

Quelle phénoménologie pour quels phénomènes?

Léo-Paul Bordeleau

Volume 25, numéro 1, 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085546ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085546ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bordeleau, L.-P. (2005). Quelle phénoménologie pour quels phénomènes? *Recherches qualitatives*, 25(1), 103–127. <https://doi.org/10.7202/1085546ar>

Résumé de l'article

L'adoption de l'approche phénoménologique par les chercheurs en sciences humaines et sociales est problématique. À mon avis, cela tient à la méprise quant à la signification qu'ils donnent aux termes phénomènes et phénoménologie. L'examen de ces deux notions mettra en lumière le sens phénoménologique du phénomène et de la phénoménologie, à ne pas confondre avec un sens phénoménal ou empirique. Il montrera que l'objet de la phénoménologie n'est pas le phénomène déterminé et subjectivement vécu, ce dont s'occupent fort bien les sciences humaines et sociales lorsqu'elles ne sacrifient pas la subjectivité à l'objectivité, mais la phénoménalité originelle du phénomène. Il en conclura qu'une phénoménologie empirique qui s'inscrit dans le registre des sciences positives est superfétatoire, puisqu'elle n'ajoute rien de signifiant à leur démarche, et qu'il serait plus avisé de maintenir l'autonomie de deux modes différents de connaissance, tout en développant des rapports à caractère dialogique.

Quelle phénoménologie pour quels phénomènes?

Léo-Paul Bordeleau, Ph. D.

Résumé

L'adoption de l'approche phénoménologique par les chercheurs en sciences humaines et sociales est problématique. À mon avis, cela tient à la méprise quant à la signification qu'ils donnent aux termes phénomènes et phénoménologie. L'examen de ces deux notions mettra en lumière le sens phénoménologique du phénomène et de la phénoménologie, à ne pas confondre avec un sens phénoménal ou empirique. Il montrera que l'objet de la phénoménologie n'est pas le phénomène déterminé et subjectivement vécu, ce dont s'occupent fort bien les sciences humaines et sociales lorsqu'elles ne sacrifient pas la subjectivité à l'objectivité, mais la phénoménalité originaire du phénomène. Il en conclura qu'une phénoménologie empirique qui s'inscrit dans le registre des sciences positives est superfétatoire, puisqu'elle n'ajoute rien de signifiant à leur démarche, et qu'il serait plus avisé de maintenir l'autonomie de deux modes différents de connaissance, tout en développant des rapports à caractère dialogique.

Mots-clés

IMMANENCE, ORIGINARITÉ, PHÉNOMÉNAL, PHÉNOMÉNALITÉ, SUBJECTIVITÉ

La phénoménologie de Husserl a fait une percée fulgurante en sciences humaines et cognitives, depuis la seconde moitié du XX^e siècle. D'ailleurs, la revendication phénoménologique par ces sciences, qu'elle soit liée ou non au courant husserlien, ne cesse de s'accroître. Toutefois, c'est non sans ambiguïté que les chercheurs en ces domaines tentent de donner une tournure phénoménologique à leur démarche, soit en tâchant d'y intégrer la méthode phénoménologique, soit en voulant naturaliser la phénoménologie elle-même¹.

Pour l'heure, on estime que la difficulté majeure d'une adoption de l'approche phénoménologique en sciences humaines et sociales tient à l'amplitude du champ phénoménologique. Cette amplitude serait due au fait que la phénoménologie désigne à la fois une méthode et une pensée imbriquées l'une dans l'autre, prenant des orientations multiples, exigeant du chercheur une attitude d'ouverture inconditionnelle au monde qui s'offre à son regard et

l'enjoignant à engager sa propre subjectivité dans les visées de ce monde². Mais qu'est-ce qui justifie de problématiser l'amplitude de la phénoménologie, alors que c'est l'adoption de sa méthode, voire de sa pensée, qui est effectivement en cause? L'amplitude de la phénoménologie ne serait-elle pas plutôt un terreau d'éclosion de problèmes, tels que celui d'une revendication phénoménologique par les sciences anthropo-sociales et cognitives? Dès lors, cette manière de formuler le problème de l'usage de la phénoménologie par ces sciences ne renvoie-t-elle pas à la spécificité du lieu et de l'agent théoriques du questionnement? Qui interroge? Le chercheur en sciences humaines et sociales ou le phénoménologue-philosophe? D'où part cette interrogation? D'un milieu de recherche empirique ou philosophique? En outre, cette façon de poser la problématique laisse entendre que les difficultés ne tiendraient qu'à la phénoménologie. Pourtant, puisque c'est l'adoption de l'approche phénoménologique qui est en cause, ne faudrait-il pas d'abord interroger les raisons qui incitent les chercheurs à une telle revendication? Autrement dit, ne conviendrait-il pas d'ouvrir le débat sur le fait et la nature de la crise d'explication et de scientificité qui tiraille toujours les sciences humaines et sociales, en tant précisément qu'elles sont humaines et sociales, et sur les possibles apports de la phénoménologie à leur endroit, c'est-à-dire problématiser un rapport?

Du point de vue de la philosophie qui est le mien, une part des réponses à ce questionnement multiple suppose de rappeler le projet phénoménologique initialement élaboré par E. Husserl, son fondateur, et explicité par bon nombre d'autres philosophes à sa suite. Car, on doit le reconnaître, c'est à titre de philosophie que la phénoménologie est apparue comme le principal mouvement de pensée de notre temps³. Si bien que, dans ce contexte, lorsqu'on parle d'approche phénoménologique, on rejoint un questionnement, une attitude, une méthode, une visée, voire un style, à teneur essentiellement philosophique. Est-ce à dire que la phénoménologie s'épuise dans sa tâche philosophique? Sinon, en vertu de quelle nécessité la range-t-on parmi les sciences positives?

J'introduirai au projet phénoménologique des philosophes par le moyen d'une clarification notionnelle, en me plaçant en amont des interprétations philosophiques. La pertinence de ce procédé est justifiée par le fait que nos malentendus tiennent à notre façon de comprendre les concepts qui, selon les habitudes étymologiques, forment la définition de la phénoménologie comme « science des phénomènes », ainsi que ceux qui figurent parmi les plus déterminants de la pensée phénoménologique, tels les concepts de conscience, d'intentionnalité, de sujet, de subjectivité, de transcendance et d'immanence⁴. Or cette définition est équivoque et source de méprises. Elle piège non seulement les chercheurs en sciences humaines et sociales, mais aussi les philosophes eux-mêmes. Par conséquent, lorsqu'on affirme que la

phénoménologie est la science des phénomènes, de quelle phénoménologie s'agit-il et pour quels phénomènes?

La dimension empirique du phénomène

La détermination de la notion de phénoménologie requiert, en premier lieu, l'élucidation du concept de phénomène. Le mot phénomène est né dans l'ambivalence. Depuis ses origines grecques, la double signification de *phainomenon* n'a cessé d'alimenter l'opposition métaphysique entre l'être et le paraître, l'être et le devenir, ainsi que la confusion du mode d'accès aux choses par les philosophies classiques et contemporaines. Et c'est par un usage ambigu du mot qu'on persiste à nourrir des espoirs de restaurer une méthode explicative adéquate aux objets des sciences humaines et sociales. En première approximation et pour mettre au jour l'ambivalence du terme phénomène, il convient de se demander s'il peut être considéré comme un synonyme de fait et d'événement, ou s'il comporte un champ sémantique propre. Car, on a à se demander pourquoi on voudrait privilégier le phénomène en ces domaines de recherche.

1) Qu'on observe un **fait**, qu'on soit au fait de quelque chose, qu'on prenne fait pour quelqu'un, qu'on prenne quelqu'un sur le fait ou qu'on soit mis devant un fait accompli, dans tous ces cas il s'agit de quelque chose qui arrive pour quelqu'un, dans un temps et un espace déterminés. En ce sens, un fait n'est pas identifiable à une chose, bien que c'en est un que telle chose existe. Autrement dit, l'existence brute d'un fait, c'est-à-dire en l'absence de tout observateur, est un non-sens. C'est du moins ce que nous indique l'étymologie. Tiré du latin *factum*, lui-même dérivé du verbe *facere*, au sens de faire, un fait est un construit, cependant que ce construit conserve sa valeur de facticité, c'est-à-dire qu'il résiste à l'esprit en s'imposant à lui comme un donné. C'est en quoi le terme fait emporte une idée de précision, d'évidence, d'objectivité, voire d'incontestabilité, peut-être plus forte que les termes événement et phénomène. En outre, observer un fait, c'est en quelque sorte le choisir et l'interpréter; le savant construit des faits scientifiques à partir de ce qu'il a effectivement et empiriquement observé. L'observation est une certaine organisation de la vision des choses, qui se fait sur fond de notions plus ou moins confuses, lesquelles se réfèrent à une ou des représentations théoriques implicites. Elle est donc une interprétation. Il y a une herméneutique implicite - herméneutique vient du grec *hermeneuein*, au sens d'interpréter - dans l'acte d'observer un fait, voire un événement et un phénomène.

Il y a plus, cependant. Alors même qu'il entretient un rapport exigé avec un observateur, un fait n'est pas qu'une réalité extérieure au sujet

connaissant. Il faut aussi reconnaître l'existence de faits intérieurs qu'on n'a pas à observer ni à traiter comme des choses. Un fait intérieur est l'activité proprement dite d'un sujet connaissant et agissant qui se sent cause de ce qu'il connaît et fait. Maine de Biran (1766-1824) a bien approfondi la notion de fait, non seulement pour dégager l'originalité du fait psychique, mais surtout pour déterminer « le fait primitif de sens intime » par excellence qu'est « l'effort moteur volontaire »⁵. Quant à Marcel Mauss (1872-1950), il a élargi la notion de fait en proposant l'expression de « fait social total », pour désigner ces faits, ces événements ou ces phénomènes dans lesquels s'expriment une expérience individuelle ou une histoire d'« êtres totaux », rappelant par là que la société est un tout constituant, une unité plurielle et complexe⁶.

Dès lors, qu'il soit physique, biologique, psychologique, historique, social, religieux, individuel ou collectif, un fait est dit de ce qui est ou de ce qui arrive dans une spatio-temporalité déterminée, pour autant qu'il est observé ou perçu par un sujet individuel et permanent qui connaît de façon consciente.

2) Un fait peut être dit **événement**, mais celui-ci n'est pas en tous points réductible au fait. L'événement désigne ce qui arrive, à l'instar d'un fait. Cependant, l'étymologie du mot - du latin *eventum*, dérivé du verbe *evenire* - indique le sens de ce qui vient hors de ou de ce qui advient. Il n'est donc pas un fait quelconque. Il est un fait qui sort de l'ordinaire, comme surgissant d'un ailleurs imprévu. Il interpelle l'expérience de chacun en le plongeant dans un temps d'étonnement et d'attente, voire de stupéfaction. Il frappe donc l'attention de l'observateur par son irruption dans le temps plutôt que dans l'espace, par sa nouveauté, sa mouvante complexité ou son étrangeté déstabilisante. Contrairement à un fait qui peut être redondant ou répété, l'événement est irremplaçable et irréversible; il n'a lieu qu'une fois. Cependant, tout comme le fait, l'événement est tel pour autant qu'il est saisi par un observateur, qui pourra le convertir en une donnée relativement isolable. Ainsi, par exemple, l'historien s'intéresse à des événements comme à des faits, advenus à une date et en un lieu déterminés dans la trame du devenir historique, afin d'en trouver la logique, de les expliquer et de les comprendre. La façon historienne de procéder peut maintenir l'idée de causalité structurelle du devenir historique ou tenter d'atténuer cette causalité. De la même manière, il existe une sociologie événementielle, différente d'une sociologie des faits socio-culturels. La première reconnaît les causalités récursives entre les faits, entre les événements ou entre les phénomènes, mais aussi entre l'observateur et les objets de son observation. Elle tente de saisir leurs structures insérées dans des processus d'évolution, d'involution et le devenir. Elle maintient la subjectivité humaine de la connaissance, ainsi que la dimension humaine des faits, des événements et des phénomènes. Par contre, la seconde adopte, au nom de la plus pure objectivité, un modèle de scientificité déterministe, mécaniste et

réductionniste. A la manière des sciences physico-mathématiques, elle revendique l'impartialité scientifique, en écartant les « antinomies dures »⁷ ou « l'incapacité de rien dire de l'homme »⁸, tentant ainsi de pratiquer une science en « l'absence de l'homme »⁹.

3) La signification du mot **phénomène** n'est pas tout à fait étrangère à celle des mots fait et événement. Comme ces derniers, il traduit l'idée de ce qui arrive ou advient. Il s'en démarque cependant de façon significative, ainsi que nous l'indique son étymologie. Tiré du grec *phainomenon*, le terme phénomène désigne l'apparence au double sens de ce qui apparaît et son apparaître. Il traduit donc l'idée de manifestation de quelque chose qui arrive, advient ou se montre. Mieux encore, suivant sa racine grecque *pha* ou *phôs*, au sens de lumière ou de clarté, le phénomène est ce qui vient dans la lumière, celle du monde, et ainsi devient visible pour quelqu'un de ce monde. C'est en quoi le phénomène, comme le fait et l'événement, entretient un lien nécessaire avec son observateur, s'imposant à lui avec la même puissance. Toutefois, la notion de phénomène met l'accent sur le fait que quelque chose qui arrive ou advient se rapporte à quelqu'un, lui apparaît comme une apparence.

Le terme phénomène est entré dans notre système linguistique assez tardivement. Au XVI^e siècle, les sciences astronomiques utilisaient ce terme pour nommer ce qui paraissait dans le ciel d'une façon inusitée, nouvelle, étonnante et pouvant tenir de l'illusion. Par la suite, il a été retenu par les sciences physiques pour désigner non pas une chose proprement dite, mais un processus qui se déroule dans un corps et sur lequel pourra intervenir le jugement, afin de le déterminer, de l'objectiver, de le structurer et de l'ériger en fait scientifique. Descartes et Leibniz parlaient du phénomène comme d'une expérience au sens d'un fait empiriquement connu ou d'une apparition dans l'esprit, ou encore d'une donnée concrètement perçue. Chez Kant, le phénomène est ce qui apparaît à la façon d'une apparence, par opposition au noumène au sens de chose en soi. Par ailleurs, c'est Hegel qui a donné une ampleur systématique au mot phénomène. Celui-ci a pris tout son sens dans la perspective du devenir. Opposé à l'apparence physique et synonyme de manifestation, le phénomène est le mouvement effectif du naître et du périr des déterminations évolutives de l'esprit dans l'histoire. Plus près de nous, le mot phénomène s'est infiltré dans de nombreux discours descriptifs d'expériences ou de comportements subjectifs, au point que l'adjectif « phénoménologique » fait les frais d'un usage inflationniste.

4) **Conclusions provisoires.** Cet exercice de clarification notionnelle, encore bien formelle, a permis de faire ressortir les caractères communs du fait, de l'événement et du phénomène, ainsi que leurs traits distinctifs. Ces termes indiquent, en effet, qu'il y a quelque chose de déterminé pour quelqu'un

capable de connaître consciemment. Ils donnent aussi à entendre que ce qui arrive, advient ou apparaît peut être rapporté à autant de choses pouvant être coiffées du terme d'apparence, au sens de ce qui constitue l'objet d'un voir sensible ou intelligible, scientifique ou philosophique. Par ailleurs, alors que le fait accentue l'objectivité ou l'incontestabilité de ce qui est observé, l'événement en fait ressortir l'unicité ou l'irréversibilité, tandis que le phénomène en souligne la visibilité ou l'apparence. Toutefois, dans tous les cas, on ne s'en tient qu'à la dimension empirique et extérieure de ce qui arrive, advient ou apparaît, sans considérer l'acte même d'arriver, d'advenir ou d'apparaître, ni élucider le mode de sa manifestation.

En outre, en ne retenant du phénomène que son sens vulgaire ou mondain, c'est-à-dire le sens de ce qui apparaît à quelqu'un dans la lumière du monde, on doit admettre que le phénomène est du même ordre que le fait ou l'événement. Apparaissant comme une apparence sensible, il relève du vécu empirique ou existentiel. Distinct de l'être, il en est le signe, l'image, voire la devanture. Différent de la chose en soi, voire opposé à elle, il n'est que ce qui est perceptiblement connaissable, bien qu'il puisse dénoter quelque chose d'invisible. En ce sens, il ne peut faire l'objet que des sciences empiriques, comme aussi des philosophies empiristes, déductivistes et transcendantalistes, lorsque ces deux dernières soutiennent le dualisme ontologique. Dès lors, ne pêcherait-on pas par excès de laxisme en voulant qualifier de science des phénomènes ou de phénoménologie des sciences qui ne se soucient pas d'une telle distinction conceptuelle?

Pourtant, c'est bien dans son sens trivial que les penseurs philosophes et scientifiques, à la suite des grecs, utilisent le terme phénomène. L'usage explicite du terme remonte au XVIII^e siècle. On le découvre inscrit dans des théories philosophiques sous les vocables de phénoménalisme, de phénoménisme et de phénoménologie. Le phénoménalisme qualifie la pensée de Kant, de même que celle d'Auguste Comte et de Spencer. Les phénoménalistes reconnaissent à la raison humaine la capacité de ne connaître que ce qui apparaît empiriquement à quelqu'un, dans le temps et l'espace, c'est-à-dire les phénomènes; s'ils ne nient pas la réalité de la chose en soi, ils considèrent qu'elle demeure cachée derrière le phénomène et reste inconnaissable. Le phénoménisme désigne la philosophie de Hume et des empiristes du XVIII^e siècle; en France, Renouvier en est la principale figure. Ces penseurs endossent le sens empirique de phénomène; mais, plus radicaux, ils soutiennent qu'il n'y a de réel que de tels phénomènes; ce que d'autres philosophes appellent substance ou chose en soi ne sont que des mots vides de sens. Quant à la phénoménologie, c'est au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle que le mot est apparu, sous la plume du philosophe allemand, Johann Lambert, pour désigner une théorie des apparences¹⁰. Elle est alors une représentation descriptive de ce qui apparaît

dans l'espace et le temps. C'est d'ailleurs sous ce titre que Kant décrit les caractères généraux de la matière dans ses modalités de mouvement et de repos, c'est-à-dire comme phénomène. C'est aussi sous ce titre que Hegel fait l'histoire des étapes successives des manifestations de la conscience s'achevant dans le savoir absolu, que W. Hamilton décrit les lois de la pensée et que Hartmann fait l'inventaire des faits de conscience morale empiriquement connus. Aujourd'hui, la phénoménologie est revendiquée par de nombreux chercheurs en sciences cognitives, en sciences humaines et sociales, voire en sciences littéraires et cinématographiques.

Or, dans tous les cas, le phénomène est conçu au sens d'une apparence sensible, c'est-à-dire d'une donnée factuelle ou événementielle, émergeant dans le vécu des individus humains. Faisant l'objet d'une considération selon une catégorisation disciplinaire déterminée, il reçoit le même traitement que le fait et l'événement. C'est ainsi que la phénoménologie, au sens littéral de science des phénomènes, est comprise et pratiquée à la manière d'un savoir empirique, plus descriptif qu'explicatif, et dépourvu de toute construction transcendantale.

Dès lors, à l'instar des sciences empiriques qui ne peuvent s'en tenir qu'au caractère particulier de leurs objets de recherche et n'offrir qu'une vue extérieure de l'homme, les philosophies classiques qui ont fait usage des termes phénomène et/ou phénoménologie ne sont pas parvenues à dépasser le sens vulgaire de phénomène, ni à élucider l'essence de sa phénoménalité, c'est-à-dire le mode originaire de sa manifestation. Parce que les unes (les philosophies empiristes) se limitent au caractère sensible du phénomène et que les autres (les philosophies idéalistes) le considèrent comme un résidu, aucune ne peut élucider l'arriver de ce qui arrive, l'advenir de ce qui advient, l'apparaître de ce qui apparaît. Incapable de problématiser la dualité de l'apparaître, aucune n'est en mesure de dévoiler la riche complexité du phénomène.

Par conséquent, dans cette perspective, il y a tout lieu de nous interroger sur la pertinence de l'adoption de l'approche phénoménologique en sciences humaines et sociales. Car, qu'adopte-t-on au juste? Une approche philosophique qui ne sort pas de la contingence du phénomène, ou bien une approche philosophique qui scrute la phénoménalité originaire du phénomène, ou encore un fard de nouveauté quoique jamais dissocié de ce qui fut, dès la naissance du mot, une simple description empirique? Adopter quelque chose, c'est le choisir et le faire sien, soit en le traitant comme sa propriété, soit en se laissant inspirer par ce qu'il indique. Ainsi, vouloir s'approprier, en totalité ou en partie, le champ gnoséologique de la phénoménologie en tant qu'elle est une manière de philosopher et, qui plus est, de considérer le mode de donation du phénomène, exigerait que les scientifiques deviennent eux-mêmes des philosophes; ce qui contribuerait à subvertir leurs propres disciplines. Pour

éviter cette méprise, ne serait-il pas plus fécond, tant pour les scientifiques que pour les philosophes, de maintenir leur originalité propre et d'entretenir un rapport dialogique entre eux? Il semble qu'une telle option ne soit pas satisfaisante, puisqu'il en est une autre qui tend à s'imposer à partir de l'idée que la phénoménologie pourrait ne pas s'épuiser dans son sens philosophique. Pour éclairer cette option à laquelle souscrivent de nombreux chercheurs, il importe de préciser davantage le domaine de la phénoménalité.

La dimension phénoménologique du phénomène

Conformément à son étymologie, le terme de phénomène a reçu une acception plus radicale de la part de philosophes contemporains. Ceux-ci se sont employés à repenser la tâche de la philosophie, en tant qu'elle prend acte qu'il y a quelque chose qui arrive, advient ou apparaît pour quelqu'un désireux non seulement de connaître objectivement et de cerner le noyau ontologique des choses, mais aussi d'élucider le mode selon lequel elles se donnent à voir, c'est-à-dire le mode radical de leur apparaître. Ils ont tenté de sortir la philosophie des dilemmes dans lesquels elle s'était fourvoyée et qu'on retrouve dans des oppositions dualistes telles que, par exemple, celles de conscience/monde, d'intériorité/extériorité, de subjectivité/objectivité et de transcendance/immanence. Ces philosophes récusaient ainsi tout à la fois l'empirisme, le transcendantalisme ou toute autre doctrine subjectiviste ou objectiviste. En somme, ils ont pris au sérieux la direction sémantique que pouvait leur indiquer le terme de phénomène, en tant que ce qui arrive, advient ou apparaît soulève la question radicale du mode de sa manifestation. Tels sont les philosophes phénoménologues.

Pour faire un peu de lumière sur le sens originel des notions de phénomène et, partant, de phénoménologie, j'évoquerai brièvement la position de deux philosophes phénoménologues. D'une part, celle d'Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie comme manière de philosopher. D'autre part, celle de Michel Henry, parce qu'il fut le seul à s'être employé à radicaliser la question de la phénoménologie, c'est-à-dire non pas décrire des phénomènes (les sciences humaines et sociales qui ne travaillent qu'au plan empirique), ni même viser la phénoménalité pure (Husserl et les phénoménologues après lui, qui se fixent dans les essences), mais interroger le mode d'apparition de la phénoménalité pure, c'est-à-dire la manière dont la phénoménalité se phénoménalise originellement.

1) **Edmund Husserl.** Husserl s'est appliqué à élaborer une manière rigoureuse de penser à la fois les contingences et l'universalité de l'expérience humaine, d'élucider l'être de la connaissance et sa nécessaire corrélation avec le

monde, de comprendre le comment fondationnel de la possibilité de connaître, de donner aux expériences concrètes de l'homme, par-delà leur succession dans le temps, une vérité intrinsèque ou un sens originaire. Cette manière originale devait être, non pas une science empirique de ce qui arrive, advient ou apparaît à l'homme, mais une science essentielle.

Husserl savait que le titre de « science des phénomènes » était ambigu. Car, on l'appliquait déjà aux sciences empiriques du réel, telles la physique, la psychologie et l'histoire. Mais ce que Husserl voulait élaborer, c'est une science du « *Zu den Sachen selbst* », c'est-à-dire un savoir qui va droit aux choses mêmes. Or une telle expression véhicule à son tour un lot de méprises. « Aller aux choses mêmes » peut désigner le parcours perceptif du vécu subjectif et singulier de quelqu'un. Mais, parlant ainsi du phénomène, le plus subjectif soit-il, et mettant l'accent sur l'apparence de ce qui arrive, advient ou apparaît, plutôt que sur son incontestabilité ou son irréversibilité, on ne sort pas du registre de l'empirie. Chez Husserl, l'expression est plus pénétrante. Elle suppose qu'on s'engage non seulement dans la complexe totalité de ce qui arrive, advient ou apparaît, mais surtout dans son essentialité, tout en restant en lien subjectif avec ce vécu. L'élaboration des idées directrices pour une phénoménologie consistait donc en une analyse progressive, visant non seulement à l'affranchir du réseau d'une psychologie empirique dans lequel elle se trouvait, mais surtout à lui donner le statut de « science fondamentale de la philosophie »¹¹; car, le but de cette phénoménologie originaire n'était rien d'autre que la découverte du fondement ultime de l'objectivité et, partant, de la transcendance. D'où la question husserlienne rectrice suivante: comment puis-je connaître objectivement le *monde* sans nier ma subjectivité (contre l'empirisme), ni l'hypostasier (contre l'idéalisme)?

Pour établir cette science fondamentale, Husserl ne s'est pas longuement attardé à définir la notion de phénomène. Il a pourtant pris la précaution de distinguer la double signification du mot, afin de lever la confusion fondamentale que l'idée de phénoménologie entretenait à son époque. Il note que *phainomenon* comporte un double sens « en vertu de la corrélation essentielle entre *l'apparaître et ce qui apparaît* »¹², et que si ce terme signifie proprement ce qui apparaît, il est pourtant employé de préférence « pour désigner l'apparaître lui-même »¹³. Or les phénomènes qui font l'objet des sciences empiriques ou expérimentales, précise Husserl, sont de l'ordre de ce qui apparaît à un observateur des choses extérieures ou de soi-même. Autrement dit, qu'ils appartiennent au monde de l'extériorité ou de l'intériorité expérientielle, les phénomènes de ces sciences sont, à proprement parler, des « apparences »¹⁴, c'est-à-dire des états de choses factuelles ou événementielles, contingentes et inscrites dans un espace et un temps objectifs¹⁵.

Or la phénoménologie, en tant que manière de philosopher, ne peut s'en tenir à cette conception des phénomènes. A vrai dire, elle n'a même pas à s'en occuper. Ou plutôt, elle s'en occupe pour aller jusqu'à leur noyau ontologique. Car, les faits, les événements et les phénomènes, au sens de ce qui arrive, advient et apparaît, ne sont pas enfermés dans leur empirie. Ils impliquent un fonds éidétique, parce qu'ils sont intelligibles et que la conscience peut en dévoiler l'essence. Tout ce qui arrive, advient ou apparaît est apparence de quelque chose d'essentiel. Husserl écrit: « Quand nous disons: chaque fait, « en vertu de sa propre essence », pourrait être autre, nous exprimons déjà *que, par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté, et qui à son tour se subordonne à des vérités d'essences de différents degrés de généralité* »¹⁶. Tel est précisément le projet phénoménologique de type philosophique qui nous engage non seulement sur la voie des essences, mais précisément dans la recherche du sens originaire.

De la même manière, la connaissance empirique n'épuise pas l'idée de connaissance. Bien qu'elle soit une certaine vision de l'essence, la connaissance empirique des faits, des événements ou des phénomènes n'est jamais suffisante pour nous faire saisir toute l'essence. C'est ainsi que la méthode inductive qui prévaut en ce domaine est plus qu'un recensement de faits, d'événements ou de phénomènes particuliers. Fondée dans les faits et rivée à eux, l'induction n'est pas elle-même factuelle; elle est une « fiction idéalisante ». Dès lors, par-delà les intuitions sensibles qui nous donnent un aperçu de ce qui arrive, advient ou apparaît, il y a l'acte de l'intuition éidétique universelle. On arrive à viser une essence éidétique - Wesensschau - à partir de la perception par laquelle les choses sont données en chair, c'est-à-dire dans leur complexe totalité, à ma chair et par ma chair, c'est-à-dire en tant que je suis un être qui s'éprouve dans une sensibilité capable de conscience-de-soi. La visée d'une essence éidétique s'amorce donc dans la perception qui, ignorant la dualité sujet/objet, livre à la description les objets eux-mêmes soustraits au réseau des jugements et des croyances à travers lequel l'attitude naturelle les appréhende. Puis, elle s'effectue par l'exercice d'un acte de réflexion attentive qui fait varier de façon imaginaire certains faits, événements ou phénomènes. C'est ainsi qu'un processus de sédimentation de sens s'enclenche, faisant en sorte que le sens nouveau était impossible avant son apparition, jusqu'à ce qu'un invariable ou un universel, c'est-à-dire l'essence originaire et fondatrice, soit atteint¹⁷.

Or, selon Husserl, cette activité réflexive et imaginaire de dévoilement d'essences qu'est la phénoménologie, suppose que le phénoménologue se mette en mode de questionnement subjectif et arrimé à la concrétude des choses. Elle suppose aussi l'exercice d'une méthode dont le premier moment a pris le nom de « réduction ». Mais ce terme est équivoque.

Suivant son étymologie, le terme de réduction - tiré du latin *reducere* et *reductio* - veut dire ramener ou reconduire à soi. Or on utilise la réduction de diverses manières. D'une part, on l'utilise en transformant une donnée, une proposition ou un problème à leur plus simple expression, c'est-à-dire en diminuant leur complexité, en les ramenant à un état dépouillé et en les confinant au plan de leur visibilité, afin de leur donner une autre forme plus logiquement intéressante ou utilisable. Ainsi, dans la vie quotidienne, comme dans le travail scientifique, on est confronté à des faits, des événements ou des phénomènes complexes, et on a tendance à les simplifier pour les connaître et les mieux manipuler. C'est alors qu'on pratique une réduction empirique. Telle est la position du sensualiste qui réduit les opérations de l'esprit à une sensation transformée, ou de l'empiriste qui fait dériver la connaissance humaine tout entière de l'expérience sensible. Cette réduction se prive de sa fonction éidétique, puisqu'on disqualifie l'essence en prétendant l'expliquer uniquement par ses origines factuelles, ou on refuse l'idée que l'induction est déjà une lecture d'essence et que tout objet individuel possède un fonds éidétique. D'autre part, la réduction sert à éliminer les éléments empiriques du donné factuel, événementiel ou phénoménal, pour n'en retenir qu'une représentation pure, une forme idéale et permanente. Cette réduction est, certes, éidétique. Mais elle n'est pas authentique, puisqu'elle se déleste de son ancrage matériel ou vivant. C'est la position du platonisme, du transcendantalisme kantien, ou de toute autre théorie qui se représente une diversité indéfinie de choses ou de phénomènes particuliers, pour n'en dégager qu'une essence dévitalisée.

Telle n'est pas la réduction phénoménologique préconisée par Husserl. Provoquée par le doute, elle est bien éidétique, au sens où elle dévoile des essences. Mais, contrairement au doute cartésien, elle n'enlève rien à l'existence du monde. Elle ne biffe pas le lien entre le « je pense » et le monde. Elle est très précisément une suspension du jugement. C'est l'*epochè* des sceptiques grecs, ou l'*Einklammerung* de la langue allemande. Elle consiste à suspendre notre jugement concernant notre attitude naturelle à l'endroit de l'existence spatio-temporelle du monde naturel, c'est-à-dire des faits, des événements ou des phénomènes, mais aussi des conditions naturelles de l'existence du sujet connaissant que nous sommes et qui effectue cette suspension, ainsi que des opinions et des thèses savantes, scientifiques ou philosophiques, qui se rapportent à ce monde, tout en restant arrimés au monde naturel comme donnée de notre expérience externe ou interne. Une telle suspension est l'équivalent d'une mise à l'écart ou hors circuit de toute existence substantielle et de toute attitude apriorique, afin de laisser libre cours à ce qui arrive, advient ou apparaît, au sens de ce qui se donne authentiquement. Or ce qui est donné de la sorte et primordialement, c'est le fait que je-me-saisis-comme-pensant-quelque-chose; le *cogito* m'est donné avec son *cogitatum*.

La « réduction » phénoménologique est une prise de distance du monde, dans le monde, qui enjoint le phénoménologue à devenir « un spectateur désintéressé » - mais non désengagé - avant tout de sa subjectivité empirique, afin de mieux viser le mode originel de la subjectivité, la sienne et celle de tout spectateur¹⁸. En utilisant notre rapport inaliénable au monde, elle en rompt la familiarité. Elle est une sorte d'étirement des liens intentionnels qui, dans l'expérience vécue, nous attachent au monde, afin de les mieux faire paraître. Elle engage une analyse descriptive, c'est-à-dire concrète, mais essentielle, puisqu'elle explicite les structures nécessaires et universelles de tout vécu¹⁹. C'est en quoi elle est transcendantale. En outre, elle révèle le caractère intentionnel de la conscience. Car, celle-ci est conscience de quelque chose de transcendant, c'est-à-dire d'extérieur à elle, avant d'être conscience *de* soi: il est nécessaire pour que la conscience *soit* qu'elle soit conscience d'autre chose qu'elle-même. Autrement dit, le monde n'a son sens de monde que parce qu'il nous apparaît comme monde, et la conscience n'a son sens de conscience que parce qu'elle est le vis-à-vis du monde. A toute modalité du « cogito » intentionnel correspond une certaine manière pour l'objet de se manifester à la conscience. Selon les termes de Husserl, à tout « noème », c'est-à-dire ce dont on a conscience ou l'objet tel qu'il est visé, correspond une « noèse », c'est-à-dire un acte de connaissance ou un type d'intentionnalité²⁰. L'objet est inclus dans le « noème », qui est lui-même inclus dans la « noèse ».

Toutefois, la « réduction » phénoménologique husserlienne est progressive et jamais achevée; car, aucune connaissance ne peut épuiser la riche complexité du fait, de l'événement ou du phénomène, alors même qu'elle peut en dévoiler l'originarité. C'est pourquoi Husserl parle de « réductions phénoménologiques »²¹, dans la mesure où l'élucidation de l'essence ne peut se faire que par degrés de mise entre parenthèses des essences²².

On peut considérer la « réduction » comme le moment privatif de la description essentielle de la phénoménologie. Car, sa tâche consiste à ouvrir la voie à un deuxième moment, donateur cette fois, puisque c'est celui de l'analyse de la conscience qui doit assurer son ouverture sur le monde et autrui, et ainsi constituer non pas des objets, mais des unités de sens et finalement une objectivité à caractère universel. En fait, la « réduction » ne cède pas la place à la constitution. Elles s'imbriquent plutôt l'une dans l'autre. Paul Ricoeur note que « la réduction est l'envers de la constitution »²³. Notons que la constitution des « objectivités de conscience »²⁴ fut l'une des nombreuses pierres d'achoppement pour Husserl. S'il pose la conscience comme puissance de transcendantalité, dans la mesure où toute transcendance se constitue en elle, il précise que cette même conscience renvoie nécessairement à l'être du monde comme à ce qui la transcende, même dans l'évidence de l'originaire. Pourtant, il laisse souvent entendre que la conscience pourrait avoir l'exclusivité de la

constitution de l'objectivité et du sens²⁵. Or c'est aussi par nos activités pratiques²⁶ que le monde des objets est, non pas causé ni produit, mais constitué en unités de sens, jusqu'à ce qu'on sonde le noyau originaire et transcendantal du phénomène.

Dès lors, la démarche philosophique de Husserl comporte plusieurs stades organiquement liés, de façon à ce que la phénoménologie puisse devenir « une science des origines »²⁷, c'est-à-dire non pas une science du contenu particulier de ce qui arrive, advient ou apparaît, mais de ce qui fait le contenu du fait, de l'événement et du phénomène, c'est-à-dire leur phénoménalité pure ou leur apparaître. La phénoménologie est un savoir organique et complexe qui, fidèle à ce qui arrive, advient ou se montre, analyse les couches de sens, les distingue pour respecter les niveaux de l'expérience humaine, les articule entre eux, élucide le comment de la manifestation de ce qui arrive, advient ou apparaît empiriquement, afin de dévoiler leur originarité. Tel est le sens de l'expression « *Zu den Sachen selbst* » (« droit aux choses mêmes »). Il ne s'agit donc pas d'un simple retour à une empirie améliorée des choses, ni même à une simple expérience subjective enrichie. Il faut le redire: la phénoménologie comme manière de philosopher est par essence transcendantale; sa tâche est de comprendre *a priori* comment telle ou telle chose est possible, d'une possibilité transcendantale précisément.

Disons-le autrement. Vivant une expérience singulière face à un fait, un événement ou un phénomène particuliers que nous voulons connaître le mieux possible, nous nous mettons en mode d'*epoché*, c'est-à-dire de suspension de jugements naïfs, précipités ou partisans. Nous observons minutieusement les objets perçus, la qualité de nos perceptions et la rencontre que nous faisons avec eux. Nous construisons les éléments d'une connaissance scientifique de quelque chose de subjectivement vécu, c'est-à-dire que nous élaborons un réseau conceptuel qui puisse maintenir un lien présentiel dans la distance ou la distinction entre nous comme sujets de connaissance et les objets, en nous mettant en mode réflexif et interactif. Finalement, nous revenons explicitement et autrement, c'est-à-dire plus éclairés, aux faits, événements ou phénomènes considérés. Mais ce retour aux choses n'est pas phénoménologique. Il est phénoménal, factuel ou événementiel, puisqu'il reste au plan de l'expérience empirique ou existentielle. Dans sa quête éidétique, il ne vise pas l'originaire. Ce n'est donc pas la description empirique des faits, des événements ou des phénomènes qui intéressent le phénoménologue, mais l'analyse essentielle de la complexe phénoménalité de ce qui arrive, advient ou apparaît pour quelqu'un. Et si la méthode de la phénoménologie, comme manière de philosopher, recèle une succession de plusieurs suspensions d'attitudes naturelles au plan des essences - plusieurs *epochè* -, qui ouvrent la voie à autant de constitutions d'objectivités de conscience ou d'unités de sens, c'est pour aller jusqu'à en

dévoiler l'originarité²⁸. C'est ainsi que la phénoménologie désigne à la fois un questionnement, une méthode, un style et une attitude spécifiquement philosophiques, dont le projet est une quête indéfinie du sens originaire des choses.

2) **Michel Henry.** A l'instar de Husserl, comme de Heidegger d'ailleurs, Michel Henry distingue une double signification du concept de phénomène: il y a dans le phénomène ce qui apparaît et l'acte d'apparaître. Or le véritable objet de la phénoménologie n'est pas ce qui arrive, advient ou apparaît, c'est-à-dire des objets considérés dans leur contenu particulier, en tant que phénomènes chimiques, biologiques, historiques, sociaux, politiques, juridiques, etc. De ces objets, les sciences empiriques appropriées s'occupent. Au contraire, la phénoménologie est ce savoir qui se donne pour tâche l'étude de ce qui échappe à ces diverses sciences, voire de ce que la philosophie et la phénoménologie classiques ne se sont pas soucié d'élucider, c'est-à-dire l'étude de ce qui fait de chacun des phénomènes un phénomène, de la manière dont un phénomène nous apparaît, de son apparaître en tant que tel.

Michel Henry note que la phénoménologie classique s'est mal acquittée de cette tâche, dans la mesure où les présuppositions de cette phénoménologie sont demeurées totalement indéterminées. Si elle nomme bien l'apparaître de ce qui apparaît, elle ne dit pas encore en quoi il consiste. Ou plutôt, elle réduit l'apparaître à celui du monde, c'est-à-dire à la transcendance. En effet, si la perception est une intuition donatrice originaire, si l'intuition est donatrice grâce à la structure de la conscience, c'est-à-dire l'intentionnalité, si l'intentionnalité est un se-rapporter-à-l'objet-transcendant, si l'apparaître relève de l'intentionnalité sous la forme d'un faire-voir, et si la vision ne se légitime que dans son opération au sens où on ne saurait aller derrière elle, il s'ensuit que l'apparaître ne peut être que celui d'un « hors de soi », à savoir le monde. Autrement dit encore, l'être donné dans la re-présentation ou l'être-représenté n'est qu'un contenu transcendant, nullement l'être tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire l'être dans sa réalité immanente. A ce compte, c'est une sortie « hors de soi » du voir intentionnel, c'est la venue d'un phénomène dans la vue de la pensée, qui devient créateur de phénoménalité. Le phénomène trouve son essence dans un re-présenté et non dans son être effectif. Telle fut et telle est toujours la démarche des sciences et des philosophies qui s'intéressent à l'essence du phénomène. Mais alors, comment l'intentionnalité qui révèle toute chose se révèle-t-elle à elle-même? D'où vient ce pouvoir d'extériorisation? Comment comprendre la possibilité même de la transcendance, c'est-à-dire l'ouverture effective au monde? Comment l'apparaître du phénomène dans le monde s'apparaît-il à lui-même? C'est par ces interrogations radicales que Michel Henry procède à un renversement de la phénoménologie classique.

Ce renversement débute par la reconnaissance d'une foncière dépendance « *de ce qui apparaît à l'égard de l'acte d'apparaître* »²⁹, dépendance fondée sur l'idée que la transcendance trouve son fondement ultime dans l'immanence. Michel Henry a déjà bien montré que la réalité ou l'essence de la transcendance ne réside pas dans le milieu ouvert de l'extériorité pure, c'est-à-dire dans le monde. Ne pouvant se fonder elle-même, ni constituer l'essence d'un fondement, elle ne décide pas le sens de l'être. C'est plutôt l'immanence qui est l'essence de la transcendance et la fonde. Non pas l'immanence au sens de l'intériorité d'un contenu de connaissance, mais au sens de l'intériorité radicale de l'auto-donation. « Ce qui ne se dépasse pas, écrit Michel Henry, ce qui ne s'élance pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même »³⁰.

Dans cette perspective, l'acte même d'apparaître rend possible et fonde la présence de ce qui arrive, advient ou apparaît, pour nous. Or cette distinction fondamentale dicte le sens à donner à la phénoménologie. Celle-ci ne saurait porter sur le contenu d'un phénomène, c'est-à-dire sur ce qui apparaît, pas plus qu'elle ne saurait restreindre son étude à l'acte d'apparaître. Car, dans le premier cas, elle s'attacherait à un ordre de phénomènes particuliers et se confondrait avec une science empirique; dans le deuxième cas, elle ne serait qu'une reprise « de la problématique philosophique traditionnelle, de la conscience classique ou de l'*aletheia* grecque »³¹, là où le transcendantal est réduit à la *noèse* intentionnelle. Au contraire, l'immanence psychologique de la conscience et la transcendance comme ouverture effective au monde trouvent leur sens et leur fondement, c'est-à-dire leur essence, dans une immanence originaire ou transcendantale.

Par conséquent, une phénoménologie authentique est celle qui peut répondre à la question de la phénoménalisation du phénomène. Elle est celle qui pose la question originale de savoir comment l'apparaître de ce qui apparaît se phénoménalise ou comment sa manifestation est possible. Elle y répond en élucidant la positivité fondationnelle, c'est-à-dire non seulement l'acte d'apparaître dont a besoin l'apparence pour être une simple apparence, mais aussi le mode selon lequel cet acte se phénoménalise originellement. C'est ainsi que la réduction-constitution phénoménologique ne cherche pas à privilégier des contenus considérés comme sûrs et certains, mais à penser tout le phénomène, à en libérer l'essence et à dégager un fondement qui soit, non pas un immanent psychologique, ni un transcendant mondain, mais un immanent transcendantal. Michel Henry précise: « La signification ultime de la phénoménologie tient en ceci qu'elle est finalement la découverte d'un « phénomène » qui est le fondement lui-même »³². Or pour qu'un phénomène

fondationnel puisse constituer la condition ontologique de possibilité de tous les phénomènes transcendants, il faut qu'il soit originaire, c'est-à-dire qu'il « se manifeste d'ores et déjà, antérieurement à tout travail d'élucidation »³³. Quel est donc, selon Michel Henry, le mode de manifestation le plus originaire? Rien d'autre que « l'auto-révélation immanente de la vie en son invisible pathos »³⁴. De sorte que le renversement henryen de la phénoménologie tient en cette proposition: « *ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi*, de s'éprouver soi-même et enfin d'être ce qu'elle est chaque fois: l'auto-révélation d'une *cogitatio* »³⁵.

Les paradoxes d'une adoption

Dans la perspective des considérations précédentes sur le phénomène et la phénoménologie, la tentative d'importer la phénoménologie en sciences humaines et sociales est plus que problématique. Comment, en effet, ne pas buter sur les difficultés qu'il y a à plier un mode de connaissance à un autre, sans en altérer leur originalité respective, surtout lorsque ces modes appartiennent à des ordres différents d'intelligibilité? L'analyse scientifique ne saurait être confondue ni se substituer à la réflexion philosophique. Et ce n'est pas les enfermer chacune dans leur tour d'ivoire que d'en marquer l'originalité. Lorsqu'on adopte quelque chose, on le choisit et on le fait sien, soit en le traitant comme sa propre propriété, soit en le suivant comme source d'inspiration. Selon l'orientation méthodologique des chercheurs, ces deux options se trouvent plus ou moins présentes en sciences humaines et sociales. Cependant, la volonté d'une adoption de l'approche phénoménologique suppose qu'on soit au clair avec un fait historique: la phénoménologie est apparue, au début du XXe siècle, comme l'invention d'une question et d'une méthode dont l'originalité marque l'essence même de la philosophie, et la contribution henryenne a radicalisé cette originalité.

Dès lors, la question de l'insertion de la phénoménologie en sciences humaines et sociales ne saurait prendre n'importe quelle avenue. Certes, au cours de l'histoire, on a pu reconnaître deux phénoménologies dans la phénoménologie: une phénoménologie comme manière originale de philosopher et une phénoménologie que l'on pourrait dire empirique, voire scientifique.

La première phénoménologie comporte un questionnement, une visée, une méthode et une attitude marqués par la transcendantalité, au sens où le phénoménologue comprend que, dans la diversité des sujets connaissant et le caractère impénétrable des consciences, se découvre une sorte d'invariant essentiel, un sens principiel et universel, l'être originaire, c'est-à-dire l'apparaître de ce qui arrive, advient ou apparaît. On a affaire à une

phénoménologie philosophique, aux trajectoires variées. La seconde comporte un questionnement, une visée, une méthode et une attitude qui assume l'attitude naturelle, puisque leur lieu de réalisation est l'expérience empirique ou existentielle. Elle porte un regard extériorisant aux structures constitutives de ce qui arrive, advient ou apparaît à l'observateur attentif. Il s'agirait alors d'une phénoménologie factuelle, événementielle ou phénoménale. Nous avons donc affaire à deux modes différents de connaître, pratiquant des manières différentes d'aller aux choses.

Mais d'où vient l'originalité d'une phénoménologie empirique par rapport aux sciences humaines et sociales? Autrement dit, quand fait-on de la phénoménologie empirique ou scientifique? Ces questions nous mettent en présence d'une situation doublement paradoxale. Car, à la différence des sciences de la nature et de la vie, les sciences humaines et sociales ont à la fois une visée scientifique et un objet humain.

Le premier paradoxe tient à l'idée de scientificité. On sait que la question de fond qui consiste à savoir si les sciences humaines et sociales sont de véritables sciences, a soulevé un débat complexe dès la fin du XIXe siècle³⁶. Il ne convient pas de le prolonger, mais plutôt de rappeler la tendance actuelle suivant laquelle l'idée de scientificité n'est plus considérée comme exclusive aux sciences physiques et biologiques. Certes, le modèle de scientificité physico-mathématique a apporté des progrès techniques inouïs, mais aussi des asservissements notoires au plan strictement humain. S'il continue aujourd'hui de séduire des chercheurs, notamment des chercheurs en sciences humaines et sociales, il est aussi ouvertement contesté par d'autres³⁷. D'autant plus que ce modèle foncièrement déterministe, mécaniste et simplificateur, paraît limité à l'intérieur même des sciences dites exactes. Le scientisme est révolu. Ainsi, en sciences physiques et biologiques, on ne prétend plus détenir les clés d'une vérité absolue. On fait désormais place aux aléas, aux bifurcations, aux singularités, à l'incertitude, aux complexités et à la finalité.

C'est pourquoi, l'appropriation de ce modèle par les sciences humaines et sociales est aujourd'hui incongrue. Elle l'est d'autant plus que bon nombre de chercheurs en ce domaine ont compris l'importance de prendre acte de la complexité de l'être humain et ont reconnu qu'aucune de leur théorie ne peut rendre compte dans le détail des comportements humains. En fait, la scientificité purement physico-mathématique et statistique n'a pas sa raison d'être dans leur cas. Mieux encore: elle doit faire place à une scientificité originale, c'est-à-dire de type réflexif, là où la réflexion guide la raison dans son usage des grandes pratiques méthodologiques, incluant les méthodes quantitatives. Car, en sciences humaines et sociales, la raison est un pouvoir humain qui agit sur l'humain; il doit donc être utilisé judicieusement en vue

d'expliquer et de comprendre l'humain dans toute sa complexité. On n'expérimente pas dans le tissu anthropo-social de la même manière qu'en sciences physico-biologiques. Si utiles soient-elles, la quantification et la mesure restent inadéquates aux caractères divers et concrets des faits, des événements ou des phénomènes humains; à la limite, elles sont des expressions caricaturales de leur complexité. En sciences humaines et sociales, il est impossible d'isoler le sujet-observateur de l'objet de son observation, d'évacuer le monde de la vie - *Lebenswelt* -, la subjectivité humaine, les valeurs, les choix, les conflits, la réflexion et l'histoire personnelle, de l'entreprise cognitive du chercheur³⁸. Précisément parce que son objet d'étude est l'humain, ce chercheur est appelé à ne pas sacrifier la réflexion à l'opérationnalité, ni la subjectivité et l'intersubjectivité à l'objectivité. Il lui importe aussi de reconnaître la nécessité de se distancier de son contenu de recherche sans s'exclure, d'affronter sans réserve la puissance des faits, l'irruption des événements et l'ampleur des phénomènes, de travailler sans cesse avec les contraires et dans la complexité humaine. Cette attitude ne trahit pas l'idée de scientificité, dans la mesure où celle-ci relève avant tout des règles qu'accepteront tous ceux qui se veulent scientifiques, protagonistes et antagonistes. Dès lors, n'est-ce pas superfétatoire de prétendre qu'une phénoménologie dont le mode de connaissance est d'essence empirique puisse apporter quelque chose de neuf à une telle démarche et une telle attitude déjà bien prometteuse en sciences humaines et sociales, même si cette phénoménologie se dit science qui veut restituer la part subjective des phénomènes?

Le second paradoxe prolonge le premier. Certes, le souci d'affranchir les sciences humaines et sociales du paradigme scientiste, qui épurerait la subjectivité, l'événementiel, le phénoménal et la mouvante complexité de l'humain, pour en extraire le formel qui tient de la répétition, de la régularité et de la structure pure, est légitime. Mais il y a paradoxe lorsque ces sciences, tout en voulant demeurer des sciences, veulent réhabiliter la subjectivité par le moyen de l'adoption de la phénoménologie qui est d'essence philosophique et qui, de surcroît, est une philosophie de l'originaire. Une honnête connaissance du projet phénoménologique tel qu'élaboré par Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Henry et d'autres phénoménologues, nous invite à penser qu'une telle adoption est non seulement impertinente, mais aussi contradictoire, puisque nous avons affaire à deux projets de connaissance qui agissent à deux plans différents d'intelligibilité.

D'ailleurs, les chercheurs en sciences humaines et sociales qui ont tenté d'importer la phénoménologie philosophique dans leurs champs d'activité n'ont pas réussi à résoudre les problèmes liés à un tel transfert³⁹. Souvent leur façon de faire en vient à produire des distorsions notionnelles ou à dévier les catégories phénoménologiques fondamentales de leur contenu

phénoménologique proprement dit. C'est le cas, lorsqu'on réduit l'intersubjectivité à la socialité, l'intériorité du vécu d'une conscience à la vie quotidienne d'une communauté sociale, le sujet transcendantal au sujet psychologique, l'approche phénoménologique à un point de départ subjectif. Parce qu'on pense, à juste titre, qu'en sciences humaines et sociales le monde de la vie est toujours présupposé, que ce monde est toujours antérieur au monde de la science, que l'espace intersubjectif n'interdit pas le langage objectif ni la connaissance rationnelle, on se convainc, à tort, que ces sciences peuvent être dites phénoménologiques, en s'attachant à la singularité de l'expérience subjective, en se tenant dans l'immanence du sens produit dans un récit en première personne lors de l'enquête, en travaillant dans le vif de l'événement social, en considérant les faits, les événements ou les phénomènes comme des vécus subjectifs. On a vu qu'avec Husserl - Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur vont dans le même sens - le véritable objet de la phénoménologie n'est pas le contenu particulier des faits, des événements ou des phénomènes, mais plutôt la phénoménalité du phénomène, son acte d'apparaître, et, plus radicalement avec Michel Henry, le mode d'élucidation de cet acte. La phénoménologie philosophique est la seule façon d'aller droit aux choses mêmes (« *Zu den Sachen selbst* »). On se leurre en pensant qu'une phénoménologie empirique peut y prétendre.

Certes, la phénoménologie des philosophes n'a pas le monopole de la connaissance des essences, ni de l'usage des notions de phénomènes, de monde de la vie, de sujet, de vécu subjectif, de temporalité, d'historicité, de réduction et d'analyse descriptive. Toutefois, l'emprunt du sens phénoménologique de ces notions ne saurait qu'éclairer leur opérationnalité empirique et non s'y substituer. D'ailleurs, il n'avance à rien de privilégier le phénomène au fait ou à l'événement, si on ne cherche qu'à expliciter un contenu particulier, si subjectif soit-il, et si on est incapable d'élucider le mode radical de l'apparaître de ce qui arrive, advient ou apparaît; car, ce faisant, on ne sort pas du registre empirique. Réhabiliter la dimension humaine des faits, des événements ou des phénomènes en sciences humaines et sociales est une démarche nécessaire. Puiser dans l'arsenal conceptuel de la philosophie ou de la phénoménologie des philosophes des notions appropriées à une explication en sciences humaines et sociales, est une possibilité et même une pratique fréquente. Mais cela n'en fait pas pour autant des sciences phénoménologiques. S'inspirer d'une vision humaine des faits, des événements ou des phénomènes, introduire des catégories plus souples et plus complexes, faire jouer la dialectique des oppositions, ce n'est pas emprunter la méthode phénoménologique. Choisir le monde de la vie comme trame de fond et le sujet comme point de départ, ne conduit pas inévitablement à une description de caractère phénoménologique. La phénoménologie de Johann Lambert était un premier essai de description systématique du monde

des apparences. On pourrait la considérer comme une sorte de précurseur de nos sciences humaines et sociales. Or, par l'acuité de leurs visées, la diversité de leurs objets et la précision de leurs méthodes, ces sciences rendent obsolète et insignifiante une phénoménologie empirique. Cette dernière ne remplit pas l'essence du concept de phénoménologie, parce qu'elle ne remplit pas l'essence du concept de phénomène. La phénoménologie n'est pas une simple science des vécus humains, ni de la subjectivité humaine, bien qu'elle en fasse son matériau de réflexion. Certes, de nombreuses questions en sciences humaines et sociales comportent un fond philosophique; mais elles n'ont pas à être traduites dans le langage de la phénoménologie pour autant.

Des rapports réciproques

Des chercheurs en sciences humaines et sociales, d'une part, des philosophes et des phénoménologues, d'autre part, ne cessent d'exercer, les uns sur les autres, une influence tantôt directe, tantôt diffuse. Cela est dû au fait qu'ils entretiennent un intérêt explicite pour l'humain, qu'ils y portent un regard critique et qu'ils visent à élucider le sens. Toutefois, cette pratique n'est pas la norme et elle est souvent effectuée dans l'indétermination. Il arrive même que, par des essais réflexifs, des écrivains en sciences humaines et sociales tracent une frontière floue et ténue entre leurs disciplines et la philosophie ou la phénoménologie. Or plutôt que de prétendre à une adoption étriquée, et dans une quête commune d'objectivité et de vérité qui intègre la subjectivité de l'homme, ne serait-on pas mieux avisé si l'on maintenait l'autonomie de ces deux différents modes de connaissance, si l'on développait entre phénoménologues et chercheurs scientifiques des rapports à caractère dialogique, et si l'on travaillait à la croisée des savoirs dans un esprit d'interdisciplinarité?

D'une part, par leur caractère empirique ou expérimental et parce qu'elles ne s'accommodent pas de la métaphysique, les sciences humaines et sociales instruisent le phénoménologue-philosophe en le rappelant à son ancrage dans un monde factuel, événementiel ou phénoménal. Elles le ramènent donc à son état de sujet pensant, nécessairement conditionné par des causes physiologiques, psychologiques, socio-culturelles et historiques. Elles lui rappellent que sa subjectivité phénoménologique ou radicale est une intersubjectivité, et qu'il ne peut réfléchir que dans la spatio-temporalité, non pour la dépasser mais pour l'approfondir. Elles contribuent aussi à éclairer la manière dont la phénoménologie des philosophes vient au contact des faits, des événements ou des phénomènes, en l'incitant à se mettre au fait de leur complexité tensionnelle anthropo-sociale.

D'autre part, la phénoménologie des philosophes rappelle au chercheur en sciences humaines et sociales que, même si sa façon de penser le rive au caractère particulier des faits, des événements ou des phénomènes, il ne saurait s'y enfermer, dans la mesure où l'objet de son étude implique une dimension valable pour tous: le particulier est riche de l'universel. Elle lui enseigne que toute connaissance acquise sur le terrain des faits, des événements ou des phénomènes, renferme au moins implicitement certaines intuitions éidétiques, même si les sciences humaines et sociales ne visent pas tant l'essence des vécus que le vécu spécifié d'individus singuliers et, éventuellement, la structure de ce vécu. Elle l'instruit dans la distinction entre l'acte de visée d'un objet et la conscience de cet objet visé; car, pour décrire une expérience individuelle ou collective, il est utile de passer de la description du contenu à celle de l'acte de connaître. Elle permet de diriger son attention vers des faits, des événements ou des phénomènes qu'il aurait négligés autrement, et ainsi de soulever de nouvelles questions ou de reformuler ses questions de façon mieux centrée sur la complexité de l'expérience humaine. Elle l'incite à se mettre en mode réflexif, à intégrer le sujet-observateur-concepteur dans son observation et sa conception, à reconnaître qu'il ne peut définir les êtres, leurs comportements et leurs conduites, uniquement à partir de conditions extérieures où ils se trouvent, qu'il peut atteindre le maximum d'objectivité subjectivement accessible; car l'objectivité passe par la subjectivité, qui interagissent.

En somme, le travail des philosophes-phénoménologues et des chercheurs en sciences humaines et sociales consiste à cheminer avec les énigmes du monde humain, sans la prétention arrogante de tout expliquer, expliciter ou comprendre. Par ailleurs, s'ils partagent la volonté commune de connaître les êtres humains et leurs productions dans un monde empli de conflits et de possibles, d'incertitudes et d'attentes, parce qu'ils en ont un commun attachement, ils n'ont pas le même projet scientifique. Les premiers dépassent la visibilité empirique que les seconds ont des faits, des événements ou des phénomènes. Ils passent par la connaissance sensible et éidétique des seconds pour aller aux choses mêmes comme à leur essence originaires. Par-delà l'explication des seconds portant sur les structures de ce qui arrive, advient ou apparaît, ils élucident, dans une quête indéfinie, la structure immanente de l'acte d'apparition et le sens originaires des phénomènes. C'est ainsi que la démarche des uns et des autres est autonome et complémentaire. Dans cette perspective, il convient de souligner l'importance de développer nos savoirs, tant savants que techniques et populaires, de façon autonome et complémentaire, dans un dessein existentiel et en vue non pas d'assurer un marché plus lucratif ni une notoriété plus luisante du chercheur, mais d'un meilleur vivre humain. A ce chapitre, la phénoménologie et les sciences anthropo-sociales pourraient se concerter et devenir des chefs de file.

Notes et références

¹ Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. & Roy J. M. (sous la direction de) (2002). *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. CNRS Éditions (traduction de *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 1999).

² Telle est la problématique du colloque «L'approche phénoménologique en sciences humaines et sociales: question d'amplitude», tenu les 12 et 13 mai 2004 au 72^{ie} Congrès de l'ACFAS. Le présent texte est la version révisée de ma communication à ce colloque.

³ Certes, l'idée que la phénoménologie est une manière de philosopher ne fait pas consensus. Ainsi, par exemple, tout en respectant l'esprit husserlien, Paul Ricoeur pense que la phénoménologie n'est pas le tout de la philosophie et soutient même qu'elle «ne serait pas la philosophie, mais seulement son seuil», dans *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986, p. 77.

⁴ Il m'est présentement impossible de procéder à une clarification poussée de ces derniers concepts. Je voudrais, cependant, indiquer qu'une bonne compréhension de la phénoménologie repose sur les catégories fondamentales de subjectivité et d'immanence. A propos de la subjectivité, il importerait de se libérer d'une interprétation purement psychologique ou métaphysique. On ne devrait pas la réserver au sujet psychologique ou universel. Elle est plutôt la caractéristique d'un sujet compris comme un être vivant, donc capable de posséder par soi-même, capable d'auto-centricité et d'auto-référence (un soi), mais aussi d'auto-ex-centricité (qui se confronte à un monde extérieur) et d'auto-transcendance (qui s'élève au-dessus du niveau des autres êtres pour manifester son originalité). D'autre part, Michel Henry nous rappelle le double sens des concepts d'immanence et de transcendance que Husserl et les phénoménologues après lui ont confondus. Il y a l'immanence au sens d'une donation de soi qui consiste dans une intériorité radicale ou une auto-donation, et l'immanence comme ce qui se trouve à l'intérieur de la conscience et exposé à sa vue. La seconde immanence présuppose la première. Or on réduit habituellement le second concept d'immanence au premier concept de transcendance, c'est-à-dire comprise comme «sortie hors de la réalité de la *cogitation*», tandis que le second sens de transcendance «est une sortie hors du vu du voir» (*Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p. 72-79).

⁵ MAINE DE BIRAN (1942). *Essai sur les fondements de la psychologie* [1812], dans *Oeuvres choisies*, Paris: Aubier-Montaigne, p. 77-89.

⁶ MAUSS, M. (1966). «Essai sur le don», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.

⁷ LIPOVETSKI, G. (1989). *L'ère du vide*. Paris: Gallimard, p. 55.

⁸ MANENT, P. (1994). *La Cité de l'homme*. Paris: Fayard, p. 113.

⁹ DUMONT, F. (1981). *L'anthropologie en l'absence de l'homme*. Paris: PUF.

¹⁰ LAMBERT, J. (1764). *Neues Organon: Phänomenologie oder Lehre von dem*

Schein.

¹¹ HUSSERL, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures* [1913], t. I, trad. par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, p. 3.

¹² HUSSERL, E. (1970). *L'idée de la phénoménologie* (trad. par Alexandre Lowit). Paris: PUF, p. 116.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴ HUSSERL: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Op. cit.*, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ Husserl nous donne un exemple de sa méthode, en considérant le problème de la constitution phénoménologique, dans *Ibid.*, p. 497 et suivantes.

¹⁸ HUSSERL, E. (1953). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. G. Peiffer et E. Lévinas). Paris: Vrin, 1953, par. 15.

¹⁹ HUSSERL: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, p. 101-103, où Husserl précise la nature de l'époque phénoménologique.

²⁰ *Ibid.*, p. 302 et suivantes. Le «noème» est une composante intentionnelle du vécu. Or il y a autant de «noème», ou de contenus de conscience, qu'il y a d'actes de conscience. Par exemple, une même chose peut apparaître à quelqu'un dans la perception comme réalité physique, dans l'imagination comme fiction, dans le souvenir comme représentation, etc.; ce sont autant de caractères de l'objet *tel qu'il est* visé et non de l'objet *qui est* visé (Husserl: *Recherches logiques* [1900-1901], II, 2, trad. française 1963, p. 205).

²¹ C'est le titre du chapitre IV des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, T. I.

²² Husserl énumère plusieurs sciences éidétiques et en distingue deux espèces: les sciences éidétiques formelles et matérielles: *Ibid.*, p. 34, note 1.

²³ HUSSERL: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, T. I. p. 183, note 1.

²⁴ *Ibid.*, p. 294.

²⁵ L'égologie transcendantale de Husserl offrait un terrain propice à l'idéalisme. C'est pourquoi il a tenté de l'éviter en ouvrant l'ego sur la question de l'intersubjectivité. Voir la cinquième Méditation, dans *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, op. cit.*

²⁶ Parmi ces activités, il y a celles du langage et du texte. Les thèses de Hans-Georg Gadamer et de Paul Ricoeur sont ici déterminantes. Tous les deux montrent que le langage est décisif dans notre approche des faits, des événements ou des phénomènes. Selon Ricoeur, langage et récit marquent l'existence d'un référent historique à la fois comme un déjà-là des expériences passées et un possible à venir. C'est ici que s'inscrit la contribution herméneutique à la phénoménologie. En forçant le détour par la mémoire des hommes déposée dans le langage et le récit, l'herméneutique prévient la phénoménologie, sans pour autant rompre les amarres avec son intuition, contre la

tendance à rechercher le sens originaire dans la conscience exclusivement et à hypostasier la subjectivité.

²⁷ HUSSERL: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, T. I. p. 187.

²⁸ HUSSERL: *L'idée de la phénoménologie*, op. cit., p. 44-52.

²⁹ HENRY, M. (1963). *L'essence de la manifestation*, T. I. Paris: PUF, p. 64.

³⁰ *Ibid.*, p. 279-280. Les sections II et III de cet ouvrage en deux tomes sont consacrées à cette question.

³¹ HENRY, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, p. 6.

³² HENRY: *L'essence de la manifestation*, T. I, op. cit., p. 54.

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ HENRY, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, p. 129.

³⁵ *Ibid.*, p. 129.

³⁶ Cette question a donné lieu à une querelle des méthodes, en Allemagne, à la fin du XIXe siècle, entre les partisans de l'explication et les défenseurs de la compréhension. Elle a mis aux prises des philosophes, des psychologues, des historiens, des économistes, des sociologues et des physiciens (F. Brentano, W. Dilthey, K. Jaspers, E. Mach, C. Menger, G. Schmoller, G. Simmel, M. Weber, W. Wundt). Elle reste encore ouverte en ce début du XXIe siècle, bien qu'elle ait reçu des réponses nuancées autour de l'idée de scientificité.

³⁷ Que ce soit en physique, en biologie, en sociologie ou en philosophie des sciences, ils sont de plus en plus nombreux ceux qui remettent en question les pouvoirs de la science et l'emprise du scientisme sur la société des hommes. Les études du sociologue français, Edgar Morin, en sont un exemple éloquent. Les considérations suivantes s'inspirent de son ouvrage: *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990.

³⁸ Commentant la pensée de Paul Ricoeur, l'historien François Dosse écrit: «Les sciences humaines ne peuvent devenir humaines qu'à condition de passer par un stade de réflexivité qui inclut une traversée herméneutique et ouvre sur la valorisation des phénomènes émergents, des processus de changement, de l'événementialisation, du sens, de l'intersubjectivité, des compétences des acteurs sociaux, des conventions...» (DOSSE, F. (2001). *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte, p. 681).

³⁹ Je pense, par exemple, à Alfred Schütz, Stephan Strasser, René Toulemon, Amadeo Giorgi et aux chercheurs qui, dans le collectif *Phénoménologie et sociologie* (sous la direction de Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti), Paris, PUF., 2001, proposent des pistes de réflexion sur la possibilité de renouveler l'approche phénoménologique en sciences humaines et sociales.

Léo-Paul Bordeleau a été professeur de philosophie à l'Université d'Ottawa pendant 35 ans. Ses principaux sujets d'enseignement, de recherche et de publication ont été l'anthropologie philosophique du corps humain, du sport, de l'éducation et l'éthique. Il est maintenant retraité et, en continuité avec son livre «*Quelle éthique du sport?* (2000)», il prépare une publication qui traitera du sport et de sa culture. Il travaille

également à la rédaction d'un ouvrage qui se veut une réflexion de type phénoménologique sur son expérience de marche pèlerine à Saint-Jacques-de-Compostelle «Un chemin de l'imaginaire».

lpborde@oricom.ca