qui détermine les mouvements d'un kaléidoscope : ce n'est pas une logique univoque, déterminée en dehors des termes qu'elle unit, mais une logique de l'invariance » Frédéric Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 53.

[38] Cette conception univoque étant, d'après notre hypothèse, fondée sur une pensée de l'altérité qui a pour modèle l'altérité divine, dans un contexte monothéiste.

[39] On peut mentionner la critique faite par Dan Spencer de Lévi-Strauss, qui l'accuse d'être victime d'une contemplation semblable en faisant remarquer que « L'œuvre de Lévi-Strauss fait souvent retour sur elle-même » et que « les écrits où Lévi-Strauss se fait son propre exégète ont été plus lus et discutés que ceux où il aborde directement des questions d'anthropologie ». Dan Sperber, « Claude Lévi-Srauss aujourd'hui », *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 90.

[40] Samuel Beckett, *Cap au Pire*, trad. Edith Fournier, Paris, éd Minuit, 1991, p. 8-9 : « Try again. Fail again. Better again. Or better worse. Fail worse again. Still worse again »; p. 90. *Nohow On, Company, Ill Seen Ill Said, Worsward Ho, Three Novels by Samuel Beckett*, New York, Grove Press, 1996.