



**HAL**  
open science

## **Alfred Schütz et Aron Gurwitsch : morale quotidienne**

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier

► **To cite this version:**

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier. Alfred Schütz et Aron Gurwitsch : morale quotidienne. 2021. ⟨hal-03546518⟩

**HAL Id: hal-03546518**

**<https://hal.science/hal-03546518v1>**

Submitted on 23 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

# Alfred Schütz et Aron Gurwitsch : Morale quotidienne<sup>1</sup>

Bernhard Waldenfels

Dans la *Krisis* de Husserl, la restitution du monde quotidien et la réhabilitation de la « doxa méprisée » sont dirigées contre l'orgueil ontologique des sciences naturelles et contre une psychologie qui les imite ; il s'agit dans le même temps de retrouver les fondements oubliés des sciences. Cet objectif fondamental explique pourquoi, dans la description des structures du monde-de-la-vie, la praxis quotidienne s'efface devant les capacités cognitives. Cependant, le fait que la recherche théorique soit elle-même une forme de pratique – et qu'elle ait des conséquences pratiques indéniables – fait partie du thème central d'une crise des sciences. Le point de départ de Schutz est différent. Il s'agit avant tout de la tentative de fournir aux sciences sociales un sol d'expérience (*Erfahrungsboden*). Cette tentative l'entraîne de plus en plus dans la lignée d'un pragmatisme à caractère social puisque, comme chez Max Weber, la sociologie interprétative est comprise non seulement comme une science du sens mais aussi, dans une large mesure, comme une science de l'action. On pourrait s'attendre à ce que la morale et la loi, sous la forme d'une morale quotidienne, occupent une place centrale dans le monde-de-la-vie social. Mais ce n'est pas le cas. Schütz fait preuve d'une absence de préoccupation morale que l'on ne retrouve pas chez ses maîtres que sont Bergson, Husserl et Weber. Cette lacune frappante doit avoir ses raisons, mais elle a aussi certaines conséquences. Le tournant pragmatique qu'Ilja Srubar a mis en évidence de façon convaincante dans son livre *Kosmion* (1988) menace de se terminer dans le pragmatisme quotidien. De plus, c'est le statut et la fonction de la morale quotidienne elle-même qui soulèvent beaucoup de questions.

---

1/ [NdT] Le texte est initialement paru en allemand sous le titre (je traduis) « Morale quotidienne : questions avec et pour Alfred Schütz » dans *Alfred Schütz und die Hermeneutik*, un ouvrage collectif dirigé par Michael Staudigl et paru en 2010 (Constance, UVK Verlag). Il a été républié dans *Sozialität und Alterität*, Berlin, Suhrkamp, 2015, p. 314 à 340 (© Suhrkamp, Berlin, 2015). Le texte est traduit à partir de cette dernière version.

Merci à Bernhard Waldenfels pour son aide à la traduction de quelques phrases compliquées à traduire.

## 1. L'étranger et le réfugié

Commençons par une dispute entre deux amis qui se sont retrouvés outre-Atlantique et ont partagé le destin des émigrants. Cette dispute, derrière laquelle se cache une orientation phénoménologique différente mais pas antinomique<sup>2</sup>, nous mène droit au but. Dans une lettre du 16 juillet 1944, que l'on peut trouver dans la correspondance éditée par Richard Grathoff (1985, p. 127-129), Aron Gurwitsch réagit à l'essai *The Stranger*, que Schütz lui avait envoyé peu après sa publication. Schütz se concentre principalement sur la pragmatization (*Pragmatisierung*) de l'étranger, et sur l'importance pour le nouveau venu de s'approprier les modèles culturels du groupe étranger ou de la culture étrangère comme mode de vie incontestable. « Mais alors l'étranger ne sera plus vraiment un étranger et ses problèmes spécifiques auront été résolus » (Schütz, 2003, p. 39<sup>3</sup>). *Être bien ajusté (To be well adjusted)* est en effet une attente courante aux États-Unis. Mais ici, je ne m'intéresse pas tant au problème de l'étranger en tant que tel, que j'ai abordé en détail ailleurs<sup>4</sup>, qu'à ses implications morales. Dans sa réponse, Gurwitsch admet volontiers la légitimité relative d'une analyse sociologique formelle des pratiques quotidiennes ; mais en même temps, il accuse Schütz avec une véhémence inhabituelle de ne pas avoir rendu explicites les limites de cette approche. Ce que propose Schütz lui semble comparable à un cours sur des questions de nutrition donné à un individu affamé. Gurwitsch propose trois objections décisives. Premièrement, il souligne que ni lui ni Schütz – comme beaucoup d'autres – ne sont de simples immigrants qui peuvent entrer dans un monde étranger puis retourner à leur guise dans leur monde-propre, mais qu'ils sont plutôt des *réfugiés* ou des *exilés* qui obéissent à la violence et continuent d'être attachés au monde qu'ils ont été forcés de quitter. Il parle du point de vue des concernés en utilisant le « nous » inclusif, qui englobe les victimes d'une histoire d'expulsion qui dure depuis plusieurs millénaires. Puis il s'oppose à l'exigence de se conformer au *consensus communis* ou à l'*opinio publica*, au lieu d'insister sur sa raison propre et sensée. En utilisant des termes latins, il suggère que derrière le *consensus communis* et l'*opinio publica*, se cachent des traditions plus anciennes qui contredisent une adaptation sans problème. Enfin, il fait référence à des étrangers, des *fous* et des *martyrs* comme Thalès et Socrate, qui appartiennent à la généalogie de la philosophie. Le style de ces objections est très platonicien. La connaissance du bien est décisive. Comme chez Husserl, ce n'est pas l'épistémè scientifique qui s'élève au-dessus de la

---

2/ Voir le volume *Sozialität und Intersubjektivität*, édité par Richard Grathoff et moi-même en 1983.

3/ [NdT] Lorsque les références renvoient à des éditions en français, j'ai repris les traductions existantes ; lorsqu'elles renvoient à des éditions en allemand ou en anglais, il s'agit de ma traduction.

4/ Voir « L'étranger et l'Homme qui rentre au pays », dans ce numéro.

« doxa méprisée », mais plutôt l'épistémè philosophique d'une science du monde-de-la-vie à orientation universelle<sup>5</sup>.

La réponse de Schütz se laisse attendre plus d'un an, mais il répond de manière détaillée dans un débat avec Eric Voegelin. Michael Barber, qui traite ce litige en détail dans sa biographie (2004, Chap. 7/8), plaide en faveur de Schütz pour la nécessité d'un effacement méthodique. Il souligne d'autre part la morale implicitement pratiquée par Schütz en tant que scientifique, mais aussi comme citoyen et membre de sa famille. Cette dernière est irréprochable, dit-il ; mais nous limiter au contexte biographique ne nous aide pas beaucoup. Le titre du chapitre « Schütz, un nihiliste ? », écrit dans le vocabulaire idéologique surchauffé de l'époque, semble presque absurde aujourd'hui. Tenons-nous en à la méthode. Le fait que chaque science doive mettre méthodiquement entre parenthèses certains aspects de l'expérience n'est pas contesté ; la seule question est de savoir comment cette mise entre parenthèses se produit. Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, Jürgen Habermas reproche à Schütz un « raccourcissement culturaliste du concept de monde-de-la-vie », qui fait passer à la trappe des aspects essentiels (1981, vol. 2, p. 205). Dans sa propre conception, il complète la dimension de la compréhension culturelle par les dimensions de l'intégration sociale et de la socialisation de la personnalité. Les pathologies du monde-de-la-vie comprennent donc non seulement la perte de sens, mais aussi un manque de solidarité et des troubles psychiques de la personnalité. Cette critique coïncide avec celle de Gurwitsch dans la mesure où ce dernier soutient que les personnes déplacées n'ont pas seulement été déplacées vers un monde étranger et non familier, mais que leur propre monde a été « brisé ». L'herméneutique du monde-de-la-vie dégénère en « idéalisme herméneutique » – comme le rappelle Habermas en référence à Albrecht Wellmer (*ibid.*, p. 223) – si la sociologie interprétative considère que les conditions de la formation, de l'empêchement et de la suppression du sens, et par conséquent aussi le pouvoir et la violence eux-mêmes, ont un sens.

Mais Gurwitsch va plus loin en faisant appel au « philosophe Schütz ». Faire de la philosophie ne commence pas en fournissant des raisons ultimes, mais en posant des questions fondamentales et en ne les laissant pas aux autres comme si la philosophie elle-même n'était qu'une sous-discipline. Entre la science et la philosophie, il existe une division du travail méthodique, mais pas purement objective. Il n'y a pas non plus de division entre le quotidien et la philosophie, comme si Thales et Socrate vivaient dans un monde différent de celui de la bonne Thrace ou du citoyen athénien. Au sens large, auquel même Kant adhère encore avec sa conception de la métaphysique et de la morale, on ne peut pas ne pas philosopher, tout comme, selon Watzlawick, on ne peut pas ne pas communiquer. Max Weber philosophe lui aussi lorsqu'il complète le postulat intra-scientifique

---

5/ Voir ma discussion de ce débat dans « Die verachtete Doxa », dans Waldenfels, 1985.

de la liberté de valeur par des décisions et des options, sans lesquelles le postulat resterait sans effet. On ne peut pas laisser les questions sans examen, sinon tout ce qui resterait serait la naïveté de ceux qui pratiquent la science dans une attitude naturelle et dont la devise serait 'à chacun son métier' (voir Husserl, 2012, p. 156 : *Krisis*, § 35<sup>6</sup>). Même Barber, qui s'efforce de donner une présentation équilibrée, note le « manque d'engagement » (*lack of committment*) de Schütz lorsqu'il s'agit de déclarations explicitement éthiques, et il cite Thomas Luckmann : « Il (Schütz) n'était pas un éthicien ». Pourtant, en même temps, Barber concède à Schütz une éthique implicite, par exemple dans le débat sur les questions d'égalité et de démocratie participative (Barber, 2004, p. 192 et suivantes). Certaines choses rappellent le différend entre Merleau-Ponty et Sartre et les débats correspondants après-guerre, dans lesquels la demande d'engagement politique apparaissait comme un impératif existentiel au-dessus des têtes des intellectuels. Pourtant, un engagement substantiel ne naît pas de déclarations, mais d'une implication dans les exigences qui viennent des choses elles-mêmes et de celles des autres. Chez Schütz, en tant que théoricien, cet engagement se produit assez accessoirement. La question de savoir ce que l'on doit comprendre sous l'expression 'morale quotidienne' reste largement ouverte.

## 2. Le statut ambigu de la morale quotidienne

On pourrait comprendre l'expression « morale quotidienne » comme signifiant que le quotidien serait purement et simplement moral ou amoral. Mais ce ne serait pas mieux que de considérer la langue quotidienne comme bonne ou mauvaise. Il n'y a non seulement pas de quotidien moral, mais il n'y a pas non plus d'acte moral en tant que tel. La moralité n'est rien de plus qu'un point de vue à partir duquel nous jugeons les actions et les façons d'agir. Il existe d'autres aspects, comme par exemple l'utilité, la praticabilité, la prévisibilité et même aussi l'intelligibilité. La morale apparaît dans le quotidien lui-même sous forme d'éloges et de réprimandes, d'exigences, de reproches et de plaintes, d'acceptation ou de réprobation sociale. La question de la forme de la justification et de son codage n'est en premier lieu pas une question de morale. Il y a des choses que l'on ne fait pas tout comme il y a des choses que l'on ne dit pas. Les actions quotidiennes sans morale quotidienne seraient comme la langue quotidienne sans les règles du langage ; ce serait un pur distillat. À cet égard, Gurwitsch a raison lorsqu'il se défend contre une pure pragmatisme du quotidien. Quelqu'un qui se débarrasse de la question des exilés en leur deman-

---

6/ [NdT] La phrase n'est pas simple à traduire : Waldenfels reprend l'exemple classique de Husserl sur l'époché professionnelle du cordonnier, où Husserl se demande dans quelle mesure elle diffère de celle du phénoménologue. Mais cet exemple est particulier en allemand car il joue avec le proverbe « Schuster, bleib bei deinem Leisten », qui peut se traduire par « à chacun son métier. » Je choisis donc de traduire par cette expression, mais il faut avoir en tête le paragraphe 35 de la *Krisis* pour comprendre l'exemple.

dant « Adaptez-vous » se comporte comme une personne qui conseillerait à une victime de vol de s'acheter tout simplement une nouvelle montre ou une autre voiture. L'antithèse de la morale quotidienne ne se trouve pas dans l'opportunisme, mais dans l'arbitraire, la violence et la tromperie. Le recours aux concepts de préférences et de pertinences, par lesquels Schütz se révèle être un étudiant docile de l'école d'économie autrichienne, ne peut se substituer à cela. Si, dans le litige avec Voegelin, Schütz insiste sur le fait que la pertinence est la catégorie la plus large possible et que tous les systèmes de valeurs – avec leurs idées du bonheur et leurs modèles de vertu, y sont décidés (Barber, 2004, p. 125) – il manque tout simplement la question en jeu. Il ne s'agit pas ici d'un choix entre des critères d'action généraux et spécifiques, mais d'aspects complètement différents. Il ne découle jamais du préfixe qui évalue quelque chose comme meilleur que l'objet préféré est bon en soi. Même les dirigeants politiques responsables de l'expulsion et de la persécution de concitoyens juifs ou politiquement mal-vus avaient également leurs préférences et leurs pertinences. Il est certain qu'à ce jour les avocats de la morale ont tendance à sous-estimer l'importance de la pertinence, sans laquelle ne pourraient se former les champs d'action, de discours ou de recherche, comme si ces derniers étaient des ingrédients empiriques que l'on pourrait laisser en toute confiance aux sociologues et aux psychologues. Il en va de même pour les mécanismes de sélection de l'expérience, tels que la suspension et le contrôle de l'attention, qui sont certainement pertinents sur le plan éthique. Néanmoins, la morale et le droit jouent leur propre rôle dans la constitution du quotidien. Il faut donc distinguer une pragmatique au sens kantien le plus étroit, qui se limite à de simples moyens et manières, une pragmatique large du quotidien qui, comme la pratique aristotélicienne, inclut l'éthique, et une pragmatique complète, qui inclut toute action dans l'horizon de ce qui se fait communément et de ce à quoi l'on peut s'attendre suivant une probabilité statistique<sup>7</sup>.

Mais même si nous considérons la moralité comme une qualification parmi d'autres, et que nous nous opposons à la moralisation du quotidien ainsi qu'à sa pragmatisation, la morale quotidienne conserve quelque chose d'ambigu. Nous devons faire la distinction entre une *morale quotidienne* (*alltäglichen Moral*) et une *morale au quotidien* (*Moral im Alltag*). Si on attribue une qualité quotidienne à la morale elle-même, cela signifie qu'elle s'épuise dans ce qui se répète jour après jour, ce que l'on a l'habitude de faire, ce qui découle de l'accoutumance et ce qui est transmis de manière traditionnelle, non seulement comme un savoir-faire (*Knowing-how*) partiel, mais aussi comme une sorte de comment-vivre (*Living-how*). La morale quotidienne correspondrait alors à ce qu'on appelle *mores* (*mœurs, morals*). Il s'agirait d'un conglomérat de types d'action, de forces de motivation, de maximes d'action et de modèles de situation fondés sur

---

<sup>7</sup> Pour une distinction et une évaluation des différents facteurs d'ordre qui déterminent le champ d'action, je me réfère à *Ordnung im Zwielicht* (1996, Chap. B).

des préférences personnelles et des conventions sociales. Elle serait plus ou moins identique à la *doxa* que Platon caractérisait comme vie dans des cavernes épistémiques et pratiques. Les habitants des cavernes agiraient sans être obligés de prendre des décisions indépendantes ; ils suivraient certains critères sans en être responsables. Toutes les vertus seraient de simples « vertus sociales » (*Phédon* 82 a : ἀρετὴ δημοτικὴ). Même si l'on continuait à attribuer les actions, soient-elles déterminées par la tradition, à des acteurs individuels et non à un On collectif, le bon et le bien coïncideraient avec des préférences en partie individuelles et en partie collectives qui se reflètent dans l'évolution des traditions, des croyances et des modes de vie. En fin de compte, l'interdiction de tuer ne serait pas plus contraignante qu'une règle de décence qui nous interdit de manger avec les doigts à table. Gurwitsch et Voegelin s'élèvent tous deux contre une telle réduction de la raison pratique, l'un en s'appuyant sur la raison générale, l'autre en faisant jouer des inspirations transcendantes.

Le danger d'une dégradation radicale de la morale semble être écarté si nous suivons la deuxième alternative et comprenons le quotidien comme un simple lieu où la morale a autant d'effets que la science, la technique, l'art, la religion et toutes les autres sphères culturelles. La morale au quotidien ne serait pas elle-même quotidienne. Mais se pose ensuite la question de ce que Nietzsche appelle « généalogie de la morale » et Bergson « sources de la morale ».

### **3. Séparation entre pragmatique quotidienne et étude de la morale**

Si les sources de la morale sont déplacées à l'intérieur de la vie quotidienne, nous nous retrouvons avec une morale de sens commun (*Common-sens-Moral*) liée à une communauté existante et qui dépend des préférences ou des conjonctures économiques de chaque ordre social. Peu importe que cet ordre soit ancré dans les anciennes traditions ou qu'il soit contrôlé par des directives fonctionnalistes. Même le halo technologique du fonctionnel, au sein duquel la modernité est une modernité raccourcie, n'y change rien. Si, en revanche, les sources de la morale sont recherchées en dehors du quotidien, le quotidien et la morale se dissocient. Nous nous engageons sur les traces d'un dualisme pratique qui en plus de se situer au même niveau que le dualisme bien connu du corps et de l'esprit est également conditionné par ce dernier. La description des pratiques quotidiennes et les prescriptions par des normes d'action vont alors de pair. Il serait exagéré d'aller jusqu'à parler du quotidien sans morale d'une part, d'une morale sans quotidien d'autre part ; la première possibilité ne serait pas capable de faire l'objet d'un consensus, la seconde ne serait pas viable. Pourtant, malgré les nombreux chevauchements existants, la tension reste permanente et n'est bonne ni pour le quotidien ni pour la morale.

Commençons donc par la pragmatique quotidienne. Dans les analyses du quotidien qui sont importantes pour nous ici, Schütz choisit systématiquement ses exemples dans le domaine des actions et des rôles neutres. Son analyse prend en grande partie la forme d'une *action à base pragmatique*, qui se combine avec des mouvements expressifs et corporels typiques et se base sur des perceptions typifiées. L'homme d'affaires se demande s'il faut vendre, le chirurgien se demande s'il faut opérer, le politicien se demande comment décider. Ils sont tous des représentants fidèles de leur profession ; sur le type-idéal se trouve un reflet de l'idéal, car il n'y a aucune trace de corruption ou d'abus de pouvoir. Les lettres sont envoyées et lues, mais la question de savoir si la lettre contient une résiliation en temps voulu ou un avis d'expulsion, sans parler des lettres piégées, reste ouverte. Les impôts sont payés et ne sont pas contournés. Des informations sont échangées, mais des mensonges sont rarement racontés, même pour des raisons diplomatiques ou thérapeutiques et, s'ils se produisent, la question est de savoir par quels signes le mensonge est reconnu comme tel (par exemple Schütz, 2016, p. 57 ; 1962, p. 73). Ce quotidien est exempt de germes, comme une bonne clinique. Les tribunaux, même les tribunaux pénaux, ont peu à faire. Mais pourquoi étendre la liste des exemples aux conflits difficiles alors que les structures de base des actions quotidiennes et les mécanismes corporels correspondants sont les mêmes partout ? Il en va de même pour la distinction entre les « réalités multiples ». L'un des mérites de la phénoménologie sociale de Schütz est qu'elle prend au sérieux les ruptures et les écarts au sein de l'expérience, les chocs, les anomalies et les incohérences, la discontinuité des différents styles de sens, la formation d'enclaves et le trafic frontalier entre des provinces de sens hétérogènes. Le retour husserlien à une expérience anté-prédicative est donc complété par un retour à une action pré-normative. L'approche phénoménologique s'enrichit ainsi de motifs empruntés à la philosophie de la vie, à l'existentialisme et au pragmatisme. Mais les conflits plus sensibles comme l'esthétisation du politique, la politisation de la science ou la politisation de la religion n'apparaissent qu'indirectement. La critique de la « colonisation du monde-de-la-vie » se limite aux empiètements de la science, de sorte que la pathologie du quotidien reste elle aussi un phénomène marginal.

En arrière-plan, l'herméneutique se tient comme méthode globale qui permet non seulement d'interpréter des textes mais aussi d'examiner l'application de règles, l'utilisation de schémas d'interprétation ou la définition de situations. L'herméneutique de la lecture se traduit par une herméneutique de l'action, similaire à l'herméneutique des sens de Helmuth Plessner. C'est aussi l'un des mérites de la théorie sociale de Schütz. Mais cette méthode a pour conséquence d'introduire les caractéristiques d'une philosophie herméneutique, qui vise – au-delà d'une simple méthodologie – une universalisation de l'herméneutique. Déjà, chez Wilhelm Dilthey, l'herméneutique se place dans l'héritage de la *moral science* qui, dans le monde anglo-saxon, suit une tradition morale, théorique et politique très

particulière. Plus tard, lorsque la compréhension du sens de Gadamer va de pair avec la compréhension dans un monde partagé, elle reste une forme de philosophie douce qui évite les conflits normatifs<sup>8</sup> ; dans une certaine mesure, cela pourrait être dû au rôle de la notion de « sens ». Au XIX<sup>e</sup> siècle, la portée du terme s'est considérablement élargie, passant du simple sens des mots et des phrases au sens de la vie, oscillant entre les attributs *sinnhaft* [par exemple une phrase significative] et *sinnvoll* [par exemple un acte significatif]. Cette conception du sens, comme celle de la valeur, est un fragile dérivé du vrai et du bien. Elle permet une oscillation sans fin entre le *bien en soi* aristotélicien et le *bien pour nous*, comme le fait typiquement l'herméneutique avec son hégélianisme tiède. Dans un monde de sens, il n'y a pas de fous philosophes et de martyrs, puisque le monde *in the long run* est le tout. Comme le note très justement Gurwitsch, Schütz reste à ce stade. La pragmatique quotidienne résiste à être entraînée dans le courant d'une raison fondée sur la tradition. Ce serait un maelstrom dans lequel les préoccupations des pragmatiques sociales seraient pulvérisées.

L'abstinence normative qui atteint au mieux la description, l'interprétation et la systématisation des normes, comme le fait l'expert en droit constitutionnel Hans Kelsen – un autre maître de Schütz – provoque presque inévitablement des réactions morales excessives. Du point de vue de la moralité, la morale quotidienne apparaît comme un *préliminaire moral* (*moralische Vorstufe*), puisqu'elle est alimentée par les sources de la convention sociale, ou comme *une étape de déclin moral* (*moralische Verfallsstufe*) dès que la raison pratique se retire des conventions. La morale quotidienne est confrontée à une sorte de haute moralité, comparable à la haute langue, qui s'élève au-dessus des basses terres des idiomes et des dialectes. Gurwitsch admet avoir un point de vue inspiré de Platon, en ce sens qu'il envisage la participation à une raison commune. Habermas, en revanche, s'en tient à Kant. Sur le plan du quotidien, libre cours est laissé aux préférences et aux particularités ; quand le conflit devient grave, des normes universelles qui s'affranchissent du contexte étroit des traditions changeantes sont prévues. Le filtrage discursif des ressources du monde-de-la-vie maintient un lien entre le quotidien et la morale ; mais la moralité tire sa force des lois qui *s'appliquent*, et non des actions que nous planifions et exécutons. La morale est une question qui relève en premier lieu du pouvoir législatif et en second lieu seulement du pouvoir exécutif. Le pouvoir judiciaire veille à ce que cet ordre de préséance soit respecté. Cette morale universelle souffre d'un manque de motivation, car

---

8/ Au contraire, Peter Berger et Thomas Luckmann, dans leur ouvrage *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (La construction sociale de la réalité)*, n'évitent en aucun cas les conflits, mais font appel au pouvoir des légitimateurs (1969, p. 117). Ils apportent une solution de laquelle Schutz s'écarte évidemment. Rien ne serait plus facile que de faire appel à la « force normative du fait » d'une manière juridico-positiviste. Voir mon article « Im Labyrinth des Alltags » (Waldenfels 1985, p. 161).

il n'y a pas de pouvoir d'inspiration et de motivation inhérent à la simple application de la loi. La morale est une morale pour les gens moraux, elle est donc assez faible en cas d'urgence. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles Schütz rencontre avec un tel scepticisme les envolées de la philosophie morale, comme si elles provenaient d'une sorte de « ferme avicole » qui fournit des « pensées de haut vol » (Musil, 1995a, p. 450 [traduction légèrement modifiée]).

#### 4. Ethos quotidien et morale quotidienne

Avant de s'engager dans une définition de la place de la morale quotidienne, une clarification des termes est nécessaire. Comme je le faisais déjà dans *Schattenrissen der Moral* (2006), je distingue clairement la morale et l'éthique. Lorsque je parle de morale sans autre précision, j'entends par là une morale juridique, dont le noyau est constitué de *règles d'action* valables de manière générale et inconditionnelle. Celles-ci, comme l'impératif catégorique ou la règle d'or, ne dictent pas une action particulière, mais une manière d'agir : « Agis de telle sorte que... ! » Par ethos, en revanche, j'entends une *attitude générale de la vie* et d'un *mode de vie* ou une *attitude professionnelle* spécifique qui est orientée vers des objectifs concrets. Le souci fondamental de la morale est de distinguer le bien du mal (*richtig/unrichtig*), tandis que la notion d'« ethos » est liée à la différence entre le bon et le mauvais (*gut/schlecht*). Les préférences déjà mentionnées entrent en jeu lors de la comparaison des buts et des biens, mais elles ne jouent qu'un rôle auxiliaire dans la formation d'un relief des buts. L'ethos va plus loin que la morale, puisque la formation d'un mode de vie *inclut* le respect de règles d'action, alors que le respect de normes d'action ne fait que *présupposer* certains types d'actions et de contextes d'actions. L'ethos est, en langue hégélienne, un général concret dans lequel le particulier est décidé, tandis que la morale, en tant que général abstrait, est appliquée à des cas particuliers. Appliquer l'éthique dans ce sens serait une absurdité. En ce qui concerne le quotidien, il convient donc de faire la distinction entre un *ethos quotidien* et une *morale quotidienne* ; de même, nous distinguons entre un ethos du travail qui inclut la joie du travail et la compétence, et une morale du travail qui repose sur un quota de travail obligatoire. Dans la culture occidentale, cette double forme d'ordre pratique et de raison pratique trouve son expression prototypique, voire idéaltypique, dans deux approches philosophiques qui demeurent valables aujourd'hui, à savoir l'*éthique aristotélicienne* d'une part et la *morale kantienne* d'autre part.

Si nous prenons comme base cette distinction générale, nous prenons conscience qu'une séparation stricte de l'ethos quotidien et de la morale quotidienne a ses difficultés. Alors que dans le monde-de-la-vie des sociétés traditionnelles les différentes sphères de sens s'imprègnent les unes les autres, elles divergent dans les sociétés modernes, contrôlées par la rationalité. Ce n'est que de cette manière que le quotidien, en tant que sphère de vie non spécifique, en tant que lieu d'échange de sens, mais aussi en

tant que champ de bataille de différents concepts de vie, acquiert son propre statut. La vie quotidienne telle que nous la connaissons aujourd'hui est pour ainsi dire soumise à une constitution mixte. Cela est évident en cas de doute, lorsque l'ordre pratique est fissuré, et en cas de conflit, lorsque l'orientation éthique de la vie, qui contient elle-même des éléments traditionnels et novateurs, lutte avec des conventions normatives à propos du pouvoir de décision. Ainsi, la morale légale s'oppose dans une large mesure au droit formel. Depuis Kant, on peut presque parler d'une morale légale et aussi d'une raison légale qui agissent comme cour de justice universelle. Cette orientation unilatérale, que j'ai problématisée dans *Schattenriszen der Moral*, provoque encore et toujours des contre-tendances. Parmi celles-ci figure la nouvelle éthique des valeurs, qui occupe une position intermédiaire délicate entre l'éthique et la philosophie morale. Les valeurs sont dépendantes d'une appréciation subjective, elles ne peuvent pas être comprises indépendamment de leurs racines économiques. Nietzsche en a tiré des conclusions philosophiques, par exemple dans le sens d'une transvaluation de toutes les valeurs. Max Scheler, qui reprend ces suggestions, tente de rendre la théorie des valeurs moralement acceptable. Clairement proche de Max Weber, il assume une relativité historique des valeurs qui exige de l'ordre, comme une « palette enduite de peinture »<sup>9</sup>. Cela correspond à un niveau de base de « l'ethos », sur lequel diverses variations du sens de la valeur donnent le ton ; il est placé avant les autres niveaux de variation de l'éthique, des types moraux, de la morale pratique et des coutumes (Scheler, 1966, p. 300-305). Mais il attribue le développement ultérieur de cette éthique des valeurs matérielles à un sens *a priori* de la valeur, ce qui ouvre la porte à l'intuitionnisme pratique. Bien que Schütz traite également de l'éthique de Scheler dans ses derniers essais, certaines choses l'empêchent de s'engager sur les chemins d'une métaphysique éthique de l'amour. On voit ainsi combien est compliqué le champ à l'intérieur duquel la morale quotidienne doit être placée.

## 5. L'incorporation de la morale dans l'ethos quotidien et l'ethos professionnel

La question est maintenant de savoir quelles sont les morales que l'on peut trouver dans le quotidien et comment elles doivent y être ancrées. Dans un ouvrage précédent (*Der Stachel des Fremden*, chap. 12), j'ai parlé de « labyrinthe du quotidien » (*Labyrinth des Alltags*) et j'ai présenté le quotidien comme « creuset de la rationalité » (*Schmelztiegel der Rationalität*). La moralité ne devrait-elle pas aussi y avoir sa part ? Même si les pulsions de la morale sont plus que quotidiennes, il n'en découle pas que la morale quotidienne doive être considérée comme une simple étape préliminaire de la morale, de la même manière que compter sur ses doigts

9/ En ce qui concerne les conditions douteuses d'une philosophie phénoménologique des valeurs, je me réfère à mon étude critique « Wertqualitäten oder Erfahrungsansprüche ? » (Waldenfels, 1995).

peut être considéré comme une étape préliminaire rudimentaire de l'arithmétique ou la délimitation des terres arables comme une étape préliminaire de la géométrie.

Commençons par l'ethos quotidien. Avec l'orientation vers certains objectifs d'action et le respect des consignes d'action, on se dirige vers une *incorporation* (*Verkörperung*) de la raison pratique. Il y a une raison simple à cela, qu'Aristote a déjà exprimée en toute clarté : on apprend à être juste en agissant avec justice, tout comme on devient cithariste en jouant la cithare (*Éthique à Nicomaque*, II, 1). La pratique d'un ethos particulier est par elle-même un moment d'une vie éthique. Si la connaissance entre en jeu ici, c'est une « connaissance implicite sur ... » et non une « connaissance explicite de ... ». Il en va de même pour l'écoute de la voix de la loi ou de la conscience, qui est un moment indispensable de l'action morale et qui précède également toute procédure de justification chez Kant. En cela, l'émergence de l'ethos et le processus de moralisation sont similaires à l'acquisition du langage, qui se fait par l'écoute de la parole et la répétition de la langue. Le sourire avec lequel l'enfant accueille sa mère a déjà une coloration éthique ; il n'est pas plus sans valeur d'éveiller l'attention de quelqu'un et de prêter attention à quelqu'un, ou d'être requis par le trafic routier. Il y a des éléments indifférents dans la vie, mais il n'y a pas d'indifférence de la vie, sauf dans ses marges cliniques. Lorsque Levinas définit l'éthique comme une forme de « non-indifférence », il a quelque chose de similaire à l'esprit (voir Waldenfels, 2006, p. 45-49). Si la capacité de discernement (*Zurechnungsfähigkeit*) est une responsabilité (*Verantwortung*) pour ce que l'on dit et fait, elle ne constitue pas un domaine particulier ; elle marque un seuil mouvant de la vie qui est déterminé légalement comme possibilité de rendre compte (*Rechenschaftsabgabe*), ou aussi par la vie économique comme mode de vie. Les expériences qui se situent de ce côté du « seuil de responsabilité » (*Verantwortungsschwelle*) ne sont donc pas éthiquement neutres. S'il y a une sensibilité éthique ou un *moral sense*, ils sont congruents avec la vie elle-même. En conséquence, la formule de base de l'éthique classique est la suivante : la vie signifie vivre bien. Si certains neurologues, dans une exubérance pseudo-philosophique, croient pouvoir lire le devenir-humain à partir des phases de développement du cerveau, alors ils glissent vers une morale qui ne peut plus être décrite dans le langage des neurones ardents et des synapses qui créent des liens comme une sonate de Mozart.

L'incorporation de la morale au quotidien signifie désormais deux choses. Elle veut dire que la morale *prend sa source* dans l'arrière-fond du comportement quotidien et qu'elle *revient* dans le quotidien par le biais de l'habitude physique et de la sédimentation matérielle. Tout ce qui est éthiquement pertinent n'est donc pas soumis à des réglementations normatives. Il existe un ethos pré-normatif et un ethos post-normatif qui peuvent être comparés à l'expérience anté-prédicative et post-prédicative au sens de Husserl. L'ethos d'une personne, d'un groupe ou d'une société se manifeste dans la façon dont on se respecte, dont on se salue, dont on

demande quelque chose et dont on remercie pour quelque chose, dont on s'entraide ou dont on s'excuse, mais aussi dans la façon dont on traite les choses avec soin ou attention, dont on garde des souvenirs vivants, dont on utilise le temps et dont on prend du temps, et dans ce dont on rêve. « Les activités quotidiennes » (*Alltagsleistungen*) peuvent non seulement être plus efficaces qu'un « acte héroïque » (*heroische Leistung*), mais aussi plus significatives parce qu'elles se répandent comme des fourmis (voir Musil, 1995a, p. 15-16). Jouer de la musique en commun, activité à laquelle Schütz a consacré des essais<sup>10</sup> en s'appuyant sur ses expériences personnelles, contient un certain nombre d'éléments que l'on pourrait qualifier d'éthomorphes, comme par exemple l'écoute des voix des autres musiciens, qui n'a rien d'altruiste en soi, mais qui découle entièrement de la « relation d'accord mutuel » (Schütz, 1972, 145). Lorsque Daniel Barenboïm met sur pied un orchestre dans lequel Juifs et Palestiniens se produisent ensemble, les arrière-pensées politiques ne doivent leur force qu'à ce qui se passe dans la musique.

La pression d'une loi morale majoritairement légale conduit inévitablement à l'affaiblissement de ces impulsions éthiques, qui sont inhérentes à la vie quotidienne. Ce qui reste à la fin, ce sont des bonnes manières vidées [de sens], des règles de décence, un code de conduite, qui a perdu de sa vigueur à cause de la diminution des différences de niveau. Si aucune autre autorité ne peut remplacer le tribunal traditionnel, il ne reste pas grand-chose de la politesse. On peut en effet renoncer à de simples clichés sans perdre beaucoup [de sens]. L'« affadissement du quotidien » que déplore Max Weber (Weber, 1992, p. 389) se traduit par un affaiblissement de l'éthos et de la morale. Les crimes donnent l'impression d'être des merveilles noires lorsque le terreau de la vie quotidienne est ignoré et que la vérité alarmante est négligée par les statistiques. Les mœurs quotidiennes et la morale quotidienne, et tout ce qui a été abondamment mis en lumière par des chercheurs qui ont travaillé sur le thème du quotidien, comme Philippe Aris, Norbert Elias ou Erving Goffman, dérivent dans l'armoire des raretés lorsque les impulsions éthiques leur sont retirées. La tendance à laisser tout cela à la *seule* sociologie, à la psychologie et à la thérapie témoigne de l'évolution vers une prise en charge du monde-de-la-vie par des experts de tous horizons. Pourtant, sans la réhabilitation de l'éthos quotidien et de la morale quotidienne, la réhabilitation de l'expérience quotidienne, des actions quotidiennes et de la compréhension quotidienne, que Husserl, Schütz et beaucoup d'autres ont largement contribué à réaliser, reste à l'état d'ébauche, un collage de cognitions, de pratiques et de techniques. Aucun acte d'indignation morale, qui éclate encore et encore quand les choses vont trop mal, ne serait alors utile.

---

10/ La place exemplaire qu'occupe la musique dans la théorie sociale de Schütz est démontrée par exemple dans l'étude d'Andreas Stascheit, « The Musical Foundations of Alfred Schutz's Hermeneutics of the Social World », 2013.

Les différents types d'ethos professionnels posent des problèmes similaires. Chaque profession et chaque secteur culturel a son propre quotidien spécifique, que ce soit dans le domaine de la santé, du droit ou des affaires, ou même dans les arts, la religion ou la science. Même l'ethos professionnel se flétrit lorsqu'il est plongé dans un mélange de devoir professionnel, de calcul et de routine. Le serment d'Hippocrate est respecté, mais ceux qui le prononcent n'ont pas à le faire pour le bien du patient ; il suffit qu'ils se comportent conformément à la loi et qu'ils maîtrisent leurs instruments. D'autre part, l'ethos professionnel ne doit pas être assimilé à un dépassement moral, comme si le médecin, le juge, le professeur ou le pasteur devaient être une meilleure personne. On ne peut pas déléguer la morale à des spécialistes de la morale sans qu'elle devienne elle-même une simple spécialité. S'il existe un ethos professionnel qui va au-delà de ce qui est légalement requis, praticable et techniquement réalisable, il doit se déployer dans le sens du bon médecin, que Klaus Dörner (2001) dépeint d'une manière clinique, en prise avec le processus de diagnostic et de guérison d'une maladie. Et il en va de même pour le processus de recherche et d'administration de la justice et le comportement sur le marché des producteurs, des distributeurs et des consommateurs. L'homo oeconomicus pur, auquel Carl Menger et Ludwig von Mises ont déclaré la guerre et dont Schütz, un de leurs étudiants, a fait un type idéal (voir Barber, 2004, p. 48-60), est aussi éthique ou moral, mais aussi autant artificiel, qu'une pièce du jeu d'échecs ; sans parler des agents de change et des agences boursières qui se contentent d'exploiter les fluctuations de prix pour faire des bénéfices. Le cortège des intellectuels qui célèbre la cybernation du vide comme économie heureuse n'y change rien. Voici à ce sujet une autre citation de la lettre de Gurwitsch à Schütz : « Je n'accepterai jamais que pour l'homme il ne s'agisse que d'une entreprise bien huilée (*Reibungslosigkeit des Betriebes*), qu'il s'agisse de rendre possible un fonctionnement harmonieux par un *adjustment* ». Heidegger, lui aussi, parle parfois avec mépris de la science comme d'une simple « entreprise », mais ce faisant, il se réfère à une forme dépravée du quotidien professionnel ; en faisant la différence entre l'authenticité (*Eigentlichkeit*) et l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*), il occulte la vision des moments féconds du quotidien dans lesquels l'individu ne se distingue pas, mais répond néanmoins aux « exigences du jour »<sup>11</sup>.

## 6. Le quotidien (*Alltägliche*) et l'extra-quotidien (*Außeralltägliche*)

Si l'on s'en remet à un *ordre global*, le quotidien est éclipsé par une raison éclairante. Mais cette raison au-delà du quotidien (*überalltägliche*

---

11/ Schütz se réfère à travers ces mots [aux] *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* de Goethe, voir Barber (2004, p. 145). Concernant le rôle important de l'attitude professionnelle, voir non seulement les deux grandes conférences sur la profession-vocation (*Beruf*) de Max Weber, mais aussi la *Krisis* de Husserl, § 35, où les mondes professionnels sont analysés comme des mondes particuliers du monde-de-la-vie.

*Vernunft*) ne peut être conciliée avec la contingence, la sélectivité et la pluralité de nos mondes et formes de vie. Ce tout est forcé, car il n'y a pas de mesure générale de la vie. Cela explique la réticence à adopter les grandes solutions proposées par Max Weber et même aussi par Schütz. L'appel à un *ordre général de base* (*allgemeine Grundordnung*) a un effet différent. Seule une lumière limitée tombe sur le quotidien lorsqu'il est exposé aux phares des lois. Ce qui ne relève pas des lois générales est alors considéré comme purement subjectif ou privé. Le quotidien ne reçoit son propre éclairage et son propre poids que s'il est lui-même plus que le simple quotidien. Il en va de même pour la formation professionnelle de tous les jours. Cela s'applique également au quotidien professionnel. En fait, le quotidien n'est pas limité à un stock fixe de sens, ni à un simple stock de ressources, comme l'imagine Habermas : le quotidien doit être pensé en termes de processus. Il se forme dans un processus de *quotidianisation* (*Veralltäglichung*) et autour d'un processus de *déquotidianisation* (*Entalltäglichung*). Ce qui est quotidianisé n'est pas quotidien. Le quotidien (*Alltägliche*) surmonte son caractère déficitaire lorsqu'il charrie avec lui un *excès de l'extra-quotidien* (*Überschuß an Außeralltägliche*). Cet extra-quotidien ne vient pas d'un monde supérieur ; il ne signifie rien sans le quotidien qui le franchit. Cela reste le plus souvent à l'arrière-plan ; la mise en évidence s'effectue dans les rituels récurrents et les moments de fête, elle vient spontanément à l'esprit en temps de crise, de catastrophe ou de bouleversement, où le quotidien éprouvé perd son caractère naturel.

Le franchissement des frontières, qui sortent de la caverne quotidienne et transpercent la coquille quotidienne, apparaît encore et encore avec les auteurs traités, parfois plus, parfois moins. La manière dont ces occurrences apparaissent façonne leurs conceptions respectives du quotidien. Comme on le sait, Max Weber oppose la forme légale et traditionnelle de la règle au pouvoir a-quotidien et affectif du *charisme*. Dans sa conférence *Le métier et la vocation de savant*, il a concédé une passion spécifique au scientifique lui-même (1963, p. 64). Il la rapproche de la folie (*mania*) platonicienne, sans la puissance enivrante qui ne crée rien de significatif. L'esprit de la science transcende les mécanismes de contrôle méthodologique, et brise ainsi la routine scientifique quotidienne.

Alors que Max Weber utilise le charisme simplement comme un contre-pouvoir irrationnel au processus de rationalisation occidentale qui progresse sans cesse, Aron Gurwitsch, dans [son livre] *Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, accorde une place de choix au charisme extra-quotidien (1977, § 27). Notre être-ensemble avec les autres dans le monde se déroule dans différentes dimensions. L'être-avec (*Das Mitsein*) se divise en *partenariat* au sein d'une société divisée par les rôles, en *appartenance* à une communauté historiquement développée et en une *fusion* dans une *alliance* inspirée par le charisme. Gurwitsch fait des emprunts à des auteurs tels que Ferdinand Tönnies, Gerda Walther ou Herman Schmalenbach, mais il se méfie d'une dérive métaphysique ou socio-éthique. Les grandes envolées vers l'empathie charismatique sont

ralenties. Historiquement, le charismatique représente un début et non une fin, car l'instabilité de l'extatique ou du révolutionnaire ne peut être maintenue que par l'« effacement institutionnel de ce qui était initialement a-quotidien ». Sur le plan méthodologique, des phénomènes tels que « guide », « cri », « mission » et « dévotion » n'ont « rien de contraignant » pour nous, observateurs phénoménologiques ; ils sont mis entre guillemets par l'époché phénoménologique qui s'abstient de participer. Gurwitsch prend ainsi expressément ses distances par rapport à la métaphysique de la vie de Scheler, qui se fonde sur une vision de l'essence et qui conduit à une empathie avec la « source du monde ». En même temps, il s'approche du scepticisme de Weber à l'égard des valeurs, qu'il n'a qu'à contrer – outre par une vigilance méthodique – par sa détermination morale, soutenue par l'ethos scientifique. Il n'est donc pas surprenant qu'il n'ait pas poursuivi plus loin l'approche de recherche socio-phénoménologique initiale.

L'affaiblissement du concept de raison a cependant pour conséquence que le désenchantement de la nature se répand dans la société et y ouvre un vide normatif. Ce vide appelle des décisions dramatiques, comme chez Carl Schmitt et Georg Lukács, qui font partie des étudiants de Weber ayant pris leurs distances avec lui, ou des options à long terme, comme la morale du travail salvatrice, que Weber a trouvée dans le capitalisme protestant des débuts. Les produits de la désintégration sont formés, d'une part, d'une « enveloppe dure comme l'acier » maintenue par les pinces de la rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*), d'autre part, d'un mysticisme doux et exubérant qui se réfugie dans le domaine de la religion et d'une fraternité socio-éthique. De cette manière, nous nous rapprochons en effet de l'alternative d'un quotidien sans morale et d'une morale sans quotidien. Comme ce type de schizophrénie morale-pragmatique est difficile à supporter, la fragilité face aux synthèses faites à partir d'ersatz augmente.

Le déclenchement de la Première Guerre mondiale est arrivé au bon moment pour beaucoup. Même un théoricien social sobre comme Max Weber se sert de béquilles idéologiques. Même lui se réfugie dans des substituts douteux et sinistres comme la recherche de « son propre être », qui se trouve dans « ses propres ancêtres » et qui exige une « responsabilité devant l'histoire » (cité d'après Marianne Weber, 1926, p. 230-231). L'élan de l'extraordinaire est emprunté à sa propre nation ; le national doit remplacer l'« horizon universel » diminué. Marianne Weber n'épargne pas non plus ses sentiments lorsqu'elle fait l'éloge du déclenchement de la guerre comme une « heure de *dépersonnalisation* (*Entselbstung*), d'intégration dans l'ensemble de la communauté » (*ibid.*, p.526). Avec Robert Musil, qui est encore un jeune auteur en devenir, tout semble beaucoup plus pathétique. Dans un essai intitulé « *Europäertum, Krieg, Deutschtum* », écrit pour la *Neue Rundschau* en 1914, on peut lire : « [...] le monde s'est transformé en Allemands et en anti-Allemands, et un sentiment d'appartenance engourdissant nous a arraché le cœur des mains. Lequel, peut-être pour un moment de réflexion, a voulu s'y accrocher. Nous ne voulons certainement pas oublier que les autres ressentent toujours la

même chose [...]. » Ce qui reste c'est l'individu – dissout en totalité – qui, « soudain, n'a d'autre préoccupation que sa tâche élémentaire qui consiste à protéger ses racines » (1978, p. 1021). Dans l'œuvre d'Henri Bergson, qui n'est pas complètement différente de celle de Musil de l'autre côté du Rhin, la division du quotidien et de l'extra-quotidien trouve sa forme systématique dans l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*, publié en 1932. L'auteur français découvre une première source dans la pression anonyme de la *société* qui enjoint à s'adapter, puis l'autre dans l'aspiration personnelle à la *religion*. Ici aussi, l'« enveloppe » est ouverte par l'extérieur ou par le haut. Pour autant que je sache, Schütz – bien qu'il ne se lasse pas de se référer à Weber, à Bergson et à la tradition autrichienne – n'a jamais rendu compte de manière exhaustive des éléments susmentionnés, qui se terminent par un désenchantement rapide pour les auteurs mentionnés. Et il en va de même pour les esprits apparentés tels que Max Scheler ou Thomas Mann.

Redonnons la parole à Gurwitsch. En citant Thalès et Socrate comme deux figures de proue philosophiques, il échappe à une dichotomie stricte entre la quotidienneté et l'extra-quotidienneté. Thalès, celui qui trébuche, vit dans le même monde que la servante rieuse, sous les mêmes étoiles, tout comme Don Quichotte et Sancho Panza parcourent le même monde, bien qu'ils ne le vivent pas de la même façon. Le monde s'ouvre au philosophe quand il s'émerveille du cours ordonné des étoiles, qui l'éloigne de la pragmatique quotidienne. Pour le pragmatiste, le philosophe est un *fou* qui ne parvient pas à « faire face aux choses », tout comme l'« homme ridicule » de Dostoïevski se voit comme un fou exposé au ridicule, à cause de toutes ses visions. Mais la raillerie peut toujours retomber sur le rieur. Le fou rit, même s'il n'y a pas de quoi rire, comme le dit un proverbe grec. D'ailleurs, Platon ne se contente pas d'une simple défense. Il intègre la transgression de la sphère de l'utile dans le système d'enseignement public ; l'entrée dans la sphère pure de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de l'harmonique, qu'il esquisse dans le septième livre de *La République*, a les caractéristiques d'une initiation. L'inscription au-dessus de la porte d'entrée de l'académie : « Personne ne peut entrer sans connaissances géométriques » pourrait être complétée par le post-scriptum : « Pas de géométrie sans étonnement » ; le reste ne serait que de l'arithmétique et des techniques de mesure dont la signification, selon la critique de Husserl, serait réduite à une simple signification ludique. Même le rire aurait une pointe d'étonnement, si on le comprend avec Valéry de la manière suivante : « Le rire est une *réponse*, dont la *demande* est une certaine impossibilité » (1973, p. 930). Socrate, la deuxième figure à laquelle Gurwitsch se réfère, était un citoyen ordinaire d'Athènes. Il partageait le quotidien commun de ses concitoyens, remplissait ses devoirs, y compris militaires. Mais en tant qu'a-topos, en tant qu'homme sans lieu, étrange, comme l'appelle Platon, il n'était pas tout à fait à sa place ; il représentait une *nuisance*, s'est montré gênant, a contredit ce qui semblait être acquis par consensus, et a été extrêmement *successful*. Peut-être

Gurwitsch choisit-il un mot trop pathétique lorsqu'il parle du *martyr* dans le même contexte et en référence aux « témoins de la vérité » de Kierkegaard ; en tout cas, il est certain que Socrate ne se contentait pas de la pertinence, des préférences et des choix de sens offerts par le quotidien athénien lorsqu'il suivait la voix de son *daimonion*. L'étonnant se combine au dangereux. Avant toute évaluation du risque, le risque réside dans la connaissance elle-même (*Phédon* 114 d) ; la vérité est osée, selon l'écho de Nietzsche.

Enfin, une remarque sur Husserl, avec lequel Gurwitsch est plus fortement lié que ne l'est Schütz. Pour Husserl, la réhabilitation de la doxa ne représente qu'un côté de la critique de la science ; l'autre côté, comme nous l'avons déjà mentionné, se constitue de la science du monde-de-la-vie en tant qu'épistémè universelle, qui nous permet de rendre compte de nos connaissances et de notre faire. Schütz a très bien remarqué les difficultés d'une science universelle transcendantale, qui veut sauver d'un seul coup la relativité de nos expériences et l'universalité d'un ordre, et qui est censée embrasser toutes les différences intersubjectives, interculturelles et historiques. Mais il semble négliger le fait que la téléologie de la raison de Husserl incluait la raison pratique. Le renoncement à un fondement transcendantal de l'expérience sociale ouvre ici aussi des lacunes qui ne peuvent être comblées par une « phénoménologie des attitudes naturelles ». La description et l'examen purs du quotidien restent sur le terrain d'une morale quotidienne qui est entrecoupée de toutes les formes possibles d'immoralité quotidienne.

Husserl a pénétré dans une bien plus large mesure dans les racines de la morale, en faisant de l'époché phénoménologique une époque également « éthique » (*ethische Epoché*). Il est dit qu'elle s'étend « à tous les actes relevant du devoir absolu et à ce qui est pertinent à cet égard dans le champ pratique universel » (Husserl, 1959, p. 319). J'ai des doutes sur un devoir absolu qui laisse toute relativité derrière lui. Mais sans l'introduction d'une époque éthique qui abandonne le sol de notre évidence pratique, nous n'irions pas au-delà du conformisme d'une éthique de sens commun (*Common-sense-Ethik*) ou d'une foi morale. Mais que peut bien signifier l'éthique du sens commun ? Qu'est-ce qui la distingue de la « morale du troupeau » ? Soit elle fait partie du sens commun lui-même, comme la « réflexion naturelle » que Husserl attribue aux attitudes naturelles, soit elle a besoin d'un lieu extra-quotidien qui permette de comprendre les requêtes étrangères et communes comme telles. Il est significatif que l'inquiétude que Socrate répand autour de lui ne vienne pas de ce qu'il dit ou proclame, mais du fait agaçant qu'il ne laisse pas l'évidence aller de soi. Bouleversée par les interrogations socratiques, la doxa, adoptée naïvement dans un premier temps, menace de se transformer en une orthodoxie qui se défend contre une éventuelle hétérodoxie ; il en va de même pour les formes correspondantes d'hétéroesthésie, d'hétérologie et d'hétéropraxie. Non seulement chez Husserl, mais aussi chez Schütz, l'apparition d'*anomalies* joue un rôle central. Les anomalies sont le sel

de l'expérience ; elles montrent qu'aucun ordre n'est sans faille et inviolable. Mais la possibilité qu'il *puisse* également se produire différemment n'implique en aucun cas qu'il *devrait* se produire différemment. Une pure théorie de la déviance est incapable de combler le vide éthique. Comme Kierkegaard l'a déjà souligné, le simple jeu des possibilités ne franchit pas le seuil au-delà duquel les décisions éthiques sont prises, quelle que soit la manière dont elles sont décrites et justifiées.

Un moyen de sortir de ces embarras est de montrer que nous sommes constamment exposés à des *requêtes extra-quotidiennes*, c'est-à-dire à des demandes qui vont au-delà des buts, des réglementations et des calculs d'avantages existants. L'extraordinaire serait alors une forme d'étranger radical (*radikale Fremden*) qui affecte tout ce qui échappe à un ordre particulier. Un tel excès éthique n'est compréhensible qu'en termes de stock de significations et de règles qui nous dépasse. Afin de faire apparaître des excès extra-quotidiens, il faut un type particulier d'époché éthique, à savoir une *epoché responsive* (*responsiven Epoché*), qui va de ce que nous avons l'intention de faire aux affirmations auxquelles nous répondons lorsque nous disons ou faisons quelque chose. J'ai développé en long et en large cette forme de phénoménologie responsive sous le titre *Antwortregister* (1994). Il suffit ici de souligner que ces requêtes éthiques apparaissent déjà dans des situations et des contextes quotidiens et pas seulement dans des actions morales majeures. L'ethos quotidien s'incarne de manière élémentaire dans les regards, les gestes, les coups de main, les appels, mais aussi dans les rituels érotiques et dans la façon de traiter les choses. Je mentionne un exemple banal, l'*Après vous*, par lequel quelqu'un laisse passer quelqu'un d'autre sans discuter. Pour Levinas, qui cite cet exemple (1974, p. 150), l'éthique de l'autre commence dans les bas-fonds du quotidien. Nous pourrions ignorer les paroles telles qu'un bonjour qui se contente d'un *acte de présence* exprimé comme un simple cliché, mais nous pouvons également les traiter comme un don quotidien, qui possède plus que le caractère de la quotidienneté, même s'il peut être imposé ou empoisonné. Au milieu du quotidien, nous rencontrons des seuils qui à la fois séparent et relie le quotidien et l'extra-quotidien. Le quotidien est ainsi plus qu'uniquement le quotidien.

## 7. Le témoin et l'observateur

La question reste de savoir comment appréhender l'extra-quotidien sans le transformer en un simple quotidien (*in bloß Alltägliches*). C'est la même question que nous nous posons lorsque nous traitons de l'étranger. Ma réponse est similaire dans les deux cas. On peut seulement parler à propos (*über*) de l'extraordinaire et de l'étranger, s'exprimer à partir d'eux, sinon ils disparaîtraient simplement en les nommant, comme dans un conte de fées. Cette parole, qui part de la perspective de l'étranger et de l'extraordinaire, ne peut se prévaloir d'aucun langage particulier ; tout

ésotérisme ferait de l'étranger une possession secrète. Dans notre langage commun, nous parlons à propos de ce qui les dépasse. Cela requiert une manière indirecte de parler et de regarder les choses, qui se combine avec une forme indirecte de communication<sup>12</sup>. La langue dans laquelle nous parlons de l'extraordinaire n'est pas une langue étrangère, mais elle comporte un devenir-étranger (*Fremdwerden*) du langage, tout comme l'étonnement et l'effroi amènent l'étrangeté au sein de notre expérience. Si cette hypothèse est correcte, elle s'applique également au quotidien professionnel et au quotidien des sciences. L'éthique serait généralement comprise comme une *éthique indirecte*, qui se fonde sur les tâches quotidiennes et professionnelles.

De là, le chemin mène au tiers comme une figure qui interrompt l'échange social immédiat. Nous rencontrons le tiers de nombreuses façons. Dans les sciences sociales, se tient en premier lieu l'*observateur*, qui se considère comme un observateur neutre, puisqu'il ne partage pas les buts, la pertinence et les règles de ceux qu'il observe, puisqu'il « ne participe pas » (*nicht mitmacht*), comme le dit simplement Husserl. La distinction entre la perspective du participant et celle de l'observateur est connectée à la neurologie par le biais des perspectives de la première et de la troisième personne (*der Erste-Person- und der Dritte-Person-Perspektive*) ; la perspective de la deuxième personne (*Zweite-Person-Perspektive*), considérée comme un simple renversement de la perspective de la première personne, n'a jusqu'à présent joué aucun rôle particulier. La recherche de terrain en ethnographie, par contre, a produit la figure transitoire spécifique d'un observateur participant ; on participe, mais seulement pour savoir ce qui se joue<sup>13</sup>.

Le *témoin*, autre figure du tiers, vient du domaine de la jurisprudence et de l'historiographie. Les témoins racontent ce qu'eux seuls ou quelques-uns seulement ont vu, entendu et vécu, de sorte que cela échappe à toute vérification directe. Si, comme le fait déjà Platon, on fixe l'autopsie comme un cas standard (voir *Théétète* 201 b-c), le témoignage apparaît comme un simple ersatz. Parmi les nombreux problèmes que nous pose

---

12/ Dans son essai « Sur les réalités multiples » (2008, p. 144-145 et 156-162), Schütz fait référence à la distinction entre communication directe et indirecte, qui remonte au *Post-scriptum aux miettes philosophiques* de Kierkegaard. Sur l'indirect, voir *Hyperphänomene* (2012), chapitre 6. Heidegger, lui aussi, aborde l'approche indirecte avec son « indication formelle ». Mais comme celle-ci n'a qu'un caractère « prohibitif » négatif dans sa formalité (Vetter, 2014, p. 46 et suivantes), elle laisse place à toutes sortes de décisions factuelles de la vie, telles que l'authenticité. Il lui manque un geste qui, dans ce qui est donné, dans ce qui est dit et dans ce qui est fait, libérerait plus de requêtes. Le fait que Heidegger ait constamment évité le néo-platonisme (voir *ibid.*, p. 51) et qu'il renvoie l'« au-delà de l'être » hyperbolique de la *République* (509 b) à des motifs modernes tels que la valeur, le sens ou l'idéal (1989, p. 210 et suivantes.) n'est certainement pas un hasard.

13/ Sur le problème de la représentation, voir de l'auteur *Vielstimmigkeit der Rede* (1999, Chap. 6).

l'évaluation du témoignage<sup>14</sup>, deux aspects revêtent une importance particulière dans notre contexte. Le témoignage remonte à quelque chose qui nous arrive ou nous heurte (*Widerfahrnis*), et non à une décision personnelle. On *devient* un témoin par ce qui se passe devant ses propres yeux, contrairement aux observations que l'on fait volontairement. D'autre part, un témoignage ne signifie pas seulement que l'on cite quelque chose, mais que l'on *répond de quelque chose (für etwas einsteht)*. L'absence de raison propre de ceux qui dépendent des témoignages étrangers donne à la crédibilité un poids particulier, qui est encore renforcé par le rituel du serment. Avec le degré élevé de spécialisation de la recherche, la fiabilité et, avec elle, l'éthique, gagnent également en importance dans la science, bien qu'elle repose sur une vérificabilité générale. Mais l'implication du témoin dans l'événement (*Geschehen*) qu'il doit attester va encore plus loin. Il y a des cas qui nous requièrent et qui ne nous permettent pas de passer de la situation du témoin, dans laquelle nous nous trouvons sans notre intervention, à la position de spectateur non impliqué. Il s'agit notamment des situations d'urgence résultant de violences naturelles ou sociales. Le retrait vers un simple poste d'observateur est dans ce cas appelé « non-assistance » ; il est non seulement désapprouvé moralement, mais aussi, dans certaines circonstances, sanctionné pénalement. Nous sommes ici confrontés à des revendications étrangères dont l'inévitabilité nous met au pied du mur. La requête étrangère n'expire pas si nous n'y répondons pas, tout comme une loi ne devient pas invalide si nous ne la suivons pas. C'est ainsi que nous rencontrons des choses extra-quotidiennes, qui interrompent le cours du quotidien parce qu'elles ne font pas partie de la routine. Un témoignage littéraire saisissant se trouve chez Dostoïevski, dans *Le rêve d'un homme ridicule* : l'appel à l'aide d'une jeune fille brise l'indifférence absolue du héros fatigué par la vie, et son souvenir évoque la vision onirique d'un autre monde. La requête (*Bitte*) étrangère, le regard (*Blick*) étranger, le titre (*Anrede*) étranger n'ont pas toujours le degré d'urgence qui résulte d'une situation d'urgence, mais ils sont comparables dans leur inévitabilité, ce qui nous force à répondre. En tant que requêtes étrangères, ils dépassent le cadre de nos propres possibilités, et en tant que requêtes situatives, elles sapent l'opposition traditionnelle entre les faits effectifs et les normes valables, entre l'être (*Sein*) et le devoir (*Sollen*). De ce point de vue, les théories habituelles de l'action et du langage, qui prennent l'acteur et le locuteur comme allant de soi, doivent être corrigées en considérant les formes pathiques de ce qui nous arrive ou nous heurte (*pathische Formen des Widerfahrnisses*).

Même les chercheurs en sciences sociales ne peuvent pas passer à côté de cela sans manquer des moments importants de la vie sociale. Le « concept des pertinences imposées » que Schütz prend en compte (2009, p. 162) va dans ce sens, mais il nécessite une différenciation et une

14/ Voir de l'auteur *Bruchlinien der Erfahrung* (2002, p. 156-164) ; voir aussi le chapitre 6 de *Geschichte als Antwort und Versprechen* (1999) de Burkhard Liebsch.

graduation supplémentaires. Il en va de même pour l'« importance », qui fait que ce qui ressort du travail scientifique vaut la peine d'être connu tout de suite et ne peut pas être de nouveau prouvé scientifiquement. Weber lui-même garde ce passage ouvert et ne se contente pas de changements systémiques effectifs ; mais il n'offre rien de plus que des interprétations qui proviennent de « ses prises de position personnelles, définitives, à l'égard de la vie » (1963, p. 77). Les positions de 1914 sur la vie et la mort, mentionnées ci-dessus, montrent que de telles positions ne se terminent ni dans sa propre vie ni dans celle des autres.

## 8. La discrétion (*Unauffälligkeit*) de la morale

Toute morale quotidienne a quelque chose de discret au départ. Tout comme Michael Polanyi parle de *tacit knowledge*, on pourrait aussi parler de *tacit morals*. Ce silence n'est rompu que lorsque les choses sont particulièrement bonnes ou particulièrement mauvaises et que les autres réagissent par des louanges ou des reproches. La raison pour laquelle les louanges et les reproches sont plus fréquents dans la phase d'éducation vient du fait que le bon comportement n'est pas encore devenu naturel. Même l'éducation se fait en grande partie sous la forme d'une *tacit education* qui, comme l'acquisition d'une langue, commence par l'imitation et la participation. Comme le fait également remarquer Luhmann, si l'on parle trop fort de la morale, c'est moins le signe d'une morale élevée que d'une morale incertaine ou faiblissante. Les exemples manifestes qui se distinguent de la criminalité ordinaire ou rampante, comme un infanticide brutal, une crise de cannibalisme ou une attaque contre des étrangers, nous alarment. Nous apprenons davantage sur la morale quotidienne dans les romans que dans les traités d'éthique et de philosophie morale, car la morale y est plutôt traitée en passant et, contrairement aux exemples obligatoires des manuels de morale, la puissance évocatrice de l'action y est préservée. En dehors de cela, on trouve beaucoup de choses dans les vieux miroirs des confessionnaires, dans les nouveaux livres sur les bonnes manières, dans les dossiers judiciaires actuels, les statistiques criminelles et les rapports de presse. Le travail d'archives de Foucault profite également à l'étude de la morale vécue. Nous avons besoin non seulement d'une éthique indirecte, mais aussi d'une éthique par le bas, qui permette une généalogie de la morale.

Enfin, donnons la parole à un auteur qui connaissait aussi bien le milieu viennois qu'Alfred Schütz. Le roman de Robert Musil, *L'homme sans qualités*, qui contient d'innombrables échantillons d'une phénoménologie diagnostique, est un trésor approprié pour notre sujet<sup>15</sup>. Je choisis un passage qui met en lumière le statut délicat de la morale moderne. Après qu'Ulrich, le protagoniste du roman, ait été témoin, lors du célèbre procès

15/ L'essai que Peter Berger a consacré à Schütz et Musil (1983) aborde notre sujet sous la forme de l'opposition de Musil entre quotidien et « l'autre État », mais il ne contribue pas beaucoup à la question de la morale quotidienne chez Schutz.

de Moosbrugger, de la transformation de la morale en scandale et que des experts juridiques et médicaux aient manigancés ensemble au tribunal comme dans une conspiration secrète, il esquisse une « utopie de la vie exacte » (1995a, p. 308-312). Il recommande de pousser la vie à l'extrême en gardant le silence chaque fois qu'il n'y a rien de spécial à dire. Cela veut donc également dire qu'il faudrait limiter à l'extrême la « dépense morale » et n'être « n'être moral que dans les cas exceptionnels où il s'agit vraiment de l'être, en n'accordant à ses actes, dans tous les autres cas, pas plus de réflexion qu'à la normalisation indispensable des vis et des crayons. » Cela permettrait d'éliminer les « fades épreuves » qui découlent de la pâle ressemblance de nos actions avec les vertus. Bref, « en un mot, il ne resterait de chaque quintal de morale qu'un milligramme d'une essence dont un millionième de milligramme serait encore l'occasion d'une magique béatitude. » Ce que Musil expérimente ici, c'est une « gradation possible de la morale », qui a un effet dans la vie humaine comme dans la vie professionnelle et qui a plus à voir avec l'imagination qu'avec les exigences de la police (1995b, p. 428). Sans l'accroissement par l'extra-quotidien, le quotidien et la morale, la profession et l'ethos s'éloigneraient désespérément les uns des autres, et la morale quotidienne serait simplement banale, elle serait sans splendeur et sans pouvoir.

Traduit de l'allemand par Audran Aulanier

## Bibliographie

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*.
- Barber M., 2004, *The participating Citizen*, New-York, State University of New York Press.
- Berger P. & T. Luckmann, 1969, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Bergson H., [1932] 1961, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.
- Dörner K., 2001, *Der gute Arzt: Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung (Schriftenreihe der Akademie für Integrierte Medizin)*, Stuttgart, Schattauer Verlag.
- Grathoff R. & B. Waldenfels (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, München, Fink Verlag.
- Gurwitsch A., 1977, *Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin, de Gruyter.
- Habermas J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Heidegger M., 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*, Frankfurt/M., Klostermann.
- Husserl E., 1959, *Hua VIII : Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Dordrecht, Springer.
  - [1936]2012, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (abrégé Krisis)*, Paris, Gallimard, tr. fr. : Gérard Granel.
- Levinas E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Springer.
- Liebsch B., 1999, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg im Breisgau, Alber Verlag.
- Musil R., 1978, « Europäertum, Krieg, Deutschtum » [1914], in *Essays und Reden (Ges. Werke, Bd. II)*, Reinbeck, Rowohlt.
  - 1995, *L'homme sans qualité [1930-1932]*, 2 volumes (notés a et b), Paris, Seuil, tr. fr. : Philippe Jaccottet.
- Platon, *Phédon*.
  - *La République*.
  - *Théétète*.
- Scheler M., 1966, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (GW 2)*, Bern & München, Francke Verlag.
- Schütz A., 1962, *Collected Papers I*, La Haye, Martinus Nijhoff,

- 1972, *Gesammelte Aufsätze II, Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, Springer.
- 2003, *L'étranger* [1944] suivi de *L'homme qui rentre au pays* [1945], Paris, Allia, tr. fr. B. Bégout.
- [1987] 2008, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck.
- 2009, *Contribution à la sociologie de l'action*, Paris, Hermann, tr. fr : C. Schrecker.
- [1998] 2016, *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, tr. fr. : T. Blin.
- Schütz A. & A. Gurwitsch, 1985, *Briefwechsel 1939 – 1959*, hg. Von R. Grathoff, München, Fink Verlag.
- Srubar I., 1988, *Kosmion*, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Stascheit A., 2013, « The Musical Foundations of Alfred Schutz's Hermeneutics of the Social World », dans M. Staudigl et G. Berguno (ed.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Dordrecht et al., Springer, p. 111-123.
- Valéry P., 1973, *Cahiers*, Volume 1, Paris, Gallimard.
- Vetter H., 2014, *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg, Meiner Verlag.
- Waldenfels B., 1985, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M., Suhrkamp,
  - 1990, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
  - 1994, *Antwortregister*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
  - 1995, « Wertqualitäten oder Erfahrungsansprüche? », in J. Bloss, W. Stróžewski u. J. Zuzr (Hg.), *Intentionalität – Werte – Kunst (Husserl • Ingarden • Patočka)*, Prag: Filosofia.
  - 1996, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
  - 1999, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
  - 2002, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
  - 2003, « Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz », in I. Srubar, St. Vaitkus (Hg.), *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit*, Leske + Budrich, Opladen.
  - 2006, *Schattenrissen der Moral*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
  - 2012, *Hyperphänomene*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Weber M., 1926, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B.Mohr.
- Weber M., 1963, *Le savant et le politique* [1917-1919], Paris, Union Générale d'Éditions, tr. fr. : J. Freund.
  - 1992, *Essais sur la théorie de la science* [1904-1917], Paris, Plon, tr. fr. : J. Freund.