

Phénoménologie de la communauté

Husserl, Scheler, Heidegger

Cours de Master 1 et 2/Agrégation 2020-2021

Université de Caen-Normandie

Emmanuel Housset

Présentation du cours

La phénoménologie, dans sa volonté de fondement, veut élucider le sens du « commun », préalable de droit à toutes les descriptions empiriques de la vie sociale. Pour cela elle montre la nécessité d'échapper à la fiction d'un sujet isolé en montrant que le « nous » appartient à l'essence de la subjectivité et n'en est pas une simple conséquence. Il s'agit d'élucider les modalités d'une telle communauté. Ce cours, après une introduction cherchant à présenter synthétiquement la question du « commun » depuis saint Augustin, présentera les différentes approches phénoménologiques du « commun ». L'idée de communauté transcendante et le projet d'une sociologie transcendante selon Husserl. La question du « monde commun » et de « l'être-avec » dans les analyses d'*Être et temps* de Heidegger. La notion de personne commune d'après Max Scheler. Le monde social selon Alfred Schütz et d'après Merleau-Ponty. On évoquera la notion de groupe selon Sartre et enfin la phénoménologie de la communauté selon Michel Henry, sans oublier Emmanuel Levinas.

Bibliographie

Edmund Husserl, *Les Méditations cartésiennes*, PUF, § 55-62. Sur l'intersubjectivité II, PUF, p. 406-413 et 505-535. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* en annexe de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Gallimard.

Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, 1955.

Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction E. Martineau en ligne, § 25-27.

Alfred Schütz, *L'étranger*, Alia, 2003 et *Contribution à la sociologie de l'action*, Hermann, 2009.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, TEL Gallimard, IV *Autrui et le monde humain*.

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, Gallimard, Livre II, A : *Du groupe*, p. 449-738.

Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Vrin.

Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990, III *Pathos-avec*.

Etudes :

Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Springer, 2013.

Marx Scheler. *Éthique et phénoménologie*, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

Jan Patočka, *Liberté, existence et monde commun*, Nathalie Frogneux dir., Vrin/ Le cercle herméneutique.

Emmanuel Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Editions du Cerf, 2003.

Introduction

L'équivocité du commun

Le vivre-ensemble, comme cela se dit souvent aujourd'hui selon une terminologie très vague, disons l'être-ensemble semble selon certains auteurs ne plus aller de soi dans notre présent, et cela à cause de la montée de l'individualisme qui émiette la communauté en des individus séparés. Le danger n'aurait jamais été aussi grand d'une chute dans la pure singularité abstraite de celui qui se pense comme possédant une substance par lui-même hors de toute communauté. Certains propos apocalyptiques annoncent la disparition de la communauté soit dans la pure singularité, soit dans l'anonymat d'un « on » qui est le contraire du « nous ». L'idée même de « bien commun » aurait disparue au profit du seul conflit des intérêts particuliers. A tel point que le « commun » semble s'opposer au propre, puisque ce que possède l'autre, notamment dans les biens matériels, c'est ce que je ne possède pas. On peut ici penser aux analyses de Jean-Luc Nancy dans *La communauté désœuvrée* (Bourgeois, 1990), qui parle d'une « dissolution » de la communauté (p. 11). Je laisse à Jean-Luc Nancy la responsabilité de ce constat, juste pour ajouter que la question de l'être-ensemble est bien une question de la modernité et que pour la pensée antique comme pour la pensée médiévale la communauté est toujours première sur l'individu et le bien commun plus haut que le bien particulier parce qu'il est le véritable bien de chacun. Tout cela pour dire que la question de savoir comment une somme de « je » peuvent former un « nous », que ce soit la communauté amicale ou bien celle du peuple, est une question très moderne qui est indissociable de la métaphysique de la subjectivité.

La tâche de la philosophie est alors d'interroger ce qu'il convient d'entendre par commun en cherchant à élucider qu'elle est le fondement de la communauté. Avant d'étudier telle ou telle communauté, le philosophe est celui qui passe du fait à l'essence et tente de clarifier l'essence de toute communauté.

Bien sûr, la question du commun est également *une question de métaphysique générale*, celle qui s'interroge sur le rapport de l'universel au particulier et qui peut faire la différence entre les Idées transcendantales au sensible et le commun, notamment sous la forme concrète de l'espèce, qui est immanent au particulier. Penser, c'est toujours s'élever vers l'universel, même dans la simple certitude sensible comme l'a montré Hegel. Dire « maintenant », c'est déjà poser un élément commun sur une diversité sensible. Le seul point commun est que cela eu lieu maintenant. On s'élève ensuite du commun le plus universel et le plus vide jusqu'au commun le plus concret et le plus déterminé. On peut encore faire la différence entre le commun chosique (tel type d'objet) et le commun formel (le quelque chose en général). Faire des analogies ou encore des comparaisons, c'est toujours dégager quelque

chose de commun dans la différence. Mais dans ce cours il ne s'agit pas de s'interroger sur la différence entre les essences les plus universelles (les genres de l'être) et les essences matérielles d'un domaine particulier. Certes ces questions métaphysiques ne sont pas totalement étrangères à la réflexion sur la communauté humaine, car ici également il va être question de se demander si le commun est ce que partagent tous les hommes ou bien si le commun est propre à une communauté donnée, à une histoire particulière. Plus encore, la question se pose de savoir si « le commun » est identique pour les choses et pour les personnes ou communautés de personnes. Il y a communauté pour les personnes pas uniquement du point de vue de l'état, mais aussi et surtout parce qu'il y a une intention commune, une volonté commune, un projet commun, même si ce projet n'est pas totalement conscient, s'il est « inavouable » comme dit Blanchot dans *La communauté inavouable*. Il y a toujours le danger de comprendre les personnes selon le même mode d'être que les choses et la question se pose vraiment de savoir si « le commun » peut se réduire pour les personnes à un ensemble de propriétés. Platon dans *Le Lysis* demandait déjà si pour expliquer l'amitié on peut se contenter d'une proposition comme « qui se ressemble s'assemble » (ou les contraires s'attirent) ou bien s'il ne faut pas chercher le fondement de l'amitié dans un regard commun vers l'être. Aristote développera d'autres analyses en distinguant l'amitié utile comme l'amitié militaire reposant sur un intérêt commun et l'amitié parfaite¹. Le livre IX de *L'Ethique à Nicomaque* insiste sur ce point : il s'agit d'une vie commune. Pour les hommes la communauté est une vie dans laquelle ils peuvent déployer leur essence et c'est le « comment » de cette vie qu'il s'agit d'élucider. Quand Antigone dit qu'elle ne partage pas la haine, mais l'amour, c'est pour marquer que la vie commune est une vie pour ses parents, sa famille.

Il y a la thèse universaliste développée notamment par Malebranche selon laquelle la raison universelle est la condition de toute communauté et même de l'amitié. Dans le *Traité de morale* (II, 13, 9) il dit ainsi que « l'amitié durable (passe) par une mutuelle possession du bien commun. Seul le partage de la raison peut être le fondement d'une amitié véritable. Il n'y a d'amitié que dans le partage de la vérité. La raison est donc le lien de notre société pour lui. Sans elle il n'y a pas de réunion possible des hommes². A cette thèse s'oppose une thèse plus matérialiste selon laquelle le commun serait seulement l'ensemble des biens particuliers possédés et transmis par certains hommes. Les intérêts communs, les valeurs communes, une histoire commune, des habitudes communes ; ce qui peut déboucher assez vite vers une conception très identitaire dans laquelle le bien commun est propre à certains hommes à l'exclusion des autres. Il y a là l'opposition entre une conception inclusive et une conception exclusive de la communauté.

¹ Pour ceux qui s'intéressent à cette question de l'amitié, voir l'anthologie de textes philosophiques anciens *Sagesses de l'amitié*, par J. Follon et J. McEvoy, Paris, Cerf, 1997

² Voir l'article de Michel Adam, *L'amitié selon Malebranche*, Revue de métaphysique et de morale, 87^{ème} année n°1 ; janvier-mars 1982, p. 31-49.

La recherche de l'eidos

Ces quelques indications veulent seulement souligner que la question du fondement de la communauté demeure ouverte et qu'il s'agit de se demander si c'est une communauté d'intérêts, une communauté d'habitudes, une communauté d'intention ou encore une communauté affective (ou pathétique comme dit Michel Henry). Il s'agit donc de tenter de dégager l'eidos de la communauté dont chaque communauté particulière sera une variante. Pour cela, comme l'indique Michel Henry dans *Phénoménologie matérielle* (Paris, PUF, 1990, p. 160-161), il est nécessaire de déterminer quelle est cette réalité qui est en commun (quel est ce bien commun), quels sont ceux qui partagent cette réalité (des sujets, des individus historiques, des hommes libres et existant) et surtout *comment* s'annonce cette réalité commune, comment se donne-t-elle. Pour citer encore Malebranche, il reprend la thèse de saint Augustin selon laquelle aucun homme ne peut enseigner un autre, qu'on ne peut jamais transmettre directement la raison qui est le bien commun et que les hommes ne sont les uns pour les autres que des moniteurs (et non des maîtres) dans une communication indirecte, ce que développera aussi Kierkegaard. C'est sur ce « comment » que va insister la phénoménologie dans ses multiples facettes.

Cette question n'est pas purement théorique, elle est aussi éthique, car elle détermine le libre usage que nous faisons de notre liberté. Bien des philosophes ont souligné que l'homme ne peut pas vivre seul et que même quand il recherche la solitude comme dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, c'est toujours sur l'horizon d'une communauté avec laquelle on cherche à prendre ses distances. La communauté est bien au commencement comme à la fin de notre existence ; elle nous précède et nous donne un lieu de naissance. Nous naissons toujours dans un monde social et historique donné et cette facticité marque notre histoire. Ce que Husserl nomme le *Lebenswelt*, le monde de la vie. Mais le philosophe aspire également à un monde de justice et de paix dans lequel il n'y a plus de contradiction entre le particulier et le commun. Bien sûr reste à savoir comment a lieu une telle réconciliation pour qu'elle ne soit pas la résorption de la différence dans l'identité du Même. Pour le moment il suffit de souligner que l'appartenance à la communauté des hommes n'est pas quelque chose d'accidentel, de contingent, mais ce qui appartient à l'être homme, à son devenir. Si être homme, c'est le devenir, ce chemin de soi à soi est inséparable de celui des autres hommes. Toute la difficulté est alors sans doute de ne pas penser l'homme et la communauté comme des substantifs, mais comme des verbes, pour reprendre une distinction de Heidegger.

Philosophie et sciences humaines

Comment alors articuler cette réflexion philosophique sur la communauté avec ce que la sociologie et l'anthropologie ont pu nous apprendre, notamment que la communauté humaine ne se marque pas seulement par la fabrication d'outils, mais aussi par le partage de la nourriture. Dons et contre-dons tissent un réseau complexe de liens, une organisation sociale. Il s'agit d'un échange qui n'est pas seulement économique. Le don est le présent qui ouvre un ensemble de relations, comme l'a montré Marcel Mauss dans son *Essai sur le don (Sociologie et anthropologie)*, PUF, Quadrige, 2^{ème} partie). Il s'agit de montrer que sous des formes différentes le don est une structure essentielle de la vie sociale qui est « donner,

recevoir, rendre ». Cette analyse anthropologique montre que ce qui est commun entre les hommes se trouve surtout dans une activité commune, dans une pratique commune qui n'est pas là simplement contingente comme une mode. Cela donne à penser au philosophe. Bien sûr il peut se demander si ce don dans lequel tout est compté, dans lequel tout ce qui est donné est récupéré et donc dans lequel rien n'est gratuit est le fondement de la véritable communauté, celle dans laquelle notre essence peut pleinement s'accomplir. Jean-Luc Marion écrit sur ce point :

« Le don donne de telle manière qu'il ne perd rien, ni ne se perd jamais, mais toujours trouve son compte et se retrouve, au moins égale à ce qu'il fut resté sans avoir rien, ni jamais donné. En fait et en droit, le don ne donne pas sans compter, parce qu'en fin de compte, le compte, d'une manière ou d'une autre, s'avère toujours bon ; le don donne à bon compte, par ce qu'il se retrouve intact après avoir donné, se retrouve tel quel ; bref, il y trouve son compte et s'y retrouve toujours. Ou du moins, peut-on toujours interpréter un don de telle façon qu'il semble inéluctablement s'effondrer, non pas un obstacle venu d'ailleurs, et du simple fait qu'il se déroule spontanément et s'accomplit parfaitement. Il suffit d'en analyser les trois dimensions, le donateur, le donataire et le don donné, pour voir le don s'abolir en son contraire, l'échange.³ »

Pour Jean-Luc Marion, le don n'est vraiment don qu'en abolissant les termes de l'échange, qu'en advenant sans cause, ni raison qui suffise à en rendre compte⁴.

Bien évidemment, il existe de nombreuses explications utilitaristes ou matérialistes du commun montrant que c'est pour lutter contre un danger que les hommes décident de vivre ensemble, etc., mais la question qu'il s'agit de poser est antérieure à cela : l'homme est-il vraiment homme avant de vivre en communauté ? La vie commune est-elle ce qui vient s'ajouter à un être-homme déjà là ou bien en est-elle constitutive ? Que ce soit la peur ou un projet raisonnable qui conduise les hommes à vivre ensemble, est-il possible de concevoir la communauté comme une association d'individus isolés. Cette notion d'individu isolé n'est-elle pas une pure abstraction dans la mesure où l'homme est toujours déjà en communauté ? On revient alors à cette idée selon laquelle l'essence de l'homme et l'essence de la communauté ne peuvent pas être étudiées séparément parce que le commun n'est pas une somme de propriétés, mais une vie commune.

Roberto Esposito dans son ouvrage *Communitas. Origine et destin de la communauté*, trad ; Paris, PUF, 2000 écrit en ce sens, p. 14-16.:

« En vérité, toutes ces conceptions sont liées par le présupposé non réfléchi que la communauté est une « propriété » des sujets qu'elle réunit – un attribut, une détermination, un prédicat qui les qualifie comme appartenant à un même ensemble – ou bien encore, qu'elle est une « substance » produite par leur union. Dans l'un et l'autre cas, elle est conçue comme une qualité qui s'ajoute à leur nature de sujet, les faisant de surcroît sujets de communauté, c'est-à-dire encore plus sujets ; sujets d'une

³ Jean-Luc Marion, « La raison du don », dans revue *Philosophie*, n° 78, 1 juin 2003, p. 4.

⁴ Ibid., p. 28.

*entité plus large que la simple identité individuelle, supérieure à elle ou même meilleure, et qui est née d'elle et en est l'image spéculaire. De ce point de vue et malgré d'évidentes différences historiques, conceptuelles et lexicales, la sociologie organiciste de la *Gemeinschaft*, le néo communautarisme américain et les diverses éthiques de la communication (et par certains aspects, en dépit de son niveau catégoriel très différent, même la tradition communiste) se tiennent en-deçà de la ligne qui les maintient dans l'impensé de la communauté. (...) Si l'on réfléchit un instant hors des schémas habituels, la question la plus paradoxale et que le « commun » soit identifié exactement à son plus évident contraire : est commun ce qui unit en une identité unique la propriété – ethnique, territoriale, spirituelle – de chacun des membres de la communauté. Ceux-ci ont en commun leur « propre » ; ils sont les propriétaires de leur « commun » ».*

Dans son ouvrage Roberto Esposito passe par Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger et Bataille, dans le souci de montrer la difficulté à penser la communauté ; ce serait à la fois le plus essentiel et le plus difficile aujourd'hui. Comme le souligne le texte qui vient d'être cité, il y a un présupposé implicite de la sociologie organiciste de la *Gemeinschaft* et des éthiques de la communication, c'est que la communauté serait une propriété de ses membres ou encore serait la substance produite par leur union. Ainsi, ontologiquement, le sujet serait déjà un sujet et le « commun » serait une qualité qui s'ajouterait ensuite à lui, comme s'il y avait deux couches dans l'existence, la couche de la vie propre à laquelle se superposerait la couche de la vie commune. L'auteur s'appuie sur l'étymologie de « commun » afin de mettre en lumière que la *communitas* est l'ensemble des personnes unies non par une ou des propriétés, mais par un devoir ou par une dette. Esposito produit alors le terme « d'immunisation » pour désigner le projet de se protéger de la communauté, du contact avec les autres. C'est pourquoi il cite longuement Hobbes pour lequel le contrat est ce qui protège les hommes les uns des autres. Tout l'ouvrage cherche à souligner un doublement mouvement contradictoire de protection contre la communauté et de recherche de la communauté, avec le danger toujours permanent d'essentialiser la communauté. Comment penser l'obligation contractée envers l'autre, cet être-en-dette qui fut au cœur de la pensée de Kierkegaard et qui fut repris par Heidegger dans *Être et temps*. Il s'agit d'échapper et à l'immunisation contre la communauté et à la dissolution dans la communauté, pour penser un être-en-dette, une vie hors de soi, ou encore une vie « pour l'autre » comme dira Levinas. Cela suppose de penser que la communauté nous constitue, mais qu'en même temps elle ne nous appartient pas, qu'elle nous déborde. Comme Kant l'a énoncé dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* il s'agit d'un projet d'émancipation collective, dans la mesure où la recherche de la vérité ne peut s'effectuer que dans la communauté. Roberto Esposito écrit ainsi sur Kant (p. 93) :

« À l'encontre de l'idée d'un contrat originaire capable conférer au pouvoir un fondement juridique, Kant fait du contrat le résultat factuel d'un jeu de forces que celui-ci se borne à légitimer a posteriori : « il est donc nécessaire qu'une cause de réunion unisse les volontés individuelles de tous, pour qu'il y ait volonté générale. Or, aucun des individus ne pouvant effectuer cette union, puisqu'il n'a qu'une volonté particulière, il ne restera d'autre moyen de réaliser dans la pratique l'idée d'un état constitutionnel que la force, sur laquelle on fonde ensuite le droit public. » (Projet de

paix perpétuelle) le fait que cette considération fasse partie du projet cosmopolite de « paix perpétuelle » où s'exprime plus que dans tout autre texte kantien l'esprit des Lumières, en dit long sur les limites auxquelles vient se heurter la possibilité de penser communauté politique effective. Malgré toutes les raisons la rendant nécessaire, elle demeure rigoureusement interdite par la loi même qui la prescrit. Si les hommes sont unis par la forme universelle qui les met en commun, ils sont irrémédiablement séparés par les intérêts matériels qui en constituent le contenu, de la même manière que leur sociabilité est contrebalancée et contredite par une incurable insociabilité. C'est pourquoi la communauté ne peut devenir réalité, ni non plus concept. Elle doit rester une simple idée de la raison, c'est-à-dire une destination inatteignable. »

Finalement, il faut reconnaître que cette idée est assez nouvelle, les hommes auraient en partage plutôt l'impossibilité de la communauté. Bien évidemment, toutes ces thèses de Roberto Esposito sont discutables et à discuter, cependant cela permet de poser dans le cadre d'une introduction cette question de la possibilité même de la communauté. Avec Heidegger, il va défendre l'idée que la communauté politique fondée sur la loi n'est pas la plus originaire et que le retour à l'être au monde permet de dévoiler un *Mitsein*, un être au monde commun. L'impossibilité de la communauté ne signifie pas que la communauté ne peut pas avoir lieu, mais justement qu'elle ait un avenir, un être en dette, et non un état ou une propriété. Que ce soit pour le couple, pour le peuple, pour toute forme de rassemblement, les raisons de l'être ensemble ne peuvent jamais être totalement élucidées, car chaque communauté n'est vivante qu'en demeurant une promesse, qu'en demeurant quelque chose à inventer sans cesse.

Le sens d'être du social

On voit bien que pour le philosophe, la question est d'abord celle du sens d'être de la communauté qui ne va nullement de soi. Bien sûr, là également, il peut y avoir un cercle vertueux entre l'observation des différentes communautés empiriques dans leur genèse, leur apparition et leur disparition possible est la réflexion pure sur ce qui fait véritablement le commun. Il y a plusieurs manières de réfléchir par exemple sur l'Europe comme exemple de communauté : soit on s'intéresse à la genèse historique de l'Europe, à son organisation, à ses difficultés, à ses projets ; soit on s'intéresse à l'idée même d'Europe comme Husserl a pu le faire dans sa conférence de 1936 *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, dans laquelle il tente de montrer que l'Europe serait idée d'une humanité issue de la pure raison, même si de fait cette idée semble échouer en 1936. Entre ces deux manières de comprendre la communauté européenne il peut y avoir un véritable dialogue de sourds, avec le sentiment que l'on ne parle pas du tout de la même chose. Mais d'un côté l'idée d'Europe ne peut pas faire abstraction des conditions historiques dans lesquelles s'est développée et, d'un autre côté, la réflexion empirique, ou pragmatique, sur l'Europe et sur son avenir ne peut pas non plus faire comme s'il n'y avait pas d'idée de l'Europe.

Une communauté n'est pas une simple somme d'individus, c'est-à-dire de particularisations contingentes d'une essence. Cela dit, la simple communauté de substance (partager la raison) ne semble pas non plus suffire à rendre possible une communauté. De

même, bien des penseurs ont cherché à voir dans l'empathie, dans la capacité à se mettre à la place de l'autre, ou encore dans la pitié, c'est-à-dire la capacité à ressentir la souffrance de l'autre homme, sans pour autant vivre la même chose que lui, comme le fondement d'un vivre ensemble. Il est possible ici de penser à ce que dit Tocqueville⁵ sur les siècles démocratiques dans *De la démocratie en Amérique*, (tome 2, Paris, Gallimard, 1986, p. 233-234)⁶. On peut tout à fait envisager que le commun fondamental ce soit peut-être une sensibilité commune ; reste à savoir si comme pour Rousseau cet élément commun est propre tous les êtres sensibles, y compris les animaux, ou bien si elle est d'abord le fondement de la communauté humaine comme pour Schopenhauer. On peut citer ici Emmanuel Levinas :

« La socialité n'est pas simplement le fait que l'on est en nombre. Ce n'est pas la multiplicité humaine qui fait la socialité humaine, c'est cette relation étrange qui commence dans la douleur, dans la mienne ou je fais appel à l'autre, et dans la sienne qui me trouble, dans celle de l'autre qui ne m'est pas indifférente. C'est l'amour de l'autre ou la compassion. (...) Le fait qu'autrui puisse compatir à la souffrance de l'autre est le grand événement humain, le grand événement ontologique. On n'a pas fini de s'étonner de cela⁷ ».

Néanmoins, si cette compassion est ce qui ouvre la réflexion éthique, elle ne veut pas suffire à elle seule à la rendre possible. Il faut également une décision et une décision qui se trouve prise dans un monde toujours déjà là et que je ne choisis pas. Déjà les penseurs grecs défendent l'idée que l'homme n'est ni une bête ni un dieu et donc qu'il ne peut pas vivre seul, qu'il est toujours déjà avec les autres. C'est dans cet être avec les autres qu'il peut accomplir son essence, qu'il peut s'universaliser. Dès lors la communauté plus une simple communauté naturelle, par exemple pour assurer la subsistance, et elle devient une communauté d'un autre type dans la mesure où en elle l'homme peut se tourner vers la vérité. C'est avec cet élément commun que la communauté cesse d'être une simple coexistence dans l'adversité.

Il faut lire sur ce point le texte de Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, Domaine public : le commun*, p. 91-93, dont voici un extrait :

« Ce que le domaine public considère comme sans importance a parfois un charme aussi extraordinaire, si contagieux, que tout un peuple peut l'adopter comme mode de vie, sans pour autant en modifier le caractère essentiellement privé. La passion moderne pour les petites choses, prêchée, il est vrai, par la poésie du début du siècle dans la plupart des langues européennes, a trouvé sa présentation classique en France dans le « petit bonheur » (en français dans le texte). Depuis le déclin de leur domaine public autrefois glorieux, les Français sont passés maîtres dans l'art d'être heureux au milieu des « petites choses », entre leurs quatre murs, entre le lit et l'armoire, le fauteuil et la table, le chien, le chat et le pot de fleurs, répandant surtout cela un soin, une tendresse qui, dans un monde où l'industrialisation rapide ne cesse de tuer les choses d'hier pour fabriquer celle du lendemain, peuvent bien apparaître

⁵ Voir ce qu'en dit Agnès Louis, dans *Le corps politique*, Ousia, 2020.

⁶ Sur la question du commun et de la démocratie, voir de Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Grasset, 1999.

⁷ « Une éthique de la souffrance », revue *Autrement* n° 142, 1994, p. 133-135.

comme ce qui subsiste de purement humain dans le monde. Cet épanouissement du privé, cet enchantement, dirait-on, de tout un peuple ne fait pas un domaine public, mais au contraire signifie seulement que le domaine public s'est presque entièrement résorbé et que la grandeur a partout fait place au charme ; car si le domaine public peut être grand, il ne saurait être charmant pour la bonne raison qu'il ne peut accueillir ce qui est sans conséquence.

En second lieu, le mot « public » désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement. Cependant, ce monde n'est pas identique à la terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre eux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes.

Le domaine public, monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. Ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n'est pas, principalement du moins, le nombre des gens ; c'est que le monde qui est entre eux n'a plus le pouvoir de les rassembler, de les relier, ni de les séparer. Étrange situation qui évoque une séance de spiritisme au cours de laquelle les adeptes victimes d'un tour de magie, verraient leur table soudain disparaître, les personnes assises les unes en face des autres n'étant plus séparées, mais n'étant plus relié non plus, par quoi que ce soit de tangible ».

Plus loin dans le texte, Hannah Arendt, grande lectrice de Saint-Augustin, montrera que Saint-Augustin a cherché à fonder la communauté humaine autrement que sur le monde en la fondant sur la fraternité. Néanmoins pour le moment il s'agit de souligner que le monde commun est bien le lieu du bonheur de l'homme et que quand ce monde se dissout le bonheur devient impossible. Sophocle, dans *Œdipe roi*, fait de l'exclusion du pays une condamnation radicale qui conduit à « user misérablement une vie sans joie ». Ce sera justement le sort d'Œdipe qui dit « jette-moi hors de ce pays, et au plus tôt, dans des lieux où personne ne m'adresse plus la parole ». Dans le même sens, Homère, dans le chant 9 de *l'Odyssée*, décrit les cyclopes comme des êtres hors communauté, c'est-à-dire sans culture et donc sans monde. Bien évidemment, on peut penser aussi au fragment neuf d'Héraclite : « il y a pour les éveillés un monde unique et commun, et chacun des endormis se détourne dans un monde particulier ». Cette opposition entre *l'idios cosmos* et *le koinos cosmos* montre bien qu'être éveillé c'est appartenir à un monde commun, c'est-à-dire un monde qui est réel pour tous les hommes, alors que le rêve enferme l'individu dans son monde. Le danger étant toujours de rêver sa vie au lieu de la vivre dans le monde commun. Dans cette proposition, le monde commun n'est pas le monde d'une culture particulière, mais est bien le monde unique auquel participe tous les hommes et dans lequel les hommes s'éveillent les uns par les autres. Héraclite ajoute dans le fragment six « penser est commun à tous » et cela souligne que l'ouverture à ce monde unique se réalise par ce qui unit intérieurement tous les hommes :

l'acte de penser. Ici encore, ce penser n'est pas propre à des hommes d'une société particulière et est vraiment commun à tous les hommes. Cela ne veut pas dire que tous les hommes saisissent l'universel et qu'ils ont tous le pouvoir de le faire. L'homme est celui qui peut se tourner vers l'être et rendre visible le monde comme monde. Il est encore possible de citer le fragment 80 d'Héraclite : « ce monde est le même pour tous, ni Dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure ». Le cosmos est cet ensemble structuré, il est l'ordre réalisé des choses et c'est sa contemplation qui fait unité des hommes. (Voir les commentaires de Marcel Conche dans son édition des fragments d'Héraclite, PUF). La communauté des hommes et ce qui reçoit le monde en partage et l'action des hommes en tant qu'elle est créatrice d'ordre suppose toujours un ordre qu'elle n'a pas créé. Dès lors, c'est une même chose de s'éveiller au monde commun et de s'éveiller à soi. Si le monde commun est manqué, c'est parce que nous sommes souvent en réalité des dormeurs. Autrement dit, nous dormons quand nous imaginons le monde à partir de, au lieu de le considérer tel qu'il est en lui-même. Le monde n'est l'œuvre d'aucun homme, ni d'aucun groupe, et il s'agit de s'éveiller à ce monde commun afin d'accomplir son essence. Être homme, c'est pour Héraclite saisir le *logos*, l'ordre universel des choses. Ce monde est éternel et le feu signifie ici la vie du monde.

Cet appel à Héraclite vise surtout à reprendre l'idée que le commun n'est pas un état mais un acte et que nous n'appartenons au monde commun que par les deux sens de l'engagement : ce dans quoi nous sommes pris et ce à quoi nous prenons part. Thèse : le commun est une tâche commune.

Le commun comme tâche commune

On trouve dans la philosophie moderne et contemporaine l'idée que la communauté des philosophes serait en quelque sorte la communauté idéale, dans la mesure où elle se trouverait purifiée de tout intérêt pratique fini pour être animée par un intérêt infini, par une tâche infinie. Le commun de cette communauté des philosophes serait le *telos* même de l'humanité. Husserl peut écrire, mettant entre parenthèses la facticité de l'histoire, que Platon et lui c'est tout un, puisqu'il y a la poursuite d'une seule et même fin qui est le fondement véritable de la communauté philosophique. Bien sûr, il est assez facile de critiquer une telle thèse idéaliste et assumée comme telle, il n'est pas bien difficile de montrer que le monde grec et le monde contemporain sont irréductibles l'un à l'autre. Néanmoins, ce que Husserl nomme parfois la communauté transcendantale des savants et des philosophes, met en lumière que la vie commune la plus haute est celle qui se fonde sur une tâche infinie. Le commun serait ainsi une idée téléologique que l'homme peut porter ou qu'il peut oublier. Husserl va montrer que les Européens ont oublié l'idée qui gouverne l'Europe. Dans le même ordre d'idées, il est possible de penser au « tout moral » envisagé par Kant, c'est-à-dire l'idéal d'une société érigée selon les lois de la vertu. Une telle société ne s'accomplira peut-être jamais, cependant cela ne veut pas dire qu'elle ne doit pas être visée dans le présent de notre action. On peut ici citer Kant : « on peut appeler union des hommes sous de pures lois de la vertu d'après la prescription de cette idée une société éthique » (*La religion dans les limites de la raison*, Pléiade tome 3, p. 113-114. Selon Kant, cette idée sublime d'une communauté

éthique ne peut être pleinement réalisable par l'homme parce que l'homme est fait d'un bois trop courbe. Elle ne peut être réalisée que par Dieu sous la forme de l'Eglise universelle. On pourra alors se demander si les hommes peuvent être si étroitement unis au point de ne former qu'un seul corps. N'est-ce pas aller au-delà des possibilités de l'humanité ? N'est-ce pas une idée relevant avant tout de la religion ?

Quoi qu'il en soit, cette interrogation sur le commun conduira à montrer que l'appartenance, ou la volonté d'appartenir, à une communauté d'idées demande une certaine désappropriation de soi, demande à ne pas fonder la communauté seulement sur des éléments mondains. Il s'agit toujours de passer d'un commun à un autre commun, d'un commun contingent, historique et pratique, sa place dans le monde, à un commun universel et idéal. La question est alors de savoir en quoi cette élévation à une autre forme de communauté n'est pas une dépersonnalisation, n'est pas le sacrifice de toute singularité, dans un universel abstrait. On cherchera montrer que l'universalisation va de pair avec le développement d'une véritable singularité qui tient à sa participation à la constitution du monde commun. Le plus propre sera dans la sauvegarde du commun. Pour utiliser le vocabulaire latin, la *communio* dans un même amour de la vérité et le fondement de la *communitas*. Ce serait l'amour du vrai qui ferait la communauté et non la seule connaissance du vrai. Il s'agit de penser une vie commune qui ne soit ni fusion, ni séparation.

Le commun et la justice

La question du commun ne commence donc pas avec la phénoménologie et à chaque époque de l'histoire de la philosophie on a cherché à déterminer quel était le caractère propre de la communauté humaine. Dès la pensée grecque est apparue l'idée qu'elle ne relève pas de la nature et quelle est plutôt une communauté de désir, une aspiration commune à la vérité. Il n'y a de dialogue que dans le désir commun que la vérité soit la mesure de la parole. Ainsi il y a une communauté préalable au dialogue et qui se déploie dans le dialogue. Bien plus tard, mais non sans proximité, Levinas dira que le dialogue est un événement de l'esprit aussi ancien que le cogito et que la relation du « je » au « tu » est une séparation absolue et une communication extraordinaire qui transcende cette séparation⁸. Dans cette communauté ce qui est désiré n'est jamais possédé et c'est pourquoi il s'agit d'un désir qui ne peut être satisfait. Plus on cherche en commun la vérité, plus on la désire. Mais cette aspiration à la vérité, dans laquelle on ne se possède plus vraiment soi-même, et qui peut sembler une folie pour le non-philosophe, est la seule dans laquelle on ne se perde pas soi-même. C'est sans doute le plus difficile à comprendre : que pour l'homme se posséder ne se réalise que sur le mode de l'aspiration. C'est l'illusion de la possession de la vérité qui sépare les hommes alors que la recherche de la vérité unit les hommes. L'homme violent brisant toute communauté est celui qui dit « c'est moi la vérité ». De ce point de vue, l'espace civique est également un « lieu commun », c'est une certaine manière de se rassembler. Ainsi ce qui lie la communauté, c'est ce qu'elle partage, ce qui n'exclut donc pas une certaine altérité à l'intérieur de la

⁸ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, « le dialogue », Vrin, 1982, p. 221.

communauté. On peut donc dire que le besoin, le manque auquel la cité répond ne sont pas d'ordre naturel ou biologique, puisque l'origine de la communauté est le besoin d'autrui, comme l'explique Danielle Montet :

« Le besoin qui préside à l'émergence de la cité est *le besoin d'autrui* ; pris individuellement l'homme ne peut se suffire en tant qu'homme, il ne peut se contenter de lui-même. Il n'existe pas car, affecté d'une défaillance permanente, l'absence d'autrui le met en défaut quant à lui-même. Tout un chacun se constitue, s'institue à travers l'usage de la communauté, au double sens du génitif, qui soigne et secourt. L'individu solitaire souffre d'un manque qu'il ne peut surmonter par lui-même, que seule peut combler la communauté articulée selon le principe de l'usage⁹».

Ce qui fait la cité, c'est donc la façon dont on en use avec autrui. Une telle communauté qui a en vue le meilleur se réalise à partir des différences individuelles et non contre elles. Pour l'individu appartenir à la communauté ce n'est pas faire la même chose que tous les autres, tel le caméléon prenant la couleur de son support, mais c'est agir là où il est le meilleur. Pour Platon (*République* II 369b), ce qui réalise le tissu politique, c'est que chacun œuvre là où il est le meilleur pour le bon fonctionnement de la cité, qui est alors bien autre chose qu'une juxtaposition d'individus ou même leur simple soumission à des normes communes. Dans son sens fort la **justice** est la façon dont les hommes en usent les uns vis-à-vis des autres. Platon l'explique encore dans le *Politique* (311 b-c) : il y a plusieurs types d'hommes, certains sont sages et modérés et d'autres sont fougueux, mais chaque type d'homme peut participer au bien commun et justement le but de l'art royal est de savoir assembler ces types d'hommes en une communauté fondée sur l'amitié et la concorde. La tâche politique, celle du roi-philosophe, est de tisser ces liens propres à la cité de manière à ce qu'il y ait accord et équilibre, c'est-à-dire justice, dans la cité. Les comparaisons de la communauté avec un organisme sont complexes et parfois dangereuses, mais ici être juste, c'est s'ajuster à sa tâche propre et en ce sens la communauté peut se lier sans nivellement, sans suppression de l'altérité. Chaque individu s'unifie en participant à l'unification de la cité. Husserl ne sera pas si éloigné d'une telle idée quand il dira que le philosophe est un archonte qui a en charge l'unité de la communauté humaine, mais ce sera dans un tout autre idéalisme. L'idée qui se retrouve est qu'il n'y a de bien propre que dans la prise en vue du bien commun, compris comme bien universel pour Husserl. Ce sont les « amis des Idées » qui peuvent tenter d'unifier la communauté humaine. On peut citer 2 passages de Heidegger :

« Chaque existence a, - les Grecs le savaient comme personne d'autre avant et après eux – son statut et son rang. Toute fausse égalisation est au fond un appauvrissement du *Dasein*, - non pas au sens d'une privation de biens ou de richesses mais au premier chef de l'être. . Cette histoire dans laquelle l'homme en tant qu'existant se cherche pour arriver à être soi (non pas pour être un petit « je »),

⁹ Danielle Montet, *Les traits de l'être*, Essai sur l'ontologie platonicienne, Millon, 1990, p. 162.

n'a lieu chaque fois que sur le fondement de l'aspiration à l'être ; l'être soi est lui aussi là lorsque s'engage l'aspiration¹⁰ ».

« La vérité n'est pas une possession tranquille dont nous jouirions en repos en quelque lieu d'où nous instruirions le reste de l'humanité, mais l'ouvert sans retrait n'a lieu qu'au sein de l'histoire d'une constante libération. Mais l'histoire est toujours une mission unique, un envoi du destin dans une situation déterminée de l'agir, non pas la ratiocination suspendue dans le vide. Celui qui est devenu libre doit être dans la caverne et exprimer ses opinions sur ce que ses habitants tiennent pour l'étant et ce qui est hors retrait.¹¹ »

Exister dans une communauté c'est alors se différencier et le philosophe lui-même est celui qui se différencie avec sa tâche propre. Il est le gardien de la communauté en tant qu'il questionne, qu'il fait de la question un mode d'être de l'homme.

Logos commun ou droits communs

Dans cette traversée bien trop rapide de la question du commun dans l'histoire de la pensée afin de montrer que les analyses phénoménologiques ne sont pas hors sol mais reprennent, sous une forme très nouvelle, des questions anciennes, il faut mentionner les développements sur le cosmopolitisme dans le Stoïcisme. Cela pose la question de l'espace de la communauté : ne faut-il pas l'étendre au monde entier ? Peut-on parler de « communauté mondiale » ? Plus problématique encore, est-il possible de parler d'un « peuple mondial » ?

Pour les Stoïciens l'homme est d'essence communautaire, il n'existe que dans la communauté. On peut citer Cicéron dans *Des fins, des biens et des maux*, III, 64, Pléiade, p. 286 :

« Le monde est selon eux gouverné par la volonté des dieux ; il est comme la ville ou cité universelle des hommes et des dieux ; chacun de nous est une partie de ce monde ; c'est par conséquent la nature qui fait que nous plaçons l'intérêt général avant le nôtre ».

On retrouve ici l'idée que la nature nous a liés en vue d'une communauté politique, mais historiquement on peut se demander si l'individualisme et le cosmopolitisme ne se sont pas développés ensemble. Quoi qu'il en soit, si pour les Stoïciens également le *logos* est ce qui est proprement commun, c'est également la sollicitude pour l'autre homme qui assure la communauté. Il s'agit de renoncer à sa citoyenneté de naissance pour une citoyenneté mondiale, ou plutôt cosmique, en fonction d'une sympathie universelle¹².

¹⁰ Heidegger, *De l'essence de la vérité. Approche de « L'allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, Paris, Gallimard, p. 267.

¹¹ Ibid, p. 112.

¹² Pour ceux qui souhaitent entrer dans la conception stoïcienne, il est possible de commencer par le *Que sais-je ?* de Jean-Baptiste Gourinat *Le Stoïcisme*, PUF. Voir également de Valéry Laurand, *La politique stoïcienne*, PUF.

Je voulais juste évoquer en passant cette pensée du cosmopolitisme pour indiquer que par rapport à la conception de la communauté de vie, de vie commune dans la contemplation du logos, va se développer un concept plus romain de communauté dans lequel il devient surtout un concept juridique. Cette communauté ne repose plus sur un regard commun vers l'être, mais sur un système de droits. S'instaure alors une différence entre les normes juridiques et les normes morales, entre les affaires publiques et les affaires privées. Le romain sait qu'il a des devoirs envers l'Etat, mais le domaine public n'inclut pas en soi le domaine privé. Cette fois la communauté devient surtout une communauté d'intérêts. La république aspire à concilier l'exigence des intérêts communs sur la base de la collégialité et de l'égalité des familles. La *res publica*, c'est le bien commun utile. Cela devient donc quelque chose d'abstrait et d'impersonnel. C'est une tendance que l'on peut trouver dans le texte de Cicéron *La république*. Pour Cicéron la *civitas* est le groupe d'homme que réunit la participation à un même droit. En cela la cité ne se confond pas avec la ville (*urbs*) : si la ville peut être anéantie par les barbares, la cité, elle, est indestructible, car elle est dans les hommes et non dans les murs. La *civitas* tout en étant une communauté de vie et de pensée est une unité d'organisation et de règles.

C'est ce qui distingue la *civitas* de la *communitas* qui est la participation à une même réalité existante ou idéale, qui est la qualité de ce qui est précisément commun. Habiter le même territoire, se livrer aux mêmes activités, être soumis aux mêmes lois, c'est constituer une *communitas*. Les membres de la *communitas* prennent conscience de tous les éléments communs qui les regroupent et cherchent à les réaliser. Il est la traduction du grec *koinonia*.

La *communio*

Mais dans la mise en place du vocabulaire latin de la philosophie politique, il y a un troisième terme qui est celui de *communio* et qui vient cette fois désigner, surtout dans les textes chrétiens, la communauté intérieure du cœur qui doit se trouver au fondement de la vie sociale. Il s'agit d'un tout autre type de communauté qui va définir l'Eglise comparée à un corps mystique¹³ et qui est en cela bien autre chose qu'une personne morale au sens du droit. Il s'agit d'une communauté dans laquelle chaque membre se comprend comme responsable de tous les autres. On est ici très loin d'une conception juridique de la communauté. C'est une conception nouvelle de la communauté humaine, irréductibles aux autres conceptions philosophiques ou politiques qui est liée à la conception chrétienne du corps. L'appartenance à la communauté ne repose ici sur rien de naturel, ni l'ethnie, ni telle qualité humaine. Elle repose sur un acte libre de répondre à l'appel du divin, acte posé par nous ou par ceux qui répondent de nous, par exemple dans le cas du baptême des enfants. En outre ce n'est pas une communauté qui se fonde elle-même, puisqu'elle est fondée par Dieu. Il y a là un sujet de méditation pour les philosophes, notamment dans l'idéalisme allemand. Il s'agit de penser en

Voir également l'article d'Anne Baudart : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2009-1-page-5.htm>.

¹³ Voir l'article de Jean-Louis Chrétien, « Le corps mystique dans la théologie catholique », dans l'ouvrage collectif *Le corps*, direction Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 1992.

quoi quand je m'engage je n'engage jamais uniquement moi-même, mais également tous les autres ; je réponds des autres comme ils répondent de moi et cette communauté de responsabilité est très différente de la communauté juridique comme communauté d'intérêts. Il est possible de penser dans cette communauté de responsabilité l'accord entre le caractère unique et insubstituable de ma vocation et le fait que je ne suis moi-même que par et dans cette communauté. Le commun ne demande pas ici le sacrifice de la singularité, sacrifice subit avec résignation le plus souvent dans tous les mouvements totalitaires de toutes sortes. Il ne s'agit pas de tomber dans l'impersonnel ou de renoncer à soi pour un idéal abstrait ou une cause. La vie commune est la réconciliation du bien propre et du bien commun.

Dans le texte *Le libre arbitre*, saint Augustin articulent les deux concepts fondamentaux et indissociables que sont « le commun » et le « propre ». (Voir article sur le site du cours) et commence par montrer qu'on ne peut s'approprier un bien matériel sans en priver autrui. D'où l'expression française « Il me pompe l'air » (à ne pas citer dans une copie d'agrégation !). Les biens spirituels sont au contraire disponibles à tous. La sagesse (*sapientia*) est le bien commun. Mais nous ne sommes plus disponibles pour le bien commun et c'est l'orgueil qui enferme dans la particularité. Le mal est de se détourner du bien immuable et commun pour se tourner vers un bien propre, extérieur ou inférieur. Voir *Le libre arbitre* II, 37 et II, 53 :

« Ainsi donc la volonté obtient, en s'unissant au bien immuable et commun, les premiers et grands biens de l'homme, tout en étant elle-même qu'un bien moyen. En revanche, la volonté pêche si elle se détourne du bien immuable et commun et se tourne vers son bien propre ou un bien extérieur ou un bien inférieur. Elle se tourne vers son bien propre quand elle veut être son propre maître, vers un bien extérieur quand elle s'applique à connaître ce qui est le bien propre d'autrui ou tout ce qui ne la regarde pas ; vers un bien inférieur quand elle aime le plaisir du corps. Ainsi l'homme devenu orgueilleux, curieux, sensuel, est saisi par une autre vie qui en comparaison de la vie supérieure est une mort ».

Il ne s'agit pas de la communauté de nature ou de l'utile, dans la mesure où la communauté se fonde sur un bien dont on ne peut approcher qu'en le partageant avec les autres. Il y a donc deux types de bien propre : il y a celui qui sépare et celui qui unit. Être soi ce n'est pas chercher à prendre à l'autre ce qu'il possède, mais c'est chercher avec lui le bien immuable. Les citoyens de la cité libre sont ceux qui vivent de ce don gratuit de la vérité qu'on ne possède pas, ou qu'on ne possède qu'à la donner. On est ici aux antipodes du système d'échanges sur lesquels reposent la cité terrestre. La recherche des biens matériels fait perdre la vision du tout, le sens de l'universel, la capacité à vivre une même vie avec les autres.

Dans le livre XIX de *La cité de Dieu* saint Augustin développe le thème célèbre selon lequel deux amours ont fait deux cités. Dans la cité terrestre les hommes se réunissent en fonction de leur amour commun des choses temporelles. Dans la cité de Dieu, seule véritable cité libre, les hommes sont unis par l'amour commun du bien absolu.

« Le peuple est une multitude d'être raisonnables associés par participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment ». (XIX, 24) Pour savoir ce qu'est le peuple, il faut donc savoir ce qu'il aime. Un peuple est meilleur quand il s'entend sur les choses bonnes. La fin recherchée

par toute société c'est la paix, mais il reste à savoir quelle est la vraie paix, celle qui doit pouvoir satisfaire la volonté de tous les hommes. Comme le bonheur, c'est une fin universelle que tous les hommes désirent ; même celui qui fait la guerre veut la paix que procure la victoire. Même les brigands aspirent à vivre en paix entre eux et chez eux. Pour saint Augustin, c'est l'ordre qui se trouve au principe de la vraie paix. La paix c'est que chacun soit à sa place et accomplisse sa fonction propre. Mais bien sûr dans la cité terrestre la paix est toujours une fausse paix et son ordre apparent n'est qu'un désordre. La paix imposée par le tyran ne mérite pas le nom de paix. Là encore, l'unique vraie paix est celle qui trouve son fondement dans l'amour du prochain. Au minimum cela consiste à ne nuire à personne et à se rendre utile à qui on peut. Ne pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas subir (Matthieu VII, 12). Il ne s'agit pas de choisir entre les deux cités, et selon saint Augustin l'habitant de la cité terrestre doit participer à son ordre, à sa paix même apparente. Il n'identifie pas la cité terrestre à la cité du diable dans laquelle il n'y aurait rien de commun entre les hommes. Mais il s'agit de préparer la cité libre dans la cité terrestre. L'homme vit donc selon deux communautés, selon deux biens communs : il y a un bien commun relatif auquel il doit participer et un bien commun absolu, celui qu'il doit espérer. Une double appartenance qui fait la tension de l'existence humaine, sans que ces deux communautés (temporelle et spirituelle) ne puissent jamais coïncider sur terre. Aucun Etat n'accomplit le bien absolu. Ce sont deux histoires différentes, même si elles ne sont pas sans lien et s'il faut reconnaître que la Rome païenne a donné des exemples de vertus civiques. Hegel ne dira pas cela en cherchant à unifier ces deux histoires. Pour saint Augustin la vraie liberté n'est pas indifférente à la communauté politique, mais elle se fonde comme on l'a vue sur une autre forme de communauté que les intérêts bien compris.

On est cette fois très loin de l'opposition entre les cités politiques particulières et la communauté universelle du genre humain fondée sur la seule communauté d'essence. Cette société nouvelle n'est ni nationale, ni internationale, mais elle transcende toutes les nations en poursuivant des fins éternelles et spirituelles. La recherche de la paix entre les hommes devrait être subordonnée à cette fin plus haute.

Il était nécessaire de partir de cette mise en place de la question du « commun » afin de comprendre des dimensions importantes des discussions modernes et contemporaines. Leibniz reprendra l'idée d'une telle communauté des justes qui n'est pas l'utopie d'une cité idéale, mais l'exigence d'une union morale entre les hommes. Mais alors que pour saint Augustin il y a rupture, selon Leibniz la cité de Dieu se situe dans le prolongement de l'univers. Du monde physique se dégage un monde moral formé par les esprits et il y a une harmonie entre le règne de la nature et celui de la Grâce. Il s'agit d'une union proprement morale entre les personnes qui fonde une seule et unique cité, celle que forment les esprits en union avec Dieu. Voir les § 84 et sv. de *La monadologie*. C'est la « république des esprits » : comme il y a chez les êtres raisonnables plus que l'intelligence, c'est-à-dire un souci de la moralité, en imitant Dieu on donne naissance à un univers moral. Le monde naturel deviendrait de plus en plus moral. Tous les germes doivent se développer pour que la plus grande perfection possible en ce monde se réalise peu à peu. Cette idée d'un monde moral va se retrouver selon une forme très différente dans les textes de Kant et de là à Husserl et à la phénoménologie qui va fonder le monde moral sur la liberté du sujet.

Au terme de ce trop bref parcours historique on a bien 3 essences séparées du commun qui ne se laissent pas ramener à l'unité :

1. Le commun fondé sur un *logos* commun et ainsi sur un monde commun. Ce que l'on peut nommer le sens grec du commun.
2. Le commun fondé sur des droits communs, sur des usages communs et donc sur la réciprocité. C'est le sens latin ou plutôt romain du commun.
3. Le commun fondé sur la communion des cœurs et donc au-delà de tout système d'échanges.

I Husserl. L'esprit commun, le monde commun et l'idéal commun

1 La phénoménalité du « nous »

Que l'homme appartienne toujours à une communauté, que cette communauté soit toujours sur l'horizon de sa pensée et de son action, même s'il est un solitaire, même dans l'exil, ne suffit pas à expliquer le « comment » de cette communauté qui semble ne pouvoir reposer ni sur une simple facticité des mœurs, ni sur la seule universalité de la raison. Le sens même du « nous » ne va pas de soi, même s'il est évident que la vie sociale appartient à l'essence de l'humanité. Que ce soit le « nous » du couple, le « nous » d'une famille, celui d'une équipe, d'une région, d'un peuple, d'un Etat, ou encore le « nous les hommes » qui englobe toute l'humanité, la tâche de la philosophie est d'explicitier ce « nous » qui ne doit pas avoir le mode de déchéance du « on » et qui ne doit pas être l'alibi de l'irresponsabilité quand on se cache derrière une volonté collective. Il est possible de se réjouir du « on a gagné », mais le philosophe se demande qui est ce « on » qui peut être tout le monde et personne, qui peut être une communion collective ou bien une chute dans l'anonymat de la foule.

La difficulté est la suivante : une personne selon son sens moderne est une capacité apriori et inconditionnée de dire « je », d'être *causa sui*, et toute remise en cause de ce pouvoir est une dépersonnalisation, une violence faite à la personne, qui devient alors une simple chose à disposition. Il est possible de penser à la pratique interdite depuis peu des zoos humains. Dès lors toute communauté risque de n'être qu'un simple rassemblement de subjectivités individuelles, soit sous la forme de la collection, soit sous la forme d'un contrat, soit sous la forme d'un projet commun politique ou scientifique. Mais un peuple n'est-il qu'une collection de sujets réunis par le pouvoir de dire « je » et par leur consentement à un « contrat » ? La difficulté est ici réelle, et pas purement théorique, car il est clair qu'il est décisif de ne pas hypostasier le peuple, l'Etat ou l'Eglise, si on souhaite préserver l'autonomie des personnes. Quand l'Etat conduit à la réduction de la personne en un individu dans la masse, il n'y a plus de liberté et l'essence humaine est perdue¹⁴. Mais d'un autre côté il est important de montrer que la communauté n'est pas une simple détermination extérieure à la vie personnelle des sujets et qu'on ne peut être une personne qu'en étant l'une des personnes.

L'alternative est donc la suivante : soit les sujets sont irréductibles à la communauté et dans ce cas le « commun » n'est au mieux qu'un accord contingent sur ce qu'il est possible de faire, sur les valeurs, etc., soit les sujets risquent de se perdre dans l'anonymat de la foule, dans la violence, ou encore dans une communauté idéale, par exemple celles des chercheurs, dans laquelle la singularité semble disparaître. L'utopie d'un monde parfait dans lequel il n'y

¹⁴ On peut lire sur ce point *Les origines du totalitarisme* de Hannah Arendt. C'est un peu long, mais vous pourriez lire aussi avec profit le roman de Vassili Grossman, *Vie et destin*.

aurait ni violence, ni finitude, mais une parfaite liberté et une intelligence infinie, n'est-elle pas elle aussi dépersonnalisante, dans la mesure où il est difficile de voir comment il est possible d'y exister comme personne. Au-delà de ces deux anonymats, l'anonymat par défaut et l'anonymat par excès, il est possible de penser que personne et communauté sont impensables l'une sans l'autre. En ce sens Merleau-Ponty montrera dans *La phénoménologie de la perception*, notamment dans le dernier chapitre, que l'action humaine n'est jamais ex nihilo et qu'elle a toujours déjà lieu dans un monde déjà là et sur lequel l'acteur n'a pas de transparence parfaite. Il faut donc écarter à la fois toute idée d'un pur déterminisme historique dans lequel il n'y a plus de sujet et l'idée que le sujet est une pure spontanéité hors de l'histoire. Il n'y a pas de liberté absolue, il n'y a qu'une liberté en situation. Pour Merleau-Ponty, le héros (il parle de Saint-Exupéry dans *Pilotes de guerre*) est celui qui invente l'action, mais sans pouvoir avoir une maîtrise complète de la situation historique dans laquelle il agit et sans pouvoir mesurer toutes les conséquences de son action. La singularité consiste à être inventif à avoir de l'audace, et dans son rapport à la communauté le héros gagne son être en risquant sa liberté pour sauver la liberté.

« Nous n'avons pas à craindre que nos choix ou nos actions restreignent notre liberté, puisque le choix et l'action nous libèrent seuls de nos ancrés. De même que la réflexion emprunte son vœu d'adéquation absolue à la perception qui fait paraître une chose, et qu'ainsi l'idéalisme utilise tacitement l'« opinion originaire » qu'il voudrait détruire comme opinion, de même la liberté s'embarrasse dans les contradictions de l'engagement et ne s'aperçoit pas qu'elle ne serait pas liberté sans les racines qu'elle pousse dans le monde. Ferai-je cette promesse ? Risquerai-je ma vie pour si peu ? Donnerai-je ma liberté pour sauver la liberté ? Il n'y a pas de réponse théorique à ces questions. Mais il y a ces choses qui se présentent, irrécusables, il y a cette personne aimée devant toi, il y a ces hommes qui existent esclaves, autour de toi, et ta liberté ne peut se vouloir sans sortir de sa singularité et sans vouloir la liberté ¹⁵».

Certes, il ne faut laisser personne parler en son nom, mais il n'est possible d'être vraiment soi-même, de vivre comme le décrit Saint-Exupéry, que dans un acte social. Il reprend à Saint-Exupéry cette thèse ontologique et existentielle avec laquelle se termine la *Phénoménologie de la perception* : « L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme ».

C'est une telle thèse que la phénoménologie élucide afin de montrer que le commun afin de montrer que pour l'homme le commun n'est pas une simple somme d'invariants anthropologiques, mais est une communauté de vie.

La difficulté permanente c'est que le commun demeure une simple signification sans intuition. Déjà dans la perception des choses il est possible de viser un « être-ensemble », comme l'ensemble des tables de cette salle qui ne sont pas vues une à une puis rassemblées par l'esprit, mais sont bien saisies dans un regard englobant permettant de les voir d'emblée ensemble. Certes, il n'est pas possible de transposer cela identiquement aux personnes,

¹⁵ *Phénoménologie de la perception*, p. 120-121.

néanmoins je ne vois jamais une personne de manière isolée, pas même moi-même, et ce serait une signification sans intuition que de considérer un « commun » qui serait une simple collection d'individus, ce que l'on fait pourtant d'une manière très courante quand par exemple à l'université on utilise la métaphore biologiste de « viviers d'étudiants » ; c'est une signification purement quantitative dans laquelle aucun être-ensemble n'est donné.

La phénoménologie va justement vouloir revenir à ce phénomène originaire de l'être-ensemble, à la phénoménalité du « nous », de manière à comprendre comment un « nous » peut se donner et en quoi il est co-originaire avec le « je ». Husserl va donc interroger la nature des vécus qui donne lieu à une telle communauté.

Dans le § 8 des *Méditations cartésiennes*, Husserl montre la nécessité de faire tomber les hommes et toutes les formes de la vie sociale sous la réduction phénoménologique de manière à les retrouver à titre de phénomène, à partir de cette thèse que le sens d'un être doit être reconduit à sa phénoménalité, et que c'est l'unique manière d'éviter les constructions purement théoriques. Il faut que le commun ne soit plus une évidence, ce qui va de soi, ce que « tout le monde » constate, pour redevenir véritablement une énigme. C'est l'attitude naturelle qui conduit à hypostasier le commun et à perdre son origine subjective. Autrement dit, le commun ne peut être intelligible qu'à partir de son mode de donnée. C'est ce qui fait la différence entre la compréhension naturelle du commun et sa compréhension philosophique. Cette réduction phénoménologique ne conduit pas, au contraire, à une diminution du champ de la vie sociale, puisque cette vie sociale peut alors apparaître dans toute sa diversité, sans absolutiser une forme particulière de la vie sociale. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à la naissance du « nous », par exemple dans la relation mère-enfant quand a lieu la première empathie par laquelle l'enfant distingue sa chair de celle de sa mère.

« Le poupon, le nouveau-né. Comment est-il comme je de ses données et comment est-il constitué pour lui-même par celles-ci en tant qu'elles l'affectent et par les actes du « je » ? Il est déjà un « je » qui fait l'expérience à un plus haut niveau, il possède déjà des acquis de l'expérience à partir de son existence dans le ventre de la mère, il possède déjà ses perceptions et ses horizons de perception. Outre cela, avec de nouvelles sortes de données, avec de nouvelles distinctions dans les champs sensibles, avec de nouveaux actes, de nouveaux acquis à partir de son soubassement qui est déjà pré-acquis, il est déjà le « je » des plus hautes habitudes, mais sans réflexion sur lui-même, sans temporalité constituée, sans ressouvenir disponible, il est un présent fluent avec rétention et protention. Construction de 'choses' primordiales, construction de la chair primordiale, de chaque organe singulier déterminé, mobile de façon kinesthésique. La mère comme unité comme unité corporelle primordiale ? Mais c'est aller trop vite. Constitution d'unités singulières dans le fait d'être motivé kinesthésiquement. Constitution ultérieure de tout un champ de perception dans l'identification mobile de la reconnaissance, bien que cela se fasse sans la répétition formée du souvenir. La mère comme unité visuelle et tactile – modification d'images sensibles' liées à certaines perspectives principales – mais qui ne sont pas des unités simplement motivées kinesthésiquement. L'enfant manifeste son désir envers la mère dans la 'perspective' normale, dans laquelle les

besoins originels de l'enfant se remplissent ; il crie involontairement, le plus souvent cela produit son effet. L'enfant ne possède que très tard un espace avec des corps liés à l'espace et la mère comme corps dans son champ spatial. Cette première mère comme quelque chose d'identique, de reconnu comme 'prémisse' du remplissement du désir ; quand elle vient et qu'elle est là, alors le remplissement a lieu. Il n'y a encore rien comme une intropathie¹⁶ ».

Mon but n'est pas pour le moment d'expliquer ce corps à corps d'où naît la conscience de l'enfant et sa capacité à dire « je », mais d'indiquer l'enjeu de cette réflexion sur la phénoménalité du « nous ». Il s'agit surtout de préciser le projet de Husserl qui cherche à échapper aussi bien à une thèse réaliste sur le commun le posant comme une réalité absolue dans le monde qu'à une thèse subjectiviste selon laquelle il ne serait qu'une fiction produite par le sujet. Le réalisme et le subjectivisme ne peuvent que manquer l'esprit commun et le monde commun car ils manquent la relation d'essence propre à la vie commune. Le commun n'est pas une construction symbolique, mais il est d'abord une intuition, ce qui se donne dans l'expérience. C'est donc une question de regard : il ne s'agit pas d'observer indéfiniment les communautés existantes dans l'espoir de dégager par généralisation empirique ce que serait le commun, mais il s'agit d'assister à l'aurore du monde commun. Il sera alors possible de montrer que l'Etat, le couple, le peuple, la famille, etc., n'apparaissent pas comme apparaissent les choses ou bien encore les objets d'entendement comme les objets mathématiques. La communauté aura alors un sens noématique qui se constitue peu à peu dans l'expérience et un sens idéal, et la question du rapport entre les deux contient la plupart des difficultés de l'intelligence du commun.

Le projet de Husserl est bien de mettre en parenthèses (ce qui ne veut pas dire ignorer) les compréhensions psychologiques, sociologiques ou politiques du commun, afin de mettre en évidence la dimension proprement métaphysique. Il déploie sa réflexion dans le cadre d'une métaphysique de la subjectivité dans laquelle la vie commune est d'abord une co-constitution du monde. Les communautés sont elles-mêmes des unités personnelles d'un ordre plus élevé, ce qui ne veut pas dire qu'il y ait une fusion des subjectivités.

« Les personnes sont bien plutôt des membres de communautés, d'unités personnelles d'un ordre plus élevé qui mènent leur vie propre en tant que totalités, perdurent dans le temps malgré l'entrée ou le départ d'individus, ont leurs qualités propres à la communauté, leurs règlements moraux et juridiques, leurs modes de fonctionnement dans la coopération avec d'autres communautés et avec des personnes individuelles, leurs dépendances par rapport aux circonstances, leur changement réglé, leur façon de se développer ou de se maintenir temporairement constantes, selon les circonstances qui les déterminent. Les membres de la communauté, du couple et de la famille, de la classe sociale, de l'association, de la commune, de l'Etat, de l'Eglise, etc., se "savent" comme leurs membres, sont consciemment dépendants de tels groupes et, éventuellement, réagissent consciemment sur eux¹⁷ ».

¹⁶ *Husserliana* XV, p.605. Voir aussi la traduction de Nathalie Depraz, revue *Alter* n°1, « Naître et mourir », 1993, p.265-269.

¹⁷ trad. E. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 257.

Ce texte précise bien que la communauté n'est pas une simple juxtaposition de subjectivités séparées, mais qu'il y a une conscience d'appartenance par laquelle, d'une manière plus ou moins consciente, chaque membre de la communauté se sait appartenir à cette communauté. Il y a une conscience de couple, de classe, etc. et quand cette conscience commence à se défaire, c'est la communauté elle-même qui est en passe de disparaître. Ainsi, la personne singulière se sait présente à elle-même d'une manière tout à fait singulière et unique, mais elle se sait également appartenir à des communautés et c'est bien ce « savoir » qui est le fondement de la communauté. Encore une fois, il s'agit pour Husserl de la conscience d'une co-appartenance et non pas du tout de l'existence d'une volonté supra-personnelle dans laquelle la volonté singulière serait abolie. Husserl développe donc une perspective égologique selon laquelle le sujet se constitue lui-même dans l'unité d'une histoire, et dans cette histoire il y a les autres dès la naissance (naître c'est en un sens naître aux autres), il y a des communautés qui sont des éléments de sa monade. Dès lors, l'accomplissement de son essence passe aussi par ces communautés, être conscient de sa culture, ou encore, c'est le propre de celui qui devient philosophe, se comprendre comme responsable du sens du monde, et dans ce cas la communauté à laquelle il se sait appartenir c'est l'humanité toute entière. Il y a plusieurs « chez soi », le plus universel étant la terre entière. Cette compréhension du commun comme un « chez soi » est le propre d'une philosophie de la conscience. Donc deux exigences :

1. Il n'y a pas d'individu hors du commun, si on entend par là un homme qui serait indépendant de toute communauté.
2. L'esprit commun n'est pas un nouvel absolu, qui viendrait rendre relatif celui de la conscience singulière ; tout esprit commun n'existe que par la conscience de soi de chaque sujet et il est donc relatif au « je transcendantal », qui demeure l'unique source du sens.

Husserl va alors décrire les actes communs comme séjourner dans la même pièce, regarder ensemble un tableau, prendre plaisir ensemble à un repas, s'aimer, participer à la vie politique, le dialogue entre les cultures, se soucier de réaliser la paix dans le monde. Il y a un « nous » qui se constitue, qui peut avoir des formes très diverses, selon des unions plus ou moins étroites et plus ou moins conscientes, mais qui est toujours une co-constitution du monde commun dans une liaison intentionnelle :

« Dans l'expérience compréhensive de l'expérience de l'autre, nous comprenons l'autre tout simplement en tant que sujet personne et, par-là, en relation avec des objectités avec lesquelles nous sommes aussi en relation : avec la terre et le ciel, avec le champ et la forêt, avec la pièce dans laquelle "nous" séjournons en commun, avec un tableau que nous voyons, etc. Nous sommes en rapport avec un monde environnant commun – nous sommes dans une collectivité de personnes : les deux choses vont de pair. Nous ne pourrions pas être des personnes pour d'autres personnes si, au-dedans d'une communauté, au-dedans d'une convivialité intentionnelle, un monde environnant commun ne nous faisait pas face ; et réciproquement, car il s'agit ici d'une corrélation : l'un se constitue par essence avec

l'autre. Chaque « je » ne peut devenir, pour soi et pour les autres, une personne au sens normal du terme, une personne dans la collectivité des personnes, que si un processus de compréhension produit le rapport à un monde environnant commun¹⁸ ».

Il s'agit de mettre en évidence que l'intersubjectivité appartient à l'essence du sujet et n'est pas un simple accident de l'existence. Le « je » se constitue lui-même comme une « personne sociale », comme un « je » en face des autres et avec les autres. Il n'y a donc de monde commun que dans la communication et la compréhension réciproque et cela se réalise selon tous les degrés de la vie sociale, du simple voisinage jusqu'à la communauté libre et idéale des philosophes ou des mathématiciens. Husserl décrit la vie commune comme une solidarité intentionnelle dans laquelle, par exemple, une subjectivité autonome peut chercher à éveiller une autre subjectivité autonome afin qu'elle ne s'en tienne pas à son monde de fait et puisse s'élever à une culture universelle, celle de la science. Ainsi il peut écrire dans une annexe de la *Krisis* :

« Et c'est moi qui suis celui qui peut prendre conscience qu'il est dans une communauté d'aperception avec les autres, directement ou indirectement communautarisé (*vergemeinschaftet*) avec eux dans l'expérience, le souci, l'action »¹⁹.

Il n'y a de commun que par une *Vergemeinschaftung*, d'une communautarisation, et le « nous » est bien ici une association de « je » dans une reconnaissance réciproque. Accomplir son humanité, c'est alors passer d'une vie commune pulsionnelle à une vie commune volontaire et rationnelle.

On peut commencer par ce texte de 1921, *L'esprit commun*, avant d'envisager les textes de la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Il pourrait sembler à première vue que ce texte soit plus anthropologique que philosophique en considérant le sujet de fait et non pas en son essence. Néanmoins, c'est bien *l'eidos ego* qu'il s'agit d'analyser en montrant comment les actes sociaux sont constitutifs du sujet. Certes tout « sait » qu'il vit avec les autres, qu'il peut actualiser ses relations ou bien les suspendre, mais il ne s'agit pas encore de la véritable conscience de soi comme membre d'un monde commun. Husserl va donc décrire les étapes qui vont de la vie commune pulsionnelle à la communauté volontaire de l'amour rationnel. Il ne s'embarrasse pas de connaissances anthropologiques précises, mais cherche simplement à partir de l'idée (§1) simple selon laquelle notre premier rapport aux autres est pulsionnel et à lieu en fonction de nos plaisirs et de nos déplaisirs, en fonction de nos besoins. L'autre est alors perçu spontanément comme bienfaisant ou malfaisant. Une autre forme de vie commune pulsionnelle est l'imitation, comme un enfant qui imite son père, sans le savoir ni le vouloir. On peut penser à toutes les imitations sociales qui sont l'un des fondements de la vie commune, la mode, etc. On peut imaginer ce que serait un monde commun dans lequel l'imitation serait l'unique principe de l'être-ensemble. On peut penser au film de Woody Allen, *Zelig* (1983). Mais la vie commune pulsionnelle n'est pas seulement une vie violente, et il y a

¹⁸ Ibid., p. 269.

¹⁹ *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserliana VI, appendice VIII, Nijhoff, 1954, p. 416, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 460.

une compassion pulsionnelle dans laquelle je suis sensible à la souffrance de l'autre ou des autres. Husserl précise d'emblée pour écarter toute idée d'une fusion des subjectivités que la *Mitleid* (Compassion ou pitié) ou la *Mitfreude* (partage de la joie) ne consistent pas à souffrir de ce que l'autre souffre ou à se réjouir de ce qui le rend joyeux, mais à être triste de sa souffrance et à se réjouir de sa joie. Dès la vie pulsionnelle la proximité n'est pas sans séparation. Cela dit même dans cette séparation il y a une véritable souffrance commune et une véritable joie commune. Il ne s'agit donc pas simplement d'une juxtaposition de souffrances ou d'une juxtaposition de joie. Il y a quelque chose qui ne se vit que dans la vie commune. Que je sois dans l'amour ou dans la haine, je suis déjà dans un entrelacement de ma vie avec celle des autres, même si on ne peut pas encore parler d'actes sociaux, parce que ce n'est pas encore un processus conscient et volontaire. Comme on peut le voir dans les Leçons sur l'éthique Husserl connaît l'opposition classique entre morale rationnelle et morale du sentiment, mais dans ce texte le problème n'est pas là, car il veut d'abord montrer que le commun n'est pas une simple construction théorique soustraite à toute intuitivité ; c'est pourquoi il veut montrer comment il se donne dès la vie pulsionnelle.

Le § 2 va montrer que la vie commune ne commence vraiment que quand il y a communication dans un rapport Je-Tu, un contact spirituel qui peut même avoir lieu, dit le texte, entre un vivant et un mort. Se regarder dans les yeux, parler, ou au moins vouloir entrer en contact avec l'autre. Husserl cherche à décrire ce qui commence une vie sociale réelle, même si elle n'est pas encore pleinement réciproque. Il n'y a de commun que par une intention d'échange et de communication ; je cherche par exemple à éveiller en l'autre une parole, une réponse. On est ici dans la situation dans laquelle l'autre n'a pas encore répondu et dans laquelle je cherche à instaurer une relation de réciprocité. Même si je ne la produis pas par moi seul, c'est mon intention qui est ici l'origine de la communauté, le « je » appelant un autre « je ». Il n'y a de « tu » que pour un « je » ; le « je » est l'origine de toutes les autres personnes du singulier et du pluriel.

§3 Husserl progresse étape par étape pour montrer que la communauté se réalise vraiment dans une communauté pratique de volonté, surtout quand il peut y avoir une compréhension réciproque. La réciprocité de la communication semble devenir la condition de la véritable vie commune. Cela signifie que l'autre devient aussi une condition de la conscience de soi (§ 4). En effet, ce serait dans la relation Je-Tu que je peux acquérir une conscience personnelle, dans la mesure où l'autre me fait prendre conscience de moi autrement que je ne peux le faire par moi seul. Plus précisément, en comprenant que l'autre sujet possède sa propre perspective sur le monde, je prends conscience que ma représentation du monde est précisément ma représentation singulière et que le monde ne se réduit pas à ce que j'en vois. Comme le dit Husserl, il n'y a vraiment de communauté que si l'autre n'est pas simplement « à côté » de moi, mais qu'il y a un rapport réciproque de motivation : il me met en mouvement et je le mets en mouvement. Ce que je fais influence l'autre et ce qu'il fait m'influence de telle sorte que se constitue véritablement une vie à deux dans laquelle l'autre est un objet de mon monde environnant, mais je prends conscience que je suis également un objet de son monde environnant et pas simplement un sujet. (On n'est pas très loin des analyses que Sartre va développer une vingtaine d'années plus tard dans *L'Être et le Néant*). Husserl indique bien que cette vie pratique n'est pas nécessairement une

vie éthique et peut s'appliquer au rapport maître-esclave, aux rapports de domination sous toutes leurs formes. Mais cela peut désigner aussi toutes les communautés pratiques comme le fait de travailler ensemble, d'être dans une même équipe, dans un même orchestre, dans une relation d'enseignant à étudiant. Husserl ne cherche pas ici à être original, mais à montrer que la conscience de soi est ici inséparable des autres consciences de soi, sans fusionner avec elles. Il y a un entrelacement intentionnel des sujets conduisant à un « nous ».

Avec l'amour (§ 6) une nouvelle étape est passée dans la mesure où ce n'est ni une vie à côté de l'autre, ni une vie avec l'autre, mais c'est une vie dans laquelle l'autre devient une fin pour moi. Certes je demeure le pôle de mes affections et de mes actions et Husserl ne conçoit pas ici un amour dans lequel c'est l'autre qui me révèle à moi-même, mais le comprend comme « une communauté d'aspirations » dans laquelle « je vis en lui en tant que moi, et lui en moi ». Bien évidemment cette communauté d'amour possède elle-même des degrés, mais ce serait la forme la plus accomplie de la réciprocité : je ne peux pas comprendre ma vie sans l'autre et l'autre ne peut pas comprendre la sienne sans moi. Cela ne veut pas du tout dire que la communauté d'amour serait la forme que doit atteindre toutes les communautés, mais cela donne une mesure à partir de laquelle il devient possible de différencier les formes de communautés. L'amour n'est donc pas une simple collaboration entre deux sujets fondée sur une communication réciproque, mais c'est la conscience que sa vie est inséparable de celle de l'autre, que je veux son bien par-dessus tout, et la conscience que l'autre veut mon bien par-dessus tout. Faire le bien de l'aimé, c'est toute ma justification. « Les amoureux ne vivent pas l'un à côté de l'autre et l'un avec l'autre, mais l'un en l'autre actuellement et potentiellement ». La fin du § 5 dit bien que la communauté la plus étroite est une co-responsabilité faisant que je suis solidaire de l'autre dans le bien et dans le mal. Certes, ce n'est pas nécessairement moi qui fait le mal, mais étant responsable de la responsabilité de l'autre, le mal qu'il fait me concerne directement, j'en suis également responsable. Bien évidemment il y a un écho des thèmes de l'éthique protestante, mais le problème n'est pas là. Il s'agit de montrer que ce qui fonde la responsabilité est une responsabilité de la responsabilité de l'autre, voire des autres. Ce qui est dit ici de l'amour est simplement exemplaire de l'essence même d'une vraie communauté. La communauté des philosophes est également pour Husserl une communauté dans laquelle les responsabilités s'entrelacent, chaque homme ayant la tâche infinie d'appeler les autres hommes à l'auto-responsabilité. On ne répond pas ici pour les autres ou à la place des autres, mais on les invite à exercer leur responsabilité.

L'amour est un acte commun, celui de la responsabilité, et cet acte commun s'accomplit dans l'amour éthique. Encore une fois, cette idée que notre vie est responsabilité vient sans doute de l'éthique théologique protestante de Husserl, mais là il ne s'agit pas du tout d'un tournant théologique de l'analyse du « nous » comme ayant son origine dans le regard de Dieu, puisqu'il s'agit d'un amour éthique purement rationnel dans lequel le Christ est seulement un modèle intelligible pour penser la réciprocité la plus étroite possible. L'éthique théologique²⁰ ne parlerait jamais d'une tâche infinie, mais au contraire d'une tâche

²⁰ Ceux qui s'intéressent à cette question pourront lire, mais peut-être pas l'année de l'agrégation, l'ouvrage de Karl Barth, *Ethique*, en 2 volumes, PUF.

finie de l'homme, et Husserl détourne donc ces thèmes théologiques à des fins philosophiques pour développer l'idée que l'éthique c'est vouloir, attendre, que l'autre naisse à lui-même, qu'il s'éveille lui-même éthiquement, qu'il vive lui-même pour des tâches infinies. Il s'agit véritablement une vie en l'autre, mais dans laquelle je ne me substitue pas à l'autre, car ce serait le nier comme sujet et donc ne pas l'aimer.

Le § 7 précise en cela que l'amour du prochain n'est pas en lui-même une communauté d'amour et qu'il n'y a de communauté d'amour au sens fort du terme que dans l'aspiration à se tourner vers les autres hommes, à les inviter à la liberté. La communauté d'amour n'est donc pas un simple état et elle doit aussi être comprise comme un projet, comme la poursuite d'une fin idéale, l'idéal infini d'une communauté de sujets parfaitement responsables d'eux-mêmes et des autres. Avec ce travail d'idéalisation qui a conduit de la simple communauté pulsionnelle à la communauté éthique, on a maintenant une mesure qui va permettre de penser les autres formes de l'être-ensemble, de l'acte commun.

Husserl peut dans le § 8 envisager la communauté de jouissance qui est bien autre chose que la coexistence de deux jouissances, puisqu'il s'agit là d'un acte commun. La situation du repas de famille est, elle également, très parlante pour penser une joie qui n'est pas simplement la coexistence de plusieurs joies, pas simplement un « être à côté » ou un « être avec », mais est bien un être ensemble. Certes la famille n'est pas une simple réalité naturelle et doit se penser comme une institution réglée par des habitudes, mais en outre il y a un acte commun (ou des actes communs) dont le repas familial est un exemple : dans ce repas le plaisir de manger des autres n'est pas sans influence sur mon propre plaisir de manger. Il ne s'agit pas simplement de savoir qu'on est plusieurs autour de la table, mais bien d'exister dans une relation mutuelle dans le repas. On retrouve ici la réciprocité : chacun agit d'une manière ou d'une autre dans la vie des autres et il y a une conscience collective qui n'est pas une supra-conscience, mais cette solidarité dans le repas. Ce que dit Husserl dans la suite du texte peut sembler très patriarcal par rapport aux mœurs d'aujourd'hui, surtout sur le rapport homme-femme, néanmoins, au-delà du fait que Husserl évoque les idées de son milieu et de son époque, il s'agit encore de penser une responsabilité partagée, une co-responsabilité. La communauté suppose que chaque membre possède sa responsabilité, ce qui ne veut pas dire nécessairement exercer la même responsabilité. Bien évidemment définir l'épouse comme la fonctionnaire de l'économie familiale fait hurler à bon droit, mais au-delà de cet archaïsme il y a l'idée que dans une communauté tout membre est un « fonctionnaire », au sens où il remplit une fonction, un office, par rapport aux autres. Husserl définira le philosophe comme « le fonctionnaire de l'humanité ».

Tout le § 9 élucide cette notion de fonction qui vise à penser dynamiquement la communauté et à la fonder éthiquement. La vie commune se fonde sur la reconnaissance par chacun de son devoir, et cette responsabilité est un acte dans lequel le « je » rationnel se ressaisit des valeurs de la communauté. La raison n'est pas selon Husserl ce qui saisit les valeurs, mais ce qui rend possible de s'y éveiller, de les saisir. Chacun accomplit sa fonction en vue de la communauté, selon un but final commun à tous. Le commun n'exclut pas la différence, car il s'agit de viser le même but, mais selon la ou les responsabilités qui me sont propres, au sens où celles des enfants ne sont pas identiques à celles des parents. Accomplir

sa fonction de la façon la plus parfaite possible est alors la loi morale au fondement de toute communauté. La vie familiale n'est qu'un exemple d'un vécu donnant lieu à un devoir, mais elle permet de montrer que le devoir n'est pas simplement ce que ma raison exige de moi et est également ce que je dois à l'autre. Ainsi la fonction que j'ai envers les autres est ce qui me constitue comme une personne prise dans un monde dont elle ne décide pas et ayant à se décider par elle-même. Husserl peut alors énoncer la thèse centrale : la communauté n'est pas une simple identité de l'espèce, ni une simple identité des habitudes ou encore des opinions, etc., et elle doit être comprise comme une unité d'action, que ce soit dans la famille, le peuple ou l'Etat²¹ (bas de la page 283). Il ne suffit pas de parler la même langue pour qu'il y ait une communauté, mais il faut qu'il y ait un acte commun, une intention de communication qui est celle du poète dit Husserl, mais également celle du comédien, celle de l'enseignant et celle du chercheur. La fin du texte est programmatique d'une sociologie phénoménologique étudiant chaque communauté à partir du type d'union qu'elle engendre. C'est sans doute là que la sociologie transcendantale n'est pas à séparer d'une réflexion anthropologique, ethnologique, de sociologie empirique qui lui permettent par une variation relative de dégager des types de communautés issues du monde de la vie. La tradition ne suffit pas à fonder le commun et il faut une fin consciemment portée, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit transparente. Il y a une décision au fondement de la vie commune. On peut viser une paix idéale et que cette paix demeure toujours en partie une énigme.

Le second texte *L'Esprit commun* 2 de 1921 poursuit la même analyse en insistant particulièrement sur le processus de socialisation qui donne lieu à un « nous ». Pour qu'il y ait « nous » il faut des actes communautaires, que ce soient des besoins, des désirs, des convictions, des actions. Husserl cherche à décrire une communication qui est une corrélation des intentionnalités sans que cela conduise à l'idée d'une intentionnalité collective. La vie communautaire suppose donc l'empathie comme son fondement, à la condition de ne pas donner une signification morale à l'empathie qui est ici une capacité purement théorique de reconnaissance d'autrui. Husserl développe ainsi l'idée (p. 290) que ce « nous » a lieu dès la sensibilité par laquelle nous avons conscience de percevoir un seul et même monde. Même si nous ne percevons pas le monde exactement de la même manière, chacun de nous a en outre conscience que ce même monde est en même temps expérimenté par d'autres subjectivités qui le co-constituent, ce qui fait que je ne suis pas simplement enfermé dans mon monde. L'esprit commun est bien la constitution d'un monde commun de la vie sensible jusqu'à la science et à l'éthique.

Husserl précise bien cependant que la « pluralité en communication » fonctionne *analogiquement* à un sujet. Il s'agit donc bien d'une analogie et non d'une identité et jamais Husserl ne dira que les différents sujets d'une communauté fusionnent en un unique sujet, en une unique volonté. La volonté collective demeure une communication de volontés individuelles. L'analogie est ce qui élucide la possibilité du monde commun et Husserl applique ici aux actes sociaux ce qu'il dit du rapport de l'ego et de l'alter ego. Dans toutes ces analyses il ne faut pas oublier que la question principale de Husserl est celle du monde et la question des actes sociaux est simplement une nouvelle étape pour établir la possibilité de la

²¹ Sur le peuple et l'Etat je renvoie à mes analyses, Dans *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1997, p. 171-177.

transcendance du monde, d'un monde qui ne soit justement pas purement immanent. L'analogie vient répondre ici à une question métaphysique centrale : comment concilier la position de la conscience comme l'absolu, comme la région originaire, et la reconnaissance d'une autre subjectivité et même d'une collectivité, d'un « nous ». Comment tenir ensemble l'idée que la conscience est une sphère d'être close sur elle-même et l'idée d'une pluralité de sujets, voire d'une communauté de sujets ? Toute la force de Husserl dans ces textes sur l'esprit commun, c'est justement de ne pas présupposer que cela va de soi, de ne pas présupposer une « intentionnalité collective²² » ou bien un « esprit collectif » fusionnant les subjectivités, afin de vraiment poser la question de la possibilité de la communauté. Comme dans les *Méditations cartésiennes* que l'on va étudier un peu plus tard, il s'agit de souligner le soin avec lequel Husserl prend au sérieux l'objection du solipsisme, car présupposer l'évidence du « nous », c'est s'interdire de l'élucider comme possibilité pour simplement le considérer comme fait historique en faisant reposer l'analyse du fait sur un préjugé métaphysique considérable. C'est tout le projet très audacieux de la phénoménologie husserlienne que de montrer comment le moi à partir de lui-même peut constituer l'alter ego et constituer un monde commun, sans avoir la facilité d'avoir recours à une subjectivité englobante, qui du point de vue du vécu demeure une fiction. L'analogie ici n'est pas un raisonnement, par exemple fondée sur la proportionnalité, mais est une modalité de l'expérience. Autrement dit, c'est l'ego lui-même qui constitue des transcendances, celle d'autrui et celle du monde commun. La thèse ontologique fondamentale est donc que le commun ne peut se comprendre que par rapport au propre. Plus précisément encore, c'est à partir de la sphère propre qu'il devient possible de dire ce qu'est l'expérience de l'étranger et à partir de cette expérience de l'étranger de pouvoir penser un monde commun. L'étranger est une transgression (intentionnelle) du propre et le commun est une transgression intentionnelle du propre et de l'étranger. Le monde commun ne présuppose pas un accès à l'autre, mais une transposition analogisante me permettant de m'imaginer « comme si » j'étais à la place de l'autre. Le rapport analogique est ce qui permet de voir l'autre « je » comme un semblable et ce qui permet donc qu'il y ait entre lui et moi quelque chose de commun.

Dans *L'esprit commun 2* Husserl se concentre sur les actes sociaux qui donne lieu à la « personnalité communautaire » comme la communauté des philosophes, ce qui lui permet d'écrire p. 292 « Ma vie et celle de Platon c'est tout un », non qu'il se prenne pour Platon, mais parce qu'il reprend le sens « philosophie » qui a été instauré par Platon, qui s'est sédimenté dans des ouvrages et dans une tradition et qu'il s'agit de réactiver sans cesse. Il n'y a pas une volonté universelle au-dessus des volontés singulières, mais ma volonté comme philosophe s'ancre dans une tradition qu'il s'agit de reprendre pour la porter plus loin. Bien sûr, le propre de cette communauté c'est que le commun c'est l'universel et non pas tel ou tel intérêt fini. Il n'y a aucune conception « holiste » du « nous » dans la pensée de Husserl et il cherche à développer une conception intersubjective ou encore dialogique²³ du « nous ». Le nous provient de la reconnaissance de l'*alter ego* et l'esprit commun d'une reconnaissance ou compréhension réciproque. « La communication crée l'unité. Des choses isolées restent

²² Expression qui n'est pas de Husserl et qui vient de la philosophie analytique pour désigner une intention partagée, ce qui est assez différent de l'intentionnalité au sens de la phénoménologie.

²³ Sur cette pensée dialogique il y a de nombreux auteurs comme Martin Buber et Karl Löwith.

extérieures, elles peuvent se décomposer et entrer en contact les unes avec les autres, elles ne peuvent jamais avoir en commun quelque chose d'identique » (p. 292). La personnalité d'ordre supérieur (l'association, la famille, etc.,) est toujours le résultat d'une compréhension réciproque, d'un accord d'une pluralité de volontés et cela dans un ensemble d'habitudes, ce qui n'exclut pas la violence. Dans cette vie commune le commun n'est pas une simple intention commune, ou une simple reconnaissance réciproque, mais est aussi un avoir commun, des habitudes, une histoire, des relations socio-économiques... Mais on ne peut pas expliquer l'avoir sans l'être, la situation sans la vie qui l'a rendue possible.

Husserl insiste donc bien (§ 6) la personnalité commune est l'analogon d'un sujet individuel, et en même temps elle plus que cela puisqu'elle vit d'une communication et finalement d'une volonté commune qui est porte par chaque subjectivité. Cela permet à Husserl de faire la différence entre des communautés constituées passivement, par exemple la langue qui est notre bien commun, celui d'un peuple, et des communautés constituées activement, par une décision de la volonté, les Etats²⁴. Parmi ces communautés « actives », Husserl indique ici encore que tout homme peut avoir l'idée d'une humanité éthique (p. 298) dans laquelle le commun serait l'universel et dans laquelle le bien propre serait toujours le bien commun. Une telle Idée infinie est un guide téléologique pour toute action et toute réflexion. La volonté propre s'y accomplit dans « la volonté universelle ». Comme il le dira dans un autre texte c'est par la constitution de cette humanité communautaire qu'il peut y avoir un monde commun qui soit un monde de la vie. On a pu voir les différentes étapes de cette *Vergemeinschaftung*, de cette « communautisation », néanmoins l'ultime étape demeure pour Husserl celle de l'universalisation, celle du monde indéfiniment ouvert, celui de tous les hommes, qui est une idée pratique devant gouverner le vouloir.

2 L'animal

Il peut sembler étrange dans une réflexion sur le commun qui va de la vie pulsionnelle à la vie éthique d'envisager la question de l'animal et pourtant il s'agit bien d'une question limite qui peut permettre de comprendre en quoi le commun est un acte de *Vergemeinschaftung*. Husserl a écrit quelques textes sur l'animal mais pas comme un zoologiste, car son but est de montrer qu'il est à la fois nécessaire de comprendre l'animal à partir de lui-même et qu'en même temps il est très difficile de comprendre l'animal sans une comparaison avec l'homme. Husserl étudie donc l'animal dans le cadre d'une étude de l'anormalité, tout comme il étudie également l'enfant et le mort. Si la question est importante pour nous c'est parce que l'animal n'est pas un compagnon d'humanité, je ne forme pas véritablement avec lui une intersubjectivité, et pourtant il n'est pas pour moi une simple chose car il participe d'une certaine manière à la constitution du monde commun. Normalité et anormalité n'ont ici aucune signification hiérarchique et ont juste ici une signification constitutive : par rapport à l'expérience que j'ai de moi-même l'animal se donne se donne

²⁴ Sur ce point Husserl a été marqué par son élève Adolf Reinach qui a réfléchi en phénoménologue aux actes sociaux. La promesse s'adresse à autrui et suppose la perception d'autrui et c'est ainsi qu'elle peut conduire à l'obligation qui peut se fonder sur la communication et non sur un simple intérêt fini ou bien sur une sympathie affective. Voir *Les fondements apriori du droit civil*, Vrin.

comme anormal, c'est-à-dire comme une altérité, comme une vie qui n'est pas comme la mienne. Bien évidemment il va de soi que l'animal peut avoir des capacités bien supérieures à celle de l'homme et il s'agit juste pour Husserl de tenter d'élucider s'il y a un « nous » possible entre l'animal et l'homme, et si oui quelle est la nature de ce « nous ». Encore une fois Husserl souligne seulement que je suis obligé de partir de moi-même pour comprendre l'animal. C'est ce qu'on déjà fait Aristote et Galien quand ils ont montré que par rapport à la main humaine l'animal est toujours spécialisé. Si les hommes ont en commun cet instrument universel qu'est la main, les animaux ont selon les espèces des spécialités différentes (Griffes, serres, etc.). Husserl fait explicitement une analogie entre l'expérience d'autrui et l'expérience de l'animal ; puisque le sens autrui dérive du sens moi, le sens animal dérive du sens homme. Cela n'introduit aucune transparence et aucune familiarité avec la vie animale, bien au contraire. En effet, cela signifie plutôt que je n'ai pas d'accès direct à l'animalité et qu'il y a une altérité et une étrangeté de l'animal. Qu'il y ait ou non quelque chose de commun entre l'homme et l'animal ce fut une question très disputée et on se souvient de la thèse de Montaigne sur une fraternité qui s'étend à l'ensemble du monde ainsi que de l'opposition très vive de Pascal selon lequel penser que notre nature est semblable à celle des bêtes c'est tomber dans le péché. Mais Husserl n'entre pas dans ces considérations morales pour en rester délibérément à des considérations purement épistémologiques cherchant à se demander s'il peut y avoir quelque chose de semblable entre l'homme et l'animal et sous quelle forme. Ce qui permet aussi de distinguer le commun selon l'animalité et le commun selon l'humanité.

Dans des textes de 1921 Husserl interroge l'animalité à partir de l'empathie et manière à montrer que l'expérience animale se donne comme une modification de notre type charnel. Par exemple les mains du singe ne seraient pas encore des mains parce qu'elles peuvent aussi être des pieds. Il ne s'agit pas tellement d'une aperception, mais plutôt une construction à partir de notre propre expérience. Encore une fois, quand Husserl parle d'anomalie, cela veut seulement dire que le corps vivant de l'animal m'apparaît en comparaison de mon propre corps. C'est en cela que La Fontaine nomme le peuple des rats la « gent trotte-menu ». Il s'agit bien de rendre pensable la constitution d'un monde commun avec l'animal.

peux trouver là, ou bien dont je peux faire l'hypothèse pour la « vision du monde », et qui dépendent d'espèces modifiées de corporeités charnelles physiques d'animaux. Regardons autour de nous le monde animal en général, et suivons en même temps l'analogie. Nous avons une normalité physique biologique, l'individu biologique : l'organisme physique se « conserve », se développe normalement dans les conditions normales qui sont favorables à la conservation de sa vie et à son développement individuel. Les conditions qui ne sont pas favorables entraînent malformation et maladie. Pour un être animal, y correspond sur le plan psychique le fonctionnement normal de la corporeité charnelle perceptive, une « vision du monde » normale, un système constitutif normal pour un « monde » qui se tient là pour ce système en tant que monde dont je fais et puis faire l'expérience : 1 / déviations par rapport à la norme *via* la maladie et passage à la santé, ou bien 2 / mise de côté d'anomalies physiques *via* une « opération », etc. : ces anomalies signifient quelque chose sur le plan de la conscience pour le système constitutif du monde de l'expérience. Le système admet nécessairement un appendice de déviations anormales, qui doivent pouvoir être adaptées en relation avec leurs conditions, ou bien il admet un élargissement par lequel il [123] indique objectivement, et finalement, subjectivement le caractère de la production et de la reproduction de la vision normale du monde.

À la normalité et à l'anormalité biophysiques correspondant donc une normalité et une anormalité constitutives, à savoir du système des expériences constitutives du monde. Seule la « corporeité charnelle » perceptive entre naturellement là en considération du côté biophysique. Dans l'expérience, et faisant même partie de la constitution du monde de l'expérience, un tel parallèle se trouve donné entre les développements psychique et biophysique, ici, entre les constitutions psychique et biophysique de la vision du monde. Nous possédons donc une idée de la normalité, qui est également dominante sur le plan intersubjectif. Tous « les êtres humains normaux » ont une corporeité charnelle normale dotée d'organes perceptif normaux, et sont ensuite également normaux sur le plan psychique, font l'expérience du même monde intuitif. Mais tous sont soumis à la règle de la normalité : c'est-à-dire que, de même que l'organisme physique peut se conserver en dépit de dommages particuliers, perdre sa

normalité complète, et pourtant se modifier par déviation d'avec le type normal, et ce, dans des types anormaux qui lui sont adjoints (correspondant aux conditions de vie anormales externes qui y sont affectées), de même est-ce également le cas dans une certaine proportion sur le plan psychique. Il y a donc un système de « visions du monde » anormales, déterminé en tant que système humain des anomalies possibles (mon système humain de corporeité charnelle perceptive anormale en fait partie à titre de corrélat). On doit présupposer que c'est la même chose pour chaque espèce animale.

Dans le cadre de ce parallélisme, l'*optimum* biophysique (par opposition aux déviations) correspond à la constitution de la vision normale du monde, de même que la santé est pour ainsi dire l'*optimum*. Il se situe dans la ligne de la téléologie organique. L'anormalité possède ses degrés selon l'inflexion de la téléologie. Ce qui vaut pour l'ensemble des êtres vivants, vaut pour les organes particuliers et les systèmes d'organes, ainsi que pour les systèmes de leur normalité et leur anomalie.

Or, nous voyons que l'être du monde est lié à la coexistence de corporeités charnelles normales, qui de fait forment un système graduel, comme nous le voyons en observant les espèces animales, mais comme c'est également prescrit *idealiter*, dans la mesure où fait partie *a priori* de l'idée d'une constitution normale d'un monde la possibilité que soient présents en lui des êtres de type humain (ou bien des bêtes) qui possèdent une intuition plus riche et meilleure de ce même monde, et d'autres qui ont de leur côté une intuition moindre. Tous ces êtres sont par degrés rapportés à ce monde, dans une expérience concordante : tout le monde a des anomalies, qui ont en chacun leur inscription. Mais n'y a-t-il pas aussi, comme il y a d'autres folies, une folie de l'intellect, incluant une folie de la perception, c'est-à-dire que le sujet concerné ne peut plus en général conserver dans ses perceptions un monde unitaire ?

Quelles possibilités avons-nous ici ? Est-il possible que, étant seul, je me souviens, lorsque je réaccède à la normalité, de ma folie perceptive ? Une autoconservation est-elle possible à propos d'une folie de cette sorte ? Pour ainsi dire *via* le soin apporté aux autres ? On présuppose en cela [124] qu'il y a bien un monde. Dans quelle mesure la folie est-elle compatible avec l'existence du monde ? Naturellement, tout dépend de la

L'expérience de l'animal est donc pour Husserl l'expérience d'un non-moi qui ressemble à un moi. Là encore il ne s'agit pas d'un raisonnement par analogie comme dans une analogie de proportionnalité, car l'analogie est ici un mode de l'expérience intuitive de l'animal. L'animal ne se projette que d'une manière médiate au terme d'une empathie (*Einfühlung* qu'il serait mieux de traduire par projection). Ainsi, le corps de l'animal est donné analogiquement et sur le mode du « comme si », ce qui n'est pas le cas de l'expérience d'autrui qui n'a pas lieu sur le mode du « comme si ». Bien sûr on voit tout de suite la limite d'un tel

discours, c'est que l'animal se trouve alors toujours décrit sur le mode de la perte et de la pauvreté (pauvreté en conscience, pauvreté en monde dira Heidegger). Néanmoins Husserl fait appel au concept de monade pour dire analogiquement l'organicité de la vie animale qui possède une quasi centration en un moi.

Husserl reconnaît qu'il y a dans la vie animale une conscience de communauté, une sorte de « nous » animal, mais en précisant que tout cela a lieu au niveau de l'instinct, qui a ici une signification non technique. Comme le précise le § 14 des *Idées 2* (Recherches phénoménologiques pour la constitution), l'animal n'est pas une réalité matérielle, mais un corps animé qui en tant que tel possède une unité par soi et n'est pas fragmentable comme les réalités matérielles. Dès lors, l'animal n'est pas non plus une personne au sens d'un « je » qui possède un horizon ouvert et sans fin. L'*Umwelt* de l'animal²⁵ n'est pas celui de l'homme. La comparaison de l'homme et de l'animal trouve alors selon Husserl sa limite, dans la mesure où pour l'homme le monde commun suppose d'être le sujet d'un monde de culture liée à une communauté de personnes, alors que l'animal ne vit pas dans l'historicité d'une culture, il ne crée pas cette historicité. Finalement on voit que l'historicité est ici ce qui fait la différence entre le monde commun de l'animal et le monde commun de l'homme. Pour l'homme ce qui est commun est toujours liée d'une façon ou d'une autre à son essentielle historicité et c'est pourquoi le monde peut être commun sans être une pure répétition. Au contraire chaque génération animale répète le même monde environnant et donc le commun n'est pas historique. La communauté des abeilles ne se développe pas dans l'unité d'une historicité, elle ne vit pas dans la tension du temps historique. On revient donc bien à la même idée : sans nier une certaine conscience animale, il n'y a pas cette conscience réflexive qui permet de se savoir chez soi dans une époque, de se savoir héritier et co-porteur d'une culture, bref d'exister dans une communauté ouverte de générations. Si le commun n'est pas universel, il ne s'ouvre pas non plus à l'infini.

La thèse de Husserl est donc que l'empathie pour les animaux est une modification de l'empathie que nous avons pour les autres hommes ; c'est bien analogiquement que l'animal se donne comme un corps vivant avec « quasi » une centration égologique, et c'est pourquoi tout animal nous apparaît comme le centre de son espace. La thèse va donc plus loin et Husserl ajoute que l'animal nous apparaît tel parce que nous appartenons déjà à un monde intersubjectif. Le « nous » humain est présupposé pour toute perception d'un animal, a fortiori pour percevoir une communauté animale. Il y a donc bien quelque chose de commun, une sorte de similitude, puisque si l'animal ne saisit pas le monde comme nous (Voir Uexküll), nous avons la conscience qu'il perçoit le même monde que nous et donc qu'il participe à sa manière à notre monde commun. En un sens pour chaque espèce animale il y a un type particulier du rapport « moi et le monde environnant ». On peut dire que l'animal est un sujet, mais pas au sens de l'homme, et c'est pourquoi le rapport du lion avec les lions est seulement analogue au rapport de l'homme avec les autres hommes. Il y a bien un monde du lion dans lequel la faim, la soif, manger, boire, la vie sexuelle, prennent sens ; mais comme dans toute analogie il n'y a pas qu'un élément commun, il y a aussi une différence. Les abeilles ne vivent

²⁵ Sur l'*Umwelt* de l'animal, Heidegger et Merleau-Ponty, entre autres, puiseront dans les travaux de Jakob von Uexküll. Voir *Milieu naturel et milieu humain*, Rivages. Notamment le chapitre 10 sur l'image-perception du compagnon.

pas comme nous dans leur *Umwelt* et le problème n'est pas biophysique. Bien sûr on peut utiliser le terme d'instinct, mais ce terme reconduit aussi à ce que la vie animale peut avoir d'incompréhensible. La vie pulsionnelle en l'homme est sans doute différente de la vie pulsionnelle dans l'animal. L'instinct est ce qui fonde la vie commune des animaux, il est une façon d'être pour et avec l'autre, il est la manière dont l'autre est connu ou inconnu. Tout cela pour dire qu'il peut y avoir un monde commun entre l'homme et l'animal et que l'animal participe à la constitution du monde, mais que cela suppose toujours un travail de l'imagination de la part de l'homme qui tente alors de se projeter dans la dualité de l'expérience intérieure et extérieure de l'animal, dans la conscience de la limite de cette projection²⁶. Le monde de l'animal est un monde fini, et l'*Umwelt* de l'homme, aussi étroit soit-il, n'est pas celui du cafard, de l'abeille ou de la taupe. Néanmoins il y a bien cet élément commun qui fait qu'il n'y a qu'un seul monde possible et seul l'homme est conscient d'une telle communauté. L'homme sait que la pluralité des mondes se pense sur l'horizon d'un monde commun. Pour résumer, il y a bien une communauté animale, mais c'est un monde clos par essence ; il y a un quasi « nous », mais c'est un nous sans responsabilité vis-vis des autres et de l'espèce tout entière. Il y a un respect de l'animal dans le respect de l'analogie qui donne à penser que la vie animale nous échappe toujours en partie parce que nous n'y avons pas accès directement. Husserl voulait souligner dans les quelques textes sur l'animal que le monde de la vie comme monde commun est bien le sol sur lequel peut se développer toute étude scientifique de l'animal. Perdre cette dimension intuitive de l'expérience comme sol de toute abstraction scientifique, ce serait perdre une dimension fondamentale du commun en s'enfermant des comparaisons extérieures.

3 L'expérience de l'étranger et l'expérience du commun

Dans les *Méditations cartésiennes* qui formulent les thèses fondamentales de Husserl le projet est d'élucider le mode de constitution du monde objectif comme monde commun dans lequel chaque chose est la même pour tous. Ce que l'on nomme « le monde » n'est donc le simple résultat de ma propre activité, mais présuppose l'intersubjectivité, c'est-à-dire une infinité ouverte d'autres sujets réels ou possibles. Mais pour pouvoir montrer qu'il y a bien un monde « commun », je dois pouvoir expliquer comment je transgresse la sphère absolue de ma conscience afin de poser la transcendance d'autrui, afin de pouvoir avoir une véritable expérience de l'étranger. Sans expérience de l'étranger, pas d'expérience du commun. Jusqu'au § 42 des *Méditations cartésiennes* tout le travail de la réflexion transcendantale a consisté à prendre conscience de ce qui m'est propre, de ce qui est originellement mien, de ce qui est inséparable de moi, et c'est pour Husserl la condition nécessaire pour penser ce qui est commun. Ce qui est important c'est la dimension transcendantale de la réflexion, c'est-à-dire la recherche des conditions a priori de possibilité. Il ne s'agit donc pas de savoir qui est autrui, de le connaître, ni même de connaître dans quel chez soi je suis avec les autres, dans quel monde commun, mais de déterminer comment autrui, en tant que pure altérité, m'apparaît. Il n'y a de l'expérience de l'étranger, de l'autre moi, que si l'autre « je » m'est

²⁶ Dans le tome XV des *Husserliana*, texte 35, Husserl développe ce point.

donné dans l'intentionnalité sans être une simple représentation, sans être notamment un simple produit de mon imagination, sans être non plus une simple image générale. Autrui n'est pas une *Vorstellung*, une simple image générale, mais est une *Vergegenwärtigung*, une donnée en chair et en os d'autrui qui se donne à sa façon propre. Autrui n'est vraiment autrui que s'il se donne sans perdre sa transcendance. Il est clair que Husserl s'oppose ici à toute thèse réaliste cherchant à montrer que c'est à partir du monde commun qu'il est possible de penser l'*ego* et l'*alter ego*. Dans le projet d'une ontologie concrète qui est le sien, il cherche à élucider le phénomène d'autrui et le phénomène du « commun ». L'exigence méthodologique est celle d'un respect du phénomène afin d'expliquer comment le sens « monde commun » se forme dans la subjectivité en tant qu'il est à la fois le mien et pas uniquement le mien, qu'il ne se réduit pas à mon monde propre. Ainsi Husserl tente de remonter aux structures noético-noématiques qui rendent possible le monde commun et sur ce point Husserl s'éloigne de Kant dans la mesure où les formes a priori du monde commun, si bien sûr elles ne sont pas dégagées de la simple observation, ne sont pas non plus dégagées à partir d'une réflexion sur les formes générales du jugement, mais à partir de l'intentionnalité elle-même. Toute la difficulté se trouve dans l'idée que le monde commun n'est pas que mon monde environnant, ou alors que cet *Umwelt* n'est pas constitué que de choses, mais que s'y trouvent justement aussi des sujets qui sont aussi des sujets de leur monde et des sujets de ce même monde que nous partageons. Il n'y a donc de monde commun que parce que nous nous savons appartenir à ce même monde, qui peut ensuite prendre des formes différentes. C'est toute la complexité de l'analyse : il y a une double donnée des autres sujets, car ils sont à la fois des objets de mon monde et des co-sujets dans la constitution du monde commun. Encore une fois, il n'y a de monde commun que parce que mon monde n'est pas que mon monde et que par sa transcendance il m'est à la fois propre et étranger. Cette étrangeté du monde est son caractère intersubjectif même. Un monde qui n'aurait pas de caractère d'étrangeté ne serait pas un monde commun. Il n'y a de commun que dans la rupture du propre, mais c'est qui peut aussi élargir la sphère même du propre. Le commun n'est pas simplement l'impropre. Sur ce point Husserl reproche justement aux philosophies antérieures à lui d'avoir posé des questions sur l'être de ce qui est commun avant de s'être assuré du type de donnée du monde commun, au moins sous la forme du monde objectif. Il écrit dans le § 43 : « Au sens de l'être du monde, et en particulier de la nature en tant qu'objective, appartient bien, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, le *là-pour-tout-un-chacun* en tant qu'il est toujours visé corrélativement par nous lorsque nous parlons d'effectivités objectives ». Il ajoute à la toute fin du § que ce qu'il nomme ailleurs « les objets investis d'esprit » comme la chair, le livre, l'œuvre d'art, l'Etat, etc. ne peuvent pas être des objets que pour moi et qu'il appartient à leur sens d'être d'être *là-pour-chacun*, au moins pour chacun des membres d'une communauté culturelle, que celle-ci soit considérée de manière large (L'Europe) ou plus précise (La Normandie). Un livre se donne comme sens accessible pour tout un chacun et pas uniquement pour moi. Le monde commun se fonde sur cette accessibilité commune du sens, ou au moins sur la possibilité de cette accessibilité, c'est pourquoi elle se distingue sans doute en partie de l'immédiété du sens propre à l'intimité du chez soi si bien décrite par Alfred Schütz dans *L'étranger* (Allia).

“Se sentir chez soi” exprime le plus haut degré de familiarité et d'intimité. La vie au pays répond à des règles routinières ; elle possède des buts bien définis et des moyens éprouvés de les réaliser, lesquels consistent en un ensemble de traditions, d'habitudes, d'institutions, d'emplois du temps faits pour toutes sortes d'activités. Suivre à la lettre ces règles permet de résoudre la plupart des problèmes que l'on rencontre dans la vie quotidienne. Il n'est nul besoin de définir ou de redéfinir des situations que l'on a rencontrées tant et tant de fois ou de chercher de nouvelles solutions à de vieux problèmes que l'on a réglés jusqu'ici avec succès. En tant que schéma d'expression et d'interprétation du monde, le mode de vie natal régit non seulement mes propres actes mais aussi ceux des autres membres de mon groupe social. Grâce à ce schéma, je suis intimement convaincu que je comprendrai ce que l'Autre veut me dire et que je me ferai moi-même aisément comprendre de lui. Le système des pertinences¹ qu'adoptent les membres du

1. Concernant ce terme, cf. “L'Étranger”, *supra*, p. 11 et p. 33 note.

Le point commun méthodique entre Husserl et Schütz est qu'on n'interprète pas le sujet à partir du monde commun, mais on comprend le monde commun et le monde étranger selon la manière dont le sujet peut y accéder. Le monde étranger est le monde dans lequel les objets culturels d'une façon très générale ne me sont pas immédiatement accessibles. La méthode phénoménologique consiste à ne pas présupposer que l'intersubjectivité va de soi afin de pouvoir montrer comment elle se forme soit dans l'accord des sujets, soit dans la difficulté d'un tel accord, voire dans son échec. Le monde commun n'est pas toujours déjà là et il n'est pas immortel ; il peut se dissoudre, s'effondrer. On y reviendra sur cette disparition possible du commun. Pour le moment il s'agit pour Husserl d'établir une loi a priori de l'expérience selon laquelle l'expérience du propre est antérieure à celle de l'étranger et à celle du commun.

Sans pouvoir développer ce point décisif déjà mentionné, c'est l'analogie qui permet à Husserl de montrer comment l'autre homme peut se constituer en moi comme autre moi et comment un monde commun peut se constituer dans cette conscience de l'autre moi. L'analogie vient ici mettre en évidence une filiation de sens entre le sens moi et le sens autrui,

sans tomber dans l'identité qui supprime l'altérité. Autrui est à la fois un reflet de moi-même et une transgression de moi-même et c'est pourquoi le monde commun est à la fois un reflet de mon activité et ce qui m'est aussi étranger. C'est une expérience qui se donne d'emblée comme paradoxale, car le commun n'est pas l'identique.

Ainsi la méthode de réduction à la sphère propre mise en œuvre par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* permet de mettre en lumière le lien eidétique entre le propre et le commun, dans la mesure où il y a toujours dans le sens du « commun » une dimension d'altérité, d'impropre, dans la mesure où ce monde commun ne peut pas être reconduit à moi seul, à la seule activité de mon *ego*. Tout le paradoxe est là : le monde commun n'est ni le monde propre, ni le monde étranger. Le monde commun commence donc quand je suis conscient de la façon dont les autres sujets co-déterminent le sens du monde. Telle est la méthode phénoménologique, il faut mettre entre parenthèses le monde commun comme simple fait afin de pouvoir le retrouver à titre de phénomène : « De même, il ne faut pas perdre de vue et il faut exclure abstraitement le caractère de l'environnement pour chacun, l'existence pour tout un chacun, le fait d'être accessible à tout un chacun, le fait de pouvoir ou non concerner chacun dans sa vie et ses aspirations, caractère propre à tous les objets du monde phénoménal, et qui en constitue l'altérité ». (§ 44 PUF p. 144). Toute cette démarche peut sembler laborieuse, mais elle est nécessaire afin de ne pas présupposer le commun qu'il s'agit précisément d'élucider. Certes on peut penser le propre sans le commun (pour Husserl ; tous les phénoménologues ne seraient pas d'accord), mais on ne peut penser le commun (le *für jedermann da*) sans le propre.

Le § 49 des *Méditations cartésiennes* va pouvoir reprendre l'analyse du monde objectif comme monde pour tout un chacun en tant qu'il est constitué intersubjectivement. C'est « une expérience intersubjectivement mise en commun » et guidée par l'idéal d'objectivité. Ainsi le commun est essentiellement une « mise en commun » dans une harmonie des monades (qui n'est pas dit Husserl une hypothèse ou une invention métaphysique²⁷) qui se donne dans l'expérience elle-même. La conscience du monde commun est la conscience d'appartenir à une harmonie des monades, c'est-à-dire d'abord à une temporalité commune. Il y a non seulement diverses intentionnalités qui constituent le monde objectif, mais en outre elles s'accordent entre elles en étant polarisée par l'idéal d'une communauté infinie et ouverte. Le monde commun n'est pas un objet parmi d'autres ; il est une structure a priori du « nous » transcendantal ; la structure d'horizon de ce nous.

Le § 51 précise l'expérience de l'étranger avec la question de l'appariement (*Paarung*) ou encore donnée en couple. Or en montrant que pour l'*ego* l'*alter ego* se donne toujours dans un appariement originaire, Husserl fait un pas considérable vers la pensée du groupe, car ce qui vaut pour l'*alter ego* vaut également pour une pluralité d'*ego*. Cela permet de mettre en lumière que les autres sujets sont l'horizon permanent de ma propre activité alors que la donation de l'autre *ego* demeure toujours médiata. Tel est le propre de l'étranger : il se donne comme ne se donnant pas. Il y a à la fois proximité et distance. En effet, pour qu'il y ait monde

²⁷ Métaphysique a souvent chez Husserl le sens négatif de structure ou d'invention qui n'est pas donnée dans l'expérience mais qui est posée abusivement par le sujet avant l'expérience. La réduction est pour lui une fin de la métaphysique prise en ce sens.

commun, il ne faut pas que la présence d'autrui soit le simple symétrique de la présence à soi. Autrui n'est pas une simple modification de moi-même et le monde commun pas plus. Il n'est pas question d'exposer ici toute la longue analyse que Husserl propose de § en § de ce mode de l'intentionnalité qu'est l'appréhension, mais d'expliquer en quoi l'expérience du propre et l'expérience de l'étranger sont constitutives de l'expérience du monde commun. Encore une fois, si l'autre n'était qu'une simple réplique de moi-même, une simple variation de moi-même, un simple possible envisagé à partir de moi, il y aurait bien un monde propre, mais pas d'étrangeté et donc pas de monde commun.

Les § 55 à 60 proposent une analyse de la *Vergemeinschaftung* tout en soulignant que ce qui est dit ici demeure programmatique. Husserl commence par montrer que « ce qui se constitue en premier dans la forme de la communauté, et qui est le fondement de toutes les autres communautés intersubjectives c'est le caractère commun propre à la nature » (p. 170) La nature dont il est question n'est pas la nature construite de la physique galiléenne, mais la nature commune de l'expérience intersubjective : elle n'est pas le cadre dans lequel un homme rencontre un autre homme ; elle est déjà le résultat d'une conscience commune, comme l'appartenance à un espace commun et à un temps commun. La communautisation est une co-perception dans laquelle je sais que l'autre voit la même nature que moi, qu'il la voit « sur le mode d'apparition que j'aurais si je me tenais là-bas à la place du corps personnel de l'autre » (p. 172). Ainsi le monde objectif est ce qui fait l'objet d'une visée commune, ce n'est pas simplement un monde de fait identique. Husserl parvient à une interprétation intentionnelle du commun par-delà les considérations mondaines. La perception du monde objectif est « une perception telle que l'autre regarde en direction de la même chose que moi, etc., bien que cette perception se déroule exclusivement dans ma sphère propre ». (p. 173). Husserl ajoute « c'est le même objet de la nature dans les modes de donations possibles de l'autre. Ce qui se répète mutatis mutandis pour les mondanités d'un niveau supérieur, constituées par après, du monde objectif concret tel qu'il est toujours déjà là pour nous, monde des hommes et de la culture » (p. 174). Au-delà de la seule nature perçue il y a la question du monde commun culturel et Husserl pose que ce qui vaut pour la pure et simple nature vaut également pour les objets du monde culturel. La philosophie herméneutique remettra en cause cette idée que les choses perçues peuvent servir de modèles pour les objets culturels comme les livres ou les œuvres d'art car cela conduit sans doute Husserl à minimiser le mode de donnée propre des objets culturels et leur historicité essentielle.

Quoi qu'il en soit de cette question importante, Husserl a pu montrer que la communauté de perception originaire n'est pas un néant (p. 178). Il peut écrire au § 56 : « Le sens d'une communauté humaine et celui de l'homme, qui, comme individu déjà, a le sens de membre d'une communauté (ce qui peut être transposé jusqu'à la socialité animale) impliquent la réciprocité de l'être pour l'autre qui va de pair avec une équivalence objectivante de mon existence et de celle de tous les autres : équivalence entre moi et quiconque en tant qu'homme parmi d'autres hommes » (p. 179). La communauté intermonadique, l'intersubjectivité transcendantale, devient alors le lieu du sens pour les objets du monde, c'est elle qui constitue leur validité. Pour le dire autrement, le sens est toujours un sens commun, il y a une socialité du sens, même si elle n'est pas première comme ce sera le cas dans la philosophie d'Emmanuel Levinas.

Cette *Vergemeinschaftung* produit ce que Husserl nomme (p. 182) des « personnalités d'ordre supérieur ». Le texte est ici programmatique mais il s'agit d'établir qu'à partir de la communautisation originaire de l'empathie qui n'est pas une construction métaphysique puisque c'est un mode de l'expérience, il est possible de dégager mes différentes strates de communautés dans lesquelles à chaque fois un objet commun se constitue. Comme on l'a vu la famille est une personnalité d'ordre supérieur, mais le simple fait d'être ensemble et d'avoir des enfants ne fait pas la famille et il faut pour cela un *telos* commun, un *telos* qui est aussi un *ethos*. La personne sociale (L'Etat, l'association, etc.,) n'est ni une simple pluralité, ni une simple identité, mais est une unification toujours en devenir à partir d'un *telos*. L'Europe n'est pas qu'une construction administrative, la Société des Nations à laquelle pense Husserl non plus, ce sont d'abord des projets de vie commune en vue d'une fin. Ce sont des figures spirituelles qui ne sont vivantes que dans la conscience d'une responsabilité commune. Il y a une intentionnalité interpersonnelle que Husserl ne confond jamais avec une intentionnalité collective, même s'il n'use pas de ce terme. Toute communauté vivante est une unification à travers une intention et ce qui se trouve originairement en commun c'est précisément cette intention. Sans élucidation de cette intention commune la communautisation est incompréhensible. Notamment appartenir à une culture, appartenir à une tradition, ce n'est pas simplement le fait contingent de s'y trouver, mais c'est comprendre que j'hérite d'une intention et qu'il me revient de me demander si je porte cette intention plus loin ou non, et si je la porte comment je la porte. Un couple, une famille, un Etat, une société savante, peuvent se défaire quand les membres ne portent plus cette intention commune et donc qu'ils n'ont plus l'essentiel en commun, mais seulement l'inessentiel comme des habitudes, des biens matériels, etc.

Husserl prend alors (§ 58, p. 183) la situation de la rencontre de deux personnes de cultures différentes. Chaque personne appartient à la culture qui est la sienne, appartient à son historicité propre. Celui qui vient d'une autre communauté, d'une autre culture, ne parvient pas d'emblée à rentrer dans le monde de l'autre ; ce monde lui est d'abord étranger et non pas spontanément commun. Le sentiment d'être un étranger vient justement du fait que cette autre culture ne nous est pas immédiatement accessible, que les habitudes, les manières de vivre, les valeurs ne sont pas d'emblée compréhensibles. Les présents en tant qu'ils sont lourd de tout un passé s'opposent. Néanmoins Husserl, thèse universaliste oblige, ne veut pas s'en tenir à l'idée d'une incommunicabilité des cultures, même s'il ne minimise pas la particularité du « chez soi ». Pour lui une rencontre est toujours possible et l'empathie, comme structure de l'expérience, permet de saisir l'autre homme comme un semblable, sur l'horizon d'une humanité commune. Cette reconnaissance est la condition de toutes les autres, car à partir d'elle il est possible d'entrer peu à peu dans le monde étranger, d'en saisir le sens et l'organisation. Elle porte en elle le *telos* du « nous-tous-ensemble ». Certes avant d'être l'idée d'un monde gouverné par la raison, ce qui est commun, ce sont des intérêts communs²⁸, ceux de la vie pratique finie, qui fondent une historicité, un style historique qui passe de génération en génération. Ce que l'on nomme le « chez soi » n'est d'abord que quelque chose d'individuel-typique à travers la diversité de l'expérience. Dans d'autres textes issus des volumes sur L'intersubjectivité, Husserl pourra dire que ce chez soi n'est pas

²⁸ Voir, Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, p. 105 ; également mon ouvrage, *Personne et sujet selon Husserl*, p. 183.

simplement un mode d'être singulier, mais également un devoir-être, dans la mesure ou le travail de chaque homme dans l'historicité qui est la sienne c'est de donner sens au monde qu'il a reçu en garde, non seulement de la conserver mais également de la transformer, de le rendre plus humain et on retrouve ainsi l'idée que ce qui est vraiment commun dans cette activité de configuration du monde est un *ethos* voulu. Chaque homme peut être le gardien momentané de ce bien commun. L'héritage ne me donne pas qu'un passé, il me donne aussi un avenir. Cependant là encore, l'expérience du chez soi suppose également l'expérience de ce qui est étranger : « Celle-ci (ma culture) ne m'est accessible à moi et à ceux qui partagent ma culture qu'à travers une sorte d'expérience de ce qui est étranger, une sorte d'empathie dans l'humanité culturelle étrangère et dans sa culture » (p. 184). Non seulement il est nécessaire de rencontrer d'autres cultures afin de mieux comprendre le sens de la sienne, mais en outre c'est dans cette confrontation des cultures qu'il est possible de prendre conscience de notre appartenance à une humanité générale dont il s'agit aussi de répondre. Il devient possible de viser une humanité trans-culturelle, transnationale, dans laquelle le commun sera autre chose que des intérêts pratiques finis. La différence du chez soi et de l'étranger permet de saisir que « Il ne peut donc y avoir qu'une seule communauté monadique, celle de toutes les monades co-existantes, donc un seul monde objectif, un seul temps objectif, un espace objectif, une nature, et s'il y a en moi des structures impliquant la coexistence avec les autres monades, il faut qu'il n'y ait que cette seule et unique nature » (p. 190-191).

Husserl ne cesse de le répéter la phénoménologie n'exclut que la métaphysique naïve, celle qui pose un « en soi » du commun avant toute intersubjectivité ; or il n'y a pas d'objectivité avant l'intersubjectivité ; telle est la vie du sens. C'est également ce qui explique que le « commun » comme *telos* et comme *ethos* puisse être perdu, soit par abandon de soi, par lassitude, soit par un coup du destin, une crise brutale qui vient mettre fin au « chez soi » ; ce dont témoigne Stéphan Zweig dans *Le monde d'hier* quand il raconte que le jour où il a perdu son passeport allemand il a perdu quelque chose de sa verticalité, de son être-au-monde. Je renvoie également à Alfred Schütz et ce qu'il dit de l'expérience de l'exil dans *L'étranger*.

4 La recherche des intérêts infinis ou l'universalisation du commun

Chaque chez soi est un système symbolique singulier et pourtant Husserl maintient toujours l'idée qu'il est possible de s'élever au-dessus de cette compréhension finie du commun afin de viser un monde total et unique qui engloberait tous les mondes singuliers. Il postule donc la possibilité d'une universalisation du « commun » dans la visée de ce qui est commun à tous les hommes, du commun pour ce « nous » qu'est l'humanité toute entière. Certes, on ne peut pas s'arracher à son historicité, et ce n'est pas nécessairement une condition d'accès au monde commun, mais à partir de la rencontre des cultures il est possible d'élargir son horizon, de sortir de son unique monde familier, afin de saisir tout homme comme Co-porteur (*Mitträger*) du monde, d'un monde universel, celui de toute l'humanité. Devenir conscient de soi revient à pouvoir passer du chez soi (*Heimwelt*) au monde total (*Allwelt*). Le sens du monde est ce dont je dois répondre dans la solitude de ma responsabilité,

mais également collectivement, sans qu'une responsabilité collective finalement anonyme se substitue à la mienne. L'homme ne produit pas le monde, mais il peut répondre de son sens téléologique et ce sens téléologique est ce commun universel qui doit rendre possible une unification de tous les hommes.

Dans ses analyses sur l'historicité du sujet Husserl ne cesse de développer l'idée que la tradition est le bien commun à préserver, mais il ne veut pas s'en tenir à cette conception passive du commun et souhaite mettre surtout en évidence sa dimension active. Le texte de 1922/3 *Renouveau et science* (texte déposé sur le site) insiste sur cette genèse de la communauté qui est en elle-même un but pratique. Tout le texte développe l'idée que la vraie communauté n'est pas un simple collectif, dans la mesure où dans l'individu se développe une conscience de communauté, et comme une volonté commune par laquelle la communauté se donne par elle-même une configuration éthique (p. 70). On peut citer le texte p. 71 :

« Une humanité [*Menschheit*] est d'une certaine façon éveillée à l'humanité [*Humanität*] lorsque des individus singuliers en elle le sont et lorsque, en voyant au-delà d'eux-mêmes, ils ont conçu comme idéaux, non pas seulement l'idée de l'homme qui se destine lui-même au bien, mais déjà aussi l'idée d'une communauté d'hommes purement bons, et lorsqu'ils veulent alors donner à cette représentation une possibilité concrètement configurée et qu'ils la pensent comme possibilité pratique. L'humanité en tant qu'humanité n'est pas encore en cela éveillée à une conscience de soi au sens propre et n'est pas éveillée en tant qu'humanité [*Menschheit*] véritablement humaine ».

La véritable humanité suppose que les hommes parviennent à se réunir sous une « idée commune », notamment celle de la science pour Husserl, qui permet de passer de la collectivité à la communauté : « Il y a ici la conscience du but communautaire, celui du bien commun à exiger, d'une volonté de la totalité, dont tous se savent les fonctionnaires, mais en tant que fonctionnaires libres et pas assujettis, et jamais en tant qu'ils renonceraient à leur liberté ». (p. 72) Husserl prend alors des exemples de plusieurs communautés (Académies, religions, etc.) mais pour retenir l'idée qu'une tradition qui ne porte plus cette idée commune n'est plus une tradition créatrice ; c'est par exemple une philosophie qui n'est plus qu'une histoire des idées. C'est un des thèmes les plus constants de sa dernière philosophie : Husserl considère que la science et la philosophie permettent à l'humanité d'accomplir son essence car cette fois l'idée commune est une Idée absolue qui est également une valeur absolue pouvant être reprise par tout homme. Il ne s'agit plus simplement de partager des idées communes, des valeurs communes, historiquement liées à un groupe et à une époque, mais de viser ensemble des Idées universelles qui sont également des Idées infinies. Par la science la communauté humaine développe une conscience de soi d'une tout autre nature. Il ne s'agit pas d'un ethnocentrisme dans la mesure où il ne s'agit pas de faire d'une culture particulière la norme des autres cultures et l'unique intention de Husserl est de montrer que l'Idée de science est l'Idée commune qui permet de penser l'unification possible de tous les hommes, indépendamment de leurs traditions particulières.

Toute la fin du texte est non seulement programmatique et indique que « le commun » est vraiment pensé de très haut par Husserl comme intention qui traverse toute l'humanité

comme telle, toute l'histoire comme telle. D'une manière assez lyrique il termine cet article par l'idée d'une « humanité éthique universelle », l'idée d'un « peuple du monde véritablement humain », voire d'un Etat mondial. Il veut ainsi signifier que cette idée est ce qui peut guider toute réflexion sur les cultures, sur les nations, sur les Etat au sens où elle est l'horizon de toute pensée et de toute action dans le monde. Tous les textes regroupés sous le titre *Sur le renouveau* est marquée par l'influence de Fichte et visent à montrer que le renouveau ne peut venir que d'une écoute redoublée de la raison dans la visée d'un monde pleinement rationnel. Si la Première guerre mondiale fut la prise de conscience d'une crise de l'humanité, d'une perte du sens de ce qui est commun, Husserl répond à cette crise du sens du monde par la thèse classique que seul l'universel peut unir les hommes. Il reste à savoir si le point de vue de Husserl n'est pas trop haut, s'il ne minimise pas les particularités et leur caractère irréductible, s'il ne passe pas à côté des médiations nécessaires pour une telle universalisation. Bien évidemment il revient au philosophe de mettre en évidence cette idée éthique universelle sans laquelle le commun reste une simple communauté d'intérêts finis, mais il pourrait plus se demander comment il est possible de traduire cette volonté universelle dans des lois, dans un Etat, dans des peuples qui ont leur histoire propre. Une culture peut-elle être purement issue de la raison pratique ou bien n'est-elle pas toujours faite d'un passé dont il s'agit sans cesse de repenser le sens ? On a avec Husserl la formulation d'une thèse profondément idéaliste, mais qui peut sembler bien abstraite par rapport aux souffrances de l'histoire. Elle ne tient pas vraiment compte non plus de la finitude de l'existence historique marquant un abîme entre la communauté idéale fondée sur la raison et la communauté existante.

Quand Husserl prononce la célèbre conférence de Vienne le 7 mai 1935, ce qui deviendra le texte *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, il sait déjà que le monde qui fut le sien se défait, que le commun cesse d'aller de soi, et il veut donner une réponse de philosophe à cette crise (et non une réponse politique, économique ou sociale) en montrant que cette dissolution trouve ses racines les plus profondes dans une crise de la raison, notamment dans un réalisme et parfois même un biologisme qui détruisent toute idée que le commun propre à l'homme est d'abord spirituel. Pour Husserl le national-socialisme n'a fait qu'ériger en doctrine politique ce qui était déjà dans notre objectivisme spontané. Il faut laisser à Husserl la responsabilité de sa thèse, mais elle vise à dire que le nazisme n'est ni une fatalité, ni un accident, mais est ce qui résulte d'un échec des philosophes à montrer que les personnes individuelles et collectives sont des unités spirituelles. Le philosophe est celui qui cherche à prendre conscience de lui-même en se demandant s'il n'est pas d'une certaine manière, même si c'est de loin, responsable de la barbarie qui s'établit en Europe.

Selon cette perspective, il montre que l'Europe n'est pas d'abord un concept géographique mais est un espace spirituel qui déborde largement le cadre de l'Europe géographique et a même tendance à gagner le monde entier. L'Europe c'est l'idée d'une humanité qui veut vivre librement selon les idées de la raison et pour des tâches infinies. Cette idée est trans-nationale, elle n'est la propriété d'aucun peuple et c'est pourquoi tout homme peut se l'approprier et elle peut devenir le sol commun d'une vraie communauté mondiale. Encore une fois il ne s'agit pas de nier que tout homme a son passé, qu'il appartient à une histoire, que la tradition à laquelle il appartient est son « chez soi », mais Husserl veut montrer

qu'un autre chez soi est possible, celui du monde commun à tous les hommes. Il n'y a donc chez lui pas de projet d'une mondialisation ou d'une internationalisation de la culture par la domination d'une culture particulière, cependant il est vrai qu'il pense la science comme une culture qui dépasse toutes les cultures particulières. Il y a dans l'Europe dans ce sens non géographique une Idée innée qui est également une entéléchie, qui possède une force de développement parce qu'elle est également un impératif, une tâche infinie. Pour lui, en 1935, l'alternative est claire ou le monde s'enferme dans les particularismes et la violence ou il s'universalise en unifiant tous les hommes. Le chez soi de l'Europe idéale est alors la terre toute entière. La fonction « archontique » du philosophe est alors de rappeler un tel idéal, de le maintenir vivant Il ne s'agit pas du tout de défendre l'idée que la vie commune idéale serait par exemple un partage de toutes les informations dans une communication immédiate. Le philosophe archonte est celui qui rappelle aux hommes qu'il n'y a pas de vraie vie commune sans souci de la totalité et que nous sommes tous responsables de la dissolution du commun ou de sa réduction encore une fois aux intérêts finis d'un groupe particulier.

En réduisant l'Europe à la communauté des chercheurs, Husserl a bien montré l'impossibilité de séparer responsabilité individuelle et responsabilité collective, puisque l'Europe est une solidarité transnationale et transgénérationnelle, cependant cette Europe bien idéale, et sa dimension pratique comme projet de transformation du monde est plus affirmée que montrée. Si l'Europe, et donc la philosophie comme science rigoureuse, est un « projet commun à tous²⁹ », on peut douter que la seule *Selbstbesinnung*, la méditation sur soi, puisse suffire à élucider le « comment » de ce projet. Même si l'Europe est dite une personnalité d'ordre supérieur, la responsabilité commune de l'Europe demeure pensée à partir de la responsabilité égologique. Certes Husserl récuse à juste titre toute omni-subjectivité qui conduirait à dissoudre la responsabilité individuelle, mais il ne décrit pas ce que pourrait avoir de propre une responsabilité collective qui serait autre chose que l'association de plusieurs responsabilités individuelles. Husserl décrit admirablement en quoi l'europeen est celui qui prend conscience du caractère absolument indubitable de « sa » responsabilité universelle, mais sans tenir compte, pour des raisons de méthode, de la dimension pratique de l'exercice de cette responsabilité. Même si Husserl montre dans le §15 de la *Krisis* que l'histoire est ce qui nous est confié en tant que philosophe, il ne montre pas en quoi pratiquement cette responsabilité déborde la capacité du seul *ego*. Il est clair qu'un idéalisme transcendantal et égologique ne peut concevoir la responsabilité européenne que comme un élargissement de la responsabilité égologique et comme une intersubjectivité, sans pouvoir tenir compte de la finitude d'un être-ensemble antérieur à l'exercice de la responsabilité.

²⁹ *Krisis*, appendice XXVIII, p.568.

II. Max Scheler et la personne commune

Le principe de solidarité

Comment décrire la phénoménalité de l'homme comme membre d'une communauté, comme personne-commune³⁰ ? S'agit-il simplement d'une nouvelle couche de la personnalité qui viendrait s'ajouter à la capacité *a priori* de prendre conscience de soi et de se déterminer librement ? Tous les développements de la phénoménologie après l'idéalisme transcendantal de Husserl ont souligné la très grande difficulté d'avoir accès à l'être de la personne-commune en partant de l'évidence d'un sujet solitaire. On voit bien qu'avec cette question il en va de la définition de la personne elle-même. Si toute l'essence de la personne se concentre dans la personne singulière qui se constitue elle-même dans l'unité d'une histoire à partir de son pouvoir inconditionné de dire « je », les êtres collectifs risquent ne n'être considérés que comme de simples rassemblement de subjectivités individuelles, soit sous la forme de la collection, soit sous la forme du contrat, soit sous la forme d'un projet commun telle la communauté des hommes de science qui, selon Husserl, se rassemblent dans la visées d'un même *telos* et ainsi constituent une histoire commune.

La communauté proprement humaine est-elle celle de purs esprits qui se sont détachés de toute singularité, de toute histoire, de toute incarnation, dans l'idéal d'un dépassement de toute finitude ? Il faut reconnaître que cette conception de l'être-ensemble décrit une certaine forme de responsabilité, et même de coresponsabilité, puisque chaque nouveau chercheur vient reprendre une tâche commune et n'est qu'un maillon de toute une chaîne qui traverse les siècles. La question phénoménologique est tout de même de savoir si on n'a pas là une simple signification sans intuition. Pourtant l'entrelacement de ma liberté avec celle des autres semble une donnée de l'expérience historique : ma liberté ne peut s'exercer que par les autres et elle n'a de sens que pour les autres. Même mon devoir n'est pas que le mien : je réponds de moi parce que d'autres ont d'abord répondu de moi et de ma future responsabilité, que d'autres répondent avec moi et peuvent me rappeler à ma responsabilité première, et que moi-même tout en répondant de moi je réponds aussi de la communauté tout entière, et même idéalement, tel le philosophe, de toute l'humanité. Cela dit, il est possible de se demander si les analyses de Husserl sur l'intersubjectivité permettent de vraiment penser l'être-ensemble originaire de la personne, dans la mesure où souvent dans le personnalisme tout en s'attachant à l'être de la communauté, on part de l'évidence d'une subjectivité d'abord isolée, autonome jusque dans son existence charnelle, et cherchant à exercer une liberté infinie. Autrement dit, à partir de la définition de la personne par l'autonomie, c'est-à-dire comme fondement de sa propre unité, et même en décrivant une coresponsabilité infinie des sujets autonomes, il semble difficile de penser une existence

³⁰ Je reprends ici une bonne partie de mon travail « Personne commune et coresponsabilité selon Scheler », dans *Max Scheler Ethique et phénoménologie*, dir. Gabriel Mahéo et Emmanuel Housset, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 35-60.

personnelle qui soit par essence indissociable de l'être-ensemble. Or l'exigence phénoménologique de revenir à la façon dont de fait je suis donné à moi-même commande de tenir compte de mon appartenance originaire à une communauté historique incarnée et de la finitude de toute action humaine. En effet, c'est bien cet oubli de la finitude qui conduit à concevoir une communauté pure dans laquelle chaque sujet poursuit le même idéal impersonnel et neutre. Entre une conception qui fait de la personne un simple produit de la communauté et la doctrine qui fait de la communauté le simple produit du rassemblement des personnes singulières, il y a sans doute une troisième voie qui permet à la fois de bien distinguer en nous notre être singulier et notre existence comme membre d'une communauté et de mettre en évidence leur co-originarité essentielle. Cela suppose de réinterroger la nature des vécus qui donnent lieu à un devoir et d'envisager une singularité qui ne s'oppose plus à l'universalisation de la personne.

Dans *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, notamment dans la préface de 1916, Scheler rend un hommage appuyé à Husserl et en même temps avance un « principe de solidarité » (*Solidaritätsprinzip*) pour décrire une co-responsabilité qui ne soit pas une simple co-visée d'une Idée infinie, ce qui doit conduire à remettre en cause l'idée d'un *ego* constitutivement isolé, même s'il ne l'est pas empiriquement. Scheler a tout à fait conscience de la difficulté d'accéder à la donnée de la personne commune (*Gesamtperson*), qui en elle-même ne doit jamais être objectivée, qui échappe à toute objectivation. Justement dans *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Scheler montre que la personne ne saurait être définie comme une substance douée de facultés, car elle relève d'une tout autre forme d'identité que celle de la chose, et c'est pourquoi en elle l'individualisation n'est pas accidentelle : « La personne est l'unité d'être concrète, elle-même essentielle, d'actes d'essence de diverse sortes³¹ ». Il est donc décisif de déconstruire cette représentation d'une personne qui serait une simple collection d'actes pour mettre en lumière qu'à travers tous ses actes la personne est une « forme d'existence nécessaire de façon essentielle et unique de l'esprit³² ». Ainsi, d'une façon très husserlienne, Scheler avance que la personne n'est que dans ses actes de visée intentionnelle. En cela, « la conduite d'une personne n'est aucunement une conséquence univoque de la somme de ses dispositions et des situations changeantes de sa vie extérieure³³ ».

Scheler établit alors une distinction fondamentale entre imputabilité (*Zurechnungsfähigkeit*) et responsabilité (*Verantwortlichkeit*) : « La capacité d'imputabilité présuppose bien la responsabilité, mais la responsabilité n'équivaut pas à la capacité d'imputabilité et n'en est pas la simple conséquence³⁴ ». La responsabilité est essentielle et demeure même quand l'imputabilité se trouve suspendue du fait de la finitude (la maladie par exemple). En outre cette responsabilité s'enracine dans le vécu (*Erleben*) de la personne : la responsabilité devant un autre homme ou devant Dieu présuppose ce vécu de

³¹ « Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens », Elibron Classics, 2007, facsimilé de l'édition Niemeyer de 1921, p. 397-398, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 388. Désormais cet ouvrage sera cité en indiquant la pagination de l'édition allemande et entre crochets la pagination de la traduction française.

³² *Der Formalismus...*, p. 404[394].

³³ *Ibid.*, p. 503[484].

³⁴ *Ibid.*, p. 506[487]

l'autoresponsabilité comme vécu absolu (*absolute Erlebnis*). Cette intuition fait que la personne est toujours plus que l'individuation d'un concept ou une simple somme de qualités. Or justement cette distinction entre imputabilité et responsabilité est la voie propre à Scheler pour se libérer de la solitude de l'*ego* transcendantal kantien, mais également husserlien. De ce point de vue, il n'est pas le seul à tenter de décrire un « être-avec », un « nous », qui serait originaire et non plus dérivé par rapport au « je » qui s'éprouve lui-même dans la solitude. Toutes les philosophies de l'engagement tenteront de décrire l'entrelacs d'un « être pris par » et d'un « prendre part à », tandis qu'Emmanuel Levinas pensera un engagement qui soit aussi un dégageant, non seulement contre Sartre, mais également contre Heidegger auquel il reproche d'avoir maintenu la solitude du *Dasein* en dépit de son ouverture. Ludwig Binswanger lui aussi dans *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942) a cherché à décrire une « nostrité » (*Wirheit*) antérieure à l'égoïté en montrant que le devenir soi est toujours un devenir commun. Tout homme, même celui qui se trouve enfermé dans le monde privé de la folie est un *Mitmensch*.

Scheler propose dès 1913, dans la première version de *Nature et formes de la sympathie*, cette thèse fondamentale du personalisme : « Si le "moi" est un élément constitutif du "nous", le "nous" est un élément constitutif, non moins nécessaire, du moi³⁵ ». Il ajoute que cette socialité serait un « fait primaire » aussi décisif que le « je », puisque tout homme se sait appartenir à un « nous » qui le constitue. Cela conduit Scheler à la thèse nouvelle en phénoménologie, mais qui vient du christianisme, que la personne collective est bien autre chose qu'une collection de subjectivités singulières. Il s'agit bien d'une personne qui a sa vie propre, son vécu mutuel et qui vise des valeurs. Ainsi la doctrine chrétienne de l'Eglise comme formant un « corps mystique » travaille de l'intérieur l'analyse de la personne collective : l'Eglise est tout entière en chacune de ses parties. L'Eglise est même, avec la communauté nationale, une personnalité collective achevée qui vise les valeurs du sacré et du divin. Ainsi, à la fois Scheler, contre l'universalisme abstrait, est un penseur de la valeur singulière de la personne et un penseur de la personne commune. Finalement l'*ego* transcendantal manquerait et la personne singulière et la personne commune à cause de son abstraction. Cela dit cette personne commune n'est pas non plus une foule possédant une âme commune dans le nivèlement des singularités. Il y a du démoniaque, au sens de Kierkegaard, dans toute foule. Autrement dit, la personne commune est peut-être autre chose qu'une simple communauté de volonté et Scheler met en garde contre la prétention à étendre la volonté pure à la personne commune. Ainsi entre l'anonymat de la foule et la communauté pure des savants animée par une seule volonté, il y a un espace à trouver pour penser la personne commune.

Personne singulière et personne commune

Un tel espace suppose d'élucider l'essence de la personne éthique qui porte en elle l'intention de signification du mot personne, puisque la personne se donne comme l'être qui accomplit des actes intentionnels. Scheler montre alors qu'elle est bien autre chose qu'un être psychique et qu'elle ne se réduit pas non plus à l'égoïté et à la conscience de soi. En effet, tout

³⁵ *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, édition de 1971, p. 312.

en étant donnée à elle-même, la personne se sait également comme membre d'une communauté de personnes (*Persongemeinschaft*) qui l'embrasse et qui ne s'identifie pas non plus à la succession des générations. Il ne s'agit pas là d'un processus de reconnaissance, qui en faisant passer à un nouveau niveau de volonté transformerait l'individu en une personne sociale. De ce point de vue, Scheler ne décrit pas comme Hegel la contrainte d'être une personne dans le fait que la volonté singulière, par la réciprocité, devient volonté commune. Donc dès le commencement de l'analyse de la personne commune Scheler rompt avec la problématique hégélienne selon laquelle l'individu prend conscience de lui-même comme moment d'une volonté universelle. L'interrogation est ici plus originaire que toute théorie du contrat, qui du même coup apparaît comme dérivée par rapport à l'être-ensemble de la personne éthique.

Le retour à l'*Erleben* dévoile la co-responsabilité (*Mitverantwortlichkeit*) comme le mode originaire de l'être-ensemble dans l'action. Il ne s'agit pas là d'un mode de conscience supérieur, au-delà de la conscience de soi, mais de l'expérience vécu de l'être-ensemble : se savoir comme membre d'une communauté n'est possible que dans l'évidence d'une co-responsabilité. La relation éthique ne peut pas se construire sur autre chose. En effet, la communauté ne peut pas se comprendre comme une somme de subjectivités singulières, car il s'agit de vivre ensemble et notamment de sentir ensemble. Ainsi ce n'est pas d'une façon accidentelle que la personne est toujours en même temps membre d'une communauté, mais bien d'une manière essentielle. La question du solipsisme et de la sortie du solipsisme ne se pose donc pas dans cette *Gleichursprünglichkeit* de la personne et de la communauté.

Dans cette analyse de l'être-ensemble Scheler commence par récuser tout fondement biologique de la communauté : l'étude de la personne sociale n'a pas à remonter vers des unités géographiques ou vers un premier noyau biologique. La géographie ne peut pas fonder la sociologie qui demeure indépendante et qui seule peut accéder à la notion de communauté (*Gemeinschaft*). En outre, l'idée de communauté biologique est un non-sens : toute communauté est historique. Il ne s'agit pas non plus de fonder la possibilité de l'être-ensemble sur une réalité psychique, c'est-à-dire sur une nature commune, car là encore rien de ce qui est « nature » ne peut expliquer ce qui est spirituel. Cela permet à Scheler d'avancer sa thèse propre, à savoir que la communauté n'est pas un simple rassemblement de consciences singulières se découvrant un but commun, mais suppose une vraie conscience d'appartenance à une communauté : il s'agit de se savoir comme co-auteur (*Mitäter*), comme être-avec-les-autres-hommes (*Mitmensch*), et comme « co-responsable (*Mitverantwortlicher*) pour tout ce qui relève de la morale dans sa totalité »³⁶. Il y a donc une expérience propre à la personne commune qui doit être élucidée. Elle n'est ni une unification après coup, ni la dissolution dans une volonté commune.

Cette troisième voie se donne à voir si on comprend que dans les analyses de Scheler on ne part pas du sens « moi » pour constituer le sens « autrui » dans une intentionnalité médiate, pour ensuite constituer le sens de la communauté. En effet, ici, la « personne commune », c'est-à-dire la personne qui se sait membre d'une communauté, est bien originaire et elle ne se laisse pas expliquer à partir d'autre chose qu'elle. Autrement dit, la

³⁶ *Der Formalismus...*, p. 542[521].

question husserlienne de savoir comment à partir de la solitude de l'*ego* compris comme fondement peut se constituer une communauté ne se pose pas puisque le *Mitmensch* est originaire. Scheler s'attache particulièrement à montrer que l'unité sociale n'est pas close sur elle-même, mais, *a priori*, renvoie à des unités sociales plus vastes, même si cela n'a pas empiriquement lieu. Ainsi, même Robinson pose des actes sociaux, c'est-à-dire des actes qui ne peuvent être posés que comme membre d'une communauté : « L'être de la personne commune (*Gesamtperson*) se constitue dans la classe essentielle particulière des actes sociaux³⁷ ». Ce vivre ensemble est ce qui fonde le monde commun (*Gesamtwelt*), mais justement selon Scheler un tel « vivre ensemble » est une expérience originaire qui se comprend à partir d'elle-même. Il ne s'agit pas seulement de regarder dans la même direction pour constituer le même monde, et la question est plutôt de saisir l'entrelacement originaire de sa vie avec celle des autres qui fait que tout sujet fini est à la fois une personne singulière et une personne commune. Il s'agit de deux regards sur l'être de la personne qui sont indissociables et pourtant l'un ne fonde pas l'autre. Scheler précise : « Mais la personne commune et son monde ne sont jamais les produits d'une quelconque « synthèse » qui partirait d'abord de la personne, au moins de la personne singulière, il s'agit au contraire d'une réalité vécue (*erlebte Realität*)³⁸ ». Ce refus du terme de synthèse (pas dans sa signification husserlienne) montre qu'il ne s'agit pas d'unir ce qui aurait d'abord été séparé, mais que c'est l'idée même de séparation qui est une abstraction par rapport à l'expérience. Cette mise à l'écart de toute idée de « somme », ou de collectivité construite, souligne l'impasse totale qui consiste à penser une unification extérieure aux individus. Dans cette métaphysique de la personne, la coappartenance des personnes n'a rien de commun avec les relations entre les étants. Il ne s'agit pas non plus de faire de la communauté des personnes un nouvel absolu qui serait sans cause et qui serait le fondement de toute intelligibilité.

³⁷ *Ibid.*, p. 543[522].

³⁸ *Idem.*

chacun est également donné comme « *co-auteur* », comme « homme-avec-les-autres » [*Mitmensch*], comme « co-responsable » de tout ce qui relève de la morale dans cette totalité.

Dans cette totalité inépuisable du vivre-par-expérience-vécue-les-uns-avec-les-autres, les divers *centres du vivre-d'expérience-vécue* (dans la mesure où ils satisfont pleinement à la définition donnée précédemment de la *personne*) constituent ce que nous devons définir comme *personne-commune*.

Comme on vient de le dire, la signification même de l'unité-sociale implique qu'elle constitue une totalité *toujours inépuisable*. De même par conséquent qu'il appartient par essence à une personne finie d'être toujours membre d'une unité-sociale, de même qu'il appartient par essence à toute unité-sociale de n'être à son tour que l'expression partielle d'une personne-commune concrète — ainsi appartient-il également par essence à chaque unité-sociale donnée d'être un *membre* d'une unité-sociale plus vaste, et par essence à chaque sorte de personnes-communes données d'être aussi en même temps membre d'une *personne-commune plus vaste*. Ce sont là des principes rigoureusement aprioriques, dont précisément l'apriorité même nous force à transcender par l'esprit toute communauté effectivement donnée ici-bas, c'est-à-dire à la concevoir comme membre d'une communauté plus vaste. Pour la signification et l'essence de cette « conscience de... » il n'importe aucunement que cet acte de transcendence corresponde ou non à une expérience effective. Par conséquent, même en supposant un Robinson sur le plan de la théorie-de-la-connaissance, dans l'expérience-vécue qu'il aurait du *manque*-d'effectuation d'une certaine sorte-d'actes qui est celle des actes qui co-constituent une personne, absolument parlant, ce Robinson co-vivrait-par-expérience-vécue son être-membre dans une unité-sociale¹. C'est en vertu même de leur *essence* intentionnelle, et non pas seulement à partir de leurs *objecta* fortuits, ou de ce qu'ils ont empiriquement de commun, que ces sortes-d'actes sont, en effet, des actes, et justement des actes *sociaux*, c'est-à-dire tels qu'ils ne puissent être effectués que dans une communauté possible. Tels sont par exemple tous ces actes qu'à titre de *sortes*-d'amour authentiques, capables d'effectuation et exigeant cette effectuation, j'ai distingués, dans mon livre ci-dessus cité, de toute différenciation-entre-amours qui ne se réalise qu'en considération de la nature des *objecta* effectivement expérimentés¹. Tels sont aussi le dominer et l'obéir, l'ordonner, le promettre, le faire-des-vœux, le co-percevoir-affectivement, etc.

Aux actes de cet ordre s'opposent, d'une part ceux qui sont par essence même des actes-propres singularisants (conscience-de-soi, respect-de-soi, amour-de-soi, examen-de-conscience, etc.), d'autre part les sortes-d'actes (le juger, par exemple), qui sont indifféren-

[542] 1. Pour plus de précisions, on se reportera à mes *Sympathiegefühle*, p. 74 et 96 [éd. de 1948, B. IV, p. 186 et B VI 3, p. 207].

[543] 1. Par exemple l'amour-maternel, l'amour-sexuel, l'amour-patriotique, l'amour-du-pays, mais aussi l'amour-humain et l'amour-divin. Indépendamment de leurs *objecta* particuliers et de l'établissement de ces *objecta*, ils sont essentiellement-différents et ne trouvent en eux que leur « réalisation » ou leur « non-réalisation ».

ciés quant à ces deux orientations. Aussi bien sommes-nous en droit de poser les définitions suivantes : l'être de la personne à titre de personne-singulière se constitue à l'intérieur d'une personne et de son monde dans la classe-essentielle particulière des actes-propres singularisants ; l'être de la personne-commune se constitue dans la classe-essentielle particulière des actes sociaux. Les constituants-*communs* de tout vivre-par-expérience-vécue appartenant à la catégorie du « vivre-par-expérience-vécue-les-uns-avec-les-autres » [*Miteinanderleben*] forment le monde d'une communauté, ce qu'on appelle un monde-commun, et, du côté-des-actes, le sujet concret correspondant est une personne-commune. Les constituants de tout vivre-par-expérience-vécue appartenant à la catégorie des actes singularisants et du « vivre-par-expérience-vécue-pour-soi » forment le monde d'un être-singulier ou encore un monde-singulier, et, du côté-des-actes, le sujet concret correspondant est la personne-singulière. A chaque personne finie « appartient » donc à la fois une personne-singulière et une personne-commune ; à son monde, un monde-commun et un monde-singulier. Il s'agit bien, par nécessité-d'essence, des deux faces d'un tout concret, personne et monde. Il en résulte qu'à l'intérieur de toute personne finie concrète possible la personne-singulière et la personne-commune entretiennent en outre des relations mutuelles, et que ces relations peuvent être vécues-par-expérience-vécue. Mais la personne-commune et son monde ne sont jamais les produits d'une quelconque « synthèse » qui partirait d'abord de la personne, ou du moins de la personne-singulière, et il s'agit au contraire d'une réalité vécue. Pas plus que la personne-commune n'est une « somme » obtenue par un quelconque procédé, ou un quelconque produit artificiel² ou encore une collection réelle³ de personnes-singulières (ou un rassemblement de propriétés empruntées aux personnes-singulières), pas davantage la personne-commune n'est pour ainsi dire contenue « dès l'abord » dans la personne-singulière, ni le monde de la personne-commune dans la somme des mondes des personnes-singulières, ni absolument ni simplement à l'origine. Il n'est donc nullement requis, pour atteindre à la réalité d'une personne-commune, de procéder à aucune inférence ni à aucun acte de « synthèse » constructive. Il ne peut être question de recourir à des actes de ce genre que pour découvrir le contenu particulier d'un monde correspondant à une personne-commune.

[544]

Il faut donc distinguer dans la personne elle-même une personne-singulière et une personne-commune, qui sont en relation mutuelle et réciproque, mais l'idée d'aucune des deux ne constitue le *fondement* requis pour former l'idée de l'autre. La personne-commune (ou personne-d'union) [*Verbansaperson*] n'est pas un rassemblement de personnes-singulières en ce sens qu'elle n'existerait qu'à la suite d'un tel rassemblement ; elle n'est pas davantage le produit des simples actions-mutuelles qu'exercent les unes sur les autres des personnes-singulières, ni (du point de vue subjectif et pour la connaissance que nous en prenons) une synthèse arbitrairement édiflée en considérant-ensemble des réalités sépa-

2. Comme une unité statistique.

3. Comme la chose-collective qu'est le ciel-étoilé.

En conséquence, c'est dans la personne elle-même qu'il convient de distinguer la personne singulière et la personne commune en ne confondant pas les actes singularisant, comme la conscience de soi, et les actes sociaux. Là encore la nouveauté des analyses de Scheler est le souci de quitter la volonté de fondement afin de mettre en évidence un lien d'essence : on ne peut pas penser la personne singulière sans penser la personne commune et réciproquement. Ni la personne singulière, ni la personne commune ne sont un étant privilégié qui serait le principe d'intelligibilité de tous les étants. De ce point de vue, on n'accède à l'être de la personne qu'en reconnaissant cette tension constitutive et pour cela il faut récuser la représentation habituelle de la personne commune comme n'étant qu'un rassemblement ou une juxtaposition de personnes singulières, comme si elle n'existait que comme le produit d'une telle unification. En effet un tel concept vulgaire de personne commune est ce qu'il s'agit d'écarter, car il manque ce qu'il y a de vie en elle pour ne la comprendre que comme une construction de l'esprit. L'image classique de l'interaction est elle aussi trop naturaliste en présupposant la séparation des personnes. Scheler exprime donc l'exigence phénoménologique de ne pas s'en tenir à des constructions en partant de l'idée que la personne commune est d'abord une « réalité vécue », c'est-à-dire un être qui s'impose de soi-même à la conscience. Plus précisément, la personne commune est une donnée inconditionnée, qui ne relève donc pas d'une construction, mais à partir de laquelle les différentes formes de constructions de communautés peuvent se laisser élucider. Ainsi, selon un mode qu'il conviendra de préciser, la personne commune possède une « conscience de », elle est le centre d'une vie intentionnelle, et c'est cela qui se trouve manqué si en partant de la séparation des corps on est conduit à la séparation des âmes, pour conclure à la séparation des personnes.

En outre la personne commune possède sa vie propre et aucune personne singulière ne peut prétendre embrasser la totalité de cette vie. La personne commune se donne ainsi comme une temporalité qui excède par essence la temporalité singulière : elle était là avant et elle sera là après. Or cette rigoureuse continuité (*strenge Kontinuität*) est la possibilité de la naissance et de la mort : naître, c'est devenir membre d'une communauté, et mourir ce n'est plus pouvoir participer activement à cette communauté. Il ne s'agit pas là de simples faits anthropologiques, mais de questions constitutives de l'existence personnelle. En effet, Scheler cherche à accéder à l'évidence d'un être-ensemble toujours déjà là : naître, c'est prendre conscience de son appartenance à la communauté, et même à des communautés. La note 1 de la page 545 dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* met cependant en garde contre un faux pas dangereux : la personne commune est certes une « conscience de », mais elle n'est pas pour autant un *ego* comme la personne singulière. Autrement dit, elle n'est pas un simple élargissement de la personne singulière et là encore l'accès à l'être de la personne suppose tout un processus de désubstantialisation. Scheler voit donc dans toute théorie qui attribue à la personne comme l'équivalent d'un *ego* singulier et d'une volonté singulière une forme de substantialisation. De ce point de vue, l'image sans doute la plus dangereuse est celle qui provient du modèle organique et qui part de la séparation des individus poursuivant chacun leur expansion. A partir d'une telle représentation on est nécessairement conduit à l'idée d'une guerre de tous contre tous, puis à une théorie du contrat. Ce n'est donc pas un hasard si Scheler récuse en même temps une

conception substantialiste de l'homme et la théorie du contrat, car dans les deux cas l'être-ensemble est dérivé. Dans ces passages il arrive d'une part à Scheler de faire appel à la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique, contre les théories contractualistes, et, d'autre part, il la refuse si elle est considérée comme une négation de la valeur autonome de la personne. Sans développer ces points importants, il importe surtout de souligner que pour Scheler perdre la tension constitutive entre personne singulière et personne commune, d'une façon ou d'une autre, c'est toujours perdre la personne, et dans ce cas l'analyse philosophique échoue en détruisant son objet. En effet, la thèse constante de ces pages est que la personne singulière et la personne commune sont de façon essentielle aussi primitives (*gleichursprünglich*) l'une que l'autre : « Nous pensons, au contraire, que toute personne est, de façon également primitive, personne singulière et (essentiellement) membre d'une personne commune, et que sa valeur propre à titre de personne singulière est indépendante de sa valeur à titre de membre d'une personne commune³⁹ ». Ainsi il convient de préserver l'indépendance de la valeur de l'une et de la valeur de l'autre : la valeur de la personne ne peut ni se réduire à la conscience de soi, ni à son caractère de membre d'une communauté⁴⁰.

Scheler est tout à fait conscient que toute son étude sur la personne singulière et la personne commune vise à développer une conception non grecque de la communauté qui n'est pas que la « forme » de l'être-ensemble, un principe d'unité qui rassemble les individus. Une éthique personnaliste pour laquelle toute communauté se fonde sur l'idée de personne est incompatible avec l'idée que l'appartenance à la communauté, au monde commun, n'est qu'un processus d'universalisation qui permet d'accéder au sens de la totalité. Encore une fois, Scheler récuse toute comparaison de la communauté avec un organisme dans lequel chaque être n'est lui-même qu'en s'ajustant à sa tâche propre. Il s'agit en effet pour lui de s'éloigner de la neutralité de cette conception de la communauté qui, même si elle fait de l'être-ensemble une question, fait disparaître la distinction entre personne singulière et personne commune. La communauté n'est pas de l'ordre du neutre, et elle est elle-même une personne : « La communauté se fonde en dernier ressort sur l'idée de personne⁴¹ » et il y a des valeurs absolues propres à la personne commune. Si l'idée de personne n'est pas grecque, la personne commune n'est pas non plus le résultat d'un processus d'universalisation à partir de la personne singulière et elle doit être elle-même comprise comme un individu spirituel (*geistiges Individuum*), tel par exemple l'Etat prussien.

Masse, communauté de vie et société

Scheler établit une distinction importante entre la « masse », qui se constitue dans l'imitation involontaire et l'unité sociale qui repose véritablement sur une vie commune, selon les différentes modalités du sentir, du penser et du juger. Ce qui fait défaut à la masse, c'est

³⁹ *Der Formalismus...*, p. 546[524].

⁴⁰ Le terme de « personne commune désigne à la fois la personne comme membre d'une communauté avec son monde commun et la communauté elle-même, ce qui se comprend parce que Scheler ne substantifie pas la communauté.

⁴¹ *Der Formalismus...*, p. 546[524].

justement cette compréhension de l'unité qui accompagne chaque vécu. Autrement dit, sentir ne se réduit pas à l'acte de sentir quelque chose et de se sentir, mais cette intentionnalité et cette réflexivité du sentir supposent aussi la possibilité de sentir ensemble, comme dans un repas apprécié en commun ou dans une peur commune. Mon plaisir et ma souffrance, ma joie et ma peine, ne sont les miens que dans ce savoir que mon sentiment est inséparable de celui des autres. Dans *Nature et formes de la sympathie* Scheler a décrit la communauté de la pitié (*Mitleid*), mais il a également mis en lumière une joie commune (*Mitfreude*) qui revient à se réjouir ensemble d'un bien commun, car c'est à travers cette communauté que l'*eidos* de la joie peut se donner à voir. Sans développer, il suffit de souligner pour le moment qu'une unité sociale suppose une « communauté de vie » (*Lebensgemeinschaft*) et là encore il est essentiel de mettre en lumière que cette conscience n'est pas ce qui vient se surajouter à la conscience individuelle : la volonté commune, la conscience commune, sont ce qui traverse déjà l'expérience. En conséquence le vivre-avec suppose bien une forme de « solidarité de remplaçabilité » (*vertretbare Solidarität*). Certes, ce remplacement n'est pas encore la substitution au sens de la théologie chrétienne, néanmoins dans la vie de la communauté un individu peut être remplacé par un autre, et c'est pourquoi répondre de soi présuppose la donnée de cette co-responsabilité. Telle est la thèse fondamentale de Scheler qui ébranle toute conception d'une responsabilité solitaire, que cette solitude soit fermée ou ouverte : la *Selbstverantwortlichkeit* présuppose la *Mitverantwortlichkeit*, c'est en étant co-responsable de la communauté que l'on est responsable de soi. La nouveauté de la thèse tient dans cette idée que la co-responsabilité n'est ni dérivée, ni plus originaire, que l'auto-responsabilité. L'homme n'est jamais un homme seul et il n'accomplit son essence qu'à partager les joies et les épreuves de sa communauté, et donc à soutenir le sens d'une solidarité qui peut devenir universelle, catholique.

Selon cette nouvelle perspective, « La communauté de vie (*Lebensgemeinschaft*) est loin d'être une unité personnelle, c'est-à-dire une personne commune⁴² », dans la mesure où elle peut n'être qu'une communauté pulsionnelle avec des orientations et des interdits qui ne sont pas portés comme tels. Ainsi en va-t-il des usages d'une communauté, de sa façon de partager le bien et le mal. De la même façon Husserl distingue entre cette première communauté de vie en quelque sorte anonyme, et la communauté de volonté qui suppose une résolution personnelle, la décision de se fixer des buts, et la conscience pleine de sa responsabilité. Dès lors, une famille, un peuple, une classe, une profession, ne sont pas d'emblée une communauté personnelle et elles ne le deviennent que dans la transformation de la co-responsabilité originaire en une volonté de répondre de tous. Cela dit, Scheler cherche d'abord à établir une distinction claire entre la communauté de vie naturelle, c'est-à-dire qui repose sur une vie commune, et la « société » (*Gesellschaft*) qui est une unité artificielle dont le fondement est un engagement personnel de chaque sujet. En effet, la société, dans un sens que Scheler reprend à Ferdinand Tönnies⁴³, est une association de volontés singulières. Dans cette société il n'y a pas de vie commune à proprement parler et en elle chaque homme demeure un homme seul qui s'associe aux autres, et il en va de même

⁴² *Der Formalismus...*, p. 549[528].

⁴³ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) ; *Communauté et société*, tr. fr. par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010. Regardez sur ce point des dictionnaires de sociologie.

pour chaque Etat. En cela une société serait au plus l'équilibre des singularités qui permet d'éviter la guerre de tous contre tous. Il s'agit donc ici encore d'un individualisme qui repose sur la promesse mutuelle de respecter le contrat. Dans ces pages où Scheler évoque l'essence de la *Gesellschaft*, il s'agit avant tout de montrer qu'il n'y a plus ici la moindre forme de co-responsabilité et que la société n'est qu'une relation entre des individus en fonction de leur intérêt ; comme disait Kant, un tel contrat est même possible pour un peuple de démons, car « la société est d'entrée de jeu une méfiance (*Misstrauen*) de tous vis-à-vis de tous⁴⁴ ». Dans la société la solidarité, la remplaçabilité et la confiance qui sont les conditions d'une véritable unité ne sont pas possible et du coup la société est bien plus restreinte, car elle n'est composée que « de personnes singulières majeures et conscientes (chacune) d'elle-même⁴⁵ ». En effet les personnes mineures, folles ou mortes ne peuvent pas faire partie de la société. Pour élucider une telle thèse il convient de rappeler que l'analyse est ici plus phénoménologique que sociologique : dans la société, c'est-à-dire du point de vue du contrat, la dimension de la personne commune ne peut pas apparaître et la personne se trouve réduite à la personne singulière. Autrement dit, il y a bien une unité personnelle dans la société qui ne se trouve ni dans la masse ni dans la communauté de vie, mais elle tient uniquement à la personne singulière, et c'est pourquoi il n'y a pas, au sens propre mis en évidence par Scheler, de personne commune dans la société. On voit ici que Scheler interprète le sens juridique de la personne, qui est dominant de Locke à Hegel, comme un formalisme, puisque tous les sujets de droit sont « *gleichwertig* », d'égale valeur. Dans ce règne du Même l'autre homme se donne seulement comme un semblable et justement le droit exige de ne pas faire acception des personnes. Si chaque sujet est unique comme capacité *a priori* de prendre conscience de soi, du point de vue matériel il est remplaçable (*vertretbar*) de façon essentielle, car la personne est une fonction, ou un complexe de fonctions, dans la société. Si par essence tout « fonctionnaire » est remplaçable, cela n'empêche pas l'exercice d'une certaine responsabilité, et Scheler met particulièrement bien en lumière en quoi le concept moderne de personne, qui définit formellement la personne par la réflexivité, conduit à un concept solitaire de responsabilité. En effet, même si la personne exerce toujours sa responsabilité dans la communauté, elle n'a à répondre que de ce qu'elle veut, de ce qu'elle fait, de ce qu'elle produit. Or c'est précisément cette pseudo-évidence d'une responsabilité limitée à ses actes que Scheler veut mettre en question en montrant que l'idée même de co-responsabilité n'a aucune effectivité dans la société qui, encore une fois, n'est que le rassemblement de sujets qui répondent dans la solitude et encore uniquement d'eux-mêmes. Scheler peut alors dénoncer l'abstraction d'une certaine conception de la société qui la fonde uniquement dans la *Selbstverantwortlichkeit*, et c'est pourquoi il est conduit à énoncer la loi d'essence suivante : « Pas de société sans communauté » (*keine Gesellschaft ohne Gemeinschaft*)⁴⁶. En effet, toute société s'enracine dans un être-ensemble originaire dont l'oubli est précisément ce qui mine le terme de personne et ce qui vide la responsabilité de sa substance. Scheler a pu montrer que la vie personnelle n'est pas une simple production de soi par soi pouvant se réaliser à partir de rien, mais qu'elle est une œuvre qui a lieu à partir de la communauté. En conséquence, une éthique formelle liée à la conception du sujet autonome ne peut pas

⁴⁴ *Ibid.*, p. 551[529].

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 552[531].

accéder à la volonté concrète et à un appel des valeurs qui n'est jamais neutre, car il est l'appel d'une personne. Il est clair qu'aucun homme ne peut véritablement engager sa vie pour des valeurs qui sont de pures abstractions, des représentations, et c'est pourquoi Scheler rappelle l'antériorité de la communauté sur la société, car c'est la communauté qui est le lieu de la conscience morale.

Le projet même de cette œuvre *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* est de défendre l'idée que le devoir ne peut pas recevoir une détermination purement formelle, comme par exemple la promesse de tenir ses promesses. Une telle promesse que l'on se fait à soi-même de tenir ses promesses ne tient pas compte de la vie de la promesse, de sa temporalité, de la nécessité de décider du sens d'une promesse dans un rapport de personne à personne. En effet, le fondement de la morale ne peut pas être une telle détermination formelle du vouloir qui en réalité n'engage pas, parce qu'elle engage un moi vide, mais il doit être recherché du côté d'un vécu que Scheler nomme la fidélité morale (*sittliche Treue*). De même le devoir de respecter ses engagements dans la vie sociale ne se fonde pas sur la simple idée du devoir, notamment les exigences formelles d'égalité et de réciprocité. Autrement dit, toutes les règles formelles de la vie contractuelle supposent une obligation (*Verpflichtung*) de réaliser un certain devoir-être qui s'impose à tous les membres d'une communauté. Selon cette nouvelle perspective éthique, le devoir ne peut pas consister simplement à s'imposer la loi de sa propre volonté et la vie sociale demande aussi une autre forme d'unité que cette société formelle des sujets autonomes. Sans retomber pour autant dans l'empirisme et le relativisme éthique qui lui est lié, Scheler montre que sans un réel enracinement dans la vie de la communauté les valeurs comme l'égalité et la réciprocité demeurent totalement impersonnelles et peuvent du coup plutôt augmenter le mal dans le monde. Ainsi tout membre d'une société doit avoir, au moins une fois dans sa vie, expérimenté en lui cette forme originaire d'unité qui appartient à la vie communautaire, qui est l'unité spirituelle sans laquelle l'unité formelle du contrat devient une simple fiction. En conséquence, la société comme collection de sujets autonomes réunis par un même projet suppose la communauté comme son fondement et sans elle, elle demeure dépourvue de toute substance. En ce sens, l'Europe est bien une certaine communauté de volonté, une certaine façon d'être fidèle à un projet, à une Idée, mais pour ne pas être une idée vide, elle doit d'abord être comprise comme une façon d'être co-responsable du salut de cette communauté particulière. Ainsi Scheler est loin de décrire l'Europe de la même façon que Husserl, qui lui comprend l'Europe comme l'idéal d'une pure communauté de volontés rationnelles. En effet, dans ses nombreux textes sur la crise de l'humanité européenne, Husserl n'envisage qu'une responsabilité idéale⁴⁷ et donc noétique du chercheur dans la communauté des chercheurs, sans envisager la nécessité d'une responsabilité pratique d'agir dans le monde. Le philosophe archonte qui a en charge le sens du monde ne sort pas de son bureau et n'envisage pas que le combat pour le sens de la vie soit également un combat pratique, parce que cela supposerait de remettre en cause la conception solipsiste du sens qui se maintient encore dans les analyses de l'intersubjectivité. Selon Scheler, l'Europe n'est pas

⁴⁷ Sur ce point je renvoie à la confrontation des thèses de Husserl et de celles de Scheler sur la responsabilité réalisée par Jean-Louis Chrétien dans *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007, cinquième conférence.

seulement une idée portée plus ou moins haut par l'esprit, mais elle est d'abord une façon particulière d'être engagé, de se décider à partir d'un être-ensemble dont on est inséparable, de se construire à partir de directions de sens qui nous précèdent. Même si le terme d'engagement n'a pas toujours fait l'objet d'une élucidation phénoménologique effective, il est clair que toutes les philosophies qui ont cherché à se libérer d'une conception de la volonté pure, qui se fonde sur un désengagement, ont cherché à élucider un engagement, quitte parfois à montrer qu'il est compatible avec un dégagement. Au-delà de tout romantisme politique ou de volontarisme abstrait, s'engager, c'est réactiver la co-responsabilité originare en décidant du sens d'une situation ou d'une promesse dans l'instant de l'action.

Être membre les uns des autres

Toutes les analyses de Max Scheler dans ces pages visent à mettre en valeur l'unité proprement personnelle qui ne se trouve réalisée ni dans la masse, ni dans la communauté de vie, ni dans la société. En effet Scheler va justement proposer bien autre chose que l'idée d'une simple synthèse entre la communauté de vie et la société en envisageant une quatrième forme de la communauté qui est née un jour et qui a fait époque dans l'histoire de l'humanité. Ici encore la confrontation avec les thèses de Husserl est éclairante : l'histoire de l'homme dont parle Scheler n'est pas l'histoire des sciences, avec ces pères originaires que sont Thalès et Pythagore, car il ne s'agit pas de décrire un processus d'idéalisation. Bien au contraire, en montrant que c'est le christianisme qui est historial, pour reprendre une catégorie de Heidegger, Scheler va expliquer qu'il ouvre une nouvelle histoire, dans la mesure où avec lui ce n'est pas l'Idée comme Idée qui apparaît, mais « l'être et la valeur propre inamissible (*unaufhebbar*) de "l'âme" et de la "personne" individuelles⁴⁸ ». Il y a bien là une nouvelle idée qui n'est pas grecque : la conviction que chaque personne, dans son individualité, est une valeur absolue et une histoire unique. Ainsi, avec le christianisme, c'est, selon Scheler, un tout autre concept de personne qui apparaît, à tel point qu'il est possible de se demander s'il peut y avoir une essence commune entre le concept juridique de personne et la compréhension chrétienne de la personne. Dans cette forme la plus haute de l'unité sociale, la personne n'est pas une simple fonction sociale dans une neutralisation de la singularité, et elle est d'abord un être unique et une valeur absolue dans sa finitude même. En même temps, par l'amour, la personne singulière finie est toujours aussi membre d'une communauté, et l'amour n'est pas ici un simple état psychique, mais il est la façon proprement humaine de se tenir à travers le monde. En effet, l'amour rend possible un salut solidaire qui n'a pas d'essence commune avec le rassemblement des subjectivités à partir de l'autonomie du moi, ni bien sûr avec le rassemblement extérieur des individus dans la masse.

Scheler peut maintenant renouer avec l'idée initiale de son texte en mettant en évidence une toute nouvelle forme de responsabilité : « Chaque être singulier et la personne commune sont à la fois auto-responsables (c'est-à-dire responsable de soi), mais en même temps chaque être singulier est aussi co-responsable de la personne commune (et de chaque être singulier "dans" la personne commune) que de la personne commune de chacun de ses

⁴⁸ Der Formalismus..., p. 555[533].

membres⁴⁹ ». On voit qu'ici la responsabilité n'est pas un principe abstrait, une structure *a priori* du « je suis » et qu'elle revient à son sens premier : elle consiste à répondre à une personne et devant cette « personne des personnes⁵⁰ » qu'est Dieu. Dès lors, la solidarité elle-même prend un sens nouveau, et elle n'est plus la solidarité de remplaçabilité de la communauté de vie, qui consistait à pouvoir prendre la place de l'autre, mais d'une façon toute paradoxale, pour prendre une catégorie de Kierkegaard, elle est une « solidarité d'irremplaçabilité » (*unvertretbare Solidarität*). En effet, l'autre homme n'est pas donné comme un semblable, mais comme un être unique qui possède une conscience (*Gewissen*) individuelle insubstituable. Scheler parvient ainsi à élucider une responsabilité concrète qui tient compte de la finitude de l'action en montrant que l'universalisation seule ne peut pas être le fondement de la communauté et que la solidarité n'est possible que dans l'accomplissement des singularités. Autrement dit, telle est la nouveauté radicale et continue du christianisme : la personne ne répond pas de la communauté par un simple acte d'universalisation dans lequel elle se désengage du monde pour accéder à son sens idéal, mais la personne répond par ce qu'il y a d'unique et d'irremplaçable en elle, et c'est pourquoi son action envers la communauté est unique. Ainsi l'unité de la communauté n'est pas un idéal abstrait de l'accord de subjectivités pures et séparées, elle n'est pas non plus le résultat d'une fusion des personnes, mais elle tient à la participation unique de chacun à une histoire commune. Scheler décrit donc le principe général d'une finitude qui ne peut plus se comprendre comme une limitation, puisque dans la co-responsabilité une personne accomplit son essence en s'individualisant toujours davantage et en débordant ainsi l'idée d'un simple accomplissement de l'essence.

Chaque personne singulière est donc d'une façon co-originale une personne commune, car comme membre d'un même corps, depuis son unicité, elle est solidaire avec ce qui affecte tous les autres membres. La personne ne répond donc pas que d'elle, de ce qu'elle a décidé, mais elle répond en même temps pour le corps tout entier. Autrement dit, elle cherche avec ceux qui cherchent, elle souffre avec ceux qui souffrent, elle se réjouit avec ceux qui sont dans la joie. Scheler donne ainsi à comprendre pourquoi il est nécessaire de refuser cette fiction d'une communauté des esprits purs fondée sur l'idéal de perfection. En effet, la solidarité mise ici en évidence ne suppose pas la perfection, elle ne la demande pas non plus, mais elle a pour condition la non-indifférence de la co-responsabilité. On voit là que cette communauté des personnes n'est pas la société dans laquelle chaque individu défaillant peut être remplacé dans sa tâche par un autre, et c'est pourquoi la communauté des personnes ne peut se passer d'un de ses membres. Plus encore, la co-responsabilité est l'exigence d'inviter son prochain à être entièrement à son affaire, à ce qui constitue la tâche unique de sa vie. Ainsi, loin d'être seulement des semblables, par l'amour nous devenons membres les uns des autres, et plus une personne porte son unicité, plus la communauté se trouve étroitement nouée. On est donc très loin de la communauté des purs esprits que Husserl envisagera encore à la fin de son œuvre, car la communauté sous cette quatrième forme n'est plus un principe d'unité impersonnel au-dessus des individus, mais au contraire elle se personnalise par l'action de chaque personne singulière. Ainsi la personne commune

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 556[534].

est bien une personne, mais elle n'a pas le même mode d'être que celui de la personne singulière, elle n'en est pas le simple élargissement à des objets communs. Si l'esprit de l'homme est en quelque sorte tous les étants par la connaissance, chaque personne est en quelque sorte toutes les autres personnes par l'amour. Cela n'abolit pas sa finitude, mais met en lumière que la personne n'est elle-même qu'en étant solidaire et co-responsable de toutes les autres. Il n'y a là ni simple volontarisme, ni conception herculéenne de la vocation humaine, et Scheler insiste sur l'idée qu'un tel amour n'a aucune condition mondaine, et notamment celle de la réciprocité, même si la personne peut espérer l'amour en retour. Scheler précise : « Si nous considérons le rapport entre cette idée et celles de communauté de vie et de société, il apparaît qu'en tant que formes essentielles d'unité sociale la communauté de vie comme la société elle-même sont subordonnées l'une à l'autre à cette forme essentielle suprême, que leur rôle est de se mettre au service de cette forme suprême et d'en permettre de façon ou d'autre la manifestation⁵¹ ». Finalement la vie commune et tout contrat possible entre les individus ne peuvent prendre leur sens véritable que depuis l'unité personnelle dans l'amour. En conséquence, prendre conscience de cette quatrième forme de la communauté permet également de comprendre que l'Etat ne peut être un simple élargissement de la subjectivité individuelle, et en cela le personnalisme de Scheler s'éloigne de Hegel pour qui dans l'Etat la loi est la substance de la personne, ce qui est la prédominance absolue de l'élément sociétaire. D'une certaine façon, et certes selon des modalités très différentes, tout personnalisme est une réponse à Hegel, et pour Scheler cette réponse revient à retrouver la solidarité fondamentale de tous les hommes et le sens d'une telle solidarité, car elle est le seul vécu qui puisse véritablement donner lieu à un devoir.

A partir de ces considérations Scheler peut élucider le mode d'être propre de la personne, puisque tel est son projet dans cet ouvrage : la personne est « l'unité primitive d'un centre d'actes⁵² » de nature spirituelle, qui exerce une souveraineté sur son être et qui vise des valeurs communes. La personne commune, c'est-à-dire soi-même comme membre d'une communauté, est l'être qui se comprend toujours comme co-responsable de tous les autres, le plus haut degré de cette co-responsabilité étant l'Eglise. Néanmoins cette communauté n'est pas purement ce que je me donne à moi-même, ni une injonction qui viendrait de l'effraction d'autrui. Scheler envisage une autre voie dans laquelle la communauté de vie est à l'égard de la personne commune comme un « corps commun » (*Gesamtleib*) et ainsi nous formons dans cet être-ensemble un seul et même corps. Bien évidemment cela ne signifie pas que nous nous absorbions les uns dans les autres, mais que dans l'amour ma liberté peut se communiquer à toutes les autres personnes. Telle est pour Scheler la radicale nouveauté du christianisme que la philosophie n'a pas fini de faire son avenir : la personne commune ne peut pas se comprendre à partir de l'image de l'organisme, elle ne peut pas se réduire au fait de participer à une œuvre commune, puisqu'être membre dans l'amour, c'est faire vivre un même corps, c'est faire en sorte que dans ses actes il en va en même temps de tous les autres, comme si sa main n'était vraiment sa main qu'en portant dans sa singularité l'espérance de toutes les autres. Comme l'écrit Scheler, la personne commune est l'être orienté vers des

⁵¹ Ibid., p. 560-561[538].

⁵² Ibid., p. 565[543]

valeurs communes supra-vitales (*über vitale Gesamtwerte*)⁵³, notamment les valeurs de culture et la valeur du sacré : « Parmi les valeurs spirituelles, on a distingué plus haut les valeurs de culture et la valeur du sacré. Ce sont les valeurs fondamentales qu'il faut réaliser : aux premières, si on les considère dans leur variété particulière de valeurs communes, et à la seconde en tant que salut commun, correspondent deux espèces distinctes de personnes communes : la personne commune de culture, qui peut être en fait nation ou cercle culturel, et la personne commune de l'Eglise. Seules ces deux espèces de personnes communes méritent la dénomination de pures personnes communes spirituelles⁵⁴ ». Ainsi la personne commune spirituelle est bien autre chose qu'une simple volonté de domination produisant une unité par force, et Scheler en opposant l'Eglise et l'Etat cherche à mettre en évidence que la personne commune suppose de tout abandonner (père, mère, pays, peuple, patrie, Etat, nation, cercle culturel) pour se donner à l'autre dans le souci du salut commun. Si pour Husserl la communauté la plus achevée est celle des savants qui vivent selon un même *telos*, selon Scheler il s'agit de l'Eglise, et ce serait trop facile de n'y voir que l'expression d'une philosophie religieuse, car le but est bien de donner à voir une tout autre forme de l'unité spirituelle qui n'abolit pas la singularité et la finitude. Certes, on pourrait objecter que l'Eglise ainsi décrite suppose les yeux de la foi et que pour un incroyant elle n'est qu'une communauté culturelle comme les autres, néanmoins le souci de Scheler est seulement d'indiquer que la pure personne commune est celle qui réalise comme l'Eglise cette identité de sa singularité finie et de sa mission universelle pour tous les hommes et ainsi la personnalité se comprend à partir de la catholicité.

Cette nouvelle compréhension de l'unité spirituelle conduit également à souligner que les valeurs communes universelles ne peuvent pas être une simple synthèse des multiples valeurs de culture⁵⁵ et les valeurs communes supérieures ne sont pas liées à un territoire particulier. D'une manière plus générale Scheler décrit en quoi chaque unité sociale (communauté de vie, Etat, nation, cercle culturel, Eglise) possède sa spatialisation et sa temporalisation propres⁵⁶ et cela permet de ne pas voir dans le corps politique l'accomplissement du lien social. On a vue en effet que l'obligation suppose une solidarité dès la communauté de vie et qu'elle s'accomplit dans une co-responsabilité pour tous. Contrairement à ce que dit Rousseau, le corps politique ne peut pas avoir pour fondement l'unique convention de ses membres. Certes il ne s'agit pas non plus pour Scheler de simplement revenir à Aristote en disant que le lien social est un fait dont part la philosophie. En effet, la solidarité n'est pas un fait, mais un vécu sans lequel aucune convention n'est possible et elle conduit à une unité qui va bien au-delà des conventions. Encore une fois, la phénoménologie cherche à mettre en lumière l'existence d'un lien social avant l'obligation et qui donne aussi à l'obligation son effectivité. Contre certaines présentations simplistes, il importe de souligner que Scheler ne fonde pas la politique dans la morale et la morale dans la religion. En effet il s'agit avant tout dans ces pages sur la personne commune de renouer avec une compréhension de la communauté qui n'est ni antique, ni moderne, en montrant que

⁵³ *Ibid.*, p. 567[544]

⁵⁴ *Ibid.*, p. 568[545]

⁵⁵ *Ibid.*, p. 573[549].

⁵⁶ *Ibid.*, p. 583[559].

l'obligation réciproque de chacun avec tous suppose de répondre de tous, y compris des morts, dans l'unité d'un même salut. La force de ces analyses sur la personne commune est sans doute de savoir distinguer fermement l'union personnelle et l'union politique, afin de montrer comment elles peuvent se coordonner. Encore une fois, les hommes ne sont libres qu'ensemble, mais Scheler a montré que cette unité ne vient pas que de la résolution : elle est antérieure au choix et se poursuit au-delà de la mort. Plus encore, cette responsabilité pour tous ne dispense personne d'exercer la sienne et au contraire elle est le lieu où toute responsabilité singulière peut s'accomplir. Ainsi la personne n'est jamais autant elle-même que quand elle vit par et pour la communauté de tous les hommes. En conséquence, l'exercice de cette co-responsabilité depuis sa singularité irremplaçable et à travers sa finitude est la vraie voie du salut. Scheler a donc pu mettre en lumière que la personne singulière et la personne commune ne sont pas deux couches superposées de la personnalité, comme si le fait d'être membre venait s'ajouter au fait d'être soi (ou l'inverse). Il a également montré que devenir membre de la communauté spirituelle des hommes dans la co-responsabilité ne revenait pas à perdre toute singularité dans la recherche d'un idéal impersonnel et neutre. En effet, on ne devient une personne qu'en répondant des autres personnes et c'est dans ce devenir que sa singularité se réalise.

Il serait possible d'objecter que le personnalisme de Scheler, au moins dans *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, demeure encore dans le cadre d'une pensée du fondement et que ce concept de co-responsabilité ne donne pas à penser une volonté brisée par une altérité. De ce point de vue, il est intéressant de noter que Levinas qui connaissait très bien la phénoménologie allemande parle très peu de Scheler et uniquement en reprenant ce que Heidegger peut en dire. On peut se demander alors si, en dépit de nombreux thèmes communs, ces deux philosophies ne s'opposent pas radicalement : Scheler cherche à fonder un nouveau personnalisme éthique qui pense une co-responsabilité originaire, alors que Levinas ne veut pas écrire une éthique et fonder la morale, mais cherche à décrire l'abîme de l'autrement qu'être. Scheler ne représente-t-il pas ce que Levinas veut avant tout éviter ? Sans pouvoir répondre maintenant à cette question, il est certain qu'entre Scheler et Levinas il y a Heidegger qui, tout en critiquant l'anthropologie de Scheler et sa dépendance avec l'interprétation théologique de la personne⁵⁷, reconnaît sa dette envers Scheler⁵⁸. Certes dans le § 10 d'*Etre et temps* Heidegger souligne que si Scheler décrit la personne non comme une chose, mais comme l'être qui accomplit des actes, il n'élucide pas le sens de cet accomplir et manque le fondement ontologique de la personne, il n'en demeure pas moins que dans le § 25 c'est bien à *Nature et formes de la sympathie* qu'il renvoie pour montrer que jamais de prime abord n'est donné un moi isolé sans les autres. Comme Heidegger l'indiquera dans une note du § 64 Scheler libère du concept kantien du moi de l'aperception transcendantale et c'est en cela qu'il ouvre la voie à une analyse du *Mitsein* mais sans accéder encore à la transcendance du *Dasein*. Sans développer davantage ce point

⁵⁷ Voir *Heidegger Handbuch*, Diter Thomä éd., Stuttgart, Metzler, 2003, p. 334-335.

⁵⁸ Voir l'envoi dans *Kant et le problème de la métaphysique* : « Cet écrit est dédié à la mémoire de Max Scheler. Son contenu fut l'objet du dernier entretien que l'auteur eut avec lui ; encore une fois nous pûmes voir en cette occasion se déployer toute la puissance de cet esprit », trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris Gallimard, 1953, p. 54. Voir également *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 184-190.

historique, il s'agissait seulement d'indiquer que la compréhension de la personne commune par la co-responsabilité est bien une profonde remise en cause de la conception solipsiste du sujet en montrant que le moi originaire est agissant, singulier, fini et inséparable des autres, ce qui modifie profondément la signification de la responsabilité. Ainsi la personne ne se laisse plus comprendre à partir de la seule problématique de l'ego fondement de l'unité et du coup elle se donne dans cette solidarité comme indéfinissable, comme étant bien plus que l'accomplissement d'une essence commune⁵⁹.

⁵⁹ Voir *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. p. 266-267 : « Scheler a vu aussi, avec une acuité particulière, que la diversité des déterminations relatives à l'essence de l'homme ne se laisse pas rassembler sous une essence commune ».

III Heidegger L'être en commun comme engagement commun

Le monde commun

Les analyses de Heidegger dans *Être et temps* en 1927 ont eu un effet de rupture sur la conception de l'être-ensemble parce que sans tomber dans un simple matérialisme, fut-il historique, il rompt avec une conception idéaliste du commun liée à la position d'un « sujet » qui s'associe à d'autres sujets dans une communauté d'intention. Dans cette conception plus « réaliste » Heidegger va montrer que l'être en commun doit être pensé à partir de l'être au monde, à partir de ce mode originaire de l'existence. Ce passage du sujet au *Dasein* (Existant, être-le-là) est tout le travail d'*Être et temps* même si cela est préparé par tous les cours antérieurs et si cela se poursuit jusqu'au fameux tournant de sa pensée qui s'ouvrira à d'autres horizons que le seul horizon du temps. Il est nécessaire de se confronter à la pensée de Heidegger sur l'être-avec si l'on veut comprendre les analyses de Merleau-Ponty et de Sartre sur le monde commun, les analyses de Arendt sur l'agent, les analyses de Levinas sur un être ensemble antérieur à toute intentionnalité, et même si on veut comprendre un auteur aussi anti-heideggérien qu'est Habermas. Il y a bien un effet de rupture de la philosophie de Heidegger, même si les retours à Kant, les retours au « sujet » furent nombreux, parfois dans une sorte de mélange d'empirisme et d'idéalisme. La question centrale est bien ontologique : est-il possible de penser le commun propre aux hommes sur le modèle du commun propre aux choses ? Autrement dit, est-ce l'identité du sujet compris comme substance, est-ce un « je » pur intemporel qui est le fondement de l'être en commun dans cette communautisation décrite par Husserl, ou bien n'est-ce pas plutôt l'être-ensemble quotidien qui fait qu'un « je » peut se dire ? N'est-ce pas toujours sur le sol de l'être avec les autres, sol toujours déjà là, qu'il m'est possible de dire « je suis », sans que ce « je suis » soit un simple « produit » du monde commun ? La thèse de Heidegger, qui encore une fois n'a rien à voir avec une thèse empiriste, est que le commun est antérieur au propre et sa condition de possibilité. Nous sommes toujours déjà dans des relations de travail, dans des opinions communes, dans un bavardage, avant de dire « je » et avant que le processus de reconnaissance puisse avoir lieu. Devenir soi, c'est à l'intérieur du monde commun pouvoir passer d'un mode impropre de l'existence, celui de l'anonymat et de l'indifférence, à un mode propre dans lequel le souci d'autrui peut également avoir lieu.

Comme le rappelle l'introduction du chapitre IV *L'être-au-monde comme être-avec et être-soi-même*. Le « on », l'interrogation n'est ni empirique ni existentielle, mais elle est existentielle ; elle cherche à dévoiler l'être-avec comme une structure de l'existence au sens où il est co-originaire avec l'être-au-monde et non pas une de ses conséquences. Ainsi l'être-soi est inséparable de l'être avec les autres. C'est ce qu'il s'agit de montrer pour Heidegger dans les § 25, 26 et 27 d'*Être et temps*. Non sans rapport avec ce que Husserl à peu près au même moment nomme le monde de la vie, Heidegger justifie l'analyse de la médiocrité qu'il

ne faut pas prendre dans une signification morale mais purement descriptive ; il s'agit de ce monde commun familier qui le plus souvent demeure inaperçu et dans lequel pourtant le *Dasein* peut se comprendre comme « souci » ; non pas celui qui a des soucis, mais celui qui a à être. Le *Dasein* est en avant de lui-même et le souci est pour Heidegger la structure unitaire de l'être-au-monde, qui n'est pas une qualité que le *Dasein* pourrait posséder ou bien ne pas posséder. Le souci est une structure apriorique et existentielle par laquelle on peut comprendre que l'homme a un monde, mais pas au sens où il possède une voiture ; il habite ce monde et il peut être touché par lui. L'être en commun ne peut se comprendre que si l'on parvient à dépasser l'opposition du sujet et du monde, opposition à partir de laquelle le commun a toujours été pensé, soit pour dire que le monde est antérieur (matérialisme), soit pour dire que le sujet est antérieur (idéisme). L'être au monde va être montré comme premier, même pour la connaissance, et le monde n'est pas la pure extériorité qu'un sujet s'éprouvant d'abord lui-même doit tenter d'atteindre en sortant de lui-même. Le monde est ce que toujours déjà j'habite et il s'agit de se préserver d'une conception abstraite de l'être-soi et de l'être commun. La rencontre du monde et la rencontre des autres ne sont donc pas une conséquence du projet d'un sujet, mais ce qui rend possible la conscience de soi. Heidegger tente de montrer que ce qu'il nomme l' « analytique du *Dasein* » est antérieure à toute théorie de la connaissance, à toute science, à toute sociologie. La question n'est plus de savoir comment une communauté des sujets est possible dans une intention commune, mais de comprendre selon quelle modalité de l'être-au-monde cette vie commune peut avoir lieu. Bien évidemment, le monde n'est plus ici l'ensemble des choses existantes et Heidegger a développé plus tôt dans le texte un concept existentiel de monde comme unité interne des renvois de sens.

Dans le § 25 il s'agit justement de décrire l'être soi-même quotidien de manière à pouvoir dire qui est le *Dasein*. Il s'agit bien de comprendre l'être-soi à partir de l'être-au-monde et non pas l'inverse. C'est à partir de ce changement de perspective que l'être-avec pourra être compris autrement que comme une qualité qui s'ajoute à la chose « moi ». Le problème n'est plus de passer, comme Husserl, du sens moi au sens autrui dans une expérience analogique. De plus avec le dévoilement du on comme sujet de la quotidienneté Heidegger va également montrer en quoi le *Dasein* n'est pas d'abord lui-même.

Dans le § 9 d'*Être et temps* ; Heidegger a déjà élucidé la « mienneté » (*Jemeinigkeit*) comme constitution ontologique du *Dasein*, mais dans ce § 25 il précise quelle est cette mienneté à partir de la relation du soi au je. Il part de l'idée que la réponse la plus habituelle à la question « qui ? » consiste à élucider ce qui demeure identique. Le « je » est ainsi compris comme l'invariant à travers le changement continu des vécus. C'est ce qui se trouve au fond, le sous-jacent, le *subjectum*. Dans cette perspective le soi-même est bien ce qui demeure le même « dans une altérité multiple », dans le devenir autre. L'identité est ici une mêmeté et tant que l'on cherche simplement un tel caractère identique, on peut bien refuser l'idée de substance de l'âme, de choséité de la conscience ou d'objectivité de la conscience, ontologiquement se trouve toujours maintenue l'idée de permanence dans le temps, de mêmeté, qui appartient à l'ordre de la *Vorhandenheit* (devant la main), l'un des deux modes de l'être des choses avec la *Zuhandenheit* (à portée de la main). Implicitement c'est toujours la substantialité qui commande la réponse à la question « qui ? ». Ainsi le « sujet » est une

substance qui demeure identique dans le temps. En cherchant à renverser toute philosophie du sujet Heidegger cherche à montrer que dans l'expression « moi-même » le « même » précède le « moi » et que dans ce cas le soi n'est pas cette identité fixe et intemporelle mais il est une fidélité à soi dans le devenir autre. Autrement dit, ce n'est qu'en parvenant à penser une altérité dans le soi lui-même qu'il va être possible de penser un être-en-commun. Cette altérité tient au fait que justement le *Dasein* n'est pas d'emblée lui-même, qu'il n'est pas le « qui » du *Dasein* quotidien, et qu'il a à devenir lui-même notamment dans la sollicitude.

Heidegger refuse de partir de l'évidence du moi afin de penser l'être en commun, parce que dans cette méthode l'être en commun ne peut être que dérivé par rapport à la donnée immédiate à soi. Dans cette question de méthode il s'agit clairement de refuser les analyses de Husserl telles qu'elles étaient déjà développées, même si les *Méditations cartésiennes* datent de 1929. D'une manière plus générale Heidegger refuse la voie réflexive en soulignant que la condition la plus habituelle du *Dasein* n'est pas la possession de soi, mais plutôt la perte de soi. Il est donc impossible de faire méthodiquement abstraction de l'être d'autres « moi », car c'est dans ce monde quotidien que je ne suis pas d'abord moi-même. Comme il est écrit page 101 de la traduction Martineau le moi n'est que l'indication formelle de ce qui peut se révéler son contraire. Autrement dit, le moi peut se révéler être un non-moi. Cela ne signifie pas la perte du pouvoir de dire « je », mais la difficulté à être avec les autres, la difficulté à accomplir son pouvoir-être. Heidegger rend ici un hommage appuyé à Scheler qui a lui aussi montré que n'est jamais donné un moi sans les autres et que la réduction phénoménologique de Husserl conduit à manquer à la fois l'être-soi véritable, qui est un pouvoir-être et non une identité intemporelle, et l'être commun qui est bien autre chose que l'association de sujets d'abord isolés les uns des autres. Il n'y a pas de moi sans monde, ni de moi sans les autres. En rupture totale avec Husserl Être et temps veut montrer que ce n'est pas l'intentionnalité qui fait l'être propre du soi-même, mais la transcendance. Ainsi l'existence propre sera toujours une modification de l'existence impropre et cette facticité de l'existence Heidegger sait très bien qu'il n'est pas le premier à la montrer et qu'il est possible de la lire aussi, par exemple, dans les *Confessions*⁶⁰ de saint Augustin quand ce dernier montre dans le livre X comment c'est dans la résistance à la tentation (concupiscences de la chair, concupiscence des yeux (curiosité abordée dans *Être et temps*), vanité du siècle) qu'il est possible de devenir soi. Mais l'analyse de Heidegger se veut strictement ontologique et non éthique, car il n'y a d'éthique qu'à partir d'une ontologie véritable. Ce que l'on peut nommer l'ipséité n'est pas d'abord voulue, elle se noue dans le monde auquel j'appartiens, et elle se veut ensuite elle-même. Il faut quitter la seule perspective égologique si on veut comprendre cet entrelacement originaire de ma vie avec celle des autres.

Il y a bien une individuation radicale du *Dasein*, mais elle n'est pas d'abord liée au pouvoir de dire « je », mais à cet être au monde, à cet être avec les autres. Le moi n'est pas donné antérieurement à la donation de l'être commun. Même le « je » doit être interprété existentiellement et il s'agit pour Heidegger d'effectuer une autre révolution copernicienne, s'opposant à celle de Kant, et qui consiste à penser l'être commun avant le « je » et comme sa condition de possibilité. « Je » signifie donc en premier lieu « je ne suis pas moi-même » et

⁶⁰ Voir *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012.

le chemin de soi à soi doit passer par le monde et par les autres. Comme Heidegger le dit à la fin du § 25, la véritable substance de l'homme est son existence et il s'agit de comprendre le commun et le propre à partir de l'existence et non plus à partir du mode d'être des choses. Le soi n'est pas simplement l'identité ontologico-formelle de la permanence, ce n'est pas non plus la simple conscience réflexive de son identité, mais il s'agit d'une identité liée à l'existence qui consiste à se choisir soi-même, à déterminer son existence par ce choix, mais aussi à se laisser déterminer en son être par les autres. Le soi n'est donc pas donné comme un « je » qui accompagne toutes mes représentations et dans l'existence facticielle l'être avec les autres est premier et c'est à partir de lui qu'il est possible d'être réveillé à soi. Le *Dasein* est d'abord ce dont il se soucie et notamment dans le souci des autres qui sont toujours là dans son existence. La transcendance, c'est-à-dire dans ces § la compréhension de soi à partir des autres est donc la condition de possibilité de la compréhension de soi.

Être-avec-les-autres

§ 26 *L'être-là-avec des autres et l'être-avec quotidien*. Heidegger poursuit sa rupture avec la fiction d'un moi isolé en élucidant cette fois l'être-avec en soulignant que « les autres » sont toujours o-donnés avec le monde ambiant (*Umwelt*), non pas au sens où ils seraient ajoutés par la pensée à côté des choses que je perçois, mais au sens où tout ce qui est de l'ordre de l'usage, de la *Zuhandenheit*, renvoie à un ou des hommes. Les exemple pris par Heidegger sont volontairement pris à la vie quotidienne. Le « monde 'ouvrage » est un système de renvois qui contient non seulement toutes les choses manipulées par l'artisan, mais également tous ceux auxquels elles s'adressent ; celui qui va s'en servir, celui qui va la vendre, etc. Le but de Heidegger est de montrer que les choses ne nous sont pas données d'abord seules puis ensuite dans une relation aux autres hommes, mais que les autres hommes sont toujours déjà là dans la vie quotidienne dans laquelle je manipule des ustensiles. Cela vaut même de ce dont je ne me sers pas, tel le bateau à l'ancre sur le rivage ; il m'est donné comme appartenant à quelqu'un et même un bateau inconnu dans son caractère inconnu manifeste encore autrui. Il n'y a pas de monde sans les autres ; c'est une pure fiction.

Autrui est donc toujours déjà dans mon monde, je le rencontre dans ce monde et je me possibilise à partir de lui, mais je le rencontre comme être au monde et non comme un objet de l'ordre de la *Zuhandenheit* ou de la *Vorhandenheit*. Il n'est pas « maniable », telle est sa manière d'être propre par rapport aux choses. Certes je peux le réduire à quelque chose de purement maniable selon un rapport impropre à lui. Autrui est là-avec et dès lors le monde est d'emblée un monde commun (*Mitwelt*).

L'être-avec -autrui ne se comprend qu'à partir du *Dasein* propre, c'est-à-dire qui possède la possibilité de l'individuation radicale, mais individuation ne signifie pas isolement. Si la réflexion part d'un sujet privilégié et isolé comme le sujet connaissant décrit par Husserl il semble impossible de sortir du solipsisme pour penser la possibilité de l'être en commun. La réduction au « je » n'interdit pas de penser un « nous », néanmoins ce « nous » demeure une communauté d'intention et n'est pas cette communauté de situation que Heidegger

cherche à décrire. Il s'interroge alors sur l'expressions « les autres » de manière à montrer que « les autres » cela ne signifie pas tous sauf moi ; non seulement dans l'usage quotidien de la langue, mais également dans la forme de l'existence quotidienne, « les autres » ce sont plutôt tous ceux dont je ne me distingue pas. C'est le groupe auquel j'appartiens, avec lequel je suis au monde. Quand je dis que je suis « avec les autres » il s'agit justement de cet être-avec que Heidegger cherche à décrire parce qu'il est premier dans l'expérience. Ce n'est donc pas une expression exclusive, mais au contraire une expression inclusive. Je suis toujours avec les autres, toujours aussi avec eux, et cet « avec » et cet « aussi » ne sont pas des accidents de l'existence, ce qui pourrait avoir lieu ou ne pas avoir lieu. Ce sont des déterminations existentielles et non pas catégoriales. Il ne s'agit pas simplement de dire que j'appartiens à telle classe sociale, que je suis le produit de mon époque, que j'ai les idées de mon milieu, etc., tout cela est contingent car je peux changer de groupe, appartenir à plusieurs groupes, tel l'exilé qui appartient à la fois au monde qu'il a quitté et au monde qu'il a rejoint, ou qui se sent étranger dans les deux. Tout cela c'est du catégorial. Mais quoi qu'il en soit de notre histoire personnelle nous appartenons toujours à un ou des groupes, nous sommes toujours avec les autres, même dans l'isolement ou le sentiment d'étrangeté. C'est bien une dimension de notre existence. Exister, c'est être avec les autres, même si cet être-avec peut prendre de multiples formes, être apaisé ou violent. Il s'agit de décrire bien autre chose que la co-existence, le fait d'être dans le même train ou comme on dit en français dans le même bateau, car il y a là encore quelque chose d'accidentel. Heidegger veut au contraire insister sur l'idée que je suis au monde, j'y habite, qu'avec les autres. Ce n'est pas une simple cohabitation, mais une habitation ensemble. Tout *In-Sein* est aussi un *Mit-Sein*. On atteint bien ici la signification existentielle du « commun » qui, encore une fois, ne peut pas se réduire à sa signification catégoriale à laquelle on la réduit si souvent. Merleau-Ponty s'en souviendra quand dans *La phénoménologie de la perception*, dans le chapitre *Autrui est le monde humain*, en s'appuyant sur les sciences humaines, il dira que par exemple l'enfant vit d'abord dans un monde qu'il pense accessible à tous. (p. 412) S'appuyant sur Piaget il reprend que c'est à l'âge de raison que le *cogito* commence alors et qu'avec lui commence ce que Hegel nomme la lutte des consciences dont chacune poursuit la mort de l'autre (p. 413). Mais Merleau-Ponty ne veut pas décrire un simple fait dans le monde, il veut montrer que l'être en commun, l'être avec les autres précède le *cogito*, comme il précède le processus de reconnaissance. Comme le souligne le titre de ce chapitre de Merleau-Ponty il n'y a d'expérience d'autrui que sur le sol du monde humain dans lequel il y a toujours déjà les autres.

C'est toute la nouveauté de la thèse de Heidegger, qui donne encore à penser aujourd'hui, tant on est habitué à l'ontologie de l'*ego* solipsiste qui s'ouvre ensuite sur les autres. Quand apparaissent les autres ? Telle est la question du phénoménologue. Faut-il dire comme Fichte et Husserl que l'autre apparaît comme un non-moi à partir de celui qui se saisit d'abord lui-même comme moi ? Non répond Heidegger. « Les autres » ne peuvent m'apparaître que depuis le monde, c'est depuis ce monde dans lequel je suis toujours déjà avec eux qu'ils m'apparaissent. C'est depuis mon être au-monde que les autres m'apparaissent comme venant coopérer ou venant me prendre mon monde. Celui qui vient briser ma contemplation par son bavardage je le rencontre depuis mon être-au-monde. Celui qui vient de parler pour me libérer de ma mélancolie, je le reçois depuis ma manière

mélancolique d'être au monde. La mélancolie est déjà une manière d'être avec les autres, de se sentir seul au monde. Heidegger ajoute que le *Dasein* se trouve non dans le pur rapport à soi, mais notamment dans ce qu'il fait, comme agent, et comme agent il est toujours déjà avec les autres que je rencontre justement depuis mon action comme ceux qui coopèrent avec moi ou comme ceux qui font obstacle à mon action. C'est dans l'action que je sais qui je suis et je commence à le comprendre depuis cet être avec les autres que toute action présuppose. L'action n'est jamais juste une décision solitaire du sujet ; on agit que dans un monde commun. On peut dire aussi cela du besoin qui n'est pas ici l'origine de la communauté, à savoir l'idée que les besoins réunissent les hommes, car c'est plutôt l'idée que tout besoin est vécu dans le monde commun, dans un espace commun. Les autres sont toujours déjà là quand la faim se manifeste ; ils peuvent avoir faim aussi, ou me prendre le pain de ma bouche. Cela fait directement signe vers les analyses de Levinas dans *Totalité et infini*, car pour lui également l'autre n'est jamais seulement « mon semblable » : on peut tuer pour une bouchée de pain comme on peut donner jusqu'au pain de sa bouche. L'attente elle-même, la patience, n'a de sens que dans cet être-avec les autres originaires. C'est sur ce sol qu'il est possible de parler d'une rencontre ; elle est impensable avec la seule perspective théorique de la *Vorhandenheit*. Je ne suis pas d'abord là où je pense, je suis là où j'ai quelque chose à faire, là où je me préoccupe, là où est mon besoin, là où sont mes craintes, là où sont mes espérances.

Il s'agit donc d'une autre spatialité, d'une spatialité existentielle. « Ici », cela ne signifie pas comme pour Husserl être au point zéro de l'espace à partir duquel je peux me porter vers le là-bas de l'autre. Heidegger a exposé dans le § 23 et le § 24 d'Être et temps en quoi le *Dasein* n'est pas le sujet dans son rapport à l'espace. Il est un être des lointains, il é-loigne, c'est-à-dire à une tendance essentielle à la proximité. E-loigner, c'est prendre en main, c'est mettre à portée de la main, mais c'est également rencontrer. *L'Ent-fernung* est dans la pensée de Heidegger un existentiel qui ne donne pas lieu à un espace homogène ; bien au contraire cela permet de penser un espace traversé par la tension du proche et du lointain. Ainsi Heidegger va montrer que les autres ne sont pas rencontrés comme des choses-personnes qui sont à une certaine distance de moi dans un espace mesurable, mais qu'ils sont en premier lieu rencontrés dans un espace comme le travail commun, dans une activité commune. L'autre ne m'apparaît pas comme un corps qui s'annonce lui-même comme corps vivant animé par un « je », il est là comme un compagnon de fortune ou d'infortune. Heidegger ne propose pas ici une réflexion sur les conditions de travail, ni sur le fait de savoir si le travail produit des communs, des mises en commun, ou bien s'il porte atteinte à des communs comme les ressources naturelles, parce que ces questions mondaines ne relèvent pas selon lui d'une métaphysique du *Dasein* et ne font que considérer l'homme comme une « chose-personne sous la main » dans telle ou telle organisation ou production. Il y a même une ontologie cachée dans ces considérations mondaines dans laquelle l'homme est considéré abstraitement et manqué dans son être propre ; cette perspective interdit d'avoir accès à la distinction entre le mode propre et le mode impropre de l'existence. La tâche de la métaphysique est d'abord de montrer que le travail est l'une des situations concrètes dans lesquelles l'homme est toujours déjà avec les autres et même quand je vois l'autre ne rien faire, je comprends que ce « ne rien faire » est un mode existentiel d'être ; ce qui signifie que l'autre homme n'est pas une réalité

abstraite, mais qu'il est rencontré depuis son être au monde, depuis sa manière d'être avec les autres.

Indifférence et sollicitude. Formes négatives et forme positive du commun

Ce texte concentre en lui le changement de perspective que veut rendre possible Heidegger et la question de la solitude permet de préciser cela. Être avec d'autres ou être seul n'est pas un simple caractère accidentel et mondain. Accéder aux considérations existentielles plus essentielles consiste à comprendre que même la solitude est déjà un mode de l'être-avec l'autre, avec les autres. « Un seul être vous manque et tout est dépeuplé » dit Lamartine dans le poème *L'isolement* et Giraudoux lui répond « Un seul être vous manque et tout est repeuplé ». Toutes les modalités du manque, du départ, de l'indifférence, de l'étrangeté, sont des modalités de l'être avec les autres dans lequel nous sommes toujours déjà pris. Nous ne sommes pas dans un monde neutre dans lequel les autres pourraient ou non survenir et naître c'est être toujours déjà pris dans cet être commun. L'indifférence est sans doute un mode impropre de l'être avec autrui, mode dans lequel l'autre n'est pas reconnu dans son être propre, dans sa liberté propre, mais c'est peut-être l'état le plus habituel de notre être avec les autres. Devenir soi dans le monde commun, c'est peut-être pouvoir passer de l'indifférence à la sollicitude, à la *Fürsorge*, le souci pour autrui. Ce n'est pas une considération éthique, mais bien ontologique et Heidegger veut faire la distinction entre la préoccupation qui concerne le rapport avec ce qui est de l'ordre de la *Zuhandenheit*, le maniable, et la sollicitude qui est le rapport à un existant avec son monde. Il s'agit de savoir s'il y a un rapport non anonyme à l'autre. On comprend alors pourquoi une élucidation proprement philosophique du commun ou des biens communs n'est possible qu'en renonçant à la compréhension du sujet comme substance et en montrant que toute la substance de l'homme est son existence. C'est à cette condition seule que la relation au commun peut être décrite comme essentielle et non pas comme accidentelle. C'est également une telle considération qui permet à l'homme de prendre conscience de lui-même, de se libérer du « je » ordinaire qui relève du « on », du « on-dit » et demeure en cela anonyme. L'ipséité, et non la simple identité vide et abstraite, ne peut avoir lieu que depuis cet être avec les autres ; elle est mon histoire en tant qu'elle est prise avec toutes les autres histoires, que ces histoires m'oppressent ou qu'elles soient pour moi un support de ma liberté. Heidegger va l'expliquer un peu plus loin dans le § 27, mais le « on » n'est pas autre chose que le « je » qui se comprend à partir de la substantialité au lieu de se comprendre à partir de l'existence.

Heidegger reprend alors l'analyse de l'indifférence afin de montrer qu'elle n'est pas une absence de sollicitude, mais un mode impropre de sollicitude. Passer de manière indifférente les uns à côté des autres, comme dans un hall de gare, ou bien comme la considération que j'ai des piétons depuis l'isolement de ma voiture, ou encore quand je suis très préoccupé par moi-même et que le reste du monde me devient indifférent, ce n'est pas une absence d'être avec autrui, mais c'est bien un mode déficient de l'être avec autrui. Dans cette indifférence, qui est notre état le plus habituel, et qui peut prendre des formes multiples,

l'autre homme est justement considéré selon un mode déficient comme étant une chose-personne de l'ordre de la *Zuhandenheit* ; il est par exemple celui dont j'ai besoin, ou encore celui qui m'encombre parce qu'il est sur ma route, ce piéton pénible qui m'oblige à ralentir alors que je suis pressé, ou encore ce collègue de travail qui ne se soumet pas à mes projets. Le mode le plus quotidien de l'être avec les autres revient à considérer l'autre comme une chose quelconque, une chose qui est sans ipséité, sans monde. Je ne veux pas voir en lui une personne qui a un monde, une histoire, des soucis, mais par exemple simplement un fâcheux qui me fait perdre mon temps, ou un obstacle dans ma carrière, ou un pot-de-colle portant atteinte à ma liberté. La langue française regorge d'expressions qui donneraient raison à Heidegger parce qu'elle utilise pour les hommes des termes qui conviennent pour les choses et témoigne ainsi de cette indifférence première : on parle de « ressources humaines », de « viviers d'étudiants », etc. ; dans ces expressions l'homme est considéré comme un individu dans une série et cette atomisation du monde commun est ce que Sartre décrira sous le terme de sérialité. Heidegger termine ce passage [122] (pagination allemande en marge) avec l'idée qu'il y a une différence essentielle entre la survenue indifférente des choses (je vois les tables de la salle) et l'indifférence aux hommes qui sont des existants. Il ne s'agit pas là d'être indifférent à la petite différence qui distingue une feuille d'arbre d'une autre feuille d'arbre, mais de nier le fait que l'autre est toujours déjà dans un monde, c'est lui refuser son être au monde, c'est nier son existence même. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une considération éthique, mais purement ontologique ; il ne s'agit pas d'énoncer un « tu dois ». Mais cela permettra d'échapper à une éthique abstraite fondée sur la simple obéissance à des « valeurs » hors du monde. On ne donne pas sa vie pour des valeurs, mais pour des personnes que nous rencontrons dans ce monde commun autrement que comme des choses-personnes. L'indifférence est un vécu qui ne peut pas donner lieu à quelque chose comme un devoir. Elle est l'impossibilité même que le devoir vienne à l'idée. De cela aussi Levinas saura se souvenir.

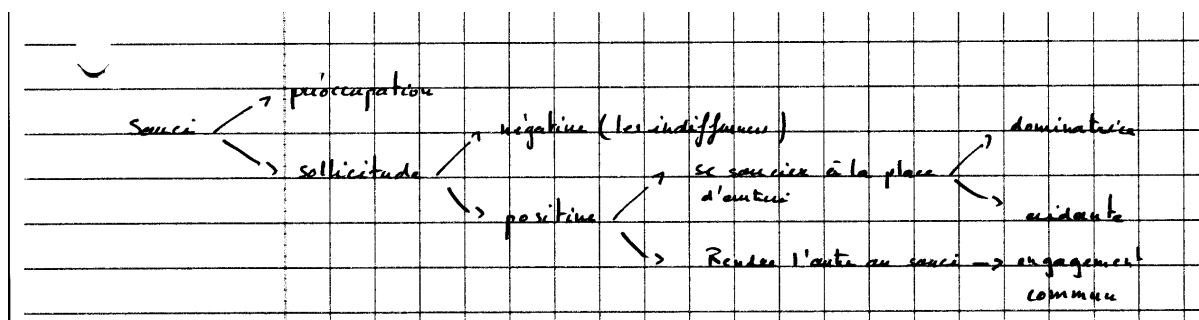
En se libérant de la compréhension de l'homme comme sujet isolé pour revenir à l'être avec les autres originaire sur la base duquel peuvent avoir lieu vie commune comme vie dans la solitude, vie indifférente à autrui ou vie pour autrui, il est donc possible de se libérer du « on » qui est le mode déficient de l'être avec les autres. Dans ce « on » je me pers comme être libre, comme soi exposé au monde et je nie l'autre comme lui-même libre et ouvert au monde pour ne voir en lui qu'une chose à ma disposition, parce qu'il m'est utile, participe à mon bien être, etc. Les autres deviennent des chose quelconques, réduites à leur fonction, voir au nombre, et sont vus comme étant sans ipséité, sans être propre. Le commun peut être ce qui nie l'être de l'homme, même parfois sous la forme de la bienveillance, ou ce qui l'accomplit.

Heidegger souligne alors que la sollicitude offre deux possibilités extrêmes dans ses formes positives : soit l'expulser de la place où il peut être, soit le rendre à ses possibilités propres :

1. La première forme positive de la sollicitude consiste à se substituer à l'autre, à « l'expulser de sa place ». Cette sollicitude peut être utile à l'autre, mais elle n'est jamais singularisante. Surtout elle peut devenir négative quand elle

assujetti l'autre et le reconduit au mode d'être des choses. Cela peut prendre la forme d'une bienveillance, mais elle se révèle négative car elle prive l'autre du pouvoir de se choisir lui-même. C'est un être en commun dans lequel je reconduis l'autre à moi et en cela je l'étouffe dans sa liberté propre. C'est une domination qui le plus souvent demeure voilée et qui a l'apparence de la bienfaisance.

2. La véritable forme positive de la sollicitude n'est pas une substitution qui retire le pouvoir être de l'autre, mais est ce qui reconduit l'autre au souci dans lequel se fonde l'ipséité. Redonner l'autre à lui-même, c'est le reconduire à l'exercice de sa liberté, qui ne peut avoir lieu que dans l'être au monde. Il s'agit de reconduire l'autre homme à la singularité de son pouvoir être. De plus il n'y a pas d'ipséité sans souci pour autrui et se vouloir soi-même en son être, c'est également vouloir que l'autre soit lui-même en son être. La communauté de liberté ne peut avoir lieu que dans l'être au monde et n'est pas une simple communauté de sujet. « Devancer l'autre en son pouvoir être existentiel », ce n'est pas lui ôter le souci, mais c'est au contraire le lui rendre. La seule vraie communauté est celle dans laquelle je veux que l'autre soit libre pour lui-même et dans laquelle je tente d'éviter toute forme de soumission. C'est un rapport d'existant à existant.



L'être en commun n'est donc plus ici comme pour Husserl le projet commun de plusieurs sujets, mais est une préoccupation commune dans le monde, le fait de participer à une même activité. Il y a donc la même idée que le commun est un acte et non un état et qu'il ne saurait consister à simplement posséder des biens en commun, comme la terre ou des biens matériels. Tout ce que l'on peut nommer « les communs » présupposent l'être au monde. Cela permet à Heidegger d'établir la différence entre un mode impropre de l'être en commun et un mode propre :

1. Le plus souvent l'être en commun consiste simplement à faire la même chose et cela peut être la proximité indifférente des collègues de travail. Il s'agit d'un mode totalement extérieur qui consiste simplement à être attelé à la même affaire ou bien à être pris dans la même galère. Dans cette vie commune réduite à l'acte de faire la même chose, c'est même le plus souvent la défiance qui règne. Il n'y a aucune intention sociologique ou anthropologique dans les

analyses de Heidegger, mais la volonté de souligner que le mode le plus commun de l'être-ensemble est ce mode extérieur où règne la défiance et non la confiance.

2. Il oppose à ce mode extérieur un engagement commun comme solidarité propre dans lequel je suis tournée vers autrui. Cet engagement est une manière d'être au monde ensemble, sans substitution, mais dans un être tourné l'un vers l'autre réciproque. Heidegger parle de pragmatité vraie car il s'agit de savoir y faire en commun dans le monde, de savoir agir ensemble dans le monde qui libère l'autre et me libère moi-même. L'autre n'est plus considéré alors comme une chose personne, mais dans son être au monde, dans son ipséité, dans sa liberté, et c'est en cela que je suis tourné vers lui tout en étant tourné vers le monde. Ainsi l'être en commun consiste bien en un agir commun et pas tout de suite dans un processus de reconnaissance.

Même si les termes ne sont pas dans le texte la sollicitude devançante de la solidarité authentique relève de la confiance, d'une confiance qui n'est pas sans respect, sans considération de l'autre en son être propre, ce qu'oublie précisément la sollicitude affairée. Il s'agit bien de préciser les modes de ces deux sollicitudes opposées :

1. La sollicitude qui n'est qu'une préoccupation pour la chose-personne peut prétendre découvrir les autres, mais au sens d'une mainmise possible sur eux. C'est pourquoi il y a toujours défiance, soupçon, et même indiscretion, ou encore une tolérance qui n'est faite que d'indifférence (peu importe...). C'est une sollicitude qui prétend démaquer les autres, d'une confiance calculée en fonction du degré de fiabilité, donc une défiance. Dans cette sollicitude on observe, on ne rencontre pas, et si on attend c'est en fonction d'un calcul. Cet être en commun demeure toujours, sous une forme ou bien sur une autre, une transaction, même sous la forme du contrat léonin dans lequel l'un a tout et l'autre rien.
2. La vraie sollicitude est animée par l'égard et l'indulgence ; elle n'est pas sans pudeur, c'est-à-dire sans retrait devant la manifestation de l'autre. Elle laisse être, elle laisse la parole. Peut-être Heidegger se souvient-il ici du traité de saint Augustin sur La foi aux choses qu'on ne voit pas dans lequel il montre que la foi et confiance pour ce qui n'est pas offert au regard est constitutive de toute relation humaine, et notamment de l'amitié⁶¹. Dans cette sollicitude, je ne vois pas l'être de l'autre, en un sens j'ai foi en lui, et cette confiance qui n'est pas méfiante, cet égard qui ne relève pas de l'observation extérieure, cette indulgence qui n'est pas la tolérance indifférente, sont la perfection de la sollicitude. La confiance n'est pas alors quoi que ce soit de psychologique ; il s'agit d'un existentiel ; du mode fondamental de l'ouverture à l'autre depuis

⁶¹ Voir les analyses de Jean-Louis Chrétien, dans « Le regard de l'amitié », *La voix nue*, Paris, Minuit, 1990.

l'être au monde. Je suis un *Dasein* rencontrant un autre *Dasein* ; un existant ouvert à un autre existant, une liberté à l'écoute d'une autre liberté.

L'engagement commun

Certes ces deux sollicitudes peuvent être mêlées, mais ce n'est pas l'objet du texte que d'étudier cela, et il s'agit de montrer que si la sollicitude peut certes chercher à protéger l'autre des périls extérieurs, au moins de certains, elle devient dominatrice quand elle cherche à protéger l'autre du péril qu'il est pour lui-même, qu'il est comme liberté qui a à se décider dans le monde. Priver l'autre de sa décision, c'est le priver de lui-même et l'enfermer dans la prison de notre bienveillance malveillante. La sollicitude en quelque sorte invasive, comme il y a des plantes invasives qui tue toute diversité, est alors une véritable incurie, une absence de réel souci de l'autre, pour n'être que dans le souci de soi. L'égard de la vraie sollicitude ne consiste donc pas à éliminer tout péril et il cherche au contraire à le partager ; tel est cet engagement commun dont parle Heidegger.

Tout le travail de Heidegger dans ce § 26 est donc de parvenir à différencier le mode déficient de l'être en commun et son mode propre de manière à pouvoir passer de notre indifférence quotidienne à un véritable souci pour l'autre qui est un engagement commun dans lequel aucun n'est dérivé par rapport à l'autre. La vie commune n'est pas l'indifférence du simple côtoiement, mais ce côtoiement peut prendre de multiples formes de la réserve, du masque et de la dissimulation. Encore une fois, le propos n'est ni psychologique, ni éthique, il est descriptif des formes fondamentales de l'être en commun dont toutes les autres sont dérivées, comme la reconnaissance, le contrat, le partage des biens communs, etc. Le souci ontologique de Heidegger était de montrer que le monde était une détermination essentielle du « je suis » et que c'est pour cela que l'autre homme peut être rencontré sur le monde de l'être là avec et pas simplement comme un objet à disposition. C'est parce que je rencontre d'autres existants qu'il y a un monde et donc cet engagement commun est une détermination essentielle de mon être. La sollicitude devançante est une détermination fondamentale de mon ipséité ; c'est elle qui dit qui je suis. Mais encore une fois ce n'est pas d'abord en elle que l'on se tient, mais dans l'indifférence ou la domination et même parfois dans une fausse familiarité qui est le contraire de l'engagement commun.

Voir le texte des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 346 :

Thou dans la mesure où le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, est du même coup être-avec un autre *Dasein*, l'être-en-commun authentique doit aussi se déterminer en premier lieu en fonction de la décision-résolue de l'individu singulier. C'est en effet seulement par rapport à l'individuation résolue et en elle que le *Dasein* est authentiquement libre et ouvert pour un Toi. L'être-en-commun n'est pas la familiarité gluante du à tu et à toi, qui résulte d'une secrète et commune détresse, mais l'exister dans l'être-ensemble et en commun a son fondement dans l'individuation (*Vereinzelung*) authentique du singulier, telle qu'elle se détermine à travers le présentifier au sens de l'instant. La singularité individuelle ne signifie pas l'obstination sur ses désirs privés, mais l'être libre pour les possibilités facticielles de chaque existence.

On peut penser dans le même ordre d'idée à un texte de Jankélévitch :

« L'oblique ironie évite, avec le tutoiement direct, cette allocution de plein fouet qui fait de l'amitié une camaraderie superficielle, une chose toute faite qu'on se donne d'un seul coup et sans prendre la peine de pénétrer au vif de la conscience amie. Elle sous-entend que la personne n'est pas tout entière étalée devant nous, en surface, mais qu'elle nous réserve des problèmes, qu'elle appartient à d'autres cercles sociaux, qu'il y a en elle une multiplicité de relations complexes, et une organisation en profondeur, et beaucoup d'inexploré. Le « Tu », symbole des intimités faciles, translucides et sans lendemain, place les amis sur le même plan ; ils se supposent mutuellement simples, quoiqu'ils se sentent l'un à l'autre étrangers ; ils se voient nus, mais ne se connaissent pas. Le « Vous », au contraire, respecte l'énigme, c'est-à-dire l'infini dont tout être est porteur. »

Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie ou la bonne conscience*, PUF, 1950, pp. 154-155.

Heidegger peut alors effectuer dans la fin du § 26 toute une critique de l'empathie, sans identifier un auteur particulier, que ce soit Theodor Lipps⁶² ou Husserl, même si Husserl semble tout de même bien visé. Heidegger montre que toute empathie a lieu depuis l'être au monde, donc depuis la sollicitude qui est donc première. Ainsi l'être en commun n'est pas une simple somme de sujets dans laquelle les autres ne sont en quelques sorte que des numéros. Il s'agit seulement de compter, de calculer, mais sans avoir vraiment avoir affaire aux autres, sans engagements communs, sans égards communs. Contre la pseudo-évidence du rassemblement de sujets, Heidegger a voulu montrer que l'être en commun est plus originaire, toujours déjà là, et donc qu'il va aussi plus loin qu'un simple rassemblement, puisqu'en, lui je trouve mon être en laissant l'autre être lui-même dans cette communauté d'égards.

⁶² Voir : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2008-2-page-269.htm?contenu=resume>

Le commun neutre et le commun authentique

Le § 27 est un moment essentiel de la réflexion heideggérienne sur la dimension existentielle du commun car il va distinguer un commun « neutre », celui du « on » de ce commun authentique que serait l'engagement commun. Il ne s'agit pas simplement de distinguer deux formes de l'être en commun, mais de montrer que la forme authentique est toujours une modification existentielle d'une vie commune d'abord neutre fondée sur le nivellement et la médiocrité. C'est un monde « commun » dans lequel chacun est l'autre et nul n'est soi-même. Un commun qui n'est que le plus petit dénominateur commun, un commun dans lequel il n'y a plus de propre, et donc un commun vide et impersonnel, qui est le monde de tous et le monde de personne. On retrouve ici cet anonymat de la foule qui avait déjà été pensé par Kierkegaard.

Paradoxalement Heidegger commence par montrer que cet anonymat commence quand dans la vie commune il s'agit de ne rechercher la différence, de vouloir la différence pour la différence selon différentes modalités possibles : soit je reconnais cette différence afin de mieux la niveler, pour par exemple ne considérer l'autre que comme un semblable, ou encore pour que tout le monde se ressemble ; comme un souci de normalisation ou encore de conformisme. Soit, je suis dans la comparaison permanente, je veux rattraper les autres, je veux avoir autant et la même chose dans une sorte de mimétisme existentiel. Je ne supporte pas les petites différences avec les autres. Soit, je veux dominer « les autres », je veux m'affirmer comme supérieur à eux, je vis pour être au-dessus d'eux ; je veux être le meilleur, le plus riche, le plus rapide en voiture, bref je veux « plus » que les autres. Aplanir, rattraper, dominer, ne sont que trois modalités du même souci de distancement, de comparaison, et cela ne peut pas fonder un véritable être commun, car dans cette vie commune je ne suis pas libre, je ne me tiens pas moi-même, je ne fais que me comprendre dans une continuelle comparaison avec les autres. Heidegger montre justement que dans cette vie commune je suis obsédé par « les autres », je suis sous leur emprise, et cela conduit à ce que « les autres » sont en quelques sortes substantifiés par moi. Je ne pense plus à telle ou telle personne, mais les autres pour moi font bloc, ils deviennent un collectif qui me fait face, une masse indifférenciée par rapport à laquelle je tente de me tenir. C'est ainsi qu'en français on dit « les gens » quand on pense aux autres sans les différencier, ce qui n'est tout de même pas l'accomplissement du monde commun. Il y a une double perte dans cette façon d'être avec les autres : je perds toute ipséité, puisque ce que je suis dépend de ma distance avec « les autres », soit je suis au-dessous, soit au même niveau, soit au-dessus. Mais les autres perdent également toute ipséité dans ce collectif anonyme dans lequel ils sont indifférenciés, substituables les uns aux autres. Il y a « moi » et « les autres », mais en fin de compte il n'a plus ni moi ni les autres, il n'y a plus personne. On est bien dans ce que Heidegger nomme le « neutre », dans un commun neutre, indifférencié par souci même de la différence, par obsession de celle-ci. Heidegger ne fait pas ici de sociologie et cherche à décrire une tendance universelle de l'existence, celle dans laquelle nous sommes toujours d'abord. Le « on » est premier ; il est l'absence d'un rapport d'existant à existant.

Heidegger ne fait pas une critique des transports publics, ni du journalisme, mais il prend ces deux situations concrètes pour indiquer comment les autres cessent de m'apparaître dans leur différenciation. Dans le bus ou dans le train, ou dans tout autre mode de transport public, je peux croiser beaucoup de monde sans rencontrer personne, car je ne vois pas des visages, des personnalités, mais justement des gens, les autres qui m'oppressent quand c'est bondé, ou qui me dérangent, sans que je les reconnaisse vraiment. Tous les autres entrent alors dans une sorte d'horizon anonyme. Il peut en aller de même quand je lis un journal, quand j'adopte les pensées que tout le monde a, quand une thèse n'est la thèse de personne, mais la thèse de tout le monde. Dans le journal le plus souvent je ne sais pas qui écrit, et souvent en un sens peu m'importe, je ne regarde pas ou je ne m'en souviens pas. Il y a « des gens » qui écrivent dans le journal. Heidegger peut parler alors, ce qui peut sembler étrange, d'une « dictature du on » ; ce n'est pas une personne qui impose son point de vue cette fois, c'est plutôt le point de vue qui devient celui de tous. Ainsi on a les mêmes goûts, les mêmes lectures, les mêmes opinions sur tout, ou alors on se contente des petites différences qui prennent alors une importance démesurée. Même notre indignation devient celle de tout le monde. Ici Heidegger ne fait pas la critique du monde qui nous dominerait, il ne s'agit pas de dire que les techniques d'information conduisent à ce nivellement ; il ne fait pas non plus une critique du conformisme tranquille. Son intention est bien plus radicale, car il veut montrer que ce monde commun est toujours le premier monde que nous ayons, que le commun est d'abord cette neutralité qu'il est en train de décrire. Elle serait plutôt un mode de fuite de soi, une incapacité à être soi. Ce nivellement et cette médiocrité ne nous sont pas imposés ici de l'extérieur comme pourrait le faire aujourd'hui une critique de la communication. Ce n'est pas une description de la manipulation de l'opinion à coup de matraquage médiatique. Non, c'est l'homme lui-même qui se trouve d'abord dans cette attitude et qui pense l'être en commun sous le mode de la médiocrité qui est bien un caractère existentiel du « on » et non un accident de l'histoire. La médiocrité c'est la façon dont nous sommes au monde, dont nous percevons les choses, dont nous faisons face aux événements. C'est un conformisme structurel qui fait que nous savons toujours déjà, mais sans jamais y avoir réfléchi, ce qui est bien et ce qui est moins bien, ce qu'est une œuvre d'art réussie et ce qui ne l'est pas, ce qui est important et ce qui ne l'est pas, ce dont il faut se réjouir et ce dont il faut s'attrister. Heidegger veut montrer que c'est une prédétermination de la phénoménalité qui fait que ce qui est original est aplati par nous, tel le blasé qui est revenu de tout, qui a déjà tout vu, qui sait tout à l'avance, et pour lequel il n'y a jamais rien de nouveau sous le soleil dans tous les domaines. Même tout ce qui a été obtenu par un long travail personnel ou collectif devient un bien commun au sens le plus plat du terme, au sens d'un objet d'échange, d'une marchandise. Même l'œuvre d'art n'est plus que ce que l'on achète, ce que l'on vend, ce que l'on stocke, et n'est plus vue comme œuvre d'art, mais uniquement selon sa valeur marchande. Même les artistes ont leur cote. Il s'agit vraiment d'une déréalisation du monde dans ce nivellement, puisque dans ce soi-disant monde commun, tout ressemble à tout dans l'uniformité des objets d'échange. Ce nivellement et cette médiocrité sont donc notre manière la plus quotidienne d'être au monde. Dans ce monde commun « neutre » j'ai bien une individualité, mais elle est justement moyenne, c'est-à-dire déterminée par les autres, y compris dans le goût de la provocation ou dans la volonté d'être différent. Mais c'est une différence dont je ne suis pas l'origine. Par contre ce qui est mien

c'est ma tendance à la légèreté et à la facilité. C'est l'angoisse et notamment l'angoisse de la mort qui délivrera l'existant d'un tel nivellement, car devant la conscience de sa mortalité l'existant peut se ressaisir dans son existence la plus propre, il peut se rassembler à partir de lui-même au lieu de se définir à partir des autres.

La neutralité du « on » est celle d'une absence de résolution qui donne la seule véritable stabilité existentielle, qui est une fidélité envers le soi-même propre (§ 75 d'*Être et temps*). Pour le moment il s'agit de décrire ce monde commun qui est le monde de la médiocrité dans lequel à la fois je ne suis personne et je suis tout le monde. Cette neutralité comme mode de la déchéance est ce qui doit toujours être surmonté afin d'être soi et afin d'entrer dans le véritable monde commun, celui de l'engagement. Sans étudier toute la fin du § 27, Heidegger dira que l'être-soi véritable, celui que je pose moi-même dans une résolution, est toujours une modification existentielle du « on ». Cette neutralité du « on » est précisément l'impossibilité d'un véritable être-avec les autres dans lequel ils ont une ipséité ainsi que moi-même, dans lequel il n'y a que des personnes et non de simples choses-personnes. Il est important de souligner que le nivellement est à la fois un nivellement des hommes, un nivellement du monde et un nivellement de soi. Dans le « on » l'existant est fermé à son être, comme il est fermé à l'être des autres, comme il est fermé à la diversité du monde. Il est dans ce sommeil que décrivait déjà Platon, et pour sortir de ce sommeil, pour entrer dans un véritable monde commun dans lequel chacun est différent par son unicité, il faut le choc de l'angoisse qui rend l'existant à son individuation et le libère du bavardage (§ 35), du « on-dit », de la parole indifférente (ce qui sera plus tard dans l'œuvre de Heidegger le rôle du poète), de la curiosité (§ 36) comme recherche indifférente du vrai, sans amour de la vérité, de l'équivoque (§ 37) dans laquelle le rapport aux autres n'est qu'un rapport de masque à masque. C'est la tonalité de l'angoisse (§ 40) qui va rendre impossible une telle neutralité dévastatrice. L'angoisse est ce qui reconduit l'existant à ce qu'il a à être et ce qui donc l'individualise, comme elle rend son individualité aux autres hommes. L'angoisse n'est pas la crainte de quelque chose, mais est l'angoisse d'avoir à se choisir, l'angoisse de la liberté, et c'est elle qui libère de notre aliénation dans le commun neutre. On ne devient soi-même qu'en faisant face à son propre néant, au sens où l'on a à être, à se décider pour telle ou telle possibilité, notamment pour les autres. Sur ce point, la certitude de sa mortalité (§ 46-53) est pour Heidegger plus absolue que celle du *cogito*. La mort est l'expérience métaphysique par excellence, car dans l'angoisse de la mort l'existant est interpellé dans son pouvoir être le plus propre. La mort est le principe d'individuation qui ouvre le Dasein à lui-même comme celui qui existe dans son être-jeté au monde et par rapport à sa fin. C'est la mort qui produit un esseulement radical qui me libère de l'anonymat du « on » et qui dès lors me rend à un véritable être avec les autres dans lequel je me préoccupe des autres dans leur finitude, dans leur mortalité. Le véritable monde commun est un monde de mortels, et les autres cessent d'être nivelés en devenant « les mortels », selon un thème que Heidegger développera longuement à la fin de son œuvre philosophique.

Conclusion

Il est difficile de conclure un cours qui a traversé trop rapidement les œuvres de Husserl, Scheler et Heidegger, tout en laissant dans l'ombre des auteurs aussi importants que Sartre, Merleau-Ponty, Patocka ou Michel Henry, sans vouloir ni pouvoir les citer tous, tant la phénoménologie ne cesse de se développer dans des directions toujours nouvelles, dans la mesure où elle est une méthode et non une école. On a juste tenté de montrer que le phénomène du commun suppose ce que Husserl nommait une réduction pour apparaître véritablement en lui-même et pour lui-même comme une intention partagée, comme une unité intrinsèque ou comme une sollicitude. Ce phénomène n'est pas dérivé par rapport à de simples constatations empiriques, mais il est originaire. C'est pourquoi il a été possible de différencier le commun propre aux choses et le commun propre aux personnes. Il a été également possible de montrer que le commun n'est pas un simple état, mais un processus, une vie, ce que l'on a nommé une communautisation. De ce point de vue il est aussi un avenir, ce que l'on a à être, à porter, à la condition de s'arracher à l'aliénation d'un commun neutre et indifférent. L'homme est toujours déjà avec les autres, toujours déjà pris dans des situations et des histoires, mais il n'est vraiment dans une vie avec les autres et pour les autres, pas simplement à côté des autres, que s'il prend conscience de lui-même et de sa responsabilité première de portée l'idée infinie d'une communauté achevée, comme l'a montré Husserl, que s'il parvient à vivre en tant que personne commune, selon les analyses de Scheler, et que s'il ne s'en tient pas au sens catégoriel du commun afin de saisir sa dimension existentielle selon laquelle il a toujours à s'arracher à l'anonymat de la foule pour porter une communautisation des libertés dans la conscience d'une commune mortalité, comme l'a mise en évidence Heidegger.

La phénoménologie du social reste encore largement à développer, mais cela ne sera possible que dans ce parallélisme permanent pensé par Husserl entre la réflexion transcendantale sur les essences du commun et les différentes sciences humaines (anthropologie, sociologie, ethnologie) sans lesquelles il est impossible pour le philosophe de dégager des invariants de chaque forme de la vie commune. Au moins a-t-on pu montrer que le commun authentique n'est pas toujours déjà là, mais se gagne toujours par la remise en cause d'une forme inauthentique et même souvent violente de vie commune, et que ce commun n'est jamais un état, un acquis, mais une œuvre commune, un avenir.

IV Deux sujets développés

Le commun est-ce l'universel ?

Le commun n'est pas l'universel, car il demeure ce qui appartient à un groupe déterminé, ce qui est partagé par certains hommes et non par tous, que l'on parle d'un couple, des amis, d'une association y compris commerciale, d'une région, d'une nation, d'une époque. Cette mise en commun est le résultat d'une tradition, elle s'incarne dans une langue, elle se manifeste par des habitudes sociales, par des valeurs partagées, par aussi des intérêts pratiques finis, mais également par des convictions. Il y a donc une contingence, une finitude et une facticité du commun par rapport à l'universel qui est censé être nécessaire et concerner tous les hommes réels et possibles. Si chaque groupe d'homme s'unifie à partir de convictions communes, des convictions qui peuvent être religieuses, politiques ou esthétiques, et qui marquent une différence avec les autres groupes, les vérités mathématiques, elles, sont universelles, transnationales, et personne n'aurait l'idée de parler de mathématiques protestantes ou de géométrie norvégienne. De même, si une vision du monde appartient à une culture donnée, si elle est commune à une époque dont chaque individu est indissociable, la philosophie, elle, porte l'idée qu'elle est par essence universelle et qu'elle peut ainsi être le fondement d'une communauté de tous les hommes, même si ce n'est qu'un idéal.

Cette question des rapports du commun et de l'universel est donc très complexe car elle manifeste deux dimensions de la communauté, peut-être même deux essences différentes de la communauté. Elle est également très sensible et très actuelle, dans la mesure où elle se trouve engagée dans tous dialogues interculturels, ainsi que dans le conflit entre le communautarisme comme fermeture d'un groupe sur lui-même, que ce soit celui assez joyeux décrit dans La guerre des boutons ou que ce soit celui plus tragique des violences nationalistes ou religieuses, et l'universalisme abstrait qui ne veut pas tenir compte de la diversité du monde et que l'on soupçonne toujours soit de faire passer comme universel un droit qui n'est que particulier, soit de vouloir nier toutes les différences, toutes les historicités, comme si la laïcité pouvait par exemple se concrétiser de la même manière dans tous les peuples. Toute la question est alors de savoir comment ne pas sacrifier l'universel dans le simple relativisme des visions du monde dans la mesure où il rend impossible tout horizon d'un universel pouvant unifier tous les hommes au-delà de leurs différences. Néanmoins, le commun possède aussi sa positivité, et il s'agit de se demander comment faire en sorte que le procès

d'universalisation ne soit pas celui du sacrifice des différences, comment comprendre que l'histoire de chaque peuple, dans sa singularité même, peut participer au progrès de la culture universelle. L'idée d'une dialectique entre le commun et l'universel peut sans doute permettre de faire la différence entre un « commun » qui se ferme sur lui-même et un « commun » qui peut s'ouvrir sur une altérité ; de même elle peut sans doute montrer que l'universel n'est pas une simple représentation générale et abstraite, qu'elle n'est pas une simple généralisation empirique, mais une puissance de métamorphose, une vie, par laquelle il est toujours recherche et capable d'être respectueux des différences, parce qu'il est à la fois une genèse et ma responsabilité. Ce qui déjà vrai pour les choses, l'est sans doute *a fortiori* pour les personnes dans un monde historique.

I L'universel comme force de libération du commun

La philosophie a défendu l'idée que l'homme accomplissait son essence en s'élevant au-dessus de ce qui est simplement commun, au-dessus des simples opinions communes, comme au-dessus des simples communautés de désir et d'intérêt. Penser ce que tout le monde pense, faire ce que tout le monde fait, désirer ce que tout le monde désire, au moins dans le groupe auquel on appartient, c'est une forme d'aliénation, d'impossibilité d'être soi-même. Cette fusion du monde commun, ce conformisme qui s'insinue dans toutes les formes de l'existence, est un véritable anonymat, celui de la foule qui n'a pas de main, comme l'a bien décrit Kierkegaard. On ne commence vraiment à penser comme à vraiment exister que si au moins une fois dans sa vie on parvient à s'arracher à ce commun, à ce que « tout le monde pense », à ce confort de hurler avec les loups. Cette soumission au commun est notre état premier et tout le travail de la pensée consiste à parvenir à s'en libérer, non seulement parce qu'elle est une négation de notre être, mais également parce que ce « commun » exclut les autres et est source de violence. Par rapport à l'idolâtrie du chez soi, de sa région, de sa terre, on peut défendre l'idée que la liberté est une capacité à dire non, une capacité d'évasion, une capacité d'échappement à ce monde commun qui peut nous enfermer. C'est en ce sens que la philosophie est une folie par rapport à la sagesse du monde car elle refuse de faire du conformisme aux goûts, aux idées, aux convictions, une règle de sagesse. Il y a une forme d'anarchisme dans toute entreprise philosophique qui consiste à vouloir se soumettre à un autre principe, à un principe rationnel qui ne soit pas propre à un groupe et qui puisse être partagé par tous. Il y a donc une puissance de libération de l'universel par rapport au poids du commun qui enferme dans les particularismes de toutes sortes, même si ce commun est très large, même si avec les réseaux sociaux il peut s'étendre à quasiment toute la terre. Le moralisme d'un commun mondialisé demeure un moralisme arbitraire et contingent qui atteste seulement du pouvoir d'un groupe sur les autres. La question est alors de savoir si la vie humaine se limite aux conflits des mondes communs les uns contre les autres dans une spirale indéfinie de violences.

Platon dans le *Philèbe* développe l'idée que la communauté de plaisir n'est pas la véritable communion des âmes dans le Bien. Il est en effet impossible de sacrifier le plaisir comme le fait le personnage de Philèbe, car il n'a aucune limite et ne permet pas une véritable communauté. Tout ce qui est comme l'*hèdonè* de l'ordre de l'*apeiron* ne rend possible qu'un

commun fortuit et momentané. Certes, il y a bien quelque chose de commun dans le plaisir et il n'est pas rien, mais il ne peut pas être le lieu d'un véritable accord. La vie bonne n'est pas sans l'*hèdonè*, mais pas non plus sans l'universel auquel la raison permet d'accéder. Le problème n'est pas de choisir entre le plaisir et le savoir, entre ces deux formes très différentes du commun, mais d'ordonner une vie à l'autre. C'est le regard vers le Bien universel qui libère de la contingence des autres formes du commun. La beauté, la mesure et la vérité constituent ce qui unifie vraiment les hommes et ce qui libère de l'illimité du seul plaisir. La transcendance du Bien est ce qui justement libère d'une vertu qui serait simplement liée à un groupe et à un temps.

La vertu ne peut pas se limiter à ce qu'il convient de faire dans un groupe donné et il s'agit d'accéder à l'essence du courage. Seul l'universel libère de la particularité du commun propre à la famille, à la cité, aux femmes ou aux hommes. Autrement dit, le commun entendu comme l'ensemble des caractères empiriques d'un groupe donné s'oppose au commun qui est véritablement universel et vers lequel on est en chemin. L'universel n'est pas un consensus, il n'est pas une opinion partagée par certains, même par un grand nombre, il n'est pas une tradition dont il s'agit de se souvenir, mais il est ce qui doit pouvoir éclairer tous les hommes qui effectuent le travail de réminiscence. Il n'est possible de choisir le juste que si l'on tente de voir l'universel et le *logos* renvoie à un *ergon*. Encore une fois, cela ne veut pas dire que le commun identifié à l'utile, à l'intérêt, ne soit rien. L'amitié utile qui vise à supporter ensemble une situation difficile est importante, mais c'est un vivre-ensemble qui disparaît quand la situation disparaît. Il est vrai que l'on peut partager quelque chose dans une circonstance particulière, dans un malheur commun, dans une lutte commune, mais cela demeure contingent et occasionnel. On peut s'unir ensemble pour protester contre quelque chose, mais que reste-t-il de cet élément commun quand la raison du rassemblement se dissipe ? Il est bon de s'entendre avec ses voisins, mais le voisinage n'est pas en soi une véritable communauté car ici aucun véritable universel n'unit les hommes si ce n'est l'idée d'un bien-être commun dans un même lieu. Il n'y a même pas cet universel qu'est la justice qui peut se trouver déjà dans certaines protestations. On peut faire ainsi une différence entre un commun qui porte en lui un universel et celui qui n'en contient pas et qui n'est qu'une rencontre occasionnelle et accidentelle des intérêts privés. Comme on a pu le voir avec Platon, il y a l'utile particulier, mon bien-être, ma place au soleil, mon plaisir, etc., et il y a l'utile véritable lié à une communauté. Dans ce second cas, ce qui est utile à moi est également utile aux autres ; c'est une utilité communautaire et dans ce cas l'opposition entre le commun et l'universel s'atténue et même elle s'abolit quand le bien commun est le bien de tous les hommes.

S'il y a une force de libération de l'universel qui fait que le couple, la famille, l'Etat, une époque, un mouvement, ne sont pas de simples rassemblements de circonstance, encore faut-il que cet universel soit un véritable universel et qu'il ne soit pas les intérêts finis de quelques-uns, même d'une majorité. Quand l'universel n'est que le résultat d'une généralisation, donc quand il s'agit simplement de ce qui est commun « en général » dans un groupe comme certaines habitudes sociales, un certain style de vie, il devient vite ce qui opprime et non ce qui libère. Quand le prétendu universel n'est que l'absolutisation abusive de ce qui demeure relatif et contingent, il devient vite un instrument de violence. En effet, dès

que l'universel n'est qu'un commun particulier absolutisé on tombe dans le moralisme si fortement dénoncé par Nietzsche qui a montré que les « valeurs » sont toujours instituées et qu'elles ne sont jamais éternelles ; elles sont historiques et sédimentées dans une culture. Même la pitié, affect commun aux chrétiens, ne peut pas prétendre à l'universalité, pas plus que l'amour compris comme charité. Nietzsche voit même dans le christianisme une recherche d'universalisation du nihilisme, qui veut transmettre ses valeurs d'épuisement à toute la culture. Cet universel a alors une fonction narcotique explique Nietzsche dans le § 202 de *Par-delà bien et mal*, tout comme le socialisme qui lui aussi veut supprimer la souffrance au nom du bien commun. Selon Nietzsche la civilisation n'a plus la force de métamorphose d'une culture quand elle ne porte que l'instinct grégaire, que la morale du troupeau, ou encore le oui de l'âne. L'universel n'est alors qu'une unanimité : « La morale est aujourd'hui en Europe la morale de l'animal de troupeau ». Ce nivellement par simple élargissement du commun à tous est alors aussi le propre du mouvement démocratique que la « meute anarchiste » ne fait que confirmer. Nietzsche combat les « exaltés de la fraternité », les socialistes, qui en réalité imposent par violence cette société du troupeau jusque dans la formule « ni Dieu, ni maître ». Contre la « pitié commune » qui nivelle et affaiblit, qui rend l'homme médiocre, Nietzsche défend le oui aristocratique qui ne nie pas la vie, qui ne fait pas de l'avenir un idéal de médiocrité, qui ne soutient (dans *Par-delà bien et mal* § 203) pas cette « bestialité de l'homme transformé en animal nain aux droits égaux ». Certes Nietzsche n'a pas beaucoup précisé cette tâche nouvelle qu'il nomme surhomme notamment dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais au moins ce serait ce qui permet d'aller au-delà du commun réduit au médiocre.

Nietzsche, dans sa dénonciation généralisée du nihilisme, permet de penser un commun qui est un faux universel, un commun qui se prétend universel et qui ne vise, sous prétexte de liberté et de démocratie, qu'à imposer la morale du troupeau. Tout en laissant à Nietzsche la responsabilité de ses thèses dont il n'est jamais simple de dégager la signification philosophique réelle, il n'en demeure pas moins qu'il permet de mettre en lumière la différence entre le commun et l'universel de manière à rendre à l'universel sa force de métamorphose. Au sens fort l'universel n'est pas une simple « norme », mais il est une puissance de transformation de son être et on a peut-être trop oublié l'étrangeté de l'Idée platonicienne dans sa force de conversion.

Tout en réfléchissant sur l'esprit commun de la vie pulsionnelle à la vie éthique et en développant la thèse selon laquelle la véritable communauté est celle qui est portée par la visée d'une Idée infinie, Husserl, en étudiant dans la célèbre conférence de 1936 *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, l'Europe comme personnalité d'ordre supérieur dans le contexte d'une généralisation de la barbarie se pose la question de la différence entre l'Europe factuelle et l'Europe idéale. Certes l'Europe peut apparaître comme un concept géographique issu de l'histoire avec des frontières, avec également toute une tradition culturelle, des habitudes, des mœurs, des valeurs. Dans ce cadre-là il est clair que le commun n'est pas l'universel et que c'est justement la tâche de l'anthropologue, de l'ethnologue, du sociologue, que d'étudier dans une intention compréhensive tous les actes sociaux propres à une société particulière. Il serait possible de dire la même chose des époques. Il y a ce qui est propre à l'Antiquité, au Moyen-âge, à la Renaissance ; il y a le style propre de l'art romantique

par rapport à l'art classique, etc. Mais Husserl veut montrer qu'au-delà de la multiplicité et de la relativité des représentations du monde, et de la nécessité de leur compréhension réciproque, il y a dans l'Europe un universel qui ne se réduit pas au commun et qui n'appartient pas aux Européens. S'il y a une « crise de l'humanité européenne », le philosophe veut montrer que cette crise n'est pas simplement occasionnelle comme une crise de croissance, mais qu'il s'agit d'une crise structurelle. L'Europe est en crise parce qu'elle a perdu, oublié, l'idée qui la gouverne, cet universel sans lequel elle n'est qu'un type anthropologique. Pour Husserl, l'idée de philosophie, qu'il comprend à partir de l'idée de science, est à la fois un universel et un impératif. Factuellement est née en Europe l'idée d'une vie selon les normes universelles de la raison et cette idée n'appartient pas à l'Europe factuelle ; elle est trans-nationale et trans-historique, ce qui signifie que c'est une idée que tout homme, toute culture, peut reprendre, car elle n'est pas liée à une facticité. Bien au contraire, elle est libre et c'est pourquoi elle présente une puissance de métamorphose qui a conduit de la science grecque à la science galiléenne. Seul un tel universel libre, non lié à une communauté factuelle, peut ne pas être réducteur de ce qui est commun à tous les hommes et peut donner au contraire à toute forme de vie commune, du couple, de la vie scientifique, de la politique, etc., un horizon non empirique de développement. L'idée n'est pas exactement un *eidōs* qui serait vu, mais un pôle et le philosophe vise cette idée de la philosophie sans que celle-ci cesse d'être une énigme pour lui car elle est toujours recherchée. La philosophie dans son idée et non dans ses formes empiriques est une idée libre que toute culture peut reprendre à son compte et elle n'est pas simplement un élément commun d'une culture particulière, même si cette dernière a tendance à se mondialiser. La mondialisation d'une culture particulière serait même le contraire d'une universalisation qui ne nivèle pas les différences. Il n'y a aucune raison que la philosophie ne puisse se dire qu'en allemand et aucune langue particulière n'est la langue du concept, même si la philosophie s'est développée dans un vocabulaire grec, latin, etc. Depuis la particularité de leur langue les philosophes se comprennent sur l'horizon d'une vérité universelle recherchée, d'une paix universelle recherchée. On a bien tenté d'accuser Husserl d'ethnocentrisme, mais toute critique du soi-disant ethnocentrisme de Husserl retombe nécessairement dans l'ethnocentrisme.

De Platon à Husserl, l'universel quand il n'est pas une simple généralité empirique n'est pas ce qui supprime la communauté de pulsion, d'intérêt, etc., mais ce qui la transforme en lui donnant un horizon de vie qui lui permet de ne pas se figer en convention ininterrogée. Toute vie commune porte en elle l'idée de « pour tous les hommes » qui libère de la facticité, de la finitude et de la contingence. De plus, le « commun » c'est déjà une catégorie, un universel, et on voit que cet universel est ce qui permet de penser la complexité du « pour soi » et du « pour tous » en passant par le « pour certains ». Il reste à montrer que le « commun » n'est pas qu'un terme moyen entre le particulier et l'universel, mais qu'il possède sa positivité propre dans le processus de médiation qui conduit à l'universel.

II Le commun comme lieu d'accomplissement de l'universel

Comme on l'a vu, l'universel est loin d'être toujours une force de métamorphose et quand il n'est que du général ou même de l'universel abstrait il peut être dangereux au sens où il est destructeur des singularités. Certains principes qui se veulent universels ne peuvent être appliqués abstraitement sans tenir compte de la vie commune concrète, notamment avec sa dimension d'historicité. Chaque groupe humain possède son histoire et ses convictions propres, mais également des conditions d'existence propres. Cela semblerait arbitraire de dire que la raison pose par principe que Dieu ne peut se penser qu'au singulier et que donc toute religion devrait exclure le polythéisme et que les religions polythéistes ne sont que des figures primitives de la religion. Le polythéisme grec et indou sont chacun porté par toute une culture et il s'agit là d'un élément commun à un groupe historique qui ne semble pas réductible dans une essence commune. Y a-t-il d'ailleurs une essence de la religion ? Il est possible de se poser une question similaire à propos du principe de laïcité comme respect de la liberté religieuse et de la liberté d'opinion en général, mais il semblerait arbitraire d'imposer une forme particulière de laïcité sans tenir compte des histoires singulières. L'histoire de France ne peut pas servir de norme universelle que l'on pourrait appliquer aveuglément en Angleterre ou en Allemagne sans tenir de leur histoire propre. Sans multiplier les exemples et les situations, il est possible de penser qu'il y a un commun qui résiste au processus d'universalisation pour de bonnes raisons ; un commun qui n'est pas réductible à un universel abstrait. Il y a des convictions, politiques, religieuses ou autres qui ne peuvent pas se dissoudre dans l'universalité du vrai. Dès lors, il y aurait peut-être un commun qui ne soit pas que l'absence d'universel, mais qui serait au contraire plus riche que l'universel abstrait formulé par l'entendement de la belle âme, pour parler avec Hegel.

Arendt qui a tant mis en lumière la nature du totalitarisme comme disparition de tout ce qui est privé sous un faux universel et comme prétention à créer un homme neuf, en faisant table rase du passé, qui est destructrice de l'humanité elle-même, a également beaucoup analysé les conditions concrètes de l'action. La terreur totalitaire est destructrice et du commun et de l'universel et pour échapper à cela il est nécessaire de repartir de l'idée que les liens noués entre les hommes viennent d'abord du besoin ou du plaisir et qu'il y a une nécessité vitale à la plupart des associations. La vie politique est au sens large ce qui permet aux hommes de se libérer des contraintes vitales afin d'accéder à la vie bonne. Ce qu'Arendt nomme le « corps politique »⁶³ est cette communautisation des hommes en vue de la liberté. C'est en lui que l'homme peut agir et réaliser ainsi son humanité. Le commun n'est pas ici un simple état, mais une possibilité d'action, un pouvoir agir, et c'est sur un tel sol commun que l'individu peut en agissant renaître à lui-même. Ainsi l'être propre de l'individu ne préexiste pas au monde commun, car il n'existe qu'à travers ses actions dans le corps politique. Non seulement cela brise le partage habituel du propre et du commun, mais en outre il y a une certaine opacité du commun qui se retrouve dans le propre. Dès que l'on ne sait pas très bien pourquoi on est ensemble, il est impossible de se saisir en toute transparence dans l'action. Ainsi l'individu n'est pas simplement un sujet visant l'universel, mais il est un « agent » dans sa relation aux autres, ce qui implique que la vie commune soit autre chose que la visée commune de l'universel. Autrement dit, l'action ne peut avoir lieu que dans un monde

⁶³ Voir les analyses d'Agnès Louis, *Le corps politique*, Ousia, 2020.

commun particulier et historique. Les hommes constituent entre eux un espace commun d'action qui demeure le sol indispensable de toute visée de l'universel. Dans son analyse de la cité Arendt montre que ce n'est pas seulement la loi qui institue chaque individu, mais également un dialogue continu des individus entre eux ; la mémoire aussi des actions passées qui sont le support des actions futures. Cette vie commune par la mémoire est également une condition de l'existence politique. On peut considérer avec Arendt que les actes de mémoire sont des actes fondamentalement sociaux et qui fondent le corps politique lui-même. Le commun est donc fait de cette mémoire, de cette tradition, de cet entrelacement des histoires, et en cela il est plus que le simple agrégat des sujets rationnels, plus que le rassemblement intemporel des esprits libres. Selon cette perspective, la nation relève du commun et Arendt défend la thèse que le peuple juif possède son histoire propre, irréductible à un universel, et que c'est à partir d'elle qu'il participe aussi au concert des nations. Le commun dans la singularité de son histoire devient ici la condition de possibilité de l'universel, d'un universel qui ne soit pas nivelant des différences, parce que la différence devient la manière propre dont un peuple peut rencontrer les autres et pas simplement une crispation sur une identité exclusive des autres. Chaque peuple, chaque groupe construit à partir d'une histoire, peut tenir sa voix dans l'espace universel de l'humanité, à la condition de garder l'idée qu'un peuple est une histoire plus qu'une essence et qu'elle est également l'histoire de ce qu'il a à être. Pour Arendt il n'y a pas d'universalisation possible qui conduirait à l'abolition de l'histoire de chaque peuple afin de constituer une société politique universelle ou encore un Etat universel. Il n'y a que la violence brute qui a justement dénié à certains peuples le droit d'avoir un monde.

Contre l'abstraction universalisante que serait l'idée d'origine stoïcienne d'être citoyen du monde, idée pour temps de malheur dirait Hegel, Arendt défend l'idée que tout citoyen appartient à un groupe fini, à un chez soi à la fois géographiques et spirituel, à une histoire. On peut se sentir concerné par l'humanité toute entière, mais toujours depuis un monde fini auquel on appartient. Le pur citoyen du monde, hors sol en quelque sorte, risquerait de n'être qu'un pur spectateur et ne pourrait pas agir, car on agit à partir d'un dialogue avec les autres, d'un accord, d'une loi tacite ou explicite, ce qui permet aussi la reconnaissance par une communauté historique donnée. On n'agit pas dans un monde abstrait, mais dans un monde façonné par d'autres, avec une histoire, des habitudes et un ethos. Il y a donc dans le commun une dimension de contingence irréductible et cela fait que même le philosophe qui tente de dire les vérités éternelles le fait toujours depuis une époque et pour son époque.

Il est possible d'ajouter que le commun est aussi ce qui interdit à l'agent d'être un pur savoir de lui-même et que cette non-transparence du commun n'est pas nécessairement négative et est aussi le signe d'un avenir. La vie de couple ou la vie amicale ne consiste pas nécessairement à se connaître jusqu'au fin fond des entrailles comme disait Montaigne et une telle transparence conduirait à une fusion qui serait le terme de la communauté. S'il met fin à la séparation, le commun n'est pas une fusion et on peut penser qu'il possède toujours une dimension d'obscurité. L'époque des Lumières n'avait pas une totale conscience d'elle-même et c'est uniquement à la fin de cette époque que Kant a pu écrire son texte Qu'est-ce que les lumières ? On pourrait dire la même chose de chaque époque et même de chaque mouvement. Certes, parfois, le but est clair, mais parfois il ne l'est pas et ceux qui ont participé

aux événements de mai 68 en France avaient une conscience d'appartenance, sans pouvoir dire en toute clarté ce qui les unissait car, à la différence de bien des révolutions, il n'y avait pas de projet précis comme l'explique Maurice Blanchot dans *La communauté inavouable*. La communauté des amants comme la communauté politique ne sont pas que des rencontres d'intérêts et elle porte parfois en elle bien plus que ce qui pourrait être énoncé dans un projet commun ou dans un serment ; parfois le Dire excède en elle le Dit.

Sartre dans *La critique de la raison dialectique* (p. 512 et sv.) aborde également cette énigme du commun en montrant à propos de la prise de la Bastille que la totalisation du groupe ne se fait pas simplement au nom d'un idéal, mais également dans la sueur et le sang, voire dans la participation commune à des massacres. Il écrit : « La praxis est la seule unité réelle du groupe en fusion : c'est elle qui le crée, qui le soutient et qui introduit en lui ses premiers changements intérieurs » (p. 517) et il ajoute (p. 518) « Mon courage et mon endurance, à moi qui veille dans la solitude, seront proportionnels à la permanence en moi du groupe comme réalité commune ». De ce point de vue le serment est ce qui fait être le groupe conciliant ainsi liberté et contingence. : « Notre être commun n'est pas en chacun une nature identique ; c'est au contraire la réciprocité médiée des conditionnements » (p. 535). L'autre n'est pas un semblable, mais un frère à partir du serment qui est une invention commune. Un groupe est ainsi un ensemble de convictions et d'obligations réciproques. Ce n'est donc pas simplement l'universel qui fait l'individu commun que je suis, mais la vie du groupe.

Il y a donc bien également une dimension de passivité dans le commun, ce que Sartre décrit avec le pratico-inerte, à savoir que je ne suis pas un simple pour soi face à l'autre, mais que j'appartiens à un monde qui agit sur moi, notamment celui des machines dans le travail. Il y a donc une consistance du commun qui ne relève pas de ma volonté et qui se manifeste dans mon appartenance à une classe sociale, à une époque. Cela tient au fait que je suis pris par le monde avant de prendre part au monde, je suis engagé avant de m'engager et dès lors la liberté comme la visée de l'universel n'est pas une entreprise solitaire, mais un acte social. C'est bien la praxis de groupe, la prise de la Bastille, qui libère justement du pratico-inerte et qui accomplit l'universel ; c'est elle qui libère de la sérialité, c'est-à-dire de l'appartenance à un groupe seulement par le pratico-inerte. Refuser une société oppressive est la manifestation d'une liberté qui refuse l'engluement dans l'inerte.

Il y a donc bien une positivité du « commun » par rapport à l'universel qui en fait bien un lieu dans lequel l'universel peut s'accomplir, puisque c'est toujours à partir d'une communauté de vie que peut avoir lieu une communauté de liberté fondée sur un projet qui puisse s'étendre à tous les hommes. C'est toujours depuis un site social, historique, culturel, que je peux vouloir répondre de tous et non pas abstraitement comme si j'étais un simple spectateur extérieur au monde. C'est pourquoi l'universel ne peut s'accomplir que dans le passage d'un commun passif à un commun actif, d'un commun qui est un héritage à un commun qui est un projet de reconnaissance des autres, d'un commun qui isole à un commun qui ouvre.

III La dialectique du commun et de l'universel

Comme on vient de la voir, le commun peut ne pas être exclusif de l'universel, surtout s'il est plus endogène, par exemple lié par un serment comme l'a montré Sartre, qu'exogène, par exemple la fusion face à un ennemi commun. Le danger serait que le commun dégénère en nationalisme, en régionalisme, en toute forme de mouvement identitaire qui introduit toujours l'exclusion des autres hommes par rapport à un groupe donné. Si nous voulons tous être heureux, que vaudrait ce bonheur s'il n'était pas un bonheur pour tous et accessible à tous ? De même que serait une paix qui ne serait qu'une paix intérieure ou la paix de quelques privilégiés dans le tumulte du monde. Après avoir montré la positivité de l'universel, puis la positivité du commun, il reste à montrer quelle dialectique a lieu entre eux ; en quoi les histoires singulières liées à un pays propre participent à l'accomplissement de l'universel sans se perdre. Sans commun, pas d'universel et sans universel pas de commun véritablement reconnu.

Il est en effet possible de comprendre l'histoire autrement que comme une succession d'époques fixant chacune un style commun comme le classicisme, le romantisme, le baroque, etc., pour montrer que l'histoire est également le mouvement objectif, celui de l'esprit objectif qui s'accomplit à travers chaque moment. Dans sa célèbre lettre à Niethammer du 13 octobre 1806, Hegel à Iéna est en train de terminer la rédaction de *La phénoménologie de l'esprit* et il raconte qu'il aperçoit depuis sa chambre le bivouac des troupes françaises et que c'est à ce moment-là que le sens du mot histoire se révèle à lui. L'histoire n'est pas le récit du passé, elle est là devant lui comme mouvement vivant en train de se faire et Napoléon c'est l'histoire, c'est l'esprit du monde à cheval, ce qui ne vaut pas justification de ce qui a lieu. Il est difficile de voir là l'accomplissement d'un universel respectueux de la différence, pas plus que dans l'épisode de la Terreur, mais le philosophe est celui qui tente de voir dans la contingence, en l'occurrence la bataille de Iéna, la manifestation d'une nécessité qui ne supprime pas la réalité de la contingence. Il y a un *Weltgeist*, un esprit du monde, qui permet de comprendre le passage d'un monde commun à un autre monde commun. Le grand homme, décrit-il dans *La raison dans l'histoire* (p. 48 et sv.) est celui qui inaugure une nouvelle période de l'histoire (Romulus, César), qui met fin à un certain monde et trouve sa légitimité éthique dans sa capacité à rendre possible une nouvelle forme de vie commune. Mais Napoléon cessera d'être l'esprit du monde qui passe alors ailleurs. Cela permet de penser que le commun n'est pas statique et anhistorique et que son identité tient à sa participation à une vie de l'Idée, à la vie de l'universel.

Cette dialectique du commun et de l'universel Hegel la souligne également à propos de la langue ; dans la mesure où l'esprit s'incarne toujours dans une langue particulière ; C'est pourquoi c'est toujours l'esprit d'un peuple qui se trouve porté par une langue. Dès le chapitre sur la certitude sensible dans *La phénoménologie de l'esprit* Hegel a montré qu'un universel aussi abstrait que le « ceci » est déjà une détermination. Dans l'introduction à la *Science de la logique* de 1812 il montre aussi que la grammaire n'est pas qu'un ensemble abstrait de règles extérieures, mais qu'elle porte l'esprit d'une culture. Il y a alors une nature spirituelle du langage qui est un lieu de néantisation, puisqu'en lui on s'élève du particulier à l'universel ; il est possible de s'émanciper de sa culture pour parler à tous depuis elle. La langue est l'être-là de l'esprit et en elle ce qui est commun à un peuple (un vocabulaire, une grammaire) peut

dire l'universel. Même si dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* il arrive à Hegel de suggérer que la langue allemande est celle qui est le mieux à même de dire l'universel (*Encyclopédie* I, p. 530), il maintient la thèse que depuis la particularité d'une langue il est possible de s'adresser à tous. En réalité la langue de la philosophie est toujours la langue d'un peuple particulier qui s'est élève à la philosophie. Hegel cherche ici à s'affranchir d'un universel abstrait et vide incapable de prendre en compte la positivité de chaque langue et pour lui l'universel peut être respectueux de la différence de chaque langue. De même, le mot Dieu est d'abord un universel abstrait et vide, l'idée d'un être parfait, et une véritable philosophie de la religion est celle qui passe par l'étude des religions existantes afin de donner un contenu au mot Dieu et comprendre à travers cette vie qu'il est la possibilité d'une action et la promesse d'une histoire. Cet universel concret serait respectueux selon Hegel des religions dans leur singularité irréductible ; la pluralité des religions est la pluralité des mondes communs et l'histoire est alors le chemin par lequel le commun rejoint le concept, mais par un long travail de médiation dont il est impossible de faire l'économie en faisant table rase. Chaque monde commun en vient ainsi à sa vérité dans sa réconciliation sans fusion avec les autres mondes communs.

Hegel s'oppose ici à l'universalité statique et abstraite que défend selon lui l'*Aufklärung*. Il refuse l'idée que l'universel soit obtenu par un simple processus d'abstraction de toutes les particularités éthiques et historiques des mondes communs particuliers. Si au terme de l'histoire il doit y avoir une simplicité, celle-ci est riche de toutes ces singularités et il est hors de question d'envisager la simplicité de l'universel comme l'abolition du commun, comme si l'universel devait effacer toutes les traces religieuses et nationales. Issu du romantisme, Hegel est très sensible à l'idée que chaque communauté possède ses forces créatrices, son génie, qui vient bouleverser les règles passées. Pour penser cela il est nécessaire de cesser d'idolâtrer l'universel abstrait et figé des mathématiques afin de favoriser les formes individuelles et vivantes qui font « la patience du concept ». Tant que l'on se contentera de passer du particulier (tel peuple) au général (tous les hommes) on manquera et le commun et l'universel. Ce que Hegel nomme dans la préface de *La Phénoménologie de l'esprit* « le sérieux du concept » est cette capacité à ne pas s'en tenir à une simple forme générale et abstraite (*Form*) pour saisir chaque monde commun comme une figure (*Gestalt*) de l'esprit. Il y a une maturation lente et silencieuse dans l'histoire, même si elle se manifeste parfois par des changements brutaux, qui font que le commun ne cesse d'évoluer et de se réinventer et que nul ne sait ce que sera demain. Cela signifie que ce qui est bon pour tous les hommes ne peut pas être saisi dans une intuition directe, mais suppose de s'approprier toute cette maturation de l'histoire. Le danger du formalisme abstrait, c'est que cela rend tout monochrome ; tout y est gris et on ne tient plus compte de la différence dans les mœurs, en art, en religion et même en philosophie. On se fige alors dans l'image du monde d'une époque, on oublie d'actualiser l'universel, on manque le mouvement de l'histoire. Si le Stoïcien défend l'idée d'une citoyenneté du monde, c'est parce qu'il met toute la vie dans la pensée abstraite et non dans le monde historique. Il ne donne que l'idée générale du commun et non le commun vivant qui s'affronte à son autre et qui est un avenir. On pense le commun au lieu de le vivre. Le passage du commun à l'universel doit donc tenir compte du travail du négatif, sinon la paix par exemple peut devenir purement formelle au sens où elle est indifférente à la

particularité des peuples et est un souhait plus qu'une véritable volonté. N'écouter que « la loi du cœur » conduit à nier l'effectivité du monde et le danger est de plier la vie commune à un universel abstrait. La figure de Karl dans *Les brigands* de Schiller incarne cet idéalisme abstrait en morale qui veut conformer le réel à l'idéal sans aucune médiation. Tel est le danger de l'utopie quand ce n'est plus un idéal régulateur, mais une forme abstraite que l'on impose au monde. L'universalisation du commun, le passage à une communautisation plus universelle, doit passer par le lent travail du négatif et toute tentative d'arracher le monde à son historicité pour créer à partir de rien un homme neuf, une communauté neuve, est une façon de le nier. Finalement celui qui sacrifie le monde à un bien commun abstrait n'est pas très différent de l'égoïste qui sacrifie le monde à son intérêt ou à celui de son groupe. C'est ainsi que l'on peut utiliser l'expression « l'égalité de tous » sans se demander ce que cela signifie.

C'est pourquoi dans la section *Esprit* de la *Phénoménologie de l'esprit* Hegel défend l'idée que toute communauté doit voir le droit des autres si on ne veut pas s'enfermer, tels Antigone et Créon, dans l'opposition du familial et du public, du féminin et du masculin. Hegel dénonce alors l'atomisation de la société qui n'est plus qu'un ensemble de communautés isolées, voire d'individus isolés. Ce n'est pas abstraitement, mais dans la culture et l'histoire que chaque communauté peut se réconcilier avec le monde entier. Ainsi le commun a la possibilité de ne pas se refermer sur lui et peut participer au mouvement de l'universel parce que Hegel nomme un « étangement (*Entfremdung*) », c'est-à-dire dans sa confrontation à d'autres mondes communs. Ce n'est pas qu'un travail individuel, mais également un travail du concept qui a lieu dans la culture. C'est finalement l'incapacité à s'ouvrir à l'étrangeté des autres communautés, des autres traditions, des autres groupes sociaux, qui enferme soit dans le particularisme, soit dans l'universalisme abstrait, qui font du commun une pseudo-individualité qui n'accède pas à l'essence. Hegel voit dans la Terreur la conséquence directe de l'abstraction des Lumières, de l'universel abstrait qui aura également ensuite pour autre conséquence le réveil des nationalismes. Cette abstraction est une mort qui ne réalise rien, une négation de toutes les différences.

Ainsi Hegel nous apprend comment réconcilier le commun et l'universel, mais il est possible de se demander comment accomplir cela au-delà de ce qui a lieu dans le processus lent de la culture. En quoi est-ce également ma responsabilité présente que de faire que mon monde commun ne soit pas excluant mais ouvert sur les autres groupes, sur les autres traditions ? Il serait certainement vain et violent de vouloir réduire les différences de conviction dans un universel abstrait et les sociétés sont, de fait, de plus en plus multiculturelles. Comme on l'a déjà dit, les convictions religieuses sont irréductibles les unes aux autres et la tâche de la philosophie n'est sans doute pas de gommer ces différences. Même parler des trois monothéismes c'est aller bien vite en besogne en ramenant sous un universel trois religions très différentes. Mais on pourrait dire la même chose des goûts, des manières de vivre et des valeurs. Il ne suffit pas de faire appel à la raison universelle pour supprimer les différences qui ne sont pas anecdotiques. Toute mondialisation au sens du nivèlement des multiples cultures en une seule serait dévastatrice et serait un échec de l'histoire dans la mesure où ce n'est pas la fin de l'histoire. Mais justement, contre toute absolutisation abusive d'une culture relative ayant réussi à s'imposer aux autres, il est possible

de défendre l'idée qu'un monde commun particulier n'est vivant que s'il reste lui-même (*ipse*) et non s'il reste le même (*idem*) et que cela suppose cet étrangeté qui est alors une démarche interculturelle de confrontation pacifique des convictions sans volonté de réduction des différences. Dès lors, un monde commun de « tous les hommes », un monde « pour tous » ne peut être que cet espace de rencontre dans lequel chaque groupe peut défendre ce qu'il tient pour vrai, toute en ayant l'humilité de penser qu'il n'est pas la vérité et que les autres groupes doivent être écoutés parce qu'ils sont aussi l'esprit. D'une certaine manière c'est la seule voie qui dépende de ma responsabilité afin d'éviter l'enferment communautaire ainsi que la mondialisation nivelante. Le dialogue interreligieux ou interculturel ne repose ni sur l'idée que tout cela revient au même, ni sur un relativisme pragmatique, mais au contraire sur le respect des différences dans un monde où les collectivités se complexifient sans cesse. Il serait vain d'aller contre le sens de l'histoire, même s'il est parfois bien obscur, mais la question éthique est celle de ce que peut faire pour que ni le commun, ni l'universel ne soient sources de violence.

Or on voit bien ici qu'il est impossible de se contenter de l'opposition classique entre opinions et vérités et que chaque monde commun possède également ses convictions, qui ne sont pas de purs produits de la raison, mais auxquels l'esprit commun donne son assentiment. Il y a bien des justifications dans une conviction, mais elles ne peuvent pas suffire à emporter l'adhésion de tous. Or la confrontation libre avec les autres convictions est ce qui me met en danger ou ce qui fait qu'un groupe peut se sentir en danger, néanmoins c'est ce qui permet à un individu et à un groupe de vivre selon l'idéal régulateur d'une compréhension possible et d'un possible respect réciproque. La vitalité d'une démocratie ne se mesure-t-elle pas à sa capacité à faire face aux divergences de conviction ? C'est peut-être aussi cela la responsabilité démocratique. Il dépend de moi de ne pas dévaloriser les convictions d'autrui, d'une autre culture ; de les entendre, ce qui ne veut pas dire les partager.

Il ne s'agit pas là tout à fait de l'éthique de la discussion telle qu'elle a pu être développée par Habermas⁶⁴ dans *Morale et communication*, car dans les convictions on ne se situe pas encore dans l'espace de l'argumentation conduisant à une universalisation possible, à des normes ayant possiblement une validité pour tous. Habermas développe cependant l'idée que la réconciliation du commun et de l'universel peut avoir lieu sur la base du langage commun qui rend possible une compréhension mutuelle et un accord des visions du monde. Le rôle de la communication langagière est ainsi de faire émerger peu à peu l'universel à partir de la singularité du monde vécu par les individus, un universel moral qui prend alors la forme de contraintes pragmatiques. Retenant ainsi les leçons de Hegel et voulant échapper au relativisme sceptique comme au pur formalisme en matière de morale, il met en lumière les procédures qui rendent possible cette dialectique du commun et de l'universel. Cette thèse d'une fondation intersubjective des normes, dans une responsabilité dialogique qui consiste à chercher à se mettre à la place de tout autre permet de dépasser les particularismes liés à son appartenance à un monde commun particulier, sans nier la facticité irréductible des appartenances. Habermas ne propose donc pas une éthique mais une méta-éthique

⁶⁴ Voir l'article d'Olivier Tinland, <https://www.erudit.org/en/journals/philoso/2016-v43-n2-philoso02859/1038204ar.pdf>

cherchant à élucider les procédures constitutives des normes morales sans sacrifier l'universalisme et sans sacrifier la particularité. L'universel est bien au commencement de la vie éthique, puisqu'il s'agit de satisfaire l'intérêt de tout un chacun, comme à la fin dans un idéal de réconciliation. Bien sûr cela ne résout pas toutes les apories du rapport du commun et du l'universel, mais avec Hegel et Habermas on a pu penser ce rapport dialectique dans lequel depuis son appartenance à un monde commun il est possible de le transcender afin de s'élever à un universel au moins momentanément acceptable par tous, même s'il sera toujours recherché. L'acceptabilité n'est pas le dernier mot de l'éthique, c'est la médiation nécessaire pour s'élever intersubjectivement vers un universel concret et vivant.

Conclusion

Au terme des trois moments de ce travail il est possible de dire que le commun n'est pas l'universel, mais qu'il le devient quand il se libère de lui-même, de ce qu'il y a de limitation en lui, pour s'ouvrir à ce qui est commun à tous, à ce qui peut être valable pour tous. Mais également quand il sait dans cette universalisation progressive reconnaître la positivité de son enracinement dans un monde commun, comme la positivité des autres mondes communs. Non seulement il s'agit de reconnaître l'effectivité des processus historiques, mais aussi de comprendre quelle responsabilité est la sienne en tant qu'agent dans ce processus historique. Ainsi il a été possible de dépasser l'opposition assez stérile d'un universalisme abstrait et d'un déterminisme historique qui nie la possibilité de transcender son monde commun pour se comprendre comme responsable de l'humanité toute entière. Le chemin vers l'universel ne consiste donc pas à quitter en soi le commun pour n'écouter que l'universel, mais il demande aussi de passer par les multiples situations historiques, par les multiples cultures, par tous les autres avec lesquels je suis dans le monde, parce que la vérité qui n'est pas un consensus se dit par toutes ces voix, parce qu'elle est chorale.

Le commun est-il un fait ou une idée ?

Le banc public sur lequel je viens m'asseoir dans le jardin du Luxembourg près de la fontaine Médicis pour y lire n'est pas mon banc, même si pendant quelques temps je peux le considérer comme tel parce que j'en profite, mais il s'agit d'un bien commun dont tout le monde peut profiter. Ce banc est un fait, il est là, c'est un bien mis à disposition par la ville, mais en même temps si j'y réfléchis il est également une idée, il correspond à une certaine idée de la vie commune, à une certaine idée du partage selon laquelle tout n'est pas privé, puisqu'il y a des objets d'un usage commun. Toute la difficulté de la réflexion sur le commun réside dans une telle équivoque du fait et de l'idée. Tout ce qui est commun est de l'ordre du fait car il s'agit des bien partagés par un groupe social, par une époque, par un pays, par plusieurs pays, et même parfois par l'ensemble du monde. Parmi ces faits il y a également des idées, des valeurs, des convictions, et notamment des idées historiques sur ce qui est commun et ce qui ne l'est pas. C'est ce qui distingue le commun propre aux choses et le commun propre aux hommes : les hommes portent avec eux une idée du commun.

Toute la question est alors de savoir si l'idée du commun n'est que le résultat des échanges et des conflits dans un groupe donné, si cette idée n'est que la conséquence d'un mode de vie en commun qui n'est pas le même dans l'Angleterre du XVI^{ème} siècle et dans l'Inde d'aujourd'hui, ou bien si ce n'est pas toujours selon une idée du commun que nous jugeons les multiples formes de la vie commune. Toute analyse historique ne présuppose-t-elle pas une idée de ce que devrait être une véritable vie commune, idée qui servirait de mesure à toutes les formes particulières ? La question du commun semble se trouver au cœur de la controverse entre réalisme et idéalisme, dans la mesure où il semble difficile de réfléchir sur l'essence du commun sans observer les multiples formes du commun à travers l'histoire, y compris les multiples idées du commun construites dans cette même histoire, mais en même temps l'observation pourra-t-elle donner accès à une véritable essence du commun qui ne soit pas elle-même historique et contingente ? Plus encore cette enquête empirique ne présuppose-t-elle pas toujours une idée a priori du commun sans laquelle elle serait impossible ? Si l'histoire de la vie commune est l'histoire de la violence, cette histoire ne se pense-t-elle pas uniquement à partir de l'idée d'une vie commune qui serait au-delà de la violence, un communisme achevé ?

On comprend alors que pour répondre à la question « Le commun est-il un fait ou une idée ? » il est sans doute nécessaire de dépasser l'alternative trop brutale du fait irrationnel

et contingent et de l'idée comme simple représentation vide. Tout fait doit être rendu rationnel par le travail de la pensée, par sa construction avec des idées, et toute idée confuse d'abord doit recevoir un contenu depuis un travail d'abstraction depuis les faits. Mais l'idée de commun est-elle une idée représentative ou bien n'est-elle pas aussi une idée de la raison, une idée que toute subjectivité porte en elle quand elle réfléchit sur les groupes humains ? Si les sciences humaines procèdent par construction de concepts, la philosophie ne procède-t-elle pas par concepts. Pour elle la définition du commun n'est-elle pas ce qui est donné à la fin de la réflexion et non au début pour circonscrire un domaine de recherche ? Derrière cette question prioritaire de méthode, il en va de la nature du commun qui est peut-être bien plus qu'un état de fait, qui est peut-être aussi et surtout un acte, une vie et une tâche commune toujours ouverte. Pour cela on pourra se demander d'abord comment se construit le fait du commun, pour se demander ensuite si le commun n'est pas un idéal de la raison. Cela permettra sans doute, au-delà de l'alternative du fait et de l'idée, d'envisager un commun qui ne soit pas un simple nivellement, mais qui puisse se comprendre comme un engagement commun dans le monde.

I Le commun comme vie réelle

Le commun se pense d'abord au pluriel et selon sa diversité historique si on ne veut pas s'en tenir à une idée générale et abstraite du commun qui ne serait qu'une production arbitraire d'un sujet. Le danger sur une telle question est sans doute de s'en tenir à des idées trop générales comme celle qui consisterait à affirmer comme une « évidence » que la terre est un bien commun à toute l'humanité, alors que de fait elle a toujours fait l'objet d'un âpre partage entre les différents groupes humains pour la possession de territoires. Une telle conception purement abstraite ne donne rien à penser car elle passe au-dessus de toutes les réalités historiques, comme si l'histoire n'existait pas et comme si les histoires n'étaient pas différentes. Au contraire une réflexion sur le commun se doit d'être attentive à ce qu'il peut y avoir d'unique par exemple au mouvement des enclosures en Angleterre entre le XVIème et le XVIIème siècle, qui a consisté à enclore des champs qui étaient avant des champs ouverts et des pâturages communs. Cette mutation du système agraire au profit de riches propriétaires en vue du développement du commerce de la laine notamment a fait reculer le droit d'usage au profit du droit de propriété a produit un premier exode rural. Dans ce conflit entre deux droits, c'est le sens du commun qui se trouve modifié, la manière dont une société organise sa vie commune. Il est aussi possible de penser aux entreprises de collectivisation dont le projet était de mettre fin à la propriété privée, quand il ne s'agissait pas de mettre fin purement et simplement à toute vie privée comme dans les totalitarismes du XXème siècle. Sans multiplier les exemples historiques, il est possible de penser que l'histoire des communs n'est sans doute que l'histoire du combat d'un commun contre un autre commun, que cela aboutisse à un vrai progrès avec un bien plus justement partagé ou bien à une violence qui peut être destructrice de tout un peuple et qui porte en elle la capacité à détruire l'humanité toute entière. Or ces « faits » sont toujours déjà des idées plus ou moins revendiquées, et c'est bien ce qui distingue le commun des choses (l'universel table) et le commun des personnes. L'affirmation d'un bien commun comme dans la Révolution, comme l'acte de priver une communauté d'un bien qui lui était commun, tel Napoléon confisquant la Révolution dans une

dictature militaire, est bien toujours une idée. De ce point de vue le commun ce ne sont pas que des biens matériels partagés, comme les champs ouverts dans le droit d'usage, mais ce sont aussi des opinions communes à un monde, qui peuvent être sous-jacentes ou bien s'affirmer brutalement comme dans un communautarisme ou une affirmation nationaliste. « L'Allemagne par-dessus tout dans le monde » dit l'hymne national allemand pour affirmer en 1841 l'exigence d'unité de l'Allemagne et de souveraineté. Parmi ces idées il y a aussi des croyances et c'est au nom d'une certaine idée de l'homme, voir l'idée de ce qui devrait être commun à tous les citoyens, qu'un pays a parfois tenance à refuser l'expression des croyances à un groupe ; toujours au nom d'une idée du commun que l'on juge plus rationnelle, plus universelle et donc plus légitime. On sait les tensions que cela peut créer quand au nom d'une idée historique relative on cherche à niveler les différences de croyances, voire à supprimer purement et simplement les croyances identifiées à des superstitions. Il y a à la fois une question de fait, les mêmes croyances ne sont pas partagées par tous, et un conflit d'idées : tout le monde n'a pas la même idée du commun. Vouloir résoudre ce conflit par l'abolition des différences est certainement une source de violence, aucun groupe n'acceptant d'être dépossédé de son bien commun, qui peut être des croyances. Le citoyen peut être également croyant et alors il appartient à deux communs différents. Fait contre fait, opinion contre opinion, droit contre droit, il peut y avoir un dialogue de sourd et le nivellement ne peut conduire qu'à un commun vide de sens.

Dans son *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Marcel Mauss montre pourtant que le commun ne s'éparpille pas pour autant en une multiplicité sans ordre, car il y a des règles de l'échange qui de fait font le commun : « le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue⁶⁵ » L'observation empirique permet, par abstraction, de montrer qu'il y a toujours échange, même si les formes de l'échange peuvent être différentes. Le fait du commun devient rationnel avec l'idée d'échange. Mauss peut conclure : « Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux, religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la Politique, au sens socratique du mot⁶⁶ ». Il n'y a de vie commune que dans l'obligation de donner, de recevoir et de rendre et ne pas satisfaire à cette obligation c'est nécessairement déclarer la guerre. Il s'agit de rendre ce que l'on a reçu de manière à ne pas dépendre de celui qui a donné, même si ce qu'il nomme le système Potlatch peut conduire à vouloir rendre plus, ce qui peut être destructeur. Le don qui doit donc être réciproque est ainsi un système d'échange dans lequel la stabilité vient de l'égalité, du nivellement de toute différence, puisqu'il s'agit de donner ni plus ni moins, mais la même chose. Le commun est alors un bien que l'on échange selon des règles strictes, c'est-à-dire selon l'idée d'une stricte réciprocité. C'est sans doute la forme minimale de toute vie commune, puisque l'échange permet de passer de la guerre, de l'isolement et de la stagnation dans les richesses, à une alliance, un commerce, une paix et une richesse possible. Mauss veut mettre au jour ce fait

⁶⁵ *Sociologies et anthropologie*, PUF, p. 148.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 278.

d'une société dans laquelle il devient possible de « s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres⁶⁷ », fait qui est aussi une idée directrice.

On pourrait penser que cette conception anthropologique du commun est encore trop idéaliste malgré tout, qu'elle présuppose un peu trop qu'il y ait une essence homme, qu'il y ait une essence de la société, alors qu'il n'y a que des faits historiques, des formes historiques du commun qui ne sont pas gouvernée par une Idée. C'est Ainsi que Marx propose de penser la nature humaine comme purement historique et cherche à situer la source de l'histoire dans les données immédiates de l'être humain, notamment avec le concept de praxis qu'il développe dans la huitième thèse sur Feuerbach : « Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui portent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique (*Praxis*) humaine et dans la compréhension de cette pratique (*Praxis*) ». Concevoir la nature humaine comme praxis permet de sortir de l'abstraction d'un individu isolé qui ensuite vivrait en commun en montrant qu'il n'y a pas d'essence humaine éternelle, mais uniquement un processus historique dans lequel l'homme se comprend à partir de la production de ses moyens de subsistance. Au-delà de toute anthropologie humaniste *L'idéologie allemande* de Marx et Engels cherche à décrire avant tout les différentes modalités historiques de la propriété privée en construisant une typologie. Marx développe alors un nouveau concept d'histoire qui n'est plus l'accomplissement temporel d'une Idée éternelle de la vie commune et qui permet de décrire la spécificité des formes de société humaine, la différence de chaque époque de l'histoire :

« Voici donc les faits : des individus déterminés qui ont une activité productrice selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés. Il faut que, dans chaque cas particulier, l'observation empirique montre dans les faits, et sans aucune spéculation ni mystification, le lien entre la structure sociale et politique et la production. La structure sociale et l'Etat résultent constamment du processus vital d'individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité (*wirklich*), c'est-à-dire, tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement ; donc tels qu'ils agissent sur des bases et dans des conditions et limites matérielles déterminées et indépendante de leur volonté⁶⁸ ».

En parlant des faits il ne s'agit pas de développer une conception positiviste du commun par opposition à une conception idéaliste, mais de mettre en évidence la dépendance de toute représentation du monde commun par rapport aux conditions matérielles d'existence. Marx ne veut pas de ce réel finalement abstrait des empiristes et veut montrer que la *Wirklichkeit*, la réalité, se trouve dans les forces productives qui expliquent les biens communs matériels comme les représentations communes. En effet nos représentations du commun ne sont pas le fait d'une conscience pure et vierge de toute détermination historique et sociale. Cela ne signifie pas que toutes ces idées soient d'emblée suspectes, mais c'est leur interprétation idéaliste qui est une mystification, ce qui suppose tout de même de réduire la *Wirklichkeit* à l'économie, à la production matérielle, ce qui est

⁶⁷ *Ibid.*, p. 278-279.

⁶⁸ *L'idéologie allemande*, Editions sociales, p. 69-71.

une nouvelle forme de monisme qui conduit à dire que les pensées de la classe dominante sont à chaque époque les pensées dominantes. Marx est bien en un sens le père de l'analyse institutionnelle qui conduit à montrer que les représentations de ce qui est commun et de ce qui ne l'est pas dépend de la classe sociale à laquelle on appartient, ce qui permet au moins de se libérer d'une compréhension trop abstraite du commun pour se rappeler que toute représentation du commun s'ancre dans une situation historique d'existence et que la conception du commun qui se déploie avec la Révolution française est aussi l'universalisation des intérêts particuliers de la classe bourgeoise qui permet de jeter les paysans sur les chantiers de main d'œuvre. On peut discuter de cette fonction causale ultime de l'économique en se demandant si cela ne conduit pas à hypostasier l'histoire, comme on peut se demander si Marx ne maintient pas une idée avec l'organisation communiste de la société comme au-delà de l'histoire de la violence. N'est-ce pas à partir de l'utopie du communisme qu'il est possible de donner sens à l'histoire et d'écrire une histoire des types de vie sociale. L'idée d'un commun sans violence par une révolution des rapports de production est tout de même ce qui guide l'interprétation des formes de domination par le bien propre d'une classe sociale.

Le commun est donc d'abord une vie réelle et non une simple représentation, mais cela ne veut pas dire que les représentations n'ont pas elles-mêmes leur propre effectivité dans la constitution du monde commun.

II Le partage de l'idée

Si on a vu qu'il était important d'éviter tout idéalisme abstrait qui nivellerait tous les faits et conduirait à manquer le commun dans son effectivité historiques et sa diversité, on a pu également déjà suggérer une conception purement positiviste du commun, mais aussi un matérialisme historique, ne sont pas sans idée directrice et que le danger les guette aussi de niveler le commun dans un monisme qui passerait aussi à côté de sa pluralité irréductible. Le commun est aussi une idée et pas uniquement la représentation historique de la manière de vivre avec les autres liées à des conditions matérielles d'existence ; c'est également une idée de la raison sans laquelle aucune étude anthropologique ne peut avoir lieu, ni même une pensée matérialiste de l'histoire. Au-delà des représentations historiques du commun, tout homme a aussi une idée du commun qui guide sa réflexion sur le commun et peut permettre de confronter différentes compréhensions du commun. Sans une telle idée de la raison il serait impossible de penser un monde plus ou moins commun, il serait même impossible de penser l'idée d'un communisme accompli dans lequel le propre et le commun ne s'opposeraient plus. La critique de Marx est aussi une critique de la philosophie en tant que telle et il est possible de défendre les exigences de la philosophie sans tomber dans un idéalisme abstrait ignorant l'historicité de la conscience. C'est une telle idée a priori qui nous dit que plus un commun est universel, plus il s'adresse à tous sans être la domination de certains sur d'autres, plus il est vraiment commun et qu'il est impossible pour la pensée d'abolir l'idéal d'un commun pour tous sans lequel aucune action n'est possible.

Cela dit, il semble bien qu'une telle Idée-fin tant qu'elle demeure un horizon indéterminé d'une unification de tous les hommes, d'une paix universelle, ou encore celle d'une responsabilité universelle de tous pour tous, est un guide nécessairement de la réflexion

et de l'action, mais qu'elle peut se révéler désastreuse quand il s'agit de lui donner trop vite un contenu concret. Le philosophe est chez lui, dans son affaire, quand il analyse les idées-fins de la connaissance et de l'action comme idées régulatrices réfléchissantes et non pas déterminantes, mais il court le risque de devenir épouvantable, voire violent, quand il se fait lui-même roi au lieu d'inviter les rois à se faire philosophes. Ce qui semblait être une parole de vérité sur l'homme, sur l'être-ensemble, sur les formes nivellantes et les formes accomplissantes de la vie commune, sur le partage véritable, se transforme immédiatement de carrosse en citrouille et devient un propos arbitraire, celui qui sert les intérêts d'une époque ou d'une classe sociale. On a vu ainsi des philosophes justifier l'eurocentrisme ou des philosophes voir dans des totalitarismes l'accomplissement de la vie commune, ou encore certains ont cherché à justifier des violences terroristes. La tâche du philosophe est peut-être d'élucider l'idée selon laquelle le commun peut être recherché et non de dire ce que doit être la communauté accomplie, sinon il risque toujours d'absolutiser le contingent ou de justifier l'injustifiable. Il peut dire comme Hegel que la fonction de l'Etat est d'éviter que les individus s'éparpillent dans la seule recherche de leur intérêt propre, mais sans pouvoir dire quel est l'Etat de fait qui accomplit la réconciliation du commun et du propre.

La force de Kant, comme celle de Husserl, est de ne pas avoir confondu l'Idée et l'*eidos* et d'avoir eu la sagesse de laisser à l'idée téléologique le statut d'une idée. Dans *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, notamment dans la neuvième proposition, Kant élucide l'Idée en tant qu'idée alors que les huit premières propositions ont tenté de définir son contenu. Il précise ainsi que dans une tentative philosophique le plan de l'histoire ne peut être vu qu'en gros, comme une tentative de la raison pour unifier ce qui résiste à l'unification. La tâche propre de la philosophie est celle d'une histoire totale et non celle d'une simple chronique. Telle est l'exigence de la raison qui est celle du système, même si cela peut sembler au premier abord assez extravagant comme le souligne Kant, même si cela n'est peut-être qu'un « roman ». Quoi qu'il en soit, le philosophe est celui qui ne se contente pas d'un agrégat de faits et qui doit au moins considérer comme possible leur unification en un système de manière à faire apparaître une rationalité immanente à l'histoire. Encore une fois, un tel système est une exigence et non une affirmation de la raison et Kant n'affirme pas brutalement un progrès du commun à travers l'histoire, il ne cherche pas non plus une médiation, comme le fera Hegel avec la puissance du négatif dans l'histoire chaque peuple allant en quelque sorte au bout de son concept, entre les faits et l'Idée. Il ne s'agit pas non plus pour Kant de se consoler des violences de l'histoire en imaginant une vie communautaire hors de toute violence. La philosophie n'a pas à être consolante, mais elle peut fournir l'Idée pratique qui peut diriger son devenir. On peut certes toujours montrer que l'accord entre les hommes peut s'instituer par le jeu des passions et que le commerce est la condition de la paix, mais il s'agit avant tout de proposer à la volonté humaine une Idée de paix qu'elle doit vouloir. Il y a donc une utilité morale à penser le commun comme une idée téléologique, plus qu'une utilité gnoséologique. Cette idée de paix, d'une union (*Vereinigung*) civile parfaite, est en quelque sorte ce à quoi je dois croire, je dois la croire comme possible, pour pouvoir agir dans la facticité de l'histoire, même si cette idée demeure toujours indéterminée, même si elle ne s'éclaire que peu à peu au fur et à mesure que l'on avance. Il y a peut-être là un acte de foi rationnelle du philosophe. Celui qui pense que la vie commune ne sera jamais que violence de

certaines sur d'autres, d'une classe sociale sur les autres, ne peut pas agir dans l'histoire parce que pour lui cette histoire est absurde. Le commun n'est donc pas un état de fait, mais l'idée d'une unification comme Idée pratique infinie.

[Il serait aussi possible de développer ici la thèse husserlienne d'une communautisation comme responsabilité devant l'Idée infinie, comme co-visée d'une intention qui traverse l'histoire. Voir le cours]

L'unification est le sens de l'histoire, mais il s'agit de savoir quelle unification, quelle socialisation doit être voulue, et c'est pourquoi le philosophe est celui qui cherche à clarifier cette idée régulatrice qui doit être celle d'une universalisation qui n'est ni violence, ni sacrifice des différences. Il a notamment pour travail difficile de séparer les idées empiriques abusivement absolutisées, comme la mondialisation ou le progrès indéfini des techniques, ou encore un enrichissement permanent, afin de rendre le monde à son sens téléologique qui est de vivre en commun dans le partage de la vérité. Une simple typologie des formes historiques de domination ne suffit pas pour déterminer l'impératif qui doit déterminer le vouloir. Tant que les hommes partagent des biens communs par peur, par nécessité de survie, ou encore par pur intérêt personnel, la vie commune n'est qu'un rassemblement d'individus et seule la visée d'une idée infinie peut fonder une autre forme de vie commune dans la visée d'un bien véritablement commun parce que le bien des autres me préoccupe autant que le mien. Les hommes ne peuvent envisager de partager vraiment la terre et l'eau que s'ils partagent d'abord cette idée.

III L'engagement commun

Il est possible de penser que l'on n'est pas encore véritablement sorti de l'alternative initiale, même si les deux premiers moments de ce travail ont permis de montrer que le problème n'était pas celui de l'opposition brute du fait contingent et irrationnel et de l'idée subjective et représentative. On a pu montrer que les faits sont incontournables, qu'ils déterminent les idées, mais également que toute compréhension des faits suppose des idées régulatrices. Cela dit ces deux positions sont peut-être encore des abstractions qui ne tiennent pas assez compte de l'être-au-monde des hommes, du fait qu'ils naissent dans un monde commun et y agissent. Le monde commun n'est ni un simple fait historique, ni une idée soi-disant anhistoriques, mais il est sans doute d'abord un engagement de tous les jours, un consensus qui a aussi une signification positive. Au-delà du matérialisme historique et de la téléologie de l'histoire qui rendent le commun difficilement pensable, il s'agit de montrer que le commun ne fait pas qu'être subi et qu'il ne se décrète pas non plus par une simple décision de la volonté. En effet, jusqu'à maintenant le commun n'a été envisagé que d'une manière purement catégoriale soit comme appartenance de fait à un groupe, soit comme co-visée d'une idée, mais dans cette acception catégoriale si on dépasse la conception d'un individu isolé, le monde commun demeure un rassemblement d'individus ou de sujets. Personne ne passe de la vie isolée à une vie commune, mais toujours d'une vie commune à une autre vie commune et il se peut que toute la tâche de la pensée soit de parvenir à distinguer une vie commune qui est un nivellement, notamment sous la forme d'une domination, et une vie commune qui soit un véritable engagement commun dans le monde, une manière de travailler

ensemble, d'agir ensemble, dans lesquelles les autres soient vraiment reconnus comme des personnes et non comme membre d'une même société.

C'est en ce sens que Heidegger dans le § 26 d'*Être et temps* développe une compréhension existentielle du commun qui donne à penser qu'il n'y a véritablement de commun que si les autres hommes ne sont pas simplement rencontrés comme des choses-personnes utiles ou dangereuses, mais comme des existants avec lesquels je n'ai pas simplement un passé et un présent, mais également un avenir. Comme on a pu le suggérer déjà plusieurs fois, c'est l'avenir qui est l'origine du commun, c'est-à-dire ce qui donne sens à la vie commune passé et présente. Or l'avenir consiste à passer d'une relation indifférente aux autres dans laquelle ils sont indifférenciés, comme dans le bavardage où je parle à personne et à tout le monde, à une vie dans laquelle il s'agit de toujours repenser la juste distance, par exemple dans le travail. Le commun n'est ni un fait, ni une idée, c'est un mode d'existence qui peut être celui de l'indifférence du « on », mais également celui qui peut se libérer d'une telle indifférence afin d'être en relation à l'autre comme *Dasein*, comme existant, et donc en son être-même, et non pas en fonction de l'usage que je peux en faire. Le commun est un avenir car il s'agit toujours de passer d'un commun neutre et anonyme dans lequel je demeure isolé face aux « autres » à un commun qui est sollicitude pour l'autre, qui est soucieux des autres. Le bien commun n'est pas simplement celui que je partage avec « les autres », mais celui que je considère aussi comme un bien pour les autres en m'engageant pour qu'ils puissent en bénéficier. Tel est le sens originaire du commun qui gouverne tous les autres et à partir duquel on peut penser les rapports de domination comme les rapports de solidarité et de fraternité. [Là je développerais encore un peu. Voir le cours]. [il aurait aussi été possible de renvoyer à la notion de personne commune selon Scheler ; là encore voir le cours]

En s'éloignant un peu de Heidegger, mais pas de cette idée que le commun tient à un rapport de *Dasein* à *Dasein*, il est possible d'avancer que la laïcité n'est ni un simple fait historique multiple dont on ne peut pas déduire ce qu'il faut vouloir, ni une simple idée de la raison pour assurer la paix sociale qui demeure abstraite et impuissante à déterminer le vouloir, mais est ce qui ne peut se constituer que progressivement dans le dialogue d'existant à existant dans le respect des différences parfois irréductibles, ce qui engage également le dialogue de communauté à communauté. Cette unification est longue et difficile, mais elle est la seule effective, puisque c'est là que la vie commune peut se jouer autrement que dans la violence, autrement que dans la domination d'un groupe sur un autre, d'une représentation sur « les autres ». Il est aussi possible de prendre en considération dont les pays se partagent bien injustement les biens de la terre et la question est de savoir s'il faut continuer à opposer les faits selon lesquels tout appartient bien à des peuples, même les déserts, même aux confins de l'œkoumène, et l'idée générale de Hans Jonas dans *Le principe responsabilité* selon lequel nous sommes responsables de la terre parce que nous sommes responsables devant les générations futures. Cela peut conduire à l'idée bien abstraite, qui est en outre l'idée d'un groupe social bien déterminé, selon laquelle la terre est commune à tous. Là encore, en effet, entre les faits historiques de la propriété et l'idée abstraite que la terre serait elle-même une personne commune, l'unique manière d'éviter l'affrontement d'une représentation contre une autre, ou d'affirmer sa représentation contre les autres, c'est un dialogue de personne commune à personne commune, au sens de Scheler, qui ne nie pas les singularités propres,

qui ne sacrifie ni les fait, ni l'idéal de la raison. Tout le problème est alors de savoir comment transformer de simples intentions en un véritable engagement commun, et encore une fois cela ne se décrète pas, mais est le lent et patient travail de la culture, celui d'une compréhension réciproque toujours à recommencer, d'une vraie sollicitude de chaque jour dans laquelle le bien des autres personnes, qui ne sont plus « les autres », m'importe autant que le mien.

conclusion

« Le commun est-il un fait ou une idée ? » Pour répondre à cette question il a été nécessaire de dépasser l'opposition simple du fait et de l'idée en élucidant comment se construit le fait et comment se pense l'idée de manière à respecter les faits, mais également la grandeur de l'idée comme idée de la raison. Afin de synthétiser la réponse qui a été tentée il est possible de faire une analogie entre les trois perspectives abordées et les trois sens du noème selon Husserl, mais seulement une analogie, car ce qui convient pour les choses n'est pas adéquat aux personnes et aux peuples. Husserl distingue la donnée de la chose, son sens idéal et sa constitution dans une synthèse infinie. On peut donc avancer analogiquement que le commun est à la fois sa donnée historique étudiée par les sciences humaines, son sens idéal élucidé par la philosophie, et sa constitution infinie, non dans une synthèse perceptive, mais dans un dialogue et un consensus toujours en mouvement depuis la facticité de l'être-au-monde. Le dialogue comme engagement concret dans le monde, comme rapport d'existant à existant, comme confrontation dans le respect des différences, est le lieu dans lequel un commun concret et non violent peut se construire en sortant justement de l'alternative des faits et de l'idéal. Il n'y a de véritable bien commun possible que si ma responsabilité ne s'exerce pas seulement devant moi, devant l'idée, ni même devant « les autres », mais devant ceux avec lesquels je vis. Il ne s'agit pas de sa battre pour des choses, ni même pour des idées, mais pour des personnes.

Table des matières

Phénoménologie de la communauté.....	1
Présentation du cours	2
Introduction	3
L'équivocité du commun.....	3
La recherche de l'eidos.....	5
Philosophie et sciences humaines.....	5
Le sens d'être du social	8
Le commun comme tâche commune.....	11
Le commun et la justice.....	12
<i>Logos</i> commun ou droits communs	14
La <i>communio</i>	15
I Husserl. L'esprit commun, le monde commun et l'idéal commun.....	19
1 La phénoménalité du « nous »	19
2 L'animal	30
3 L'expérience de l'étranger et l'expérience du commun.....	34
4 La recherche des intérêts infinis ou l'universalisation du commun.....	40
II. Max Scheler et la personne commune.....	44
Le principe de solidarité	44
Personne singulière et personne commune	46
Masse, communauté de vie et société.....	52
Être membre les uns des autres.....	56
III Heidegger L'être en commun comme engagement commun.....	62
Le monde commun.....	62
Être-avec-les-autres	65
Indifférence et sollicitude. Formes négatives et forme positive du commun.....	68
L'engagement commun.....	72
Le commun neutre et le commun authentique	74
Conclusion	77
IV Deux sujets développés	78
Le commun est-ce l'universel ?	78
I L'universel comme force de libération du commun	79
II Le commun comme lieu d'accomplissement de l'universel.....	83
III La dialectique du commun et de l'universel	86

Le commun est-il un fait ou une idée ?	91
I Le commun comme vie réelle	92
II Le partage de l'idée	95
III L'engagement commun.....	97
conclusion.....	99