



Présentation : D'un paradoxe moderne aux ambiguïtés de la phénoménologie

Les textes rassemblés ici constituent les actes du 12^e séminaire annuel du Centre de recherches phénoménologiques. Cet événement s'est tenu à l'Université de Liège sur quatre journées consécutives, du 24 au 27 avril 2018. Il a réuni plusieurs intervenants de neufs pays différents, autour d'un thème dont l'intitulé était *Les expériences de la Raison et de la liberté*. Dans cette présentation de leurs travaux, nous tenterons d'identifier les problématiques qu'ils traitèrent *conjointement*. Pour des raisons que nous serons conduit à préciser, les textes de ce volume apparaîtront regroupés en trois ensembles thématiques dont les frontières ont été déterminées d'après les axes de recherches identifiés et approfondis durant le colloque. Cette distinction ne devra néanmoins pas occulter ce fait essentiel que, par-delà leur diversité respective, ces contributions portent sur le même objet. Comme il nous est apparu que celui-ci n'avait pas encore reçu de dénomination spécifique, nous avons choisi de lui en accorder une. *L'identification moderne* constitue pour nous la problématique traitée par tous les textes de ces actes.

Introduction : « l'identification moderne » des expériences de la Raison et de la liberté

Centraux pour la (philosophie) politique contemporaine, les concepts de la Raison et de la liberté ont fait l'objet d'une élaboration qui n'est assurément pas neuve¹. Elle remonte à des écrits fondateurs d'un mode de pensée — la

¹ Pour une étude généalogique de l'élaboration des catégories modernes de la Raison et de la liberté dans la philosophie politique continentale, nous renvoyons à l'ouvrage de F. Brahami, *La Raison du peuple*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

modernité — dont la particularité consiste à confondre les vécus auxquels réfèrent ces deux catégories. Pour des textes tels que les *Méditations métaphysiques*, *L'Éthique*, la *Critique de la Raison pure* ou le *Contrat social*, c'est une seule et même chose que d'être un individu libre et raisonné. L'action véritablement libérée est une conduite de la Raison insérée dans les mailles d'un déterminisme ; la pensée vraiment rationnelle considère cette dépendance avec le détachement libérateur de l'autonomie propre à la Raison. La signification de la liberté dépend par conséquent d'usages rationnels dont la nature est tributaire d'expériences conscientes de l'action libre. La modernité, on le comprend, fut le théâtre d'une *identification* des catégories de la Raison et de la liberté ; et cette « identification moderne » enveloppa d'emblée un paradoxe d'autoréférence dont l'ambiguïté n'est pas seulement logique mais expérimentale, si ce n'est existentielle. Ce recouvrement de deux notions traduit, en effet, intellectuellement l'enveloppement réciproque de deux expériences entre lesquelles la conscience individuelle semble osciller. Veut-elle arpenter les sommets de sa liberté ? La voilà en train de mesurer les raisons de son ascension ; à peine se place-t-elle à leur hauteur, retour au pied de la montagne, devant la liberté qui les fonde. L'intelligence tournoie sur elle-même comme le doigt d'un architecte le long d'une bande de Möbius. Or, comme nous le verrons, ces révolutions incessantes rejaillissent sur le plan des idées pour disséminer une multitude de questionnements qui constitue l'histoire de la philosophie phénoménologique contemporaine. À lire les textes de ce recueil, ces interrogations concernent essentiellement le subjectivisme, l'objectivisme, le volontarisme, le déterminisme — un ensemble de problèmes difficilement conciliables mais dont la racine commune est formée d'un incessant mouvement de va-et-vient entre l'expérience intellectuelle d'une rationalité universelle et le vécu intime d'une liberté singulière.

Si, donc, les catégories de la Raison et de la liberté occupent le premier rang dans notre pensée politique, au moins depuis la modernité et ses tensions paradoxales, elles enveloppent des phénomènes entremêlés qu'il est utile et même nécessaire d'analyser pour eux-mêmes. Telle est l'intention partagée par les contributions qui sont rassemblées ici et dont l'effort commun est de s'installer au cœur de cette identification moderne, pour mesurer de ce présupposé toutes les palpitations. De très noble qualité, ces textes soulèvent une série de problèmes liés non seulement à la nature des expériences de la Raison et de la liberté, mais aussi, et surtout, à leur description dans le cadre d'une méthode qui est celle de la phénoménologie. Il faut voir, en effet, que ce mou-

vement de la philosophie contemporaine ne constitue pas n'importe quelle réaction à l'identification moderne. De l'aveu même de Husserl¹, la spécificité de la phénoménologie est tributaire du moment historique où elle apparaît : durant une succession d'événements qui mettent *en crise* l'intrication des expériences de la Raison et de la liberté — une union de vécus dont l'alliance constitue un prérequis à l'idéal d'un rationalisme progressiste. En France comme en Allemagne, les représentants de la phénoménologie approfondissent ainsi les difficultés de la modernité sans le plus souvent chercher à les résoudre. Eux qui viennent *après* les modernes préconisent plutôt l'attitude inverse. Conscients que des forces venues du passé produisent un va-et-vient incessant dans l'intelligence qui essaie de se représenter sa Raison et sa liberté, tous les héritiers du père de la phénoménologie prennent l'exacte mesure de cette tension qu'ils cherchent à dramatiser en accroissant l'amplitude de l'oscillation qui ramène de Raison en liberté, et *vice-versa*. Chacun de ces penseurs adoptant sa propre attitude théorique face à un présupposé moderne dont l'histoire contemporaine n'a cessé d'accroître l'ampleur paradoxale, un questionnaire peut se laisser formuler à partir de l'interrogation suivante : si les vécus de la Raison et de la liberté constituent comme les axes fondamentaux d'un espace formé d'une multitude de positions philosophiques sur le subjectivisme, l'objectivisme, le déterminisme, etc., ne peut-on tracer la carte de ce domaine thématique en procédant à un relevé des conceptions phénoménologiques qui furent données des expériences de la rationalité et de l'action libre ?

1. La modernité dans la phénoménologie. Cartographies et intertextualité

L'objectif général du 12^e séminaire de phénoménologie était d'approfondir la connaissance phénoménologique des expériences de la Raison et de la liberté. À cette fin, ses organisateurs, G. Cormann et F. Recchia, proposaient de poursuivre trois objectifs de recherche. Le premier d'entre eux était essentiellement d'ordre historiographique. Il consistait à produire une « cartographie » des analyses et autres théorisations développées par la phénoménologie « continentale » sur les états où se sent libre et rationnel l'individu qui en est le sujet. C'est donc cette entreprise que le lecteur trouvera réalisée sous la plume de C.V. Spaak, G. Vasari, G. Dassonneville, J. Simont et J.-M. Roux, dont les contributions forment le premier sous-ensemble thématique de ce recueil. Par un travail de contextualisation qui met en jeu une forte intertextualité entre les

¹ E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *passim*.

œuvres de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty mais aussi Lévinas, leurs textes respectifs saisissent l'hétérogénéité des analyses formulées par les premiers phénoménologues. D'emblée, leurs regards croisés font apparaître la philosophie sartrienne comme une singularité de cet espace discursif. Tout semble converger et repartir d'elle. Passant de mains en mains, cette figure intellectuelle constitue le repère commun de plusieurs cartographies. Mais pourquoi ce privilège ? Sartre aurait-il été le plus fin de tous les phénoménologues ? Nos cartographes répondraient certainement qu'il s'en faut de beaucoup qu'il le fut. De leur enquête ressort que l'originalité de cet auteur ne réside pas seulement dans ses qualités. Ce philosophe doit surtout sa place médiane au fait qu'il est de tous les phénoménologues sans doute le plus loquace et le plus ambigu quand il doit se mesurer aux problématiques et autres paradoxes qui ont cristallisés des présupposés de la pensée moderne.

Il n'est d'ailleurs pas le premier à les avoir abordés de front. À Heidegger revient ce mérite. Ouvrant ce recueil, la contribution de C.V. Spaak montre parfaitement que la philosophie de cet auteur répète à l'échelle d'une œuvre les allées et venues de Raison en liberté. Au fil de son évolution, le prince de la Forêt-Noire accorde un traitement différencié de ces deux notions ; et cette disparité va même jusqu'à l'antagonisme. Dans *Être et Temps*, la liberté est replacée dans le cadre d'une description phénoménologique de la finitude existentielle du *Dasein*. En réaction à la métaphysique moderne de la subjectivité, cette expérience est sortie à grands cris de la Raison. Mais l'arpenteur des *Holzwege* se perd finalement dans une philosophie subjectiviste qui l'empêche de mettre un point final à son analytique existentielle. Il doit pour cela négocier un tournant qui vise à immuniser la Raison contre toute fondation ontique. La liberté subjective est alors reléguée au détail d'une histoire « plus objective » de l'être. Le mal est fait néanmoins. Pour les penseurs francophones dont Sartre et Merleau-Ponty font partie, Heidegger reste le premier à avoir entrepris une *altération* décisive de l'identification moderne, en suspendant l'action libre aux structures ontologiques de l'existence subjective et non aux propriétés formelles de la vie rationnelle. C'est tout ce qu'il fallait pour étendre le domaine des vécus de la liberté et de la rationalité, par-delà les frontières d'un volontarisme, à la sphère des états affectifs, des contingences corporelles, et des pathologies aussi bien psychiques que sociales.

Les enjeux de cet élargissement sont examinés sous différentes perspectives par les textes de G. Vasari, G. Dassonneville et J. Simont. La première de ces trois contributions envisage la problématique du point de vue de l'histoire de la philosophie : au fil d'une étude des réappropriations sartrienne et lévinassienne de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. On se souvient en effet que le père de la phénoménologie allemande utilisait cette notion pour

subordonner la signification de la liberté empirique de la conscience à la rationalité objective des lois de la logique et des mathématiques¹. Mais pour ses héritiers francophones, sa fonction est tout autre. Elle doit plutôt servir à « détrôner la Raison » de sa position de prestige. Les textes de G. Vasari et G. Dassonneville se sont tellement bien approchés de cette vérité que, d'après nous, ils méritent d'être lus ensemble. Là où la première de ces deux contributions étudie les stratégies de destitution développées par Lévinas et Sartre, la seconde montre de manière plus spécifique que la stratégie sartrienne est particulièrement redevable des progrès accomplis par la psychologie française à la fin du dix-neuvième siècle. En adoptant sur cette philosophie un point de vue qui est celui de l'histoire des sciences humaines, G. Dassonneville établit notamment que la définition sartrienne de la liberté subjective comme « choix de soi-même » est tributaire de l'influence conjointe d'une foule de psychopathologues (A. Borel, A. Hesnard, P. Janet), d'anthropologues (L. Lévy-Bruhl, M. Mauss) et de penseurs rationalistes d'expression française (O. Hamelin, J. Lechalier, C. Renouvier). Quoique largement masqué par des écrits phénoménologiques ultérieurs, cet héritage constitue par sa rémanence l'un des motifs philosophiques qui conduisirent l'auteur de *L'Être et le Néant* à créer une nouvelle forme de rationalité, la fameuse méthode des « psychanalyses existentielles », pour comprendre les choix et les moyens par lesquels chaque conscience singulière réalise sa liberté et constitue ses mœurs. C'est d'ailleurs sous cette dernière perspective que J. Simont envisage les reconfigurations qu'applique la pensée de Sartre à l'identification moderne de la Raison et de la liberté. Voilà en effet longtemps qu'il existe un débat autour de la question de savoir si cette philosophie comporte une morale. Par le passé, une habitude tenace a poussé certains auteurs comme P. Verstraeten à afficher ce crédo qu'il ne s'y agissait *jamais de morale* mais toujours d'ontologie². Mais l'eau a coulé sous les ponts. Sartre mort, ses textes posthumes édités, cette *cold case* peut être rouverte à un nouveau chapitre de l'histoire de la réception d'une œuvre philosophique dont J. Simont montre qu'elle comporte une réflexion morale au-dessus de laquelle plane l'ombre du Chinois de Königsberg. C'est donc à dégager les similarités et les différences entre les conceptions sartrienne et kantienne qu'œuvre cette contribution à l'issue de laquelle apparaissent très nettement les *topos* modernes qui acheminèrent Sartre à concevoir la liberté sur la base d'une expérience déterminée : un choix responsable de soi-même en situation.

¹ E. Husserl, *Recherches logiques. Tome 1 : Prolégomènes à la logique pure, passim.*

² P. Verstraeten, *Violence et Éthique*, Paris, Gallimard, 1972, *passim.*

Pour la mémoire collective, Sartre passe pour le plus prolifique de tous les phénoménologues quand il s'agit de décrire le thème de l'agir libre en situation. Il y accorde assurément une importance centrale à tous les étages de son œuvre intellectuelle. Mais la volubilité de ses descriptions enveloppe une ambiguïté qui fut relevée à de nombreuses reprises par ses critiques. Avec Bourdieu¹, bon nombre d'entre eux se sont demandés si les conceptions sartriennes de la liberté n'étaient pas seulement le reflet rationnel de l'expérience intime que faisait de son propre agir libre un bourgeois quelconque dénommé Sartre. Par ce soupçon qui légitima plus largement un droit de *veto* des sciences sociales sur la phénoménologie, si ce n'est la philosophie dans sa globalité, ils mirent en question la portée de réflexions formulées par cet auteur. Avaient-elles une valeur universelle, objective et valable par chaque individu, sur n'importe quel point du globe pour tous les siècles à venir ? Ou bien s'agissait-il seulement de considérations personnelles, toutes subjectives quoiqu'admissibles dans une frange mineure d'une situation sociale dont elles projettent une image agrandie sur le plan philosophique des idées ? Quant à la méthode forgée par Husserl, devait-elle servir pareil dessein ? S'agit-il d'un outil pour décrire des vécus, toujours singuliers et contingents, qui ont traits aux expériences subjectives de la liberté ? Ou bien, à l'inverse d'une psychologie populaire, sert-elle à envisager ces états du point de vue de leurs conditions de possibilité transcendantales, sous un angle somme toute rationnel ? En ce dernier sens, la phénoménologie n'est-elle pas appelée à se dépasser dans une métaphysique qui transcende la dimension de la volonté individuelle ?

Encore cette oscillation entre liberté et rationalité. Toujours cette rémanence de la modernité dans la phénoménologie. En Allemagne, Heidegger l'avait ressentie comme un mouvement de bascule entre les étapes de son propre cheminement intellectuel. En France, ce va-et-vient se complique carément pour prendre la forme d'un dialogue entre deux œuvres philosophiques voisines l'une de l'autre : celles de Sartre et Merleau-Ponty, qui interagissent autour des questions que nous formulons cursivement ci-dessus, tandis que la contribution de J.-M. Roux leur accorde un traitement systématique. Revenant sur les étapes clefs d'une discussion souvent ponctuée de fâcheries et d'incompréhensions, ce texte présente les conceptions de la liberté qui furent successivement défendues par la philosophie merleau-pontienne dont de nombreux développements sont, une fois de plus, captivés par les antinomies inhérentes

¹ P. Bourdieu critique à plusieurs reprises la philosophie de Sartre dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000, p. 266-271 ; *La Distinction*, Paris, Minuit, 1982, p. 225-230, 550 ; *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 78 ; et *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003, p. 166-167.

à l'identification moderne entre les états de liberté et de Raison. Cet écrasement produit en effet une pénétration réciproque de notions que l'intelligence aurait préféré observer séparées quand chacune devient impensable sans son opposé. Comme l'intention subjective recourt à des moyens objectifs, la liberté singulière qui en dépend a partie liée avec un ordre rationnel plus général et plus déterminé que celui de la conscience subjective ; mais c'est aussi dans cette subjectivité que résident les intérêts particuliers à la lumière desquels n'importe quel individu accorde une signification idiosyncrasique à l'objectivité dont il expérimente la détermination. Ces ambiguïtés, Merleau-Ponty les assume en procédant à une description phénoménologique d'un degré de réalité qui apparaît déjà dans les existentialismes heideggerien et sartrien sans toutefois y recevoir toute l'importance que leur confère la *Phénoménologie de la perception*. En l'individu s'agglomèrent des opposés parce qu'il y existe une dimension passive transie d'une objectivité qui n'a pas seulement l'abstraction des idées mais la concrétude des choses. Du point de vue merleau-pontien, une perspective qui se situe sur une ligne de crête entre les massifs de la phénoménologie et de la sociologie, la conscience est un corps dont toutes les parties sont inscrites dans un référentiel social formé d'habitudes culturelles qui agrègent un noyau de passivité au cœur la volonté subjective que les modernes présupposaient à la racine de la liberté et de la rationalité.

2. Entre passivité et société : la motivation. Descriptions phénoménologiques

Le deuxième objectif des organisateurs du 12^e séminaire était descriptif. Il s'agissait d'analyser phénoménologiquement les différentes facettes des expériences de la Raison et de la liberté. Suivant cette intention de recherches, quelques-unes d'entre elles furent décrites par les textes de B. Vassilicos, J. Čapek, B. Leclercq et F. Recchia. En abordant la dimension « collective » de ces états, la première de ces contributions rouvre une question longuement débattue par la philosophie moderne : le problème de l'association de plusieurs libertés dans le cadre d'un « contrat ». Nul homme n'est en effet une île. Du moins, pour les tenants de l'existentialisme phénoménologique français, la conscience individuelle vit à l'intérieur d'une situation collective, dans un *lebensumwelt* qui fixe les cadres de sa rationalité et de sa liberté. Toute l'énigme est dès lors de savoir quel genre de passivité cette détermination exerce sur la spontanéité individuelle. Est-elle plus libre dans un référentiel social qui prête à l'individu des moyens émancipateurs ? Ou bien est-ce l'idée de cette dépendance qui est intolérable, car les uns et les autres se déchirent un bienfait dont

la rareté empêche la satisfaction des intérêts de tous comme de chacun ? Reformulons la problématique comme le ferait un chimiste spécialiste des propriétés colligatives : quand deux consciences sont, comme deux corps, plongées dans le même milieu ambiant, y a-t-il, en raison de cette *collective agency*, un degré moindre ou supérieur de liberté ?

B. Vassilicos examine cette question dans un texte dont l'enjeu est d'articuler par-delà l'*analytic continental-divide* un dialogue entre les réflexions de J.-P. Sartre et R. Tuomela, l'un de ses commentateurs dans le champ de recherche anglo-saxon de « l'ontologie sociale ». Comme le montre cette contribution, le débat entre ces auteurs ne cesse cependant de graviter autour d'un centre d'opacité. Entre la liberté et la situation il existe comme une loi de proportionnalité qui varie en fonction de la valeur accordée par chaque penseur au paramètre de la passivité exercée par la société sur l'individu. Si celle-ci n'applique sur celui-là qu'un principe d'inertie, elle constitue pour lui une force d'attraction qui ne cesse de le ramener à un niveau d'espace social ; vers un lieu qui correspond le plus souvent à un moment déterminé d'une trajectoire existentielle passée. Néanmoins, n'est-ce pas également un fait que cette passivité produit un effet sur la rationalité ? Trainant jusque dans la cognition individuelle les habitudes du groupe, elle y exerce une action régulatrice qui se matérialise en manières de penser selon des cadres culturels en vigueur. Ces séquelles idéologiques informant tous les intérêts et motifs particuliers, c'est sur ce plan de la vie subjective que le phénoménologue doit observer l'effectivité réelle de l'oscillation théorique pensée par les modernes.

Voilà qui explique aussi pourquoi le phénomène de la motivation constitue le fil d'Ariane permettant de circuler entre les contributions rassemblées dans le deuxième sous-ensemble de ce recueil. J. Čapek, B. Leclercq et F. Recchia le décrivent en effet au prisme de différentes grilles d'interprétations dont la disparité enveloppe la question de savoir quelles sont les limites de la méthode forgée par Husserl. Le premier de ces trois auteurs aborde la question des motifs au prisme de la phénoménologie de l'action — un type de discursivité dont les grandes figures sont Ricœur, Merleau-Ponty, mais aussi d'éminents philosophes anglo-saxons comme Anthony Kenny ou encore Mark Wrathall. Dans le paysage intellectuel dépeint par cette contribution, une place centrale est néanmoins accordée aux analyses de Merleau-Ponty et Sartre. À parcourir les échanges entre deux philosophes qui ne se lassèrent jamais de débattre de la nature des rapports de la motivation individuelle et des normes collectives, J. Čapek fait entrevoir une étroite solidarité entre les conceptions existentialistes et psychanalytiques du déterminisme. Examinant la spontanéité de la conscience sous les trois niveaux que sont le corps, l'histoire individuelle et l'existence en collectivité, la pensée merleau-pontienne identifie

une imprégnation permanente de la vie collective sur les motivations de la volonté individuelle. Or cette occupation de la conscience par la société entraîne logiquement une crise des frontières au sein des sciences humaines. S'il existe une rationalité sociologique au cœur des expériences phénoménologiques de la liberté, le problème est de savoir quel corps de métier approfondit cette vérité. Faut-il que ce soit un chercheur en sciences sociales qui élucide la nature des forces modératrices de la liberté individuelle ? Ou bien ses progrès doivent-ils être déchiffrés à partir d'une méthode philosophique dont la spécificité sera d'examiner comment chacun s'approprie, sur un plan symbolique, le conditionnement dont il fait l'objet par son environnement ? La réponse à cette question dépend, en pratique, d'une préconception du déterminisme. Comme Sartre, Merleau-Ponty en élabore une théorisation fort proche des penseurs de la psychanalyse. En l'espèce, les traditions existentialiste et psychanalytique considèrent que le conditionnement du milieu sur la conscience se double d'une détermination réciproque de la subjectivité sur son environnement. Au contraire d'un caillou, celle-ci ne subit pas simplement la contrainte de celui-là ; elle l'investit également d'un sens dont le contenu est configuré d'après la nature et les structures d'une vie psychique « profonde ».

Comme semble donc l'indiquer J. Čapek, le phénomène de la motivation fait l'objet d'une double détermination. En plus d'être conditionnés par les habitudes et les traditions qui organisent les groupes sociaux sur la longue durée, les actes intentionnels caractéristiques de la liberté et de la rationalité cognitive sont travaillés de forces organiques et d'énergies psychiques sous-jacentes. Une description radicale de la motivation devra dès lors envisager ce phénomène à l'intersection des plans d'interprétation de la phénoménologie et de la psychanalyse. Or, cette recherche intersectorielle est au centre de la démarche de B. Leclercq. Il y va dans cette contribution d'un pur exercice de psychologie descriptive qui entreprend de donner un début d'explication à la genèse naturelle (présubjective) de la liberté et de la Raison. Pour ce faire, l'auteur procède à l'hybridation de deux corpus : les descriptions husserliennes de la motivation, d'une part, d'autre part, les analyses de la sphère affective et volitive qui ont été développées dans *Force — Pulsions — Désir* (un ouvrage de 2013 dans lequel R. Bernet procède à une relecture phénoménologique des considérations produites en la matière par Aristote, Leibniz, Schopenhauer mais aussi Freud). De manière plus précise, B. Leclercq tente de transposer ces développements à la sphère cognitive du sujet transcendantal. Pur exercice somme toute périlleux car cette transposition brouille les frontières entre psychanalyse et phénoménologie, pour mettre en évidence, au bénéfice de cette dernière, le potentiel intentionnel propres aux forces et pulsions à l'origine des expériences de la Raison et de la liberté.

Remarquons toutefois que ces énergies n'existent pas en vain. Elles ont une fonction, un but configuré d'après un enchevêtrement complexe d'intérêts pratiques plus ou moins idiosyncrasiques. Aux commandes de ces forces d'attraction, on trouve donc une finalité obscure qui est de l'ordre de l'instinct. Elles sont téléguidées par une persévérance à vivre dont l'existence, au centre de la Raison et de la liberté, détermine ces expériences d'un ensemble de conditions que l'on pourrait qualifier de « pratiques » et d'« affectives ». Or c'est ce niveau de détermination qu'essaye de clarifier F. Recchia avec un texte qui envisage ces vécus du point de vue d'une variété particulière de phénoménologie : l'empirisme radical et pragmatiste de William James. Cette tentative débouche en définitive sur un double résultat au terme d'une relecture croisée de deux textes composés par James à 18 ans d'intervalle. Non seulement cet article identifie les sentiments et les besoins pratiques auxquels doivent se conformer les vécus de la Raison et de la liberté, mais il met surtout en évidence les conceptions de la morale et de l'histoire qui découlent d'une grille d'interprétation dont les principes pragmatistes s'avèrent en tension permanente avec un scepticisme dans lequel l'auteur de *The Will to Believe* ne semble pourtant jamais tomber.

Il faut cependant reconnaître que le pragmatisme donne une solution problématique au paradoxe inhérent de l'identification moderne. Partant du principe que la solution d'une difficulté revient parfois à considérer qu'il n'y en a pas, la philosophie jamesienne regarde comme une réalité évidente et toute normale la contiguïté des expériences de la Raison et de la liberté. Leur entrelacement reflète à l'échelle de l'existence individuelle la nature même de l'expérience. Comme tous les états ressentis, ces vécus sont imbriqués car composés de vagues d'impressions qui ne cessent de refluer les unes contre les autres pour projeter une image de la réalité sur une mer de données sensorielles. Produit réussi de ce chaos, l'entrelacement de la Raison et de la liberté est la représentation consciente d'une ambiguïté plus vaste encore : celle de l'expérience même, qui est pour James changeante et constamment renouvelée. Mais ce traitement héraclitéen d'un paradoxe moderne ne va pas sans poser de difficultés. Les solutions qui ne posent pas de problèmes suffisent parfois à en créer un. À lire F. Recchia, celui du pragmatisme est un relativisme moral qui a pour contrepartie un état pathologique d'anomie. Que valent en effet l'éthique et une raison pratique universelle si la rationalité varie elle-même au cas par cas, une expérience après l'autre, en fonction de la liberté individuelle d'un sujet en situation pratique ? James répond qu'il faut les envisager comme un effort commun à toutes les créatures vivantes ; un labeur interminable dont l'enjeu serait de satisfaire le plus grand nombre d'intérêts

moraux. En cela le pragmatisme n'est pas sceptique : il reconnaît que la moralité existe même si chaque seconde qui passe en produit une mise à jour que réactualisent la naissance et les actions de chacun. Néanmoins, cette mobilité permanente constitue une source de tourments constitutifs de la raison sceptique. Si la morale dépend d'une interminable mosaïque d'intérêts particuliers, et que la sensibilité humaine est par ailleurs d'une profondeur dont les limites peuvent être sans cesse étendues, il arrive que certains individus vivent leur indépendance éthique sous un jour défavorable. Quand la raison et la liberté sont pensées à l'échelle d'une volonté empirique dont les motivations sont inconstantes, ces expériences peuvent se dérégler. Selon un contemporain de James, Durkheim, elles deviennent alors pathologiques. Mais les pathologies de la liberté et de la raison ne forment-elles pas aussi un plan de ces expériences ? N'est-ce pas un domaine d'étude que la philosophie peut investir à condition d'entretenir un dialogue interdisciplinaire avec d'autres acteurs spécialisés ? Avec des chercheurs en sciences humaines, des psychologues ou des sociologues dont les pratiques mettent nécessairement en question l'exercice de la rationalité philosophique ?

3. Pathologies de la liberté et pratiques de la rationalité : Dialogues interdisciplinaires

Le troisième et dernier sous-ensemble de ce recueil ne cesse d'approfondir l'étendue du questionnaire dont nous venons de formuler une expression abrégée. Cette profondeur est envisagée à partir de deux horizons théoriques dont la similitude est de mettre en jeu une pratique de l'interdisciplinarité entre différents secteurs des sciences humaines.

La première de ces deux perspectives est celle des rapports de la psychopathologie phénoménologique et de la phénoménologie comprise comme un « courant » de la philosophie contemporaine. Cet axe de recherches est conjointement investi par les textes de J. Englebort et H. Wykretowicz¹. Il

¹ Ces deux contributions s'inscrivent dans le cadre d'une collaboration de longue date entre les équipes du Creph et du CHUV. De cette entente entre Liégeois et Lausannois sont nées plusieurs rencontres scientifiques qui furent le plus souvent centrées sur les thématiques de la psychopathologie et de la clinique. Ces échanges ont notamment débouché sur l'organisation de deux éditions d'un colloque international intitulé *Psychopathologie phénoménologique*. La première d'entre elles se déroula à Liège, en décembre 2017, autour des « dépassements et ouvertures » possibles entre les champs de la phénoménologie et de la psychopathologie. La seconde, en novembre 2019, eut pour cadre la ville de Lausanne et la thématique du « corps en situation ». Près d'une

s'agit pour ces auteurs de concevoir certaines pathologies mentales sous un angle à la fois qualitatif et positif. Par cette approche qu'ils revendiquent de concert, leurs textes respectifs s'écartent nécessairement de la psychométrie et de la psychiatrie nosographique ou cognitive — des paradigmes dont ils savent reconnaître les qualités mais aussi les insuffisances quand il s'agit de caractériser l'expérience vécue des maladies mentales. Les envisager comme des états pathologiques de la liberté subjective est donc une opération qui trouve sa consistance en deux gestes théoriques, au moins. Qu'il soit philosophe ou psychologue de formation, le psychopathologue doit reconnaître, d'une part, que la dimension pathologique d'un phénomène ne se limite pas aux comportements ou aux mesures qui en garantissent l'objectivation. Philosophe, psychologue ou anthropologue de terrain, il lui faut constater qu'elle réside aussi dans le contexte situationnel de l'individu qui en est le sujet. Ainsi, d'autre part, il incombe au clinicien d'admettre que le savoir dont il est le dépositaire ne peut seulement reposer sur les données du chercheur qui vit en laboratoire pour identifier les défaillances dont l'existence est le signe d'une expérience pathologique. J. Englebert le répète inlassablement à tous les spécialistes du pathologique qu'il rencontre. À ces infirmiers, psychiatres, travailleurs sociaux, etc., il dit : « Le socle de la connaissance clinique doit plutôt consister sur un savoir qualitatif à propos des phénomènes concernés par l'expérience du sujet ». Traduite dans le langage de l'action, cette proposition consiste à envisager les pathologies dans le contexte d'une situation où elles apparaissent comme des modalités inédites de la liberté au lieu d'en constituer comme une forme de privation. Qualifier les maladies mentales dans leur positivité, les prendre comme elles sont, voilà, en somme, l'effort commun des travaux de J. Englebert et H. Wykretowicz dont les analyses respectives portent sur les vécus de personnes schizophrènes et anorexiques.

Le premier plan de leurs textes est occupé par la description des expériences phénoménologiques propres au tableau clinique de ces états. Sur la base de témoignages, J. Englebert examine principalement les vécus d'hyper-réflexivité des schizophrènes ; H. Wykretowicz, les états d'empâtement ressentis par les anorexiques vis-à-vis de leurs corps. Ainsi peuvent-ils conclure à cette même constatation : chacune à leur propre manière, ces expériences mettent en jeu des problèmes épistémologiques liés à leur description. Échos lointains de ce que nous avons appelé l'identification moderne, ces problématiques soulèvent des questions qui concernent l'objectivité scientifique. En

quarantaine de chercheurs et chercheuses s'y rencontrèrent, avérant ainsi la vitalité de leur domaine d'étude dans le champ des sciences humaines et sociales contemporaines.

quoi doit-elle consister pour la psychologie qui est une discipline dont l'objet est aussi un sujet ? Si cette science décide de se spécialiser par la poursuite de finalités cliniques, doit-elle concevoir l'individu d'un point de vue plus qui est plus ou moins universel et dont peut se prévaloir une approche objectiviste et déterministe ? Ce point de vue est-il adéquat pour embrasser la spécificité d'expériences pathologiques dont l'idiosyncrasie varie au cas par cas, quoiqu'elle s'inscrive dans des tendances moyennes ? Est-ce que traiter ces états ne contraint pas le clinicien à les envisager, au moins par méthode, avec une rationalité subjectiviste visant à réaliser une auscultation des battements qui font vibrer différemment la liberté « dans l'âme » de chacun ? Les méthodes sont nombreuses pour résoudre ce questionnement. J. Englebert et H. Wykretowicz l'approfondissent pour leur part en recourant à l'anthropologie philosophique de Sartre. Comme on l'esquissait plus haut, le geste caractéristique de ce type de réflexivité consiste à suivre les progrès de la liberté individuelle dans le contexte d'une situation. À l'aide d'une méthode, la psychanalyse existentielle, la pensée sartrienne cherche à embrasser la totalité des interactions dialectiques entre une spontanéité individuelle et un environnement dont les structurelles culturelles et morales sont déterminées par la vie collective d'une multitude d'individus. Or la proposition conjointe de J. Englebert et d'H. Wykretowicz vise à appliquer cette méthodologie à des cas exclusivement pathologiques. Son créateur ayant posé que toutes les expériences possibles de la Raison et de la liberté répondent des rapports contingents et dialectiques entre un individu et une société, c'est à suivre ces relations qu'on pourra déchiffrer la signification idiosyncrasique et positive des pathologies.

Toutefois, l'entreprise n'est peut-être pas aussi simple que le laisse penser l'auteur de *L'Être et le Néant*. Suivre le développement progressif d'une liberté suppose de l'examiner quand elle est à l'œuvre dans des conduites situées. Examiner le va-et-vient entre une ipséité et une situation, voilà donc, comme le montrait déjà B. Vassilicos, une opération qui réclame d'étudier les pratiques d'un agent dans le contexte d'une collectivité d'individus. Mais quels sont les principes théoriques qui en garantissent une compréhension adéquate ? Faut-il recourir à des catégories qui expliquent l'action individuelle par des normes sociales, ou bien, pour cerner le différentiel de chaque conduite, est-il plus pertinent de mobiliser des ressources qui compliquent de forces extra-sociologiques cette constitution sociale de la pratique ? La même question en termes disciplinaires : faut-il recourir aux règles de la méthode sociologique, ou aux préceptes d'une philosophie plus ou moins psychologique ? En admettant que ces derniers soient les plus pertinents, la question demeure de savoir quelle grille d'interprétation employer pour acquérir de la pratique une

intelligibilité maximale. Est-ce le marxisme, le structuralisme, l'existentialisme, etc., qui en constitue la meilleure garantie ? Durant les années soixante, ces questions furent au centre de la vie intellectuelle française. En y reposant la question de l'objectivité scientifique, elles instituèrent une querelle entre Althusser, Sartre et Foucault, qui ne purent manifestement formuler une opinion uniforme quant au problème de la primauté de la pratique sur la théorie. Longtemps perçue comme un dialogue de sourds, cette polémique a pourtant récemment fait l'objet d'un réexamen qui met en exergue la possibilité d'un échange véritable entre les sciences sociales et ces intellectuels. H. Oulch'en fut l'auteur de cette nouvelle expertise dans son livre, *L'Intelligibilité de la pratique*. Publié en 2017 aux Presses Universitaires de Liège, ce texte fut discuté par F. Caeymaex, C. Collamati, S. Ghanbari et G. Salmon, dans le cadre d'une table-ronde qui fut organisée durant le 12^e séminaire de phénoménologie. Intégrant les uns dans les autres les différents axes de recherche du colloque, ces échanges permirent d'examiner les expériences de la Raison et de la liberté sous un autre prisme que celui des rapports de la psychologie et de la philosophie phénoménologique. Elles furent en effet envisagées à l'horizon du « moment philosophique des années 1960 en France »¹ — un épisode désormais perçu comme l'un des plus marquants de l'histoire de la pensée continentale, car des nombreuses figures philosophiques se virent contraintes de réagir à leur interpellation par un type de réflexivité sociologique en plein *boom* institutionnel au sein l'Université française. Approfondissant les cartographies de la pratique qui furent réalisées par le Cerbère Althusser-Sartre-Foucault, H. Oulch'en et ses collègues envisagent ainsi l'identification moderne dans le contexte d'une énième crise. Comme l'indique du moins le compte-rendu de leurs échanges que le lecteur pourra consulter à la fin de ces actes, cet héritage de la modernité est perçu à même un voile : le malaise qui fut éprouvé par la « Raison philosophique », si l'on peut dire, devant la rationalité des sciences sociales qui a en propre de temporaliser, à même le devenir des sociétés, les catégories métaphysiques de la pensée occidentale². La contiguïté de la rationalité et de la liberté devait-elle d'ailleurs survivre à une telle opération théorique ? L'édifice de la science sociale n'ayant pas encore atteint le quart du tiers de sa demi-vie, il est probablement encore trop tôt pour le dire.

¹ P. Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

² Ce geste des sciences sociales est décrit par T. Hirsch au chapitre 1 de son livre *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

Perspectives conclusives : une autre image de la phénoménologie

Comme les petites touches d'un tableau pointilliste, les contributions de ce recueil donnent à voir une certaine représentation des vicissitudes de l'identification moderne et de la phénoménologie. Figurons-nous, pour conclure, le récit qu'elles en articulent.

Le principe d'une contiguïté des expériences de la Raison et de la liberté semble né dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler « la politique des modernes »¹. Il y apparut comme un mouvement perpétuel et paradoxal de va-et-vient entre deux états. Mais cette idée fut assez vite contestée par les philosophes européennes quand elle ne fut pas carrément *ghostée* dans le contexte du pragmatisme nord-américain. Sa critique débuta dès la fin du dix-neuvième siècle avec la chute de l'idéal du progrès qui fut caractéristique de la période dite de « fin de siècle ». Et la massue du Dieu de la Guerre devait plus encore abimer ce présupposé que la liberté coïncide avec un exercice bien conduit de la Raison. Reçue par le mouvement phénoménologique dans un contexte qui fut celui de l'Après-guerre allemande, l'identification moderne fut carrément refusée par Heidegger. Moins que l'Être c'est cette croyance ancienne qui devait faire l'objet d'un oubli si ce n'est une destruction ontologique qui perdura jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. C'est en effet vers cette période que, sortie de la boue des tranchées, elle servit à articuler, en France, un dialogue entre deux philosophes issus de l'institution de l'École Normale. Elle rendit Sartre et Merleau-Ponty en mesure d'articuler, en regard l'un de l'autre, les dimensions théoriques et morales de leurs œuvres respectives. En plus d'avoir donné le départ d'un monologue que Heidegger aura entretenu avec lui-même, l'identification moderne aura donc garanti l'élaboration d'un échange entre deux esprits qui furent durablement imprégnés par le rationalisme inhérent aux appareils éducatifs progressistes de la Troisième République. Vingt ans plus tard, ce sont d'ailleurs ces mêmes lieux de formation qui offrirent encore à une vieille idée l'occasion de se compliquer dans une polémique d'épistémologie entre l'existentialisme, le structuralisme et le marxisme — trois courants qui furent incarnés dans le moment 60 par des figures derrière lesquelles nous venons.

Force est en effet de constater que nous nous situons après ce bras de fer qui se déroula dans le contexte plus large d'une crise des savoirs anthropologiques. Sur un plan moins chronologique que théorique, l'identification moderne fit effectivement recette. Par l'irritation qu'elle suscita sur l'auteur

¹ B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, Paris, Gallimard, 2013.

d'*Être et Temps*, elle déboucha indirectement sur l'invention d'un type de réflexivité nouveau : une ontologie phénoménologique de l'être de l'homme, la très fameuse analytique du *Dasein* que des penseurs d'expression française devaient bientôt hybrider aux constatations formulées dans le champ des sciences humaines européennes par les sociologues de l'École durkheimienne et les représentants de la Société psychanalytique de Vienne. Mais ils furent comme dépassés par elles. Les tenants de ces réflexivités leur contestèrent le droit de parler de l'être de l'homme, de sa raison et des expériences de sa liberté, au motif que les considérations de ces intellectuels reflétaient moins la réalité d'un état de chose ontologique que l'image de leur propre style de vie classé. Néanmoins, les chercheurs en sciences sociales ne firent qu'interdire aux philosophes tels que Sartre de parler de l'être, de la raison et de la liberté qui sont le propre de l'*homme normal* dont la normalité n'est que la projection d'une habitude sociale. Ils ne donnèrent cependant nulle recommandation particulière quant à l'être, la raison et la liberté de l'*individu qui souffre*. Soustraite au fameux « point de vue sociologique », la rationalité phénoménologique demeura comme en liberté sur le terrain du *pathologique* où elle semble résider toujours. Ainsi l'identification moderne aura en fin de compte rusé. Après avoir constitué le liant pour imbriquer certaines constatations des sciences sociales à la démarche forgée par Husserl, elle aura généré une crise disciplinaire à l'issue de laquelle l'anthropologie phénoménologique se verra attribuer un nouvel objet que la richesse de ses échecs récents lui aura fait s'approprier en concertation avec d'autres disciplines des sciences humaines et sociales¹.

L'identification moderne aura donc traversé la chaîne des temps et une multitude d'espaces disciplinaires. Mais des oscillations qu'elle y a produites, les contributions de ce recueil donnent aussi un aperçu qui figure une image renouvelée de la phénoménologie. Force est en effet de constater que les travaux de Bourdieu en ont, entre autres, donné une représentation franchement défavorable. Par synecdoque, ils accablent Sartre et ce courant du même reproche. L'un et l'autre excluent de leur questionnement ses conditions de possibilité économiques, sociales et historiques. Comme lui, la phénoménologie « universalise une expérience du monde social qui est associée à un type déterminé de conditions économiques et sociales »². Soumise au principe de la

¹ Par là s'expliquent, selon nous, le foisonnement et le succès relatif des collaborations interdisciplinaires et internationales, parfois d'ampleur mondiales, qui ont été menées récemment entre anthropologues, philosophes, aides-soignants, psychologues, etc., dans le champ de la psychopathologie phénoménologique.

² P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 239.

reproduction sociale des capitaux culturels et symboliques, elle aurait donc répété sur le plan des idées les dispositions intellectuelles de la classe où elle vit le jour. Apparu dans les fractions supérieures des universités allemandes du dix-neuvième siècle, ce courant devait produire des concepts sous-déterminés par le modèle humboldtien de l'enseignement supérieur. Par son ADN institutionnel, cette réflexivité était contrainte à un ensemble d'attitudes intellectuelles auxquelles il semble qu'on puisse effectivement la reconnaître : rationalisme, apolitisme, volontarisme, séparatisme disciplinaire. Sauf que la phénoménologie ne se réduit pas à ces « dispositions scolastiques »¹ dont l'identification moderne n'est autre que l'une des causes idéologiques. Sous la plume des participants du 12^e séminaire, les phénoménologues apparaissent assurément comme des enfants de leur temps. La contiguïté des expériences de la Raison et de la liberté est un présupposé qu'ils reçoivent à travers une crise. Sous l'emprise de ce mouvement historique, on les voit lutter contre les habitudes intellectuelles qui en découlent. De là leur grand écart, caractéristique d'une époque soumise à des influences contradictoires : ils s'efforcent de tenir un milieu en rapportant le rationalisme au plan expérimental des choses mêmes, à une rationalité historique des crises politiques et scientifiques. Avec les analyses bourdieusiennes, on peut donc considérer la phénoménologie sous les oripeaux de l'ancienne métaphysique ; mais la vieille dame n'est décidément pas si inactuelle. Cette douzième édition du séminaire de phénoménologie donne même à l'observer à l'écoute des sciences humaines et des inquiétudes d'un siècle. En butte à un paradoxe moderne, Husserl et ses disciples en approfondissent les ambiguïtés jusqu'à élargir les frontières théoriques, pratiques et politiques de leur méthode. Voici d'ailleurs pourquoi leurs travaux n'apparaissent pas à un carrefour mais plusieurs : à mi-chemin du néokantisme allemand, de la psychologie française, de la psychanalyse austro-hongroise, du pragmatisme américain, de la phénoménologie anglo-saxonne de l'action — autant d'orientations qui semblent trouver leur point d'intégration partiel et nullement définitif dans l'analyse du pathologique, une dimension de l'existence humaine dont la phénoménologie donne à éprouver le niveau psychologique mais aussi moral et politique.

FABIO RECCHIA

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 29.

Sommaire. Présentation : D'un paradoxe moderne aux ambiguïtés de la phénoménologie, p. 1-18. — De l'existence à l'histoire de l'être. Raison et liberté chez Heidegger (C.V. Spaak), p. 19-41. — La Raison dépossédée. Intentionnalité et liberté face à l'Autre chez Lévinas et Sartre (G. Vasari), p. 42-57. — La Liberté sartrienne. Du roman de la psychologie au drame de l'existence (G. Dassonneville), p. 58-78. — La Liberté chez Sartre : ontologie et/ou morale ? (J. Simont), p. 79-91. — La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme (J.-M. Roux), p. 92-111. — The Freedom(s) within Collective Agency : Tuomela and Sartre (B. Vassilicos), p. 112-137. — Motivation et normativité. Réflexions sur le concept de liberté à partir de Merleau-Ponty (J. Čapek), p. 138-155. — De la nature humaine au sujet transcendantal (B. Leclercq), p. 156-173. — Les Sentiments de la raison chez William James : Morale et histoire d'un point de vue pragmatiste (F. Recchia), p. 174-193. — Psychopathologie de l'homme en *désituation* (J. Englebert), p. 194-209. — De l'empêchement de la conscience à la psychopathologie (et retour) (H. Wykretowicz), p. 210-222. — *L'Intelligibilité de la pratique*, après coup (H. Oulc'hen), p. 223-247.