



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 tourne 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 prolixe 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 traités 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 carrément 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, ²2000, p. 266-271 ; *La Distinction*, Paris, Minuit, ²1982, p. 225-230, 550 ; *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 78 ; et *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, ²2003, 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. Englebert 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 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 structures 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.



De l'existence à l'histoire de l'être : Raison et liberté chez Heidegger

Par CLAUDE VISHNU SPAAK

Archives Husserl de Paris, Université de Paris Sorbonne, Université d'Abu Dhabi

Introduction

Il peut sembler difficile de traiter du rapport entre raison et liberté dans le sillage de la pensée heideggerienne. En effet, Heidegger accorde un traitement très différencié et même antagoniste de ces deux notions. Il promeut la liberté au rang de détermination fondamentale de l'existence humaine, en un sens probablement inédit par rapport à l'histoire du concept de la liberté dans la tradition philosophique occidentale ; en effet la liberté est tellement définitoire de la réalité humaine, ou de ce que Heidegger appelle le *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être se rapporte compréhensivement à l'être, qu'elle n'est même plus appréhendable comme une faculté, ou bien comme une synthèse entre facultés (volonté et entendement chez Descartes) ; la liberté précède les facultés, elle est l'essence de l'homme en tant que son essence est l'existence, et Heidegger dira même dans une formule mystérieuse, que loin que l'homme possède la liberté, c'est au contraire la liberté qui possède l'homme. Donc, d'un côté, la philosophie de l'existence à laquelle contribue beaucoup Heidegger, à la suite de Kierkegaard, fait une place royale à la liberté. Mais, d'un autre côté, cette promotion de la liberté est concomitante, très manifestement, d'une dévalorisation de la raison, traitée par Heidegger dans de nombreux textes avec soupçon, voire avec dédain. On songe par exemple au fameux commentaire du principe de raison leibnizien dans le texte éponyme, où Heidegger soutient que la raison est liée au calcul, elle est essentiellement instrumentale ou calculante et préside dans les temps modernes à l'accélération de l'emprise de la technique sur le monde, et détourne, ce faisant, de cette forme plus haute

de rapport à l'être que Heidegger appelle pensée (*Denken*), ou méditation (*Besinnung*) :

Car *ratio*, depuis toujours, ne signifie pas seulement compte à rendre au sens de ce qui justifie, c'est-à-dire fonde, une autre chose. *Ratio* veut dire aussi rendre compte, justifier, au sens de ce qui, par le calcul, atteint une chose, l'établit comme fondée en droit, comme exacte, et, par ce même calcul, l'assure. Ce calcul au sens large est la manière dont l'homme accueille, entreprend et assume, c'est-à-dire d'une façon générale appréhende, ap-prend quelque chose [...]. [La puissance du principe de raison] marque du sceau le plus intime, mais en même temps le plus secret, l'époque de l'histoire occidentale que nous appelons les temps modernes. [...] L'homme moderne [...] se soumet à la puissance du principe de raison d'une manière toujours plus prompte et plus exclusive. [...] Nous savons aujourd'hui, sans le comprendre encore tout à fait, que la technique moderne nous pousse constamment à conférer à ses dispositifs et produits une perfection totale et aussi haute que possible. Cette perfection consiste en la réussite totale d'un calcul mettant en sûreté sans exception, et les objets, et le calcul qu'on en fait, et l'assurance que les possibilités de calcul sont elles-mêmes calculables. [...] La calculabilité des objets présuppose la validité universelle du principe de raison. Enfin la domination, ainsi entendue, du principe caractérise l'être de l'époque moderne, de l'âge technique¹.

La raison, pensée à l'aune du cadre fixé par le principe de raison, promeut le calcul et l'instrumentalité à mesure qu'elle refoule la possibilité de la pensée méditante. En effet : « Si nous devons parvenir à un chemin de pensée, il nous faut avant tout découvrir une distinction qui nous rende visible la différence de la pensée simplement calculante et de la pensée méditante »². Inutile de rappeler à cet égard la phrase célèbre de Heidegger selon laquelle « la science ne pense pas »³, sentence qui lui valut de nombreuses critiques de la part de ses détracteurs, au motif qu'il y aurait chez lui comme une sorte d'apologie de

¹ M. Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1992, p. 253-255.

² *Ibid.*, p. 256.

³ M. Heidegger, « Que veut dire penser ? » dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 157 : « [L]a science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser — nous voulons dire penser à la manière des penseurs ».

l'irrationalisme¹. On tâchera de montrer que cette attaque est certainement injuste, et que la critique heideggerienne du concept de raison suit une logique que l'on retrouve souvent dans les analyses historiques de type herméneutique qu'il effectue à l'endroit des différents concepts majeurs de la tradition métaphysique : la raison — tout comme les concepts de cause, de vérité, de jugement, etc. — est en réalité un concept qui dissimule et refoule un sens plus originaire et plus positif qu'il appartient à la pensée, plutôt justement qu'à la science, de se réapproprier, ce qui passe par une méditation du type d'expérience que les Grecs faisaient du *logos*, avant sa traduction romaine par le concept de *ratio*.

Si l'on ne faisait pas ce travail qui consiste, par-delà la destruction (*Abbau*) méthodique de la notion latine de raison, de voir en quoi cette destruction n'est en aucun cas un procédé simplement négatif, mais vise à ressaisir l'impensé que ce concept métaphysique de raison a recouvert, alors on ne comprendrait même pas comment Heidegger peut, par ailleurs, entériner la liberté comme détermination d'essence de l'être de l'existence, ou du *Dasein*. En effet, la liberté se comprend traditionnellement comme la détermination d'un être raisonnable, d'un être dont l'essence ne s'épuise pas dans la seule naturalité ou matérialité, ni même dans la seule animalité, mais comporte une spiritualité en laquelle s'exprime le propre de son être. « *L'animal rationale* », qui traduit le *zōon logon ekhon* grec, se caractérise en son aptitude métaphysique à démêler et à dire le vrai du faux, à suivre le bien en évitant le mal, et à réfléchir aux conditions de son propre salut. Or ces trois formes fondamentales de l'expérience de la raison théorique, pratique, sotériologique (et dont la tripartition est reprise par Kant dans les trois parties de l'idée de système : critique de la raison pure théorique, critique de la raison pratique, critique de la faculté de juger), engagent toutes la notion de liberté comprise comme détermination d'un être qui en son être n'est pas rivé à la matière, mais est capable de s'élever au-delà du *factum* de l'être pour se rapporter à des buts idéaux. De ce point de vue, si la liberté est impossible sans engager du même coup la raison, alors il faut s'attendre à ce que chez Heidegger l'importance conférée à la liberté ne soit pas séparable d'une réévaluation concomitante de la raison, fût-ce sous une forme archéologiquement plus pure car plus originaire, avant son recouvrement historial par la pensée romaine, puis chrétienne et enfin moderne. Contrairement à tout procès en irrationalisme, il faut veiller à souligner que pour Heidegger la liberté ne peut être comprise comme l'essence du *Dasein*

¹ L'un des premiers à tenter ce procès d'irrationalisme étant G. Lukács dans *La Destruction de la raison. De l'après Nietzsche à Heidegger et Hitler*, tome 3, trad. D. Renault, Paris, Delga, 2017.

que pour autant que celui-ci se définit comme l'ouverture au sens de l'être, sens de l'être qui est posé explicitement par le paragraphe 7 d'*Être et Temps* comme le transcendantal pur et simple, et l'atteinte du sens de l'être n'est rien de moins que celle de l'universel, au sein d'une connaissance transcendante :

L'être, en tant que thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendent par excellence*. La transcendence de l'être du *Dasein* est une transcendence insigne, dans la mesure où en elle résident la possibilité et la nécessité de la plus radicale *individuation*. Toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance *transcendentale*. *La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est veritas transcendentalis*¹.

Ce texte prescrit le thème de la philosophie, la connaissance de l'être qui est connaissance transcendante, donc Heidegger reprend sans conteste le flambeau du rationalisme kantien ou husserlien, puisque la marque propre du *Dasein* est de se rapporter à l'universel, assimilé par Heidegger à l'être dans sa différence ontologique d'avec tout étant. Ce rapport à l'universel, cette ouverture au sens de l'être qui constitue si l'on veut la spiritualité du *Dasein*, est précisément caractérisée ici en termes de transcendence, c'est-à-dire dans le langage de Husserl en termes d'intentionnalité, qui est le propre de la liberté, ce que le paragraphe 9 d'*Être et Temps* nomme l'existence (*Existenz*). Le second Heidegger ne variera pas substantiellement sur ce point, même s'il ne parle plus alors du sens de l'être, mais plutôt de la vérité de l'être à laquelle le *Dasein* est ouvert par le recueillement (où il faut entendre ici le *logos* grec en ce qui le caractérise : le *legein*, qui signifie recueillir dans l'unité d'une saisie la multiplicité qui se donne à voir, ce que la tradition ultérieure aura tôt fait de traduire par jugement, intellection, ou justement raison).

Mais si la liberté constitue la substance même de notre humanité spirituelle en tant qu'elle est capable de se hisser au-delà du particularisme et de la relativité de sa condition matérielle, biologique, culturelle, sociale, historique, pour se tourner vers l'universel, en quoi Heidegger apporte-t-il quoi que ce soit de neuf ? C'était déjà chez Husserl le sens de la réduction phénoménologique, comme manifestant la forme supérieure d'une liberté motivée par rien d'autre que la propre décision spontanée de la conscience d'interrompre son immersion dans l'attitude naturelle et, par une conversion radicale du regard, de se

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1960 ; *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 38.

tourner vers les conditions de possibilités des significations mondaines réales, de la perception aux idéalités mathématiques¹. Chez Husserl, au terme de ce parcours fondé sur la liberté de la conscience de s'extirper hors du monde, la conscience prenait comme il est bien connu conscience d'elle-même comme origine constituante ultime du champ phénoménal. Heidegger refuse certes cette solution comme étant ontique, où le caractère subjectiviste de la démarche est symptomatique d'une confusion entre le plan de l'être et celui de l'étant (puisque l'absolu se voit assimilé par Husserl à cette région originaire qu'est la conscience comprise comme champ phénoménal, comme *a priori* de la corrélation entre l'objet transcendant et ses modes subjectifs de donation, ou encore comme structure corrélationnelle noético-noématique ; mais quelle que soit la façon dont on pose les choses, Husserl confond l'absolu avec la conscience, donc avec le mode d'être d'un étant). Ceci dit, Heidegger accepterait-il pour autant la forme de la démarche husserlienne, à savoir que par son existence libre le *Dasein* est appelé à se hisser hors de la clôture de son monde fini et des réalités particulières qui l'habitent pour se tourner vers l'universel par un processus d'infinitisation spirituelle ?

Pour répondre à cette question, on procédera en trois temps. Dans un premier temps, s'appuyant sur la première pensée de Heidegger, celle qui culmine dans la position philosophique d'*Être et Temps*, on soutiendra que la liberté est conditionnée et strictement encadrée par la finitude de l'existence humaine, et qu'il s'agit là d'un apport original de la pensée de Heidegger à cette question de la liberté². Dans la seconde partie, on posera le problème de savoir si cette équation entre finitude et liberté permet à Heidegger de surmon-

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, § 32, p. 102 (je souligne) : « Quand je procède ainsi, *comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté* [...], j'opère l'époché phénoménologique ».

² Cette affirmation gagnerait toutefois à être nuancée tant la pensée de Kierkegaard, dont l'influence sur Heidegger n'est évidemment pas à minorer, avait déjà fait une première percée dans la mise en relation de la liberté et de la finitude, autour de l'expérience de l'angoisse. Ainsi, dans *Le Concept d'angoisse*, trad. fr. K. Ferlov et J.J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 48, Kierkegaard écrit : « On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse ».

ter l'écueil du subjectivisme. En réponse à cela, on suggérera comment le tournant de Heidegger, à l'orée des années 30, modifie le sens de la liberté afin de la débarrasser de son ancrage dans le *Dasein*, pour en faire un trait d'essence de la vérité de l'être elle-même. Cela mènera dans un dernier temps à un ultime problème : si la liberté est moins une faculté humaine que le miroir dans l'existence de l'ouverture ontologique (ouverture par l'être de la présence), bref si nous ne sommes libres que pour autant que nous sommes *ouverts à l'ouverture* de l'être, alors la liberté de l'existence n'est-elle pas conditionnée par l'initiative de l'être à bien vouloir se donner (s'ouvrir) ? S'il s'avère que la vérité de l'être vient dans l'histoire (la fameuse histoire de l'être qui est en même temps l'histoire de la métaphysique) à se retirer, à se dissimuler, alors le *Dasein* soumis à l'errance n'est-il pas privé du bénéfice de la liberté ? La liberté comprise à la lueur de l'histoire de l'être elle-même comprise comme l'histoire de l'oubli croissant de la vérité de l'être, ne se renverse-t-elle pas en servitude, et le rationalisme ontologique de Heidegger selon lequel l'essence de la raison réside dans la vérité de l'être, ne bascule-t-il pas dans une forme d'irrationalisme, dès lors qu'il serait entendu que l'être refuse d'accorder au *Dasein* sa vérité, de façon toute semblable à l'esprit du gnosticisme, auquel on a dit que Heidegger avait succombé¹ ?

1. Liberté et finitude

L'existence libre du *Dasein* est-elle vouée à transcender la finitude de sa condition pour se rapporter à l'absolu qu'est l'être et à la vérité transcendante qui le caractérise ? Non, tout au contraire, et l'originalité de la position heideggerienne consiste à promouvoir tout autant l'essentielle liberté du *Dasein* que d'insister ce faisant sur son sens fini. La finitude est comprise comme l'horizon indépassable de la liberté du *Dasein*, et cette finitude n'est pas un pis-aller (coupant de l'infinitude divine par exemple), mais la condition de possibilité pour la manifestation du sens de l'être. En aucun cas le *Dasein* n'est donc libre en tant qu'il serait voué à s'infiniter (par la réduction phénoménologique, chez Kant par la moralisation où il atteindrait graduellement un règne nouménal des fins, chez Hegel en se laissant subsumer par l'esprit universel se réalisant dans le monde). Bien plutôt, le *Dasein* n'est libre que pour autant qu'il est fini, c'est-à-dire qu'il existe en vue des possibilités d'être qu'il a à être, à la différence des choses matérielles simplement présentes, indifférentes au fait

¹ Cf. H. Jonas, « *Gnosticism and modern nihilism* » dans *Social Research*, vol. 19, n° 4 (1952), p. 430-452.

d'être, et qui n'ont pas à décider de ce qu'elles sont, mais se contentent simplement d'être ce qu'elles sont. Heidegger anticipe ici la distinction sartrienne entre pour-soi et en-soi, et le *Dasein* caractérisé comme existence au paragraphe 9 d'*Être et Temps* est immédiatement assimilé à un pouvoir-être (*Seinkönnen*). Cette liberté finie culmine dans l'une des thématiques centrales de l'*opus magnum* de 1927, à savoir l'être pour la mort (*Sein-zum-Tode*) qui établit que la mort, comprise comme possibilité suprême, « possibilité de ne plus avoir de possibilités », révèle au *Dasein* précisément qu'il est un être possible. Ainsi la mort me révèle ma propre liberté en tant que liberté finie. Elle me montre précisément que ma liberté consiste à exister en avant de soi, projeté sur des possibilités d'avenir que j'ai à être, et à la lumière desquelles j'éclaire la situation où je me trouve jeté, afin d'y puiser les ressources présentes dont je dispose. C'est dire que la liberté heideggérienne, de façon semblable à ce que fera Sartre dans *L'Être et le Néant*, est si grande, dans sa finitude même, qu'elle n'est limitée que par l'avenir de la mort, et non pas tellement par les contraintes susceptibles de s'imposer au *Dasein* sur le mode du fait accompli, et pour tout dire comme relevant de son passé (contraintes du corps, de la classe sociale, de la culture, de l'enracinement historique dans une époque déterminée, etc.). En effet, les contraintes de notre situation — de notre *Geworfenheit*, données dans l'affectivité (*Befindlichkeit*) — trouvent leur sens à la lueur seulement des projets que nous avons d'abord effectués ; la contrainte n'est vivable comme contrainte que parce qu'elle présuppose la liberté préalablement¹.

Pour compléter ce tableau, il faudrait ajouter que chez Heidegger la théorie de l'existence libre se double pourtant d'une tendance pour le *Dasein* à ne pas assumer cette liberté présentée comme un fardeau : fardeau ou lourdeur existentielle consistant à être jeté dans l'être tout en ayant pourtant la charge ontologique de décider du sens de cet être (cf. la facticité au paragraphe 29 d'*Être et Temps*). D'où alors la tendance pour le *Dasein* à exister sur un mode impropre ou inauthentique, à ne pas assumer ses structures d'existence encadrées par son essentiel pouvoir-être soucieux, mais à s'écraser sur le monde et à se comprendre plutôt sur le modèle des choses — les choses d'usage, les ustensiles (*Zuhanden*) ; ou bien les choses simplement là, présentes et subsistantes (*Vorhanden*). Cette tendance à la déchéance (*Verfallen*) caractérise le *Dasein* dans la médiocrité de son existence quotidienne, en un

¹ De façon toute semblable, Sartre écrira par exemple dans *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 368 : « Un obstacle matériel ne saurait figer mes possibilités, il est seulement l'occasion pour moi de me projeter vers d'autres possibles, il ne saurait leur conférer un dehors ».

sens non pas moral du terme, mais au sens ontologique d'une existence moyenne, habituelle. La déchéance est une expression de la liberté, quoique vécue sur un mode inauthentique (avec mauvaise foi dira Sartre). Il y a dès lors, on le comprend, deux niveaux de liberté, existentiel et existentiel. Le niveau existentiel désigne la liberté comme structure incessible de l'existence, en tant qu'ouverture à l'être sur le mode du projet : le *Dasein* a à être son être, qu'il le veuille ou non, qu'il l'assume ou le fuie. Mais à un niveau modal, ou existentiel, la liberté consiste dans l'aptitude à se saisir positivement de ce pouvoir-être, à l'assumer pleinement, et l'attitude qui caractérise cette assumption est décrite dans des pages bien connues d'*Être et Temps* comme « résolution » (*Entschlossenheit*) et « devancement » (*Vorlaufen*), qui naissent de la saisie angoissée de la possibilité de ma mort qui, loin de me figer dans une torpeur paralysante, me rend libre pour mon existence, et enfin véritablement maître de ma vie et de mes possibles.

Cette finitude essentielle qui donne à la liberté son cadre constitue donc bien un apport important de Heidegger sur cette question. La finitude de la liberté, et partant de la raison humaine pour autant encore une fois que la liberté désigne la condition même d'un être spirituel, reviendra sous une forme spectaculaire dans la querelle bien connue qui opposa Heidegger à Cassirer lors du fameux débat de Davos en 1929, dans leurs interprétations respectives de la *Critique de la raison pure* de Kant. Cassirer, fidèle au cadre du néokantisme, reconnaissait certes dans son interprétation une limitation de la connaissance par l'horizon fini de la sensibilité et de ses formes spatio-temporelles, mais il rappelait néanmoins que la raison est capable d'infinimentisation, et que celle-ci est la marque d'un être libre, d'un être métaphysique apte à viser l'inconditionné (cette visée de l'inconditionné n'étant pas seulement une errance inévitable pour la raison incapable de s'en tenir aux bornes de l'expérience sensible, mais ayant une véritable positivité pour la possibilité même de la connaissance scientifique de la nature ; chez Kant les Idées de la raison, en effet, ont un usage régulateur et donnent un maximum de systématisme à la visée scientifique, et à l'histoire de son progrès téléologique¹). Quand bien

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 453-454 : « Je soutiens donc que les idées transcendantales n'ont jamais d'usage *constitutif* qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets, et que, dans le cas où on les entend ainsi, elles sont simplement des concepts sophistiques (dialectiques). Mais, en revanche, elles ont un usage *régulateur* excellent et indispensablement nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes les règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement — puisqu'il est entièrement placé hors des bornes

même cette visée serait problématique du point de vue de l'intérêt théorique, sans qu'une connaissance ne soit jamais possible des objets visés par la méta-physique, il reste que cette visée est elle-même une élévation hors de la sensibilité, pour trouver sa réalisation effective dans le cadre de la raison pratique, dès lors que la raison pure pratique découvre en elle-même le principe autonome de sa volonté : la loi morale par quoi le sujet raisonnable se pose comme nouménal, c'est-à-dire irréductible au champ de la phénoménalité mondaine réglée par les formes du temps et de l'espace. L'interprétation de Heidegger consistait au contraire à insister contre Cassirer sur le fait que les concepts kantien, même purs (les catégories) n'ont de sens (en langage kantien : ne sont représentables) que pour autant qu'ils trouvent un support sensible (et surtout temporel), d'où l'importance extrême de l'imagination transcendantale conçue chez Kant comme une faculté médiatrice permettant, dans le schématisme, de rendre sensible la catégorie, c'est-à-dire représentable objectivement. L'usage des catégories hors du champ de la connaissance où l'entendement préside, lorsqu'il est mis à la solde de l'intérêt de la raison pour viser l'absolu inconditionné, ne sape pas le travail du schématisme et de l'imagination pensée comme une *exhibitio originaria*, et c'est pourquoi Heidegger pouvait soutenir tout au long de son interprétation le caractère structurant de la finitude y compris dans le cadre d'une dialectique transcendantale de la raison dans son élévation problématique vers l'infini inconditionné. S'agissant de la morale, voilà ce que Heidegger répondait :

Cassirer veut montrer ensuite que la finitude est transcendée dans les écrits éthiques. Dans l'impératif catégorique, il y a quelque chose qui va au-delà de l'essence finie. Mais le concept de l'impératif comme tel montre précisément le rapport interne à un être fini. Cette transcendance elle-même demeure à l'intérieur de la finitude¹.

D'où alors cette conséquence que tire Heidegger : si la transcendance est comprise comme arrachement au fini, infinitisation, alors soit ; mais cela, loin de signifier que le *Dasein* est susceptible de s'affranchir du fini, ne fait que confirmer encore une fois le caractère indépassable de la finitude, qui encadre la transcendance du *Dasein* :

de l'expérience possible —, sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension ».

¹ M. Heidegger, « Conférence de Davos » cité à partir de H. Declève, « Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document », dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 96 (1969), p. 527.

L'homme n'est donc jamais infini et absolu dans la production de l'étant lui-même, mais il est infini dans le sens d'une compréhension de l'être. Cette infinitude de l'ontologique est essentiellement liée à l'expérience ontique, si bien que l'on doit dire inversement : cette infinitude qui se fait jour dans l'imagination [*exhibitio originaria*] est précisément l'argument le plus fort pour la finitude. L'ontologie est un indice de la finitude. Dieu ne la possède pas¹.

Le problème que l'on posera en guise de transition vers la seconde partie de cette réflexion, est celui-ci : à force de penser la finitude du sens en termes de possibilités libres qui, en tant que possibilités, sont encadrées par la mort, elle-même entendue comme la possibilité suprême, certaine, incessible, celle de ne plus avoir de possibles, Heidegger reste-t-il fidèle à son projet initial dans *Être et Temps* qui est de s'appuyer sur l'ouverture finie du *Dasein* en vue de cheminer vers la question de l'ouverture du sens de l'être en général ? N'y a-t-il pas un risque, dans la mise en œuvre d'une analytique existentielle des structures d'être du *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être se rapporte à l'être, de ne pas pouvoir mener à bien ce pour quoi après tout l'analytique existentielle n'est qu'une méthode et non une finalité, à savoir l'ontologie fondamentale elle-même, avec son objectif qui est de poser à nouveaux frais la question du sens de l'être en général ? La question est importante pour nous : si en effet il était avéré que la liberté du *Dasein*, tout compte fait, se résume à la projection de possibles, à l'injonction qui est donnée à cet étant que je suis de s'auto-déterminer, de se choisir sur un sol qui est celui de la contingence, alors pouvons-nous maintenir le lien entre liberté et raison, laquelle raison réside, nous le notions, dans l'aptitude de se tourner vers les lois universelles et les structures nécessaires de l'être, bref vers l'absolu ? Si, tout compte fait, le *Dasein* n'est ouvert qu'à lui-même, ou bien, à l'échelle communautaire, à sa propre nation, ou à sa propre culture (voire encore à sa propre époque), ne courons-nous pas le risque d'un relativisme consistant à conditionner le sens ouvert par le *Dasein* sur sa seule structure existentielle ? À défaut de tomber dans l'irrationalisme, Heidegger dans sa promotion d'une liberté finie ne cède-t-il pourtant pas à un particularisme, au relativisme et même à l'arbitraire du sens et de la vérité dont le *Dasein* serait la seule mesure, ce que confirment les paragraphes 32 et 44 d'*Être et Temps*, où le sens (*Sinn*) et la vérité (*Wahrheit*, *Unverborgenheit*) sont tour à tour présentés comme des structures existentielles du *Dasein* lui-même, et non pas comme on s'y serait attendu des propriétés de l'être même, dans sa généralité et sa transcendance ? Chez Heidegger, le projet d'une connaissance transcendantale de l'être n'est-il pas alors vicié dans le

¹ *Ibid.*

geste même où il est entrepris, la connaissance de l'être en tant qu'être étant barrée par la méthode de l'analytique existentielle qui ne permet d'exhiber que le seul horizon fini de l'être du *Dasein* ?

À titre de parenthèse, on sait qu'Husserl, sans doute le plus grand des phénoménologues rationalistes, ne craignait pas seulement l'emprise des sciences objectivistes de son époque et les ravages du naturalisme sur le champ du spirituel ; il désespérait par-dessus tout face aux dérives anthropologisantes émergeant du sein même de l'école phénoménologique (chez Scheler et Plessner par exemple, mais également chez Heidegger lui-même, lui dont l'analytique existentielle se réduisait, selon Husserl, à une simple anthropologie philosophique des structures de l'existence *humaine*). Cet anthropologisme, variante du psychologisme, était même aux yeux du père fondateur de la phénoménologie encore à l'œuvre dans la philosophie transcendantale kantienne, laquelle n'était pas immunisée tout compte fait contre l'irrationalisme professé et assumé par un empirico-sceptique comme Hume, dès lors que la recherche de l'universel et de la nécessité des lois de la nature par la science était sinon illusoire (chez Hume), du moins (chez Kant) biaisée par la structure finie (fût-elle transcendantale) des facultés de l'esprit humain¹. L'ontologie fondamentale de Heidegger pouvait-elle tomber sous le couperet de la même critique ?

¹ « Kant avait en horreur la fondation de la théorie de la connaissance sur la psychologie, entendue comme science purement empirique des facultés psychiques. C'est tout à fait légitime. Mais une sorte de psychologisme semble pourtant se trouver aussi dans la doctrine des formes. À la nature de l'entendement humain — non certes celui de l'homme individuel [...], mais de l'homme en général, appartiennent certaines formes fonctionnelles dont la légalité est telle qu'elle possède une validité générale qui appartient à tout homme comme tel. Hume dirait de la même façon : à l'essence de la nature humaine appartiennent les lois de l'habitude, et celles-ci sont les sources des sciences de fait [...]. Lorsque Kant, à la place du principe de l'habitude, introduit des principes de formation de l'expérience communs à tout homme, certes différents, mais tout aussi subjectifs, cela fait-il une différence si fondamentale ? Le renversement copernicien, selon lequel toute unité d'expérience se règle sur la pensée, n'est-il pas déjà présent dans la doctrine humienne ? » (E. Husserl, *Erste Philosophie*, tome I, dans *Husserliana*, vol. VII, Berlin, Springer, 1956, p. 354 ; nous devons la traduction française de cette citation à D. Pradelle dans son ouvrage *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, p. 77).

2. L'essence de la vérité

À bien des égards le tournant (*Kehre*) de la pensée de Heidegger constitue une tentative de répondre à ces critiques et de sortir l'ontologie d'une ornière dont on ne dira pas avec Husserl qu'elle est coupable d'anthropologisme (Heidegger estima toujours que ce jugement concernant sa première philosophie relevait du contresens), mais qu'elle fait reposer trop fortement les structures du sens de l'être sur la constitution existentielle du *Dasein*. Si l'on considère maintenant la conférence « De l'essence de la vérité » de 1930, Heidegger fait un lien célèbre entre vérité de l'être et liberté, autour de la thèse que l'on commentera brièvement selon laquelle l'essence de la vérité est la liberté. La liberté cesse définitivement d'être pensée comme une faculté humaine, ou comme le propre du *Dasein*, mais elle devient une détermination essentielle de l'être même : la liberté convoque dès lors l'homme au *Dasein*, c'est-à-dire à « être le là de l'être », autrement dit à s'ouvrir à cela qui s'ouvre déjà, la présence des étants, pour la recueillir et la saisir, au sens du *logos* (qui est le concept approprié de la raison, que le concept romain de *ratio* vient recouvrir). La liberté du *Dasein* est désormais le miroir de la liberté de l'être, liberté consistant à accorder (*Seinlassen*) la présence au sein de laquelle le *Dasein* peut parachever ce don en l'élevant à la discursivité. C'est en ce sens que la *Lettre sur l'humanisme* parlera de l'homme comme du « berger de l'être ».

Heidegger dans cette conférence commence par méditer sur le sens de la vérité (qui est classiquement, rappelons-le, l'un des trois vénérables idéaux de la raison, avec le bien et le beau). Il s'agit de sauver d'abord la vérité des rets d'une théorie adéquationniste, bien en place depuis Thomas d'Aquin, et qui remonte à la théorie platonicienne de la vérité comprise en termes d'*homoiōsis*, correspondance entre la proposition et l'état de chose, ce que Thomas nomme fameusement *adæquatio rei et intellectus* ; conception de la vérité qui loin de la définir en réalité la présuppose déjà, puisqu'elle part du principe que derrière un tel accord l'étant s'est déjà manifesté. Or cette manifestation préalable est la vérité proprement dite, comprise phénoménologiquement en termes de dévoilement, et ce conformément à la pensée grecque, que Heidegger cherche à se réapproprier (la vérité comme *alētheia*), soulignant ainsi que la vérité n'est pas fondée sur une faculté ou une aptitude humaine (langage, intellection, démonstration, etc.). Reste que cette éclaircie de la présence, ce dévoilement préalable, nécessite la disposition ontologique d'un étant, le *Dasein*, de faire face à ce qui se montre, à pouvoir en son être s'ouvrir à l'ouverture si l'on veut, et c'est justement cette aptitude ontologique qui constitue la liberté :

D'où l'énoncé qui rend présent tient-il la consigne de s'orienter vers l'objet et de s'accorder selon la loi de la conformité ? [Autrement dit : qu'est-ce qui fonde ou rend possible la vérité au sens de la correspondance entre une proposition qui dit quelque chose de quelque chose — *legein ti kata tinous* — et l'état de chose auquel il se rapporte ?] Pourquoi cet accord est-il déterminant pour l'essence de la vérité ? Comment seul peut s'effectuer le don préalable (*Vorgabe*) d'une mesure et comment se produit l'injonction de s'accorder ? C'est ce qui ne se réalisera que si cette donation préalable (*Vorgeben*) [nous] aura déjà rendus libres à l'ouvert pour ce qui se manifeste en lui et qui va lier toute présentation. Se libérer pour la contrainte d'une mesure n'est possible que si on est libre à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Une pareille manière d'être libre se réfère à l'essence jusqu'à présent inconnue [dans toute la tradition] de la liberté. L'ouverture du comportement, ce qui rend intrinsèquement possible la conformité, se fonde dans la liberté. L'essence de la vérité est la liberté¹.

Cette perspective est bien différente de celle d'*Être et Temps* où Heidegger fondait encore la vérité, qu'il interprétait déjà certes en termes phénoménologiques comme dévoilement, dans l'existentialité du seul *Dasein* compris comme être-découvrant ; loin que la vérité ne désignât alors une détermination d'essence de l'être même, elle était ramenée à la structure existentielle du *Dasein*, ce qui revenait à l'onticiser et à passer inévitablement à côté de la différence ontologique. Maintenant Heidegger, dans ce texte qui signe le fameux tournant (*Kehre*), vise à immuniser la vérité de l'être contre toute fondation ontique, et ce faisant on peut avancer qu'il poursuit le projet d'un rationalisme conséquent visant à sauvegarder l'universalité et la nécessité de la vérité, elle-même absolutisée, de toute fondation induite dans un étant (si au contraire la vérité était relative à la structure existentielle du *Dasein*, il pourrait y avoir autant de vérités que de types de structures existentielles — pensons par exemple à un *Dasein* non humain doté d'un autre type d'existentialité, ou bien à ce qu'il en serait si le *Dasein* venait à disparaître de la surface de la terre : on peut douter que l'anéantissement du *Dasein* implique la fin de la vérité elle-même, laquelle semble indépendante au contraire des vicissitudes du monde). Voilà pourquoi Heidegger peut écrire que la liberté consiste pour le *Dasein* à se laisser convoquer par la vérité elle-même conçue comme la structure ordonnée des choses se dévoilant en présence :

La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun aime à faire passer sous ce nom : le caprice qui parfois surgit en nous, de pousser notre choix vers telle

¹ M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », trad. A. de Waelhens et W. Biemel, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 172 (désormais cité « EV »).

ou telle extrémité [le libre arbitre avec en toile de fond la fameuse liberté d'indifférence cartésienne]. La liberté n'est pas une simple absence de contrainte relative à nos possibilités d'action ou d'inaction. Mais la liberté ne consiste pas non plus en une disponibilité à l'égard d'une exigence ou d'une nécessité [cf. la loi morale kantienne] [...]. Avant tout cela (avant la liberté « négative » ou « positive ») la liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel. Le caractère d'être dévoilé de l'étant se trouve préservé par l'abandon ek-sistant ; grâce à cet abandon (*Sich-einlassen* : engagement), l'ouverture de l'ouvert c'est-à-dire la « présence » (*Da*), est ce qu'elle est¹.

Dès lors, pour sortir des préjugés métaphysiques à l'égard de la liberté (des préjugés qui la définissent tour à tour comme absence de contrainte, liberté de l'arbitre, indépendance par rapport à ce qui ne dépend pas de soi, ou bien, chez Kant, autonomie), il faut l'envisager dans son essence la plus profonde comme « laisser-être » (*Seinlassen*) :

La liberté a été déterminée d'abord comme liberté à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Comment faut-il penser cette essence de la liberté ? Le révélé (ce qui est manifeste), auquel se rend adéquat le jugement appréhensif en tant qu'il est conforme, est l'étant tel qu'il se manifeste pour et par un comportement ouvert. La liberté vis-à-vis de ce qui se révèle au sein de l'ouvert laisse l'étant être l'étant qu'il est. La liberté se découvre à présent comme ce qui laisse-être l'étant².

Mais cela est possible à son tour parce que plus fondamentalement « laisser-être l'étant [...] signifie s'adonner à l'ouvert et à son ouverture, dans laquelle tout étant entre et demeure, et que celui-ci apporte, pour ainsi dire, avec lui. Cet ouvert, la pensée occidentale l'a conçu à son début comme *ta aletheia*, le non-voilé »³. Ainsi la liberté est ekstatique, elle est l'ouverture (du *Dasein*) à l'ouverture (*aletheia*) de l'être qui abrite l'étant. Cette ouverture libératoire est la marque de l'ek-sistant (le *Dasein*), qui dépasse l'étant dévoilé pour le saisir à l'aune de l'ouvert. Vient alors cette remarque capitale :

L'homme ne « possède » pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Da-sein* eksistant et dévoilant, possède l'homme, et cela si

¹ EV, p. 176-177.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 176.

originellement qu'elle seule permet à une humanité d'engendrer la relation à l'étant en totalité et comme tel, sur quoi se fonde et se dessine toute l'histoire¹.

On voit donc que Heidegger inverse le rapport entre l'homme et la liberté, en montrant que la liberté est plus ancienne que l'homme, qu'elle le possède, parce que la liberté est à comprendre non comme une faculté d'un être raisonnable, mais du point de vue de l'essence de la vérité de l'être qui est de laisser être l'étant dans l'ouvert. Le point intéressant, qui servira de transition pour une dernière série de réflexions, c'est l'entrée en scène, dans l'analyse du lien entre liberté et vérité (laquelle est encore une fois le cœur du rationalisme bien compris de Heidegger), de l'histoire. Pourquoi l'entrée en relation du *Dasein* avec l'étant en totalité fonde-t-elle l'histoire ? Le lien à la vérité n'est-il pas au contraire anhistorial, la vérité ne désigne-t-elle pas le plan de l'universel et du nécessaire, indépendamment des vicissitudes du temps ? L'histoire ne doit-elle pas à la rigueur désigner simplement la durée sur le temps long où se déroule le progrès des connaissances humaines (ou le cas échéant leur déclin) dans l'histoire des sciences et des techniques, guidées par l'idéal régulateur d'une saisie intégrale de la vérité ? Or ce n'est pas ainsi que Heidegger envisage le lien constitutif entre vérité et histoire.

Sur ce point, il faut donc rappeler la grande thèse de Heidegger concernant l'articulation entre vérité de l'être et histoire de l'être : c'est parce que la vérité, comprise à partir du grec *a-letheia* (dé-voilement), comporte une part constitutive de voilement, que l'histoire advient (*Geschichte*), histoire qui est dès lors celle de l'oubli graduel de l'être. Mais pourquoi y a-t-il un voilement de l'être, une dissimulation essentielle qui empêche le *Dasein* de voir la différence ontologique et qui le condamne, dans toute l'histoire de la métaphysique, au nom de sa liberté même, à confondre l'être avec des figures diverses de l'étant (*eidos* chez Platon, *energeia* chez Aristote, *hen* chez Plotin, Dieu dans la tradition chrétienne, substance dans le panthéisme spinoziste, *subjectum* dans la modernité post-cartésienne, volonté chez Schopenhauer, *Geist* chez Hegel, ou encore volonté de puissance chez Nietzsche) ? En formulant la réponse à cette question, il faudra être attentif à ce qu'elle ne prête pas le flanc à une nouvelle forme d'irrationalisme dans la pensée du second Heidegger, très différente et plus virulente peut-être que le relativisme existentiel à l'œuvre dans sa première pensée.

¹ *Ibid.*, p. 178.

3. Vérité et historicité

Dans le texte de 1930, « De l'essence de la vérité », Heidegger indique que la dissimulation de la vérité de l'être est la contrepartie inévitable du don de la présence par l'être : il fallait que l'instance donatrice — le *Es gibt Sein* dont parlera bien plus tard la conférence *Temps et Être*, où le *Es* se verra qualifié comme un « événement appropriant » (*Ereignis*) — s'éclipse ou se retire pour laisser advenir le don, à savoir la présence des étants qui capte le regard du *Dasein*. Comme Heidegger l'écrit en deux temps :

[Au commencement de la philosophie occidentale], l'étant en totalité se découvre comme *physis*, « nature », terme qui ne vise pas encore ici un domaine particulier de l'étant, mais l'étant comme tel en sa totalité, perçu sous la forme d'une présence en éclosion. Ce n'est que là où l'étant lui-même est expressément élevé et maintenu dans son non-voilement, là où ce maintien est compris à la lumière d'une interrogation portant sur l'étant comme tel, que commence l'histoire¹.

En effet :

Dans la mesure où le laisser-être laisse être l'étant auquel il se réfère dans un comportement particulier, et ainsi le dévoile, il dissimule l'étant en totalité. En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation. Dans la liberté ek-sistante du *Dasein* se réalise la dissimulation de l'étant en totalité. Ici a lieu l'obnubilation².

On entendra dès lors l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) en un autre sens que l'histoire au sens de la suite de faits datables dans un laps temporel donné (ce que Heidegger qualifie comme *Historie*). L'histoire de l'être a une signification métaphysique : elle est l'histoire de la métaphysique elle-même depuis les Grecs jusqu'à l'ère contemporaine, comprise comme l'oubli croissant de la vérité de l'être en sa différence ontologique d'avec l'étant, au sein d'une suite d'époques (grecque, romaine, médiévale, moderne, contemporaine), chacune mettant en exergue des étants distingués qui servent ensuite de paradigmes pour la recherche de la vérité dans tous les différents domaines de la rationalité (science, éthique, religion, politique, art, technique, etc.). Or du fait de la structure transitive de la liberté — la liberté consistant dans le mouvement de « lais-

¹ *Ibid.*, p. 177-178.

² *Ibid.*, p. 182.

ser-être l'étant » dans l'ouvert —, il est inévitable que le *Dasein* se laisse captiver par l'étant se manifestant, d'où la tentation de confondre l'ouverture avec un tel étant suprême. Il ne s'agit pas d'une simple maladresse métaphysique sans conséquence, car la métaphysique pour Heidegger régit le cours de toutes les options fondamentales de l'existence humaine, et la prédominance de la technique à l'époque moderne et contemporaine (planétaire) est la conséquence logique de cette histoire. Mais dans ce cas, il s'ensuit que la liberté du *Dasein*, celle de laisser-être l'ouvert et de le recueillir (de le *comprendre*), se retourne dialectiquement dans son contraire, dans une « insistance » à errer, errance historique consistant à ne pas comprendre l'être en sa vérité, c'est-à-dire à refouler systématiquement et opiniâtrement la différence ontologique entre l'être et les étants. On notera bien au passage qu'à la différence d'*Être et Temps* où la non-vérité était à mettre au compte de l'inauthenticité — elle-même liée à cet existentiel majeur qu'est la déchéance (*Verfallen*) —, Heidegger indique désormais que cette insistance dans l'errance n'est pas de la responsabilité du *Dasein*, mais a son origine dans la structure transcendantale de la vérité de l'être elle-même :

L'homme erre. L'homme ne tombe pas dans l'errance à un moment donné. Il ne se meut que dans l'errance parce qu'il in-siste [*in-sistiert*] en ek-sistant et ainsi se trouve toujours déjà dans l'errance. L'errance au sein de laquelle l'homme se meut, n'a pas la forme d'un ravin qui longerait son chemin et dans lequel il lui arriverait quelquefois de choir ; au contraire, l'errance fait partie de la constitution intime du *Da-sein* à laquelle l'homme historique est abandonné [*in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist*]¹.

Mais si les choses sont ainsi, peut-on encore parler de liberté si la contrepartie de celle-ci est le retrait de la vérité et l'impossibilité pour le *Dasein* de pouvoir recevoir le bénéfice de sa liberté, puisqu'il est condamné en un sens, non pas à être libre comme dira Sartre, mais à ne pas pouvoir se saisir de sa liberté ? Cette impossibilité, et la servitude qui en découle pour le *Dasein* d'être ballotté par l'histoire de l'être où il est abandonné, semble même tout à fait flagrante pour ce qui concerne le concept de raison lui-même, et la façon dont il se retourne dialectiquement pour Heidegger dans une déraison plus profonde. S'il est vrai, comme on le remarquait au début de cette réflexion, que pour Heidegger la notion romaine de raison obscurcit le sens originaire du *logos* grec, et que l'ancienne raison spéculative (ce que Heidegger appréhende comme une « pensée méditante ») se voit détrônée dans l'histoire au profit des formes ins-

¹ *Ibid.*, p. 186.

trumentales d'une rationalité tournée vers la domination et l'exploitation technique de la nature (ou « pensée calculante »), alors le *Dasein* lui-même devient une fonction de ce processus de plus en plus anonyme, et s'expose à être liquidé en lui.

4. Raison scientifique et historicité

Dans ce contexte, c'est en particulier le sens historique de la rationalité scientifique qui se voit affecté et modifié en profondeur par cette série de mutations époquales, au cours desquelles le « principe de raison » ou principe de rationalité de l'enquête scientifique, passe tour à tour par une série de concepts fondamentaux — *axioma* chez les Grecs, *principium* chez les latins, fondement chez les modernes, proposition fondamentale (au sens du *Grundsatz*) chez les contemporains — qui ne sont pas de simples traductions neutres pour désigner une seule et même réalité, mais entraînent bien au contraire un recouvrement graduel de cela même qui demande à être pris en vue, à savoir l'être et l'ouverture de la présence préalables aux découpages régionaux constituant les domaines d'objets des différentes sciences. Comme l'écrit par exemple Heidegger dans *Le Principe de raison* :

À quoi tendent ces remarques sur les termes d'axiome, de principe et de *Grundsatz* ? À nous rappeler que, depuis longtemps, ils sont employés les uns pour les autres en philosophie et dans les sciences, bien qu'ils appartiennent à des domaines différents de représentation [...]. Le grec *axioma* est dérivé de *axioo*, j'estime quelque chose. [...]. Que veut dire « estimer quelque chose », au sens où les Grecs pensaient le rapport originel de l'homme à ce qui est ? Estimer veut dire : faire apparaître une chose dans la considération (*Ansehen*) où elle se tient et l'y conserver. L'axiome montre ce qui se tient en la plus haute considération [...]. Pareille considération repose dans l'aspect (*Aussehen*) qu'elle-même présente. Ce qui, de soi, se tient en la plus haute considération ouvre au regard une échappée (*Aussicht*) vers cette altitude, dont l'aspect est tel qu'à partir de lui toute autre chose à tout moment reçoit son aspect et possède sa considération¹.

Les Grecs comprenaient la raison non pas comme une faculté humaine capable de poser le vrai aux fins de la maîtrise et de la domination de la nature, mais comme le recueillement (*logos*) et l'estimation (*axioma*) de l'étant dans sa tenue et dans l'aspect (*Aussehen* qui traduit chez Heidegger l'*eidos*) sous lequel

¹ M. Heidegger, *Le Principe de raison*, op. cit., p. 67-68.

il apparaît, sur le fond de l'éclaircie de la présence. Comme le montre bien D. Pradelle dans sa conférence « Système et historicité des sciences », la synonymie entre *axioma*, *principium* et *Grundsatz*

masque l'hétérogénéité des espaces de pensée auxquels ils appartiennent : avec le *principium* (ce qui est saisi en premier et contient ce qui est premier, ce qui dans un ordre sériel se trouve à la première place) s'expose le paradigme de la mise en ordre des connaissances, le primat cartésien de l'enchaînement cognitif des choses. Ce n'est plus l'*eidos* de l'objet qui prime, ce qui compte c'est son insertion dans un ordre sériel. L'étant devient *Gegenstand* : objet, corrélat d'un acte de penser¹.

Comme l'indique en outre D. Pradelle, avec le *Grundsatz* à l'époque contemporaine, le rapport moderne au savoir comme mise en ordre continue de prévaloir mais à ceci près que le secteur de mise en ordre est rapporté au système apophantique des propositions, et non plus à l'étant :

Les *Grundsätze* sont désormais des propositions premières prises dans un système de propositions et les axiomes ont la fonction d'assomptions censées garantir la construction d'un système propositionnel [...]. Le système est sans objet : *gegenstandlos*. Les propositions fondamentales sont ainsi les pièces d'une concaténation démonstrative sans objet, comme en témoigne par exemple l'axiomatique formalisée de Hilbert².

L'étant disparaît concomitamment dans le fonds disponible (*Bestand*), lui-même compris de plus en plus comme un stock matériel soumis à cette forme de rationalité hégémonique dont on voit bien qu'elle est une rationalité technique et instrumentale.

Autrement dit, la raison est un concept qui, dans l'histoire de l'être, entraîne graduellement non seulement la suppression de l'essence de l'être, mais aussi, la suppression de l'étant en général au profit du fonds matériel exploitable (*Bestand*), et donc, celle de l'homme lui-même en particulier, à savoir le *Dasein*, dès lors qu'il devient en tant qu'étant une partie de ce fonds disponible, une variable dans ce processus de plus en plus aveugle de la rationalité

¹ D. Pradelle, « Système et historicité des sciences ». Il s'agit d'une conférence donnée en 2017 à l'Université Laval (Québec), dans le cadre du colloque organisé par C. Sommer et S.-J. Arrien, « Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de la pensée de l'*Ereignis* ». La publication des actes de ce colloque est en cours, mais cette conférence est accessible sur internet à l'adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=6nXwWqcxkjQ>.

² *Ibid.*

technique. C'est alors, comme le dira Heidegger, que l'homme n'est plus qu'un animal dérégulé, soumis tout autant que les choses qu'il exploite à cette même logique de l'arraisonement (terme qui traduit bien le *Gestell*, le dispositif, la raison menant à l'arraisonement).

5. Liberté et historicité

Face à cette situation, on pourrait estimer que Heidegger envisage la philosophie, dont la sienne constituerait un exemple, comme une restitution et une réactivation du sens originaire de la vérité de l'être au-delà des obscurcissements charriés par l'histoire de l'être. Et certes, c'est bien en un sens ce qu'il prétend accomplir dans un texte comme les *Beiträge zur Philosophie*, où il en appelle à une élite philosophique, un aristocratismes des penseurs rares et peu nombreux (*die Seltenen und die Wenigen*), capables de réinstaurer les possibilités les plus hautes du questionnement philosophique. Le sens ou le contenu de cet élitisme n'a d'ailleurs plus du tout le même sens que celui de la première pensée de Heidegger : l'aptitude du *Dasein* dans *Être et Temps* à faire face, authentiquement, à ses propres possibles dans la résolution et le devancement face à sa mort cède désormais la place à l'idée que les rares et les peu nombreux, ceux capables d'endurer la solitude et la détresse (*Not*), plutôt que la mort et l'angoisse, sont appelés à préparer le terrain pour un nouveau commencement après l'histoire de la métaphysique qui s'épuise après la fin du déploiement en présence de l'être (*Wesung des Seins*) initié par le premier commencement grec :

S'il devait nous être donné d'avoir encore une fois une histoire, celle d'être, à partir de l'appartenance à l'être, exposés comme créateurs au sein des étants, alors est inéluctable cette détermination-ci : avoir à préparer l'espace-temps de la dernière décision — celle de savoir si nous avons l'expérience de cette appartenance, si nous savons en assurer la fondation, et comment¹.

Ou encore :

¹ M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*], trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, § 5, p. 27, traduction modifiée (désormais cité « *Beit.* »).

Quelle que soit la manière dont puisse être tranchée la décision concernant l'historialité ou l'absence d'historialité, ceux qui questionnent, eux qui préparent pensivement cette décision, il faut qu'ils soient ; que chacun, venue son heure suprême de vérité, sache supporter la solitude¹.

Il semblerait dès lors que la liberté du *Dasein* réside dans l'aptitude à décider au sein d'une alternative que seule peut supporter une élite philosophique (condamnée peut-être à l'ésotérisme tant les sentiers battus du rationalisme techniciste ont ravagé le monde et détruit la possibilité d'une raison authentique) :

Cette nécessité [de fonder la vérité de l'être — *Seyn*] s'accomplit dans la décision constante qui régit toute humanité historique, celle-là même qui fait apparaître l'alternative : est-ce que l'être humain, à l'avenir, appartient en propre à la vérité de l'être, et ainsi, à partir de cette appartenance et pour qu'elle soit, met à l'abri la vérité [...] des étants, ou bien est-ce que l'entrée en scène du dernier homme accule ce dernier à n'être plus qu'animalité déréglée et refuse à l'être humain historique le dernier Dieu²?

Pourtant, cette décision a-t-elle véritablement encore un sens ? Pensons à ce que dit Adorno de la dialectique négative³, ou de cette raison totalitaire⁴ dont le déploiement historique implique inévitablement la dissolution des individus et l'exploitation intégrale de la nature au sein d'une domination purement instrumentale, au mépris des formes supérieures de la raison spéculative. Cette dernière semble de plus en plus, au fil de cette dialectique, n'avoir été qu'un leurre ou un narcotique, comme si la croyance en la transcendance et dans un règne spirituel non concerné par les tribulations de la matière représentait une illusion utile dont l'histoire s'était nourrie tout le long de son déploiement pour mieux occuper les hommes et les mettre au travail pour servir cette raison instrumentale vorace et tentaculaire... Sommes-nous à une époque post-métaphysique où les masques et les mirages de la raison spéculative sont tombés ? Mais si tel est le cas alors la liberté n'est-elle pas tout bonnement impossible, et la

¹ *Beit.*, § 5, p. 28, traduction modifiée.

² *Beit.*, § 8, p. 45, traduction modifiée.

³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. du groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2001, *passim*.

⁴ Cf. M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 27 : « La raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler [...]. La nature des choses se révèle [être] toujours la même : le substrat de la domination ». C'est en ce sens que « la Raison est totalitaire » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 24).

soi-disant élite philosophique que Heidegger appelle de ses vœux, capable de réfléchir les mystères de l'entrée en présence, n'est-elle pas alors condamnée à n'avoir aucune influence sur le cours des choses, sur le destin d'une humanité historique à venir ?

Heidegger avait manifestement conscience de cette extrémité, comme en témoigne d'ailleurs une certaine tonalité à l'œuvre dans les passages des *Beiträge* évoqués à l'instant : la décision pour ou contre la vérité de l'être implique un combat, une lutte avec l'être qui, en son fond, se caractérise moins par une générosité évanescence (celle de se retirer pour laisser advenir la présence), que par un refus opiniâtre et presque maléfique d'accorder au *Dasein* son sens. Cette idée traverse les *Beiträge*, et plus généralement la pensée heideggerienne des années 30.

Cela a pour conséquence une ambiguïté ou un flottement conceptuel dans le traitement heideggerien d'un concept fondamental pour penser la liberté : celui de la décision (*Entscheidung*). D'un côté la décision semble l'œuvre du *Dasein* lui-même (comme nous l'avons vu), mais d'un autre côté elle s'apparente à une détermination de la vérité de l'être elle-même. Mais si l'être décide de ne pas accorder sa vérité, ou plutôt joue à leurrer le *Dasein* en l'exposant de plus en plus dans son histoire aux ravages de la technique (laquelle est pensée à partir du concept de *Machenschaft*, que l'on peut traduire par machination, afin de faire ressortir la duplicité inhérente à ce destin de l'être qui s'abat sur le *Dasein* dans son histoire), alors Heidegger ne tombe-t-il pas dans une forme subtile d'irrationalisme gnostique plus ou moins assumé, consistant à penser le monde historique comme une chute hors de l'esprit pur, chute qui serait en un sens le résultat d'une expulsion et d'un refus de l'instance supérieurement divine de partager sa vérité avec la créature, au sein d'une perspective qui de fait confère à l'esprit une malignité irréductible ? On envisagera par exemple ce texte aux accents nihilistes des *Cahiers noirs* où Heidegger écrit :

Est-ce là maintenant la seule *décision* : la destruction totale et le chaos ou bien la coercition d'une contrainte complète¹ ? (« Ist dieses jetzt die einzige Entscheidung : völlige Zerstörung und Unordnung oder Verzwangung eines vollständigen Zwangs ? »).

*

¹ M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte)* (1938-1939) dans *Gesamtausgabe*, vol. 95, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2014, p. 70.

Comme si dès lors l'homme, otage impuissant face à la surpuissance de l'être, assistait démuni et innocent à l'accomplissement d'une trame dont l'issue serait soit l'embrasement du monde dans un feu chaotique et destructeur (Heidegger pensait évidemment à la seconde guerre mondiale), soit la soumission intégrale de l'homme déchu de son *Dasein* à la logique coercitive de la machination soumettant tout étant au règne de la calculabilité en vue de la domination et de l'exploitation technique intégrale (forme prédominante de la rationalité déchuée), à travers quoi la vérité de l'être se retire définitivement du monde, laissant celui-ci dans une désolation sans témoin. Cette image évidemment très pessimiste et qui ne représente sans doute pas le dernier mot de la pensée de Heidegger — même si elle continue à peser sourdement sur ses derniers textes (songeons à la formule énigmatique de Heidegger dans son entretien du *Spiegel* en 1966 : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ») —, pose alors la question, à laquelle l'on ne répondra pas ici, de savoir pourquoi l'être — disons l'esprit puisqu'il s'agit de cela après tout (et même de l'esprit absolu, dès lors qu'on ne le réduit pas comme Hegel le fait encore à un *étant*) — refuserait d'accorder sa vérité ? Une telle perspective, qui engage manifestement une forme d'irrationalisme pour autant qu'elle brise l'identité élatique de l'être et du pensable, a sa dignité philosophique, mais la question est bien de savoir si l'on est prêt à s'y engager ; sur ce point peut-être que tout est affaire, sinon de liberté, du moins de sensibilité.



La Raison dépossédée : Intentionnalité et liberté face à l'Autre chez Lévinas et Sartre

Par GIORGIA VASARI

Università degli Studi di Roma « La Sapienza »

À la lumière des déplorables événements qui ont marqué l'histoire occidentale, de nombreux intellectuels des années 1930 se sont interrogés sur la rationalité de l'histoire, la souveraineté de la Raison et le rôle de la liberté humaine. C'est dans ce contexte intellectuel que, prolongeant une réflexion inaugurée vingt ans plus tôt, Emmanuel Lévinas remarque en 1947 une « divergence entre les événements et l'ordre rationnel »¹, tout en dénonçant « l'inaptitude de l'intelligence à ce qui devait en être la fonction essentielle »². À la même période, Jean-Paul Sartre s'explique à propos d'un nouveau sens de l'humanisme fondé sur la liberté humaine³. Cette liberté est le revers du fait incontournable de la contingence du réel — de son absence de rationalité — qui nourrit la pensée sartrienne dès ses tous débuts, dans les années 1920, lorsque son auteur constate l'impossibilité de rencontrer la nécessité dans le monde⁴.

Je propose de comparer certains aspects des philosophies de Lévinas et de Sartre sur ce thème, à savoir, le rapport entre Raison et liberté. Le choix de rapprocher ces deux penseurs malgré leurs différences est motivé, d'une part, par leur commune appartenance au mouvement phénoménologique, et, d'autre

¹ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, p. 23 (désormais cité EE).

² *Ibid.*

³ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1952, *passim*.

⁴ J.-P. Sartre, *Empédocle* dans A. Chabot [dir.], *Études sartriennes*, vol. 20 : *Inédits de jeunesse*, Paris, Garnier, 2016, p. 38 *sq* ; S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1987, p. 199-200 ; V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 17-62.

part, plus spécifiquement, par l'attention que l'un et l'autre accordent à l'intentionnalité husserlienne¹. En effet, je retiens que la manière dont Lévinas et Sartre s'approprient cette notion clef permet de comprendre les similitudes et les différences entre leurs philosophies respectives. Bien plus, elle enveloppe une nouvelle conception des rapports entre Raison et liberté.

J'aborderai la question en deux temps. D'une part, je soutiendrai que Sartre et Lévinas opèrent non seulement de concert une analyse de la souveraineté de la Raison qui s'attaque principalement à l'idéalisme dans son acception la plus large, mais exploitent aussi, au sein de la phénoménologie qu'ils réélaborent tout en la découvrant, le concept husserlien d'intentionnalité, qui doit théoriser la possibilité d'une « sortie » — d'une « évasion »² ou d'un « désengluement »³ — de l'être. D'autre part, j'exposerai les appropriations de l'intentionnalité qui furent réalisées par Lévinas et Sartre. J'examinerai ainsi la manière dont s'articulent chez eux les concepts de Raison et de liberté. Cette articulation sera examinée sous deux points de vue différents. J'analyserai d'abord la forme qu'elle prend au sein des relations qui unissent la conscience et le monde. Ensuite, j'indiquerai comment elle évolue à l'intérieur d'un autre contexte : celui des relations intersubjectives qui unissent deux consciences.

Sartre et Lévinas accordent un rôle majeur à la liberté : celle-ci doit détrôner la Raison. Or, pour démontrer que ces auteurs chargent ce concept du même enjeu, je m'intéresserai plus spécifiquement à deux de leurs développements. J'examinerai leur critique commune du concept de Raison, avant de m'intéresser à l'usage qu'ils font du concept husserlien d'intentionnalité. Je monterai en effet que ces opérations établissent une séparation entre la liberté de la conscience et la Raison conçue comme « pouvoir de compréhension ». Mais, pour ce faire, je replacerai ces analyses dans un cadre plus global. Elles seront lues à la lumière de la problématique de l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans le contexte d'une « rencontre » entre deux consciences. Bien évidemment, je ne soutiendrai pas que les positions de Lévinas et de Sartre convergent d'un point de vue théorique ; je soutiendrai plutôt que l'intentionnalité permet, en tant que fil conducteur de lecture, non seulement de développer à

¹ Cf. E. Lévinas, *La Conscience non intentionnelle* dans Id., *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 141-151 ; C. Pagès, « "Distance et proximité" : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique* n°8 (2010), p. 264-283 ; J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, dans Id., *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 88-90 (désormais cité *Intentionnalité*).

² E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris, Poche, 1998 (désormais cité *DE*).

³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1987, p. 58 sq. (désormais cité *EN*).

propos de ces deux philosophies une réflexion rigoureuse sur les rapports entre Raison et liberté, mais rend surtout possible la compréhension des différences plus profondes qui subsistent entre elles. En raison des convergences de leurs analyses phénoménologiques de la nausée et de la honte, les pensées lévinassiennes et sartriennes ont souvent fait l'objet de lectures comparatives. Dans ces conditions, j'examinerai leurs premiers travaux¹ et leurs *magna opera*². C'est, en effet, dans ces textes que se concentrent leurs appropriations de l'intentionnalité, leurs critiques du primat de la raison théorique, et leurs dialogues mutuels autour du concept d'altérité³.

1. Lévinas : la Raison qui ne libère pas

Dans l'un de ses premiers écrits, *De l'évasion* (1934), Lévinas reconnaît qu'il fait partie d'une « génération »⁴ qui condamne la « philosophie de l'être »⁵, qui est la « marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir »⁶. Lévinas prône une « sortie »⁷ de l'être et affirme derechef que le besoin d'une telle évasion est le « mal du siècle »⁸. Après avoir esquissé une synthèse de l'histoire de la pensée occidentale, il soutient que cette pensée culmine avec l'idéalisme avant d'échouer avec lui⁹ :

[L]e progrès n'a pas amené la philosophie occidentale à dépasser entièrement l'être. Lorsqu'elle découvrit au-delà des choses — modèle premier de l'être — les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir, elle fut incapable de les priver d'existence, car tout le bénéfice de sa découverte consistait précisément

¹ Je me réfère en particulier à E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2001 (désormais cité *TIH*) ; *De l'évasion*, op. cit. ; *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1983 (désormais cité *TA*) ; *De l'existence à l'existant*, op. cit. ; mais aussi à J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, op. cit. ; *La Transcendance de l'Ego*, op. cit. ; *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972 (désormais cité *LN*).

² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, Poche, 1990 (désormais cité *TI*) ; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit.

³ Sur ce point, cf. G. Hanus, *Echapper à la philosophie ? Lecture de Lévinas*, Lagrasse, Verdier, 2012, p. 153-167.

⁴ *DE*, p. 94.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*, p. 91-99, 124-127.

à la leur attribuer. L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée [...]. D'ailleurs dans la pensée contemplative, la théorie est dans son fond le comportement de celui qui porte à jamais le stigmate de l'existence : elle est essentiellement soumise à l'existant et quand elle ne part pas de l'être elle va au-devant de lui. C'est l'impuissance devant le fait accompli. La connaissance est précisément ce qui reste à faire quand tout a été accompli. [...] L'affranchissement de l'idéalisme à l'égard de l'être est basé sur sa sous-estimation. Dès lors, au moment même où l'idéalisme s' imagine l'avoir dépassé il en est envahi de toutes parts. Ces relations intellectuelles dans lesquelles il a dissous l'univers n'en sont pas moins des existences — ni inertes, ni opaques certes — mais qui n'échappent pas aux lois de l'être. L'idéalisme n'est pas seulement exposé aux attaques de tous ceux qui lui reprochent de sacrifier la réalité sensible, de méconnaître et de mépriser les exigences concrètes et poignantes de l'homme en proie à ses problèmes quotidiens, d'être par conséquent incapable de diriger et de conduire ; il n'a même pas l'excuse d'échapper à l'être, car, sur le plan où il nous amène, il trouve sous une forme plus subtile et qui invite à une fausse sérénité l'être toujours le même qui n'a renoncé à aucun de ses caractères¹.

Même si Lévinas admire la tentative idéaliste d'outrepasser la simple expérience sensible², son argumentation s'attaque à la connaissance, à la théorie, à la pensée contemplative, impuissante et « soumise à l'existant »³. Cette critique du primat de la théorie avait déjà été esquissée par Lévinas dans le cadre de sa thèse de troisième cycle. L'intellectualisme husserlien y est perçu comme une limite pour la phénoménologie, car il ne rend justice ni à l'existence concrète, ni à la vie dans son caractère « riche et multiforme »⁴. Plus généralement, on peut dire que c'est tout l'idéal classique qui est fustigé par ce texte qui déclare qu'« Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal »⁵. Le point spécifiquement visé par la critique lévinassienne concerne la logique de l'être qui est considérée, *lato sensu*, comme une dynamique

¹ *Ibid.*, p. 124-127.

² Pour Lévinas, la compréhension idéaliste du réel renvoie à un « progrès » de la « philosophie occidentale » au sein duquel le « modèle de l'être » qu'offrent « les choses » est « dépassé » dans « les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir ». Toutefois, ce progrès, et la compréhension qui en découle, échoue ; car c'est dans « les relations intellectuelles » que l'idéalisme retrouve l'être qu'il croyait avoir dépassé. (cf. *ibid.*, p. 124-127). Il semble bien que Lévinas s'attaque ici au cheminement de la conscience décrit par la *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 131-144 ; 645-662.

³ *DE*, p. 125.

⁴ *TIH*, p. 86.

⁵ F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 84.

propre à la connaissance et à la souveraineté absolue du moi sur les choses. Cette mise en question apparaît en fait dès 1946 avec la formulation du concept d'« il y a »¹, qui est le revers de l'opération du paragraphe quarante neuf des *Ideen* I². Si la conscience transcendantale résiste à l'anéantissement du monde, parce qu'elle est la source absolue du sensé, elle surgit à un moment qui est, selon Lévinas, logiquement et ontologiquement second par rapport à l'« être en général »³ ; par rapport à l'« il y a »⁴ qui « constitue le fond obscur de l'existence »⁵ et qui fait « horreur »⁶ au sujet par son « absurdité foncière »⁷. Cette position du sujet au sein de l'être est une condamnation pour ce sujet même qui, « en participant à l'il y a, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi »⁸. Toutefois, cette position ne relève pas exclusivement du tragique car la maîtrise de l'existence de la part de l'existant se configure aussi comme une « jouissance » et un « bonheur » au sein du monde, qui est considéré comme un ensemble de « nourritures »⁹ pour l'« alimentation »¹⁰ du sujet. Ce dernier est libre de jouir des existants et des choses du monde en les possédant. Lévinas explique en effet que le sujet — « l'hypostase »¹¹ — « est liberté »¹², c'est à dire « maître de l'exister » ; il « exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet »¹³. Donc, si, d'un côté, cette liberté

¹ E. Lévinas, « Il y a », *Deucalion* (1946/1), p. 141-154 ; *EE*, p. 81-91 ; *TA*, p. 25-30.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 160-164.

³ *EE*, p. 81.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 83 sq.

⁷ *TA*, p. 29.

⁸ *EE*, p. 121.

⁹ *TA*, p. 45 sq.

¹⁰ *Ibid.* ; *TI*, p. 112 sq.

¹¹ Lévinas utilise ce terme technique pour désigner le sujet : « Nous cherchions l'apparition même du substantif. Et pour indiquer cette apparition nous avons repris le terme d'*hypostase* qui, dans l'histoire de la philosophie, désignait l'événement par lequel l'acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif » (*EE*, p. 119-120). Lévinas se réfère au verbe « être » et désigne le sujet — l'hypostase — comme l'étant (ou l'être) qui se pose au sein de l'être verbal et en devient le maître ; de sorte que son acte d'exister se configure comme un exercice de pouvoir.

¹² *TA*, p. 34.

¹³ *Ibid.*

caractérise le sujet qui est condamné à « l'être en général » dans son « absurdité foncière »¹, cette solitude n'est « pas seulement un désespoir et un abandon, mais aussi une virilité et une fierté et une souveraineté »².

La liberté caractérise la conscience qui maîtrise l'existence originairement anonyme et insensée. L'existant est indépendant et heureux s'il s'approprie librement les choses du monde. Cependant, cette liberté ne paraît pas tout à fait définitive. Elle semble mise en péril par la Raison qui exerce son pouvoir en répandant la « lumière » à travers laquelle se produit l'existence mondaine. Mais cette lumière qui pose l'autre, « le pose comme s'il sortait de moi »³ :

En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère « subjectif » des sensations qu'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors. Par là la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair. L'objectivité du savoir rationnel n'enlève rien au caractère solitaire de la raison. Le retournement possible de l'objectivité en subjectivité est le thème même de l'idéalisme qui est une philosophie de la raison. L'objectivité de la lumière, c'est la subjectivité elle-même⁴.

Il est possible de comprendre pourquoi la pensée occidentale et l'idéalisme n'arrivent pas à se délivrer de l'être. D'après Lévinas, il est dans la nature de la Raison théorique — toujours raison d'un moi — de tout reconduire à soi, en engendrant une totalité. Lévinas explique en effet que la « transcendance de l'espace est assurée si elle est fondée sur une transcendance *sans retour au point de départ* »⁵. La question lévinassienne concerne donc la condition d'une telle transcendance, qui est capable de libérer définitivement le moi de son enchaînement à soi. Cette problématique est clairement posée dans *Totalité et Infini*, notamment dans la *Préface* à l'édition allemande de 1987, où Lévinas déclare :

¹ Cf. *supra*, notes 21 *sq.*

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 47-48.

⁵ *Ibid.*, p. 48-49.

Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le *moi transcendantal*, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être — stations inévitables de la Raison — soient les instances ultimes du sensé. Ramènent-elles ou mènent-elles à la capacité d'assurer l'accord d'un monde et de manifester ainsi la Raison jusqu'au bout ? La raison jusqu'au bout ou la paix entre les hommes¹.

La question enveloppe assurément une critique de la rationalité théorique. Pour Lévinas, on ne peut avoir d'autrui une connaissance purement théorique. Si elle fonctionne sur les objets, la maîtrise du moi devient un échec une fois appliquée à l'autre. Pire, elle se transforme en une tentative de soumission. Aussi, la « raison jusqu'au bout » renvoie donc à cette interrogation : que doit être l'affranchissement du moi ? S'il doit rendre possible la « paix entre les hommes »², et éviter « la divergence entre les événements et l'ordre rationnel »³, en quoi doit-il consister ?

2. Sartre : la liberté hors de la Raison

Dans *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*⁴, Sartre s'attaque à la « philosophie alimentaire [...] selon laquelle connaître c'est manger »⁵. Il s'en prend apparemment à la téléologie de la connaissance et à la capacité de la Raison d'envelopper une rationalité intrinsèque du monde et de l'histoire. Par la même occasion, il salue l'intentionnalité husserlienne — *ipso facto*, radicalement réinterprétée — d'avoir contrecarré cette « philosophie digestive »⁶. En effet, grâce à l'intentionnalité husserlienne, Sartre déclare que connaître c'est « s'écarter vers »⁷, « s'arracher à la moite intimité » pour se retrouver finalement dans le monde, un monde « indifférent, hostile et rétif »⁸ dont une philosophie de la compréhension de l'intériorité ne

¹ *TI*, p. II.

² *Ibid.*

³ *EE*, p. 23.

⁴ V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 27-28.

⁵ *Intentionnalité*, p. 87.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸ *Ibid.*

saurait rendre compte, car « la connaissance ne [peut], sans malhonnêteté, se comparer à la possession »¹.

Comme Lévinas, Sartre semble donc critiquer la conception de la Raison comme compréhension du réel, mais aussi revendiquer la concrétude de l'existence dans le monde, au-delà de la seule théorie². Évidemment, de nettes différences subsistent entre ces philosophes ; mais le primat d'une Raison vouée à la compréhension du réel, primat de la logique idéaliste propre à l'Esprit, semble bien être ce qui est mis en cause par les deux philosophes. De même, tous deux contestent la souveraineté de l'Ego. Contre toutes les philosophies transcendantales qui situent l'origine ultime du sens dans un pôle égologique, ils inversent les données du problème de la significativité.

Sur ce dernier point, avec *La Transcendance de l'Ego*, Sartre achève son parricide vis-à-vis de Husserl et sa réception personnelle de la phénoménologie, en purifiant le champ transcendantal de toute structure égologique³. C'est en effet la radicalisation du principe husserlien d'intentionnalité qui le conduit à thématiser l'idée d'une conscience transcendantale qui n'est « rien »⁴ puisque tout est en dehors d'elle, mais qui est en même temps « tout »⁵ parce qu'elle est dans le monde. En se constituant à la surface des choses, cette conscience impersonnelle devient une « sphère d'existence absolue, c'est-à-dire de spontanéités pures »⁶. Elle dévoile les objets sur le mode du « ne pas l'être ». Elle entretient donc une stricte corrélation avec l'être mais, en même temps, elle ne l'est pas. En ce sens, elle s'arrache à l'être et se constitue comme liberté

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 89.

³ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, dans Id., *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, op. cit., p. 93-131.

⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 126. Même si la dualité ontologique du pour-soi et de l'en-soi n'est pas thématisée explicitement dans *La Transcendance de l'Ego*, à la même époque, on trouve dans *l'Imagination* (Paris, PUF, 2012, p. 1) la première formulation de ce dualisme : « Ces différentes qualités [...] se donnent à mon regard comme des existences que je puis seulement constater et dont l'être ne dépend aucunement de mon caprice. Elles sont *pour moi*, elles ne sont pas *moi*. [...] Cette inertie du contenu sensible, [...] c'est l'existence *en soi*. [...] Cette forme inerte, qui est en deçà de toutes les spontanéités conscientes, que l'on doit observer, apprendre peu à peu, c'est ce que l'on appelle une *chose*. En aucun cas, ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un *être pour soi* ».

pure et absolue¹, par rapport à un monde qui est par principe inassimilable mais destiné à demeurer toujours « dehors »².

Ces éléments suffisent à faire apparaître un abîme entre les théories lévinasiennes et sartriennes de l'intentionnalité, et, ainsi, une distance irréfutable entre leurs conceptions respectives du rapport au monde. En effet, tout en partageant des objectifs théoriques communs, elles sont quasiment opposées. Pour Lévinas, le sujet s'alimente des objets du monde et peut, sur la base de ce modèle d'appropriation, connaître le monde. Pour Sartre, l'intériorisation et l'assimilation de l'objet dans la conscience ne peuvent jamais se réaliser. En effet, si, pour traiter le sujet de la connaissance, *L'Être et le Néant*, utilise les mêmes métaphores que Lévinas (la jouissance, l'alimentation et l'assimilation)³, les conclusions sartriennes en diffèrent radicalement :

Ainsi y a-t-il un mouvement de dissolution qui va de l'objet au sujet connaissant. Le connu se transforme en *moi*, devient ma pensée et par là même accepte de recevoir son existence de moi seul. Mais ce mouvement de dissolution se fige du fait que le connu demeure à la même place, indéfiniment absorbé, mangé et indéfiniment intact, tout entier digéré et cependant tout entier dehors, indigeste comme un caillou⁴.

L'impossibilité pour l'objet d'être dirigé par la conscience semble jouer un rôle important au sein de la théorie de la contingence sartrienne, dont une « loi » est énoncée au cœur de *La Nausée* où Sartre déclare : « L'essentiel c'est

¹ C. Romano, « La liberté sartrienne ou le rêve d'Adam », *Archives de Philosophie* n°3 (2000), p. 476-477.

² Cf. *Intentionnalité*, p. 89. Dans sa belle introduction à *l'intentionnalité* et *La transcendance de l'Ego*, Vincent de Coorebyter explique comment Sartre a retourné les *Ideen* contre elles-mêmes. « [L]'ultime assise de ce renversement réside, écrit-il, dans un respect scrupuleux du clivage ontologique qui domine l'ensemble des *Ideen*, selon la thèse même de Husserl [...] au début du § 76 » (V. de Coorebyter, *Introduction*, dans J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes...*, *op. cit.*, p. 41-42). Nous avons vu que ce dualisme est l'une des clefs de *l'Intentionnalité*, où Sartre offre une réponse aux philosophies digestives : l'être-au-monde ne peut se former par alchimie interne car le monde est inassimilable à la conscience, qui relève d'un régime ontologique irréductiblement différent. Comme Sartre le signale dans *L'Imagination*, le principe d'intentionnalité lui-même est inséparable de cette distinction « sur laquelle Husserl revient sans se lasser » : la « distinction radicale entre la conscience et *ce dont il y a conscience* », l'objet de visée étant « par principe hors de la conscience, "transcendant" » (*ibid.*).

³ Cf. *EN*, p. 638 sq.

⁴ *EN*, p. 639.

la contingence [...] l'existence n'est pas la nécessité »¹. À l'impossibilité d'assimiler l'objet² s'ajoute donc celle de le connaître d'une manière *permanente*³, c'est-à-dire conforme à une essence qui serait impliquée par une succession de profils se donnant avec la manifestation d'un phénomène. Sartre conteste que la conscience puisse appréhender une essence qui serait la « loi manifeste qui préside à la succession [des] apparitions [d'un existant] »⁴. Dans *La Nausée*, il déclare à ce sujet que « le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence » : « un cercle n'est pas absurde, il s'explique très bien par la rotation d'un segment de droite autour d'une de ses extrémités [...] [mais] un cercle n'existe pas »⁵. Plus loin, il ajoute qu'« exister c'est *être là*, simplement ; [car] les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire* »⁶. C'est donc l'idée de « raison de la série », l'idée d'essence, qui est mise en question. En ce sens, la possibilité de la connaissance comme compréhension du réel est le point qui semble être contesté. Au sein de passages décisifs du roman de 1938, Sartre caractérise en termes d'« idées abstraites » et d'« idées d'homme » les idées de « passage » à l'acte⁷ et de « vision »⁸ qui renvoient à la théorie de l'intuition des essences. Il rejette l'idée husserlienne de remplissement de l'intention en proposant une théorie opposée selon laquelle la connaissance n'est pas orientée téléologiquement vers un idéal de « plénitude »⁹, car « tout est [déjà] plein »¹⁰. Ceci, d'ailleurs, paraît tout à fait

¹ *LN*, p. 187.

² *Cf. supra*, note 5.

³ *EN*, p. 235 : « La permanence est pure possibilité pour un “ceci” d'être conforme à son essence. [...] La fusion idéale de ce qui manque avec ce à quoi manque ce qui manque, comme totalité irréalisable, hante le pour-soi et le constitue dans son être même comme néant d'être. C'est, disions-nous, l'en-soi-pour-soi, ou la *valeur* ».

⁴ *Cf. EN*, p. 12-13.

⁵ *LN*, p. 184.

⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁷ *Ibid.*, p. 188-189.

⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁹ *Cf. E. Husserl, Recherches logiques*, trad. fr. H. Élie et al., Paris, PUF, 2012, § 21, p. 97-99 : « [L]es intentions signitives sont en soi “vides” et “ont besoin de plénitude”. [...] À la représentation signitive, prise en elle-même, il manque [...] toute espèce de plénitude ; c'est seulement la représentation intuitive qui la lui amène et la lui incorpore par identification. [...] [P]lus la représentation est “claire”, plus sa “vivacité” est grande, plus le degré de figuration auquel elle est arrivée est élevé : plus elle est riche en plénitude. En conséquence, l'idéal de la plénitude serait atteint dans une représentation qui enfermerait dans son contenu phénoménologique son objet plein et entier ».

¹⁰ *Cf. LN*, p. 188-189 : « Mes yeux ne rencontraient jamais que du plein. [...] Tout était plein, tout en acte ».

cohérent avec la lecture qu'il propose de l'intentionnalité husserlienne dans sa note de 1934, où il indique que l'« on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience »¹.

Ces analyses nous permettent de mieux comprendre pourquoi « l'assimilation de la réalité » est un modèle qui est refusé par Sartre là où il est accepté par Lévinas². Plus largement, elles nous permettent de qualifier plus précisément un aspect spécifique de leurs philosophies respectives : la manière dont elles conçoivent les relations existant entre les concepts de raison et de liberté. Pour Lévinas, le sujet émerge à partir d'un horizon absurde, quasiment inconcevable du point de vue de la conscience. En se posant dans l'existence, l'individu confère un sens au monde ; il le possède et s'en alimente librement et joyeusement. Toutefois, en raison de ces dynamiques d'appropriation intentionnelle et de dissolution de l'extériorité dans le moi, le sujet demeure « rivé » à lui-même, enchaîné à sa solitude, si bien que sa liberté n'est ni complète ni définitive³. Chez Sartre, la conscience surgit face à l'être en marquant une scission nette qui demeure à jamais irréconciliable. Pour cette raison, l'assimilation complète du monde au sein de la conscience n'est pas concevable et la conscience se configure comme une liberté absolue non substantielle⁴. Ainsi, elle sera toujours nécessairement transcendance de l'objet, translucidité à la surface de l'être ; et pour qu'il y ait conscience, il devra toujours y avoir « quelque chose » d'irréductiblement extérieur à elle.

3. Face à l'autre : la liberté comme abandon (de la Raison)

Jusqu'ici, nous avons examiné les rapports de la Raison et de la liberté dans un contexte spécifique : les relations entre la conscience et son monde. Mais

¹ *Intentionnalité*, p. 87.

² *TI*, p. 135 : « Le processus de la constitution qui se joue partout où il y a représentation, se renverse dans le "vivre de..." Ce dont je vis, n'est pas dans ma vie comme le représenté qui est intérieur à la représentation [...]. Si l'on pouvait encore parler ici de constitution, il faudrait dire que le constitué réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant. Ce débordement de sens peut être fixé par le terme alimentation ».

³ Cf. R. Burggraefe, « "Un roi déposé". Une voie de libération du moi par autrui », dans J. Hansel [dir.], *Lévinas. De l'être à l'autre*, Paris, PUF, 2006, p. 55-74.

⁴ Et, donc, qui a besoin de quelque chose pour exister, à savoir, le « quelque chose » dont la conscience intentionnelle est toujours nécessairement conscience, pour la phénoménologie : l'étant.

que deviennent ces rapports au sein des relations intersubjectives entre deux consciences ? Chez Lévinas, la rencontre de l'Autre renvoie dès le départ à la problématique d'une libération du sujet par rapport à l'être, considéré comme une « royauté indétrônable »¹. Cette libération est une évasion de l'être qui prend la forme d'une transcendance sans retour, car seule l'altérité de l'Autre peut libérer le moi de son enchaînement vis-à-vis du soi qui est constitué par l'activité intériorisante de la Raison. Face au visage de l'autre, cette activité doit être suspendue, car elle se configure en un impérialisme qui empêche toute possibilité d'éthique. L'évasion de l'être que prône Lévinas consiste donc en un véritable affranchissement du sujet par rapport à son existence et cette libération peut avoir lieu seulement grâce au rapport à une transcendance qui n'est pas assimilée à la conscience et qui, donc, implique une extase du moi sans qu'il y ait retour à soi. C'est donc l'Autre qui libère le moi de son enchaînement, en se configurant comme un objet *sui generis*, non-assimilable en raison de son caractère mystérieux² ; comme objet d'un désir métaphysique d'infini³, dont le modèle est donné dans la troisième des *Méditations Métaphysiques* de Descartes⁴. Pour ce qui concerne le rapport de la conscience à la transcendance de l'Autre, Lévinas indique en effet ceci :

L'aspiration à l'extériorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, « laisser être » — constitue la vérité. Elle anime ce travail et atteste sa fidélité à l'intellectualisme de la raison. Mais la pensée théorique, guidée par l'idéal de l'objectivité, n'épuise pas cette aspiration. Elle reste en deçà de ses ambitions. Si des relations éthiques doivent mener [...] la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel de l'éthique est dans son *intention transcendante* et que toute intention transcendante n'a pas la structure noèse-noème⁵.

¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Poche, 2016, p. 14.

² *Ibid.*

³ Cf. *TI*, p. iv-44 ; Id., *Hors l'expérience : l'idée cartésienne de l'infini*, dans *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 246-251 ; Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 104-108 ; Id., *La Philosophie et l'idée de l'infini*, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2016 (désormais cité *EEHH*), p. 229-248.

⁴ Sur cette question, cf. M. Dupuis, « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Lévinas et Descartes », *Revue Philosophique de Louvain* n°94/2 (1996), p. 294-310 ; mais aussi J.-F. Lavigne, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 92/1 (1897), p. 54-66

⁵ *TI*, p. 14-15.

L'idée de l'infini est caractérisée par le fait de « déborder »¹ la pensée qui la pense : dans la lecture lévinassienne, il n'y a donc aucune symétrie possible entre le moi et l'Autre². Sur ce point se creuse non seulement la distance entre Lévinas et Sartre, concernant le rapport à autrui, mais c'est également ici qu'on voit poindre la critique du premier philosophe à l'encontre du second³ :

Autrui n'est pas transcendant parce qu'il serait libre comme moi. Sa liberté, au contraire, est une supériorité qui vient de sa transcendance même. En quoi consiste cette inversion de la critique ? Le sujet est « pour soi » — il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, réfuter son identité. Cet impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode de l'existence, indique un attachement à soi aussi radical qu'un vouloir naïf de vivre. Mais si la liberté me situe effrontément en face du non-moi, en moi et hors de moi, si elle consiste à le nier ou à le posséder, devant Autrui elle recule. Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté⁴.

Lévinas considère la liberté de l'Autre comme une transcendance, une hauteur, une supériorité par rapport au moi, dans un cadre non symétrique ni dialectique ; et il reproche à Sartre d'avoir pensé le rapport à l'Autre sur le modèle de la relation que la conscience entretient à l'égard de l'objet de la connaissance. Selon Lévinas, pour éviter la guerre face à l'Autre⁵, la liberté souveraine du moi doit reculer en abandonnant l'impérialisme qui conduit le sujet à vouloir posséder tout ce qui est « non-moi ».

Mais on sait que, chez Sartre, la structure intentionnelle de la conscience implique un écart entre les deux régions de l'être et pose derechef la liberté humaine en face d'un monde ontologiquement séparé, et inconnaissable de fa-

¹ *Ibid.*, p. 10.

² *TA*, p. 80 : « La relation entre maître et esclave peut être saisie au niveau de la lutte, mais alors elle devient réciproque. Hegel a montré précisément comment le maître devient l'esclave de l'esclave et l'esclave le maître du maître. En posant l'altérité d'autrui comme mystère défini lui-même par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l'altérité ».

³ En ce qui concerne *L'Être et le Néant*, la critique qui est développée implicitement tout au long de *Totalité et Infini*. Sur ce point, voir G. Hanus, *Échapper à la philosophie ? op. cit.*, p. 153-167.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ *Cf. TI*, p. 6.

çon permanente puisqu'il est inappropriable. Donc, la conscience intentionnelle, qui est toujours conscience « de quelque chose », ne peut pas *ne pas* avoir d'objet. Dans une célèbre section de *L'Être et le Néant*, Sartre décrit, à travers l'expérience du regard, la rencontre de l'autre en terme de dialectique entre deux consciences libres et objectivantes qui ne peuvent rester simultanément telles qu'elles sont ; car la liberté de l'une fige en objet celle de l'autre, qu'elle rend « esclave »¹.

C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître* la situation de regardé. Or, la honte [...] est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet *donné*. Ainsi, originellement, le lien de ma conscience irréfléchie à mon *ego*-regardé est un lien non de connaître mais d'être. Je suis, par-delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. Et ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné [...]². Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissions à autrui³.

Et d'ajouter :

Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui m'est déjà donné. Et il est donné non comme être de mon univers, mais comme sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, *connaître*, c'est-à-dire poser comme objet, il est toujours *là*, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectité non-révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui. Du même coup, j'éprouve son infinie liberté⁴.

La question du rapport à autrui relève ainsi, pour Lévinas et Sartre, de la liberté (et de l'infini). Mais la diversité de leurs perspectives renvoie à la possibilité pour une conscience de figer la liberté d'autrui en un objet (ou de subir cette dynamique). Là où Lévinas soutient que la conscience n'est pas intentionnelle face à l'altérité, Sartre refuse cette idée, même s'il lui arrive de reconnaître

¹ *EN*, p. 314.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 314.

⁴ *Ibid.*, p. 316-317.

l'« absence »¹ essentielle de la conscience d'autrui. Lévinas semble en effet avoir retenu précisément ce point de la théorie sartrienne qui semble être le lieu où s'originent leurs différences théoriques fondamentales :

Et Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde. Il procède de l'absolument Absent. Mais sa relation avec l'absolument absent dont il vient, n'*indique pas, ne révèle pas* cet absent ; et pourtant l'Absent a une signification dans le visage. Mais cette signification n'est pas pour l'Absent une façon de se donner en creux dans la présence du visage — ce qui nous ramènerait encore à un mode de dévoilement. La relation qui va du visage à l'Absent, est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation, une troisième voie exclue par ces contradictoires. [...] Mais [...] avons-nous été assez fidèles à l'interdiction de rechercher l'*au-delà* comme monde derrière notre monde ? L'ordre de l'être serait encore supposé ainsi [*sic.*]. Ordre qui ne comporte d'autre statut que celui du révélé et du dissimulé. Dans l'être, une transcendance révélée, s'invertit en immanence, l'extra-ordinaire s'insère dans un autre ordre, l'Autre s'absorbe dans le Même. [...] Le visage est précisément l'unique ouverture où la signification du Transcendant n'annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un *ordre* immanent, mais où, au contraire, la transcendance se maintient comme transcendance toujours révolue du transcendant².

Comme l'a noté Jean-Marc Mouillie, le projet sartrien « ne fut pas de fonder mais de démystifier pour libérer le caractère problématique de l'existence »³. De même, dans un dialogue avec Philippe Nemo, Lévinas déclare que sa « tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; [mais] seulement à en chercher le sens »⁴ ; car, d'un point de vue pratique, la perspective lévinassienne ne pose pas moins de problèmes que celle sartrienne. Mais il n'était pas question ici de comparer les philosophies de Lévinas et de Sartre, en vue de dire laquelle était

¹ EN, p. 301-302 : « Mais *autrui* est encore objet *pour moi*. [...] [P]ar là la désintégration de mon univers est contenue dans les limites de cet univers même, il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le Néant ou hors de lui-même. Mais plutôt, il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement, et le trou de vidange, d'erechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet [...]. Tout cela, donc, ne nous fait nullement quitter le terrain où *autrui* est *objet*. Tout au plus, avons-nous affaire à un type d'objectivité particulier, assez voisin de celui que Husserl désigne par le mot d'*absence* ».

² E. Lévinas, *La Trace de l'autre*, dans EEHH, p. 276.

³ J.-M. Mouillie, « L'autodévoilement de la liberté dans l'existence (les horizons pratiques de l'ontologie de 1943) », dans R. Barbaras [dir.], *Sartre. Désir et liberté*, Paris, PUF, 2005, p. 192.

⁴ E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 95.

supérieure à l'autre, mais plutôt de montrer que leurs convergences et leurs divergences peuvent trouver à s'expliquer par leurs appropriations respectives du concept husserlien d'intentionnalité.



La liberté sartrienne : Du roman de la psychologie au drame de l'existence

Par GAUTIER DASSONNEVILLE
Université de Liège

En nous plaçant aux sources de la philosophie sartrienne, notre objectif dans cet article est de mettre en évidence le déploiement apparemment paradoxal de la conception d'une liberté absolue, chez Sartre, à partir de la notion particulière de la subjectivité qui a cours à l'époque où notre auteur, au milieu des années 1920, décide de suivre une formation de philosophe pour servir ses ambitions de devenir un grand écrivain. En effet, les historiens de la psychologie française¹ ont montré le rôle central du modèle pathologique dans le développement des sciences psychologiques en France où, à la fin du XIX^e siècle et avec les figures de proue que furent Charcot, Bernheim, Babinski et Janet, les notions de l'hystérie, de l'hypnotisme, de la suggestion et des doubles personnalités étaient de tous les débats. L'effervescence liée à ces thèmes a contribué à la démocratisation de la culture psychologique, à l'enrichissement réciproque des sciences psychologiques et de la culture : en somme, malades et psychologues ont commencé à intéresser les écrivains et à devenir des personnages de fiction, et cette intégration de la psychologie en littérature s'est vue redoublée par les pratiques d'écriture de certains psychologues parmi les plus fameux — Taine, Richet, Baunis et même Binet — qui se firent également hommes de lettres. Or, la polarisation de la vie scientifique et culturelle autour de ce que Pierre-Henri Castel a nommé la « querelle de l'hystérie » conduit, au tournant du XX^e siècle, à une véritable remise en question du sujet de droit

¹ J. Carroy, A. Ohayon et R. Plas, *Histoire de la psychologie en France (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, La Découverte, 2007.

à travers le déni de l'autonomie du moi rationnel et réfléchi¹. C'est aussi le constat que faisait Yvon Belaval² en mettant en exergue « le déclin de la volonté » consécutif à l'élaboration de la notion de « conduite d'échec », forgée entre 1882 et 1925-1927 à partir de trois grands thèmes privilégiés par les études sur l'hystérie, à savoir le dynamisme psychique, la motivation inconsciente et la conversion hystérique. Aussi Belaval en arrivait-il à dénoncer la « responsabilité totale et accablante »³ de la liberté humaine chez Sartre comme étant la traduction conséquente, dans les termes de la phénoménologie existentielle, de la notion de conduite d'échec, issue d'une convergence doctrinale des modèles fonctionnels (Freud, Janet) et structurel (Goldstein) dans la médecine psychosomatique.

Si cette filiation est avérée, il conviendrait donc d'interroger la liberté sartrienne, parangon d'une pensée de l'existence en France dans les années 1940, au prisme de son enracinement dans ce contexte théorique et culturel que nous désignons synthétiquement par la formule « roman de la psychologie ». C'est en ce sens que les écrits de Sartre dits « de jeunesse » prennent toute leur importance pour suivre la trajectoire des concepts centraux de sa philosophie, depuis leur germination dans l'horizon de la psychologie philosophique française des années 1920 jusqu'à leur mise en circulation dans le courant de l'existentialisme français. Deux textes de jeunesse nous intéressent particulièrement pour la compréhension de cette histoire, à savoir *Une défaite*, le projet de premier roman⁴ et *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*⁵, le mémoire de Diplôme d'Études Supérieures rédigé sous la direction du psychologue Henri Delacroix. Datant tous deux de 1926-1927, ces textes se distinguent par leur référentialité aux notions du roman de la psychologie, celui-ci par l'élaboration d'une thèse psycho-philosophique sur l'image mentale,

¹ Cf. P.-H. Castel, *La Querelle de l'hystérie*, Paris, Collège international de philosophie, PUF, 1998.

² Y. Belaval, *Les Conduites d'échec. Essai sur l'anthropologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « NRF : Les essais LXV », 1953. Historien de la philosophie et spécialiste de Leibniz, Yvon Belaval fut d'abord un psychologue qui publia dans le *Journal de psychologie* (numéros 30, 33 et 40 en 1933, 1936 et 1947) et un lecteur attentif de Sartre, comme en témoigne *Le Souci de sincérité*, Paris, Gallimard, coll. « NRF : La jeune philosophie », 1943.

³ *Ibid.*, p. 259.

⁴ J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition établie par M. Contat et M. Rybalka, Paris, Gallimard, 1990, p. 204-286.

⁵ « J.-P. Sartre, *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature* », dans G. Dassonneville [dir.], *Études sartriennes – Volume 22. Sartre inédit : le mémoire de fin d'études (1927)*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

celui-là par son usage manifeste de concepts psychopathologiques pour la construction de ses personnages. Par le dialogue qu'il établit entre le philosophique et le littéraire, ce diptyque en anticipe un autre, celui formé par *La Transcendance de l'Ego* et *La Nausée* dont une partie de la rédaction se joue à Berlin en 1933-1934. À bien des égards, il est possible de lire les écrits de jeunesse comme le brouillon des textes berlinois mais il faudra aussi être attentif à ce qui, malgré l'appareillage psychologique qui est le leur, vient contester de l'intérieur leur vassalité vis-à-vis des sciences psychologiques. D'ailleurs, ces deux textes expriment aussi une philosophie de la vie et un romantisme dont les sources d'inspiration — Schelling, Schopenhauer, Nietzsche et, dans un rapport (très) critique, Bergson — sont partagées par toute une génération d'étudiants dans les années 1920¹. Du roman de la psychologie au drame de l'existence, un changement de paradigme est amorcé en France au tournant des années 1930 avec la critique de la psychologie classique, dénoncée comme une mythologie et une idéologie incapables d'accéder à « *la vie dramatique de l'homme* »² selon le mot de Georges Politzer (*Critique des fondements de la psychologie*, 1929). Ce dernier établit même le programme d'une « psychologie concrète » à laquelle la méthode psychanalytique a ouvert la voie et dont l'ambition est de connaître l'homme en tant que totalité singulière, en tant que « drame concret ».

Dans ce contexte, nous gageons qu'en mettant en exergue l'héritage du roman de la psychologie dans la psychologie phénoménologique de Sartre nous rendrons plus intelligible le cheminement de la pensée sartrienne vers l'élaboration de la psychanalyse existentielle. En ce sens, nous partirons des écrits phénoménologiques des années 1930 pour y repérer trois *indices* ou trois *motifs* (au sens de figure et au sens de raison) qui travaillent la théorie sartrienne de la conscience en tant qu'elle est un *dépassement* du paradigme psycho-philosophique qui effectue en même temps la formulation d'une théorie de la liberté : 1. le refus de l'automatisme ; 2. le vertige de la spontanéité ; 3. l'injustifiabilité de l'existence.

¹ Nous songeons au groupe des « nouveaux philosophes » (Georges Friedmann, Pierre Morhange, Henri Lefebvre, Georges Politzer, Norbert Guterman) à l'initiative des éphémères revues *Philosophie* et *L'Esprit* avant leur rapprochement avec le PCF. Nous pensons également à Vladimir Jankélévitch, agrégé de philosophie en 1924, dont l'œuvre témoigne de la culture classique et contemporaine des étudiants des années 1920 en France.

² G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, ²1967, p. 11.

1. Le refus de l'automatisme

« Penser, c'est dire non ». Prenant Alain au mot, Sartre n'a cessé de se poser en s'opposant. Au nombre des refus qui animent sa philosophie¹, il convient de recenser le refus de l'automatisme. Ce refus est entériné dans *L'Imaginaire* où Sartre bat en brèche la psychologie traditionnelle de l'imagination en concevant toute image comme un type *sui generis* de conscience qui *vis*e un objet irréel à travers un *analogon*. Imaginer, c'est adopter une attitude déréalisante exclusive de l'attitude réalisante qu'est la perception. En plus d'être une *conscience* qui ne vise son objet que par une *quasi-observation* et en le posant comme un *néant*, l'image se caractérise comme une *spontanéité*. Or, la littérature psychologique que Sartre discute constitue un *corpus* qui s'intéresse largement aux rapports de l'esprit et du corps, en observant les phénomènes mentaux qui se produisent en-deçà de l'attention et de la volonté et que l'on désigne, depuis la thèse de Janet en 1889, sous l'appellation d'*automatisme psychologique*². Cette focalisation des travaux de psychologie discutés par la théorie sartrienne de l'imagination est particulièrement prégnante dans le traitement des images hypnagogiques et oniriques. Les expériences faites sur ces types de conscience privilégiés dans l'imagination fournissent à Sartre un matériau précieux pour repenser le statut et le mode de donation spécifiques de l'image, à condition toutefois d'être attentif à ne pas en reproduire le mécanisme sous-jacent. C'est en ce sens que Sartre critique la notion d'automatisme :

[C]ette notion d'automatisme psychologique, dont l'apparente clarté a séduit tant d'auteurs, est une absurdité philosophique. Les phénomènes hypnagogiques ne sont pas « contemplés par la conscience » : ils *sont de la conscience*. Or la conscience ne peut être de l'automatisme : tout au plus peut-elle singer l'automatisme, se lier elle-même dans des formes automatiques [...]. Mais

¹ Juliette Simont a identifié une série de refus constitutifs du sartrisme : refus de l'infériorité, de la simultanéité, de l'hyperorganisme (*Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 1998) ; de même, D. Giovannangeli a mis en exergue chez Sartre le « refus de l'inertie » (*Fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1990) et le « refus de la hylé » (*Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010).

² P. Janet, *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889.

alors, il faudrait parler d'une espèce de captivité. Cette conscience inattentive n'est pas distraite : elle est *fascinée*¹.

Ce déplacement de la notion d'automatisme vers celle de fascination est symptomatique d'une certaine rémanence des notions de la psychopathologie dans la psycho-phénoménologie sartrienne. Si Sartre entend ne rien concéder à l'automatisme psychologique et affirmer pleinement le fait de la spontanéité irréfléchie, il n'en demeure pas moins qu'il conserve, malgré tout, quelques droits à la fameuse notion de suggestion pour redéfinir la *fascination* et la *captivité* de la conscience. La description de la naissance des images hypnagogiques témoigne de ce reliquat : à un état corporel de détente ou de relâchement correspond une « sorte d'autosuggestion » qui paralyse la pensée, ce qui conduit le phénoménologue à comparer l'état de l'individu au seuil des images hypnagogiques à celui du psychasthénique. La naissance des images hypnagogiques repose ainsi sur deux facteurs principaux, à savoir d'une part un type d'objets fournissant une « base intuitive » à la conscience et, d'autre part, « une certaine somnolence, un état de suggestibilité » du sujet. Aussi Sartre reproduit-il la dimension la plus physiologique de sa description psychologique :

À la pure et simple sensation musculaire (impression de détente, de repos, d'abandon) se surajoute une conscience *sui generis* : nous constatons l'impossibilité de *vouloir* faire ces mouvements, nous ne nous sentons plus capables d'*animer* notre corps. Il s'agit ici d'un état très léger d'autosuggestion, apparenté de loin au pithiatisme hystérique et à certains délires d'influence. Cette chaîne impossible à rompre, nous nous la sommes nous-mêmes forgée².

Selon cette analyse, l'indisponibilité de la motricité du corps plonge, en contrepartie, la conscience dans une disponibilité profonde envers ses images mentales. Tant qu'aucune excitation extérieure n'intervient, la conscience « se laisse *charmer* au sens propre » par le corps relâché, elle « consacre » sa détente³. Malgré ce cadre de lecture assez bergsonien où la détente du corps et la suspension de la nécessité de l'action fournissent la base d'une intuition fantasmatique où la conscience, libérée des impératifs de son environnement, est livrée à sa propre durée et à ses fantaisies, Sartre tente en réalité de repousser

¹ J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, édition revue par Arlette Elkaim-Sartre, avec une présentation, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 92. Désormais cité IR.

² IR, p. 88.

³ *Ibid.*

la thèse bergsonienne selon laquelle les images hallucinatoires seraient dues à un affaiblissement du sens du réel et de l'attention à la vie, et grâce auquel les images et les représentations prendraient un éclat anormal¹. Aux yeux de Sartre, cette thèse de Bergson reconduit à l'illusion d'immanence parce qu'elle présuppose l'existence de deux mondes complémentaires, celui des choses et celui des images, dont l'obscurcissement de l'un serait corrélatif de l'éclaircissement de l'autre. De plus, cette thèse ne s'applique qu'à ce type particulier d'images que sont les images-souvenirs et elle ne voit pas que c'est l'absence d'attention, non à la vie, mais aux images elles-mêmes qui importe dans les phénomènes hypnagogiques. Sartre conserve donc la caractéristique de l'inattention en indiquant sa conséquence négative sur les pouvoirs critiques du sujet :

Tout phénomène d'attention comporte une base motrice (convergence, accommodation, rétrécissement du champ visuel, etc.) [...]. Faire attention à quelque chose et localiser ce quelque chose : deux mots pour une seule et même opération. Il en résulte une sorte d'extériorité du sujet par rapport à l'objet (fût-ce une sensation, fût-ce une pensée). Dans l'endormissement, la base motrice de l'attention fait défaut. Il en résulte un autre type de présence pour l'objet. Il est là, mais sans extériorité ; d'autre part, on ne saurait l'observer, c'est-à-dire faire des hypothèses et les contrôler².

L'immobilisation de l'attention entraîne alors une adhésion à l'image, une nouvelle manière globale de penser par suite de la démobilitation corporelle dans l'état général d'autosuggestion. C'est à ce moment, dit Sartre, qu'une conscience neuve peut se constituer, à savoir celle qu'il nomme *conscience captive*.

Bien que son emploi en un sens phénoménologique soit une innovation de Sartre, cette terminologie de la captivité de la conscience n'est pas une pure invention de la part de l'auteur de *L'Imaginaire*. En effet, celui-ci la reprend à la psychopathologie et notamment au travail de Karl Jaspers qui témoignait, dans son traité de 1913, de la « puissance absolue de certaines hallucinations et délires "impératifs" » qui se caractérisent par « l'intensité avec laquelle certains contenus *captivent l'attention* du malade, et par le fait que des choses en apparence *indifférentes l'émeuvent profondément* »³. Depuis l'approche compréhensive qui est la sienne, Jaspers constate que les malades paraissent subir

¹ IR, p. 90.

² IR, p. 92-93.

³ K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, traduit d'après la 3^e édition allemande par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Alcan, 1928, p. 360.

leurs crises psychotiques comme une contrainte physique, qu'ils présentent toujours un sentiment profond de manque de volonté, enfin, qu'ils sont passifs envers leurs événements psychiques. La *Psychopathologie générale* fournit ainsi à Sartre un excellent répertoire de cas où se manifeste la faiblesse de la volonté face au débordement de la spontanéité irréfléchie¹.

Par ailleurs, la caractéristique de la *conscience captive*, selon Sartre², est d'être une *spontanéité dégradée* et *envoûtée*. La conscience réfléchie voit sa spontanéité lui échapper, elle ne se vit plus comme étant à l'initiative de ses actes, de ses croyances, de ses pensées de sorte que la spontanéité se voit frappée de passivité, la *libre spontanéité* se retourne en *spontanéité envoûtée*. C'est maintenant à la littérature ethnographique que Sartre emprunte sa terminologie pour penser cette conscience particulière, passive-active, et notamment à l'œuvre de Lévy-Bruhl où est désignée la manière dont, pour celui que ce dernier nomme encore « le primitif », une fin particulière peut être atteinte, « sans employer d'instruments d'aucune sorte », par « la vertu mystique du désir », entraînant la croyance que « n'importe qui peut envoûter, c'est-à-dire ensorceler, par la vertu du souhait »³. Dans ce contexte ethnographique, envoûter, c'est exercer à distance une influence sur quelqu'un en le forçant à agir d'une certaine manière ; la personne envoûtée se sent condamnée, maudite, et court fatalement vers la réalisation de la malédiction. Sans intervention magique contraire, l'individu envoûté *ne peut pas ne pas* suivre l'action prescrite par l'envoûtement. C'est cette structure du : « ne pas pouvoir s'empêcher de... » qui est au centre des analyses sartriennes de la conscience captive⁴. La notion d'envoûtement fait entrer un double jeu de spontanéité et de passivité, avec les deux pôles de l'envoûteur (actif) et de l'envoûté (passif). La spontanéité envoûtée se détermine à faire ceci ou cela tout en découvrant *en même temps*

¹ On sait que Sartre a participé à la révision de la première traduction de cet ouvrage et Simone de Beauvoir a raconté dans *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2012, p. 68, comment Sartre y avait puisé un instrument — la « compréhension » — pour accéder à une connaissance synthétique de l'homme. *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature* atteste un usage précoce de Jaspers et une attention particulière à la notion de « situation fondamentale » par où une anthropologie philosophique soutient la psychopathologie chez le psychiatre de Heidelberg.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de poche, coll. « Références Philosophie », 2009, p. 101-103 (désormais cité ETE) ; IR, p. 89 et 326.

³ L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, présentation de F. Keck, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 2008, p. 495-496.

⁴ A. Flajoliet, *La Première philosophie de Sartre*, Paris, H. Champion, 2010, p. 787, n. 121.

qu'elle ne peut pas s'en empêcher, qu'elle ne saurait faire autrement. La spontanéité envoûtée est prise dans le régime de la *fatalité*, elle n'a plus accès aux possibles et elle réalise toutes ses prédictions ; elle n'est plus en mesure ni de nier ce qu'elle pose, ni de se nier elle-même « pour ne pas s'engluer dans un prolongement inerte de son existence »¹. Dans la fiction envoûtante du rêve, la conscience « s'est nouée »², elle se prend à son propre piège³, elle est victime du déroulement de ses images, elle est enchaînée à ses productions⁴. « Et ce qu'elle vit, écrit Sartre, en même temps que la fiction appréhendée comme fiction — c'est l'impossibilité de sortir de la fiction »⁵. C'est pourquoi la conscience onirique devient le paradigme de la conscience captive comme mode participationniste de la pensée, c'est-à-dire que la croyance envahit la conscience sous l'espèce d'une fascination pour un monde qui se referme sur elle et dans lequel elle se saisit comme n'ayant aucun recours contre ce qui la fascine⁶. De même, la conscience émotionnelle est dite *captive* parce qu'elle est prise à sa propre croyance, dit Sartre, exactement comme dans le rêve et comme dans l'hystérie⁷.

Comme on le voit, la psychologie phénoménologique de Sartre est à la fois soucieuse de se dégager du « préjugé chosiste »⁸ de la psychologie classique et ouverte à « la méthode pathologique »⁹ des cliniciens et à sa phénoménologie d'appoint. C'est en ce sens que le psycho-phénoménologue décrit la conscience dans ses structures essentielles, par-delà le normal et le pathologique, en suivant, selon les termes de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, « un recours réglé à l'empirie » rendu nécessaire par « la *facticité* de l'existence humaine »¹⁰. Si c'est bien Heidegger qui fournira à Sartre la perspective

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition revue avec index par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 183. Désormais cité EN.

² IR, p. 338.

³ IR, p. 88 ; ETE, p. 101.

⁴ IR, p. 97.

⁵ IR, p. 338-339.

⁶ IR, p. 326.

⁷ ETE, p. 101.

⁸ Nous reprenons une expression que Sartre utilise dans *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*, op. cit., p. 197, pour qualifier l'attitude des poètes avant le symbolisme.

⁹ D. Lagache, « La méthode pathologique » dans *Œuvres I (1932-1946)*, Paris, PUF, 1977, p. 259-267.

¹⁰ ETE, p. 124.

et le vocabulaire technique requis par « l'herméneutique de l'existence »¹, reste que le dévoilement de la Contingence s'effectue, d'abord et avant tout, à travers une certaine expérience que la conscience fait de sa propre spontanéité. En quel sens cette expérience a-t-elle pu être sinon éprouvée du moins thématisée chez Sartre, de manière originelle et cruciale, en l'espèce d'un vertige ?

2. Le vertige de la spontanéité

Pour commencer de répondre à cette question, nous suggérons de remonter aux premières pages du mémoire de fin d'études de 1927, où Sartre s'appuie sur Descartes par l'intermédiaire de Hamelin en affirmant : « Le propre de la conscience est de poser pour soi »². Nous sommes encore loin de l'analyse des structures ontologiques du pour-soi mais cette saisie d'une conscience positionnelle est d'emblée frappée du sceau de la spontanéité. Comme l'a montré Alain Flajoliet, Sartre hérite l'idée d'une *spontanéité créatrice* en partie des philosophies rationalistes et réflexives où il récupère, moyennant un sérieux amendement, une notion qui émerge dans le contexte kantien et néo-criticiste de la philosophie française de la seconde moitié du XIX^e siècle³. Au sens de

¹ ETE, p. 21.

² *L'Image*, p. 54. La citation provient de l'essai d'Octave Hamelin sur *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 181. À consulter la « Liste des emprunts de Jean-Paul Sartre à la Bibliothèque des Lettres de l'ENS » dans le volume 22 des *Études sartriennes*, *op. cit.*, p. 265 et 270, on constate que Sartre avait également connaissance de l'ouvrage d'Hamelin sur *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, ainsi que de son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1907, réédité avec références et notes par André Darbon en 1925. Spécialiste de la philosophie antique et de la philosophie néocriticiste, Octave Hamelin (1856-1907) fut, à la suite de Renouvier et de Lachelier, un représentant original de l'idéalisme français dont le système s'inspire notamment de Kant, de Descartes et de Hegel, mais aussi d'Aristote, pour fonder une philosophie de la conscience et de la volonté d'après une méthode synthétique qui part d'une analyse des catégories de l'entendement pour aboutir à une pensée de l'existence personnelle et de l'histoire. Cf. L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme », *Revue de Métaphysique et de Morale* n°32 (1920), p. 261-343 ; H.-Ch. Puech, « Notes sur O. Hamelin », *L'Esprit* n°2 (1927), p. 38-91 ; A. Darbon, « La Méthode synthétique dans l'Essai de O. Hamelin », *Revue de Métaphysique et de Morale* (1929), p. 37-100 ; A. de Waelhens, « Sur les origines de la pensée de Hamelin », *Revue néo-scholastique de philosophie* n°57 (1938), p. 21-45.

³ A. Flajoliet, *La Première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, p. 325.

Lachelier, d'abord, la psychologie, se fonde dans une « spontanéité infra-rationnelle qui limite les droits de l'explication causale et matérialiste »¹. Cette vue se trouve ensuite relayée dans la philosophie rationaliste de Lagneau qui critique également le naturalisme en psychologie pour y défendre un fondement spirituel-réflexif, en faisant notamment la promotion du juger dans le percevoir, selon les modalités d'un jugement spontané, subjectif et éveillé par le donné sensible plutôt que volontaire, réfléchi et objectif. La compréhension de la conscience comme spontanéité qui s'arrache au naturalisme est commune à Lagneau et au jeune Sartre quoique l'orientation philosophique de ce dernier consistera à dénoncer le spiritualisme pour ce qu'il demeure un substantia-lisme². La notion sartrienne de spontanéité voit véritablement sa signification se radicaliser lorsque, grâce à la réduction phénoménologique, *La Transcendance de l'Ego* l'identifie au *fait absolu de l'existence de la conscience*³. La spontanéité sartrienne reçoit d'ailleurs une acception plus large que celle ayant cours dans les *Ideen I* où, dans une filiation kantienne, Husserl ne la réfère qu'au pouvoir de produire des représentations⁴. Chez Sartre, en revanche, la conscience absolue, spontanéité individualisée mais impersonnelle, excède la volonté réfléchie ou le libre-arbitre et apparaît, pour ainsi dire, comme « le qualificatif existentiel de l'intentionnalité »⁵. Ce faisant, comme l'a souligné Vincent de Coorebyter, la thèse de la spontanéité est menée jusqu'au « *point de rebroussement* au-delà duquel la liberté absolue basculerait dans le déterminisme *si Sartre ne veillait à interdire cette inversion de sens* »⁶.

¹ *Ibid.* Ajoutons que Victor Cousin remarquait une contradiction quant à la nature de la conscience chez Kant, présentée comme une modification de la sensibilité dans l'esthétique transcendantale et comprise dans l'analytique transcendantale au sens d'une des trois facultés — aux côtés de l'imagination et de la réminiscence — grâce auxquelles l'entendement pense les objets de la sensibilité : « D'abord Kant l'avait jugée [la conscience] incapable de spontanéité et entièrement passive ; maintenant, il la déclare douée de l'activité spontanée qui caractérise l'entendement » (*La Philosophie de Kant*, Paris, Michel Lévy Frères, 1864, p. 93). Plus loin, Cousin décrit le passage de la raison spontanée à la raison réfléchie ; cette insistance sur la notion de spontanéité apparaît dans le cadre d'une lecture qui s'intéresse au Moi comme le lieu d'une conciliation nécessaire entre la métaphysique et la psychologie.

² *Ibid.*

³ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris, Vrin, 2003, p. 17-18, 23, 25-26. Désormais cité TE.

⁴ F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005, p. 42-43.

⁵ *Ibid.*

⁶ V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 641.

Selon nous, l'importance accordée à ce que l'on pourrait appeler l'*antitélité de la spontanéité*¹ est un bon indicateur du caractère principal et de toute l'extension qu'il faut accorder à la spontanéité sartrienne. Cet aspect très particulier d'une spontanéité antitélétique est mis au jour par l'auteur de *La Transcendance de l'Ego* grâce à la distinction entre volonté et spontanéité dès lors que la description phénoménologique de la spontanéité abolit, au point de vue eidétique, la frontière entre « spontanéité volontaire et spontanéité involontaire »². Cette spontanéité antitélétique apparaît de manière typique dans le phénomène pathologique de l'obsession (*L'Imaginaire*) comme dans le phénomène normal de l'émotion (*Esquisse d'une théorie des émotions*), où il semble que la conscience subisse ou se voit imposer quelque chose de l'extérieur. La visée de l'émotion fonctionne selon ce régime d'une finalité contrariée, retournée contre elle-même, dans la mesure où, par exemple, plus la conscience veut fuir l'objet de sa peur, plus elle en constitue la réalité magique. De même, face à une pensée que l'on veut chasser de son esprit, tout effort pour ne pas y penser contrarie le projet, et l'obsession s'introduit subitement dans la pensée en débâcle. Dans ce cas, Sartre affirme que la conscience reproduit « par vertige »³ ce qu'elle cherche précisément à éviter. Elle apparaît comme victime d'elle-même, incapable de sortir du cercle vicieux par lequel tous les efforts mis en œuvre pour lutter contre une tendance deviennent les moyens les plus efficaces pour lui donner vigueur. Comprise à l'aune de la « spontanéité monstrueuse »⁴ de la conscience absolue, Sartre voit dans cette structure l'origine des nombreuses psychasthénies où la conscience réfléchie s'effraie de son indomptable liberté, jusqu'à la crise de tétanie. La conscience égologique est saisie par un « vertige de la possibilité »⁵ où elle s'apparaît soudain dans le débordement infini de ce qu'elle tenait en son pouvoir.

D'où provient ce thème phénoménologique d'une spontanéité vertigineuse ? Il s'agit en vérité d'un thème pascalien, relayé par la philosophie de Charles Renouvier, que Sartre a non seulement lu dans le texte, mais qu'il a

¹ Dans *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 253, Daniel Giovannangeli parle, pour sa part, de la « contre-spontanéité » du malade qui ne peut pourtant pas être soustraite à la juridiction du *cogito*. Cette formulation s'inspire de la notion, plus tardive, de « contre-finalité » issue de la *Critique de la Raison dialectique*. Le caractère antitélétique de la spontanéité que nous soulignons ici ne vaut, évidemment, qu'à se placer du point de vue du *cogito* et des prétentions de la volonté (Cf. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 653-659).

² TE, p. 81-82.

³ IR, p. 297.

⁴ TE, p. 80.

⁵ TE, p. 81.

également pu connaître par l'intermédiaire d'Alain. En effet, l'auteur de *La Nouvelle monadologie*¹ (1898) énonce une théorie du « vertige mental » dans laquelle il distingue divers degrés de la volonté. Si cette dernière se présente comme un guide vers le bien et le bon, dans un mouvement d'épuration de ce qui l'en détournerait, alors elle est elle-même le pouvoir d'orienter l'entendement hors des préjugés et des superstitions. Au contraire, lorsque la volonté se détend, c'est la rêverie, puis le sommeil. À un degré intermédiaire, lorsqu'elle abdique devant la passion, l'imagination ou la sensibilité, la volonté est typiquement victime de ce que Renouvier nomme le *vertige mental*. Cette expression, construite par analogie avec le vertige musculaire, insiste sur la prédominance de la vie spontanée sur la vie réfléchie, qui se manifeste par une diversité de phénomènes allant de l'hallucination à la folie, en passant par le mysticisme. À chaque fois, le manque de contrôle et de critique, grâce à quoi une représentation quelconque se développe spontanément, envahit la conscience, détermine une affirmation sans réserve, et se prolonge en actes automatiques. Pour Renouvier², la volonté n'est pas tant une force motrice de l'organisme que le pouvoir d'agir sur les représentations. Par opposition au vertige mental, la volonté est d'abord et avant tout le pouvoir d'arrêter cette spontanéité, et elle se manifeste primitivement à la conscience par le doute³. En effet, l'analyse des mouvements consécutifs à l'imagination — ou simple représentation du mouvement possible suscitant le vertige — conduit Renouvier à dissocier la pré-représentation et le processus organique qui s'ensuit, de sorte qu'il est possible de diriger son imagination dans un sens ou dans un autre⁴. Dans son *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* (1864), il reprend la formule de Pascal qui disait « Faites comme si vous croyiez, pliez la machine », et il commente :

¹ C. Renouvier, L. Prat, *La Nouvelle monadologie*, texte revu par L. Fedi et G. Sibertin-Blanc, Paris, Fayard, 2004.

² Dans *La Première philosophie de Sartre*, op. cit., p. 606, A. Flajoliet suggère que la critique lancée au néo-kantisme dans *La Transcendance de l'Ego* pointe Renouvier, par le biais d'un article de Brunschvicg contre le néo-criticiste français.

³ R. Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesnes, 1960, p. 70. Cf. aussi É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II. *La philosophie moderne*, Paris, Alcan, en quatre fascicules de 1929 à 1932, p. 648 : « Il [Renouvier] veut que cette croyance, raisonnée et réfléchie, soit extrêmement différente de ces croyances spontanées qui sont dues au "vertige mental, impulsion subjective irréfléchie par laquelle une relation quelconque, arbitrairement imaginée, devient une relation affirmée comme réelle", comme dans le cas de l'hallucination, de la croyance aux prophéties ou aux miracles, ou du somnambulisme ».

⁴ G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.

La méthode est infaillible, surtout si l'on tient sa raison bien soumise, à quoi l'on parviendra en se la représentant *ployable en tous sens*, autre expression de ce même grand génie qui unissait les dons de la raison la plus forte à ceux de l'imagination la plus vertigineuse¹...

Pour le néo-criticiste, l'auteur des *Pensées* engagerait donc le sujet intellectuel, le penseur inquiet et découragé, à se constituer une croyance, en employant toutes les ressources de sa volonté, pour se plonger dans des habitudes systématiques, c'est-à-dire en se mettant dans une disposition d'esprit où les déterminations deviennent, à la fin, fatales, en un sens prévu.

C'est l'homme qui, voulant se jeter dans le précipice et n'en ayant pas le courage, est invité par le psychologue à se mettre sur le bord et à regarder assidûment le fond, dans l'espoir que le vertige le prendra et lui fera faire ce qu'il craint. Ainsi les thèses de Pascal se résument en ces mots : *une provocation au vertige moral*².

Selon Renouvier, les croyances et l'imagination ont spontanément un empire plus important sur la subjectivité que celui de la volonté et de la raison. Le sujet volontaire aura donc intérêt à connaître les courants plus profonds qui le traversent pour mieux s'en servir. Dans ses *Propos*, Alain souligne avec Renouvier la part de folie immédiate qui porte l'homme au monde avant qu'il n'accède à la raison et ne pose sur lui-même un regard réflexif :

Renouvier [...] a fait une remarque bien simple mais bien saisissante, c'est qu'un fou ne doute jamais. Un fou, c'est un homme qui croit tout ce qui lui vient à l'esprit. Cet état, qui nous paraît si monstrueux, si loin de nous, nous étonnerait moins si nous pensions à la variété et à l'incohérence de nos rêveries et de nos rêves. Dans le repos, nous croyons tout. Qu'est-ce que se réveiller et se reprendre ? C'est rejeter des croyances. C'est dire non. C'est penser contre l'idée qui se présente. C'est douter³.

C'est ce fondement infra-rationnel de la pensée qui intéresse Sartre pour décrire la spontanéité irréfléchie de la conscience qui se porte à l'Être à chaque instant. Aussi le philosophe et l'écrivain offre-t-il un destin métaphysique à la

¹ C. Renouvier, *La Psychologie rationnelle*, II, 1919², p. 25, cité par G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, op. cit., p. 89.

² *Ibid.*, p. 38, cité par G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, op. cit., p. 90-91.

³ Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, 1920, p. 21.

notion pascalienne et proto-psychologique de « vertige mental » en la convertissant en un véritable vertige existentiel qui remonte à la conscience réflexive soudain désarmée face à sa propre présence au monde. Ce thème est au centre de *La Nausée*, lorsque Roquentin découvre la Contingence de son existence en expérimentant le vertige d'une spontanéité infernale :

Ma pensée, c'est moi. [...] En ce moment même — c'est affreux —, si j'existe, c'est parce que j'ai horreur d'exister. C'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de me faire exister, de m'enfoncer dans l'existence. Les pensées naissent derrière moi comme un vertige, je les sens derrière ma tête... si je cède, elles vont venir là-devant, entre mes yeux — et je cède toujours, la pensée grossit, grossit et la voilà, l'immense, qui me remplit tout entier et renouvelle mon existence¹.

Tout acte est de trop, toute pensée est de trop, et la pensée qui s'aperçoit qu'elle est de trop est encore de trop. L'existence contingente est vertigineuse parce qu'elle ne repose sur rien, ni ne peut se reposer sur rien. Pour tenter d'échapper à ce vertige existentiel, dont la pathologie du délire obsessionnel en révèle la structure fondamentale, Roquentin se plante un canif dans la main. Il porte atteinte à son être biologique, espérant ainsi atténuer le vertige de l'existence dans la présence à soi de la douleur ; mais la coupure du canif est superficielle, et la sensation sous la plaie s'estompe, devient « aussi fade que les autres », comme ce goût de la nausée qui accompagne toute existence². L'existence devient vertigineuse, implacable, fatale. *La Nausée* inverse donc le signe de l'expérience de la fatalité de la spontanéité consciente : ce n'est plus l'expérience du rêve mais c'est l'expérience d'un réveil face à la véritable teneur des êtres.

3. L'injustifiabilité de l'existence

Une lecture simultanée de *L'Image dans la vie psychologique* et d'*Une défaite* laisse apercevoir comment la conceptualité psycho-philosophique maîtrisée dans le premier travail est mobilisée dans l'écriture du second. En particulier, pour donner vie au personnage de Cosima et à son univers féérique, Sartre

¹ J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1974, p. 143. Désormais cité *La Nausée*.

² EN, p. 378 : « Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée* ».

s'inspire de la psychopathologie des « rêveurs éveillés » dépeints par les docteurs Adrien Borel et Gilbert Robin dans l'ouvrage éponyme de 1925¹. La manière d'être de Cosima est ainsi comparée à « ce genre de démence où l'aliéné rumine un rêve intérieur et qu'on appelle schizophrénie. Pourtant elle n'était pas folle »². De même, Sartre s'approprie la notion psychologique d'adaptation qu'il met au service de sa théorie de l'image mentale comme au service de sa littérature : d'un côté, dans l'adaptation, je cherche à vivre une image avec le corps, tel l'orateur qui module sa voix et ses gestes pour porter son discours ; de l'autre, « l'instant d'adaptation »³ apparaît comme le Graal de Frédéric dans sa relation amoureuse avec la fantasque Cosima. Les éditeurs des *Écrits de jeunesse* ont parfaitement aperçu que le personnage de Cosima (et nous ajoutons l'idée d'instant d'adaptation) annonce le personnage d'Anny qui cultive les « moments parfaits »⁴. Aussi la pensée sartrienne de l'existence finit-elle par trouver sa voie (un mode d'expression littéraire et philosophique qui lui est propre) en refoulant ou en sublimant l'héritage psychopathologique des années de formation. De ce point de vue, Michel Contat a précisément montré comment les remaniements du manuscrit de *La Nausée* laissaient apparaître le choix d'effacer un vocabulaire technique qui eût induit une lecture psychiatrique des crises qui frappent Antoine Roquentin⁵. En témoigne ce passage biffé par Sartre lors de la correction des épreuves de son roman :

Quand je descends en moi-même, je me trouve tel que j'ai toujours été. Je m'oriente, je retrouve des goûts familiers, des souvenirs, je suis en moi. Cette inquiétude morbide devant les choses, qu'on nomme je crois « dépersonnalisation », et que j'ai été tenté de rapprocher de mon cas, s'accompagne d'inquiétude devant soi. Je n'en suis pas là, du moins pas encore. Cet étrange bouleversement s'est opéré du dehors⁶.

¹ Sartre recommande cette lecture à Simone Jollivet. Cf. *Lettres au Castor et à quelques autres*, I, édition établie, présentée et annotée par S. de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1983, p. 26.

² J.-P. Sartre, *Une défaite* dans *Écrits de jeunesse*, op. cit., p. 265. Désormais cité *Une défaite*.

³ *Ibid.*, p. 276.

⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁵ Cf. M. Contat, « De "Melancolia" à *La Nausée*. La normalisation NRF de la Contingence », *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)* n°21 (2003), p. 75-94.

⁶ *Ibid.*

Comme le souligne Michel Contat, cette rature est doublement significative car elle avalise à la fois le refus de l'intériorité du moi et le refus d'un diagnostic psychiatrique unilatéral des phénomènes qui arrivent au narrateur de *La Nausée* : « Sartre veut bel et bien en dresser une description clinique, *i.e.* factuelle, mais entend que l'interprétation qu'on puisse en faire soit métaphysique, philosophique, en tout cas pas nosologique. Si Roquentin est fou, son expérience devient trop singulière ; la question qui doit porter la lecture est : mais que lui arrive-t-il, à ce Roquentin, est-il en train de devenir fou ? »¹. Pour assurer le sens métaphysique de son intrigue, Sartre remplace encore, un peu plus bas, le mot « dépersonnalisation », trop technique, par celui de « folie », plus général : « Peut-être bien, après tout, que c'était une petite crise de folie. Il n'y en a plus trace »².

La Nausée, Sartre l'a lui-même suggéré, présente une vision du monde sans significations humaines, sans temporalisation ni spatialisation, de sorte qu'une fois l'avenir devenu invivable et obstruant toute possibilité, les instruments apparaissent sous un jour fantastique. Mais c'est justement le fantastique, en tant qu'il révèle quelque chose de fondamental dans l'expérience humaine, que Sartre cherche à atteindre à travers « les aventures extraordinaires d'Antoine Roquentin ». En ce sens, si *La Nausée* atteint ses prétentions littéraires, c'est en devenant l'expression d'une expérience ontologique qui puisse aussi rendre compte du vécu schizophrénique. Pour avoir puisé dans son savoir psychopathologique un bon nombre d'éléments descriptifs, le résultat de sa prose n'est cependant pas un simple rapport clinique mais bien la création d'un monde où une expérience fondamentale se voit dévoilée. Sartre efface les éléments qui donneraient lieu à l'interprétation de symptômes de maladie mentale, annulant les effets d'une « objectivation de l'expérience par un regard savant »³. Libérée de cette objectivation clinique, l'expérience de Roquentin est appelée à être reconnue comme « une sauvagerie », une déroute de l'humanisme classique qui raconte quelque chose d'essentiel sur la condition humaine⁴, notamment grâce à la mise en œuvre d'un style phénoménologique qui compense les défaillances de la stricte méthode husserlienne, par exemple son

¹ *Ibid.*

² *La Nausée*, p. 12.

³ *Ibid.* Sur cette question des symptômes apparents d'hystérie et de mélancolie dans *La Nausée*, cf. la discussion de V. de Coorebyter avec J. Deguy dans *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 144.

⁴ M. Merleau-Ponty, « Un auteur scandaleux » dans Id., *Sens et non-sens*, Paris, Galimard, 1996, p. 58.

confinement à l'idéalisme¹. La plongée de Roquentin dans le monde de la nausée conserve néanmoins l'espoir d'une grâce, d'un moment de répit, entrevus dans la beauté d'un morceau de jazz qui illustre chez Sartre le thème du salut par l'art. Tout ce que souhaite Roquentin, au plus mal de ce qui lui arrive, c'est de sentir une justification à son existence. C'est ici que pointe le problème de l'existence en tant qu'elle est fondamentalement injustifiable du point de vue de la philosophie sartrienne de la contingence.

Nous allons voir comment la lecture d'un psychiatre, mobilisée dans le mémoire de 1927, a pu mettre Sartre sur la piste de cette idée. En effet, dans *La Relativité de la conscience de soi*², le médecin aliéniste Angelo Hesnard, introducteur des idées psychanalytiques en France, développe une théorie de la pensée symbolique et de la justification affective qui l'accompagne. En reprenant à Malebranche sa notion de « conscience justificatrice », Hesnard élabore une psychologie biologique objective selon laquelle « la productivité psychique d'images » chez l'individu est le « fait essentiel » alimenté par « l'inconscient affectif »³. Le docteur Hesnard soutient que les représentations qui se manifestent à la conscience servent à justifier des tendances et des passions qui proviennent de la vie inconsciente. Autrement dit, la conscience de soi, toute relative vis-à-vis du corps comme vis-à-vis de l'esprit, se donne l'illusion d'avoir voulu et compris les tendances et les passions qu'elle perçoit : c'est une « loi biologique d'assimilation » — la conscience personnelle reconnaît comme *siennes* les émanations de la vie inconsciente — qui s'exprime à titre de « loi de justification symbolique »⁴. En ce sens, la *libido sciendi* dérive elle-même directement de l'affectivité imageante, ce qui met en avant la dimension totalitaire de la « conscience justificatrice, à tous les niveaux de la vie, du plus bas degré de la conscience au plus haut degré de représentation de soi » : tout individu est gouverné par « une tendance foncière à la justification », « il n'est pas un acte psychique qui n'en subisse l'influence, pas une idée philosophique qui n'en soit une tentative de réalisation »⁵.

¹ J.-F. Louette, « *La Nausée*, ou la phénoménologie en crise » dans *Traces de Sartre*, Grenoble, Ellug, 2009, p. 50-51.

² A. Hesnard, *La Relativité de la conscience de soi. Introduction à la psychologie clinique*, Paris, Alcan, 1924.

³ *Ibid.*, p. XII de la préface de Georges Dumas.

⁴ *Ibid.*, p. 88-89.

⁵ *Ibid.*, p. 70.

Sartre a pu rêver¹ sur cette idée de conscience justificatrice ou auto-justificatrice, par laquelle tout être vivant se donne, à travers l'image de son être, une raison d'exister. De manière très significative, la description engagée par le jeune philosophe dans cette séquence de son mémoire où il analyse les liens de l'image mentale avec la vie affective se rapproche manifestement, sans la nommer, de la notion de contingence qui le rendra célèbre grâce à *La Nausée*². En effet, Sartre y affirme que, si les images mentales jettent en permanence un voile sur le monde, teinté par la vie affective du sujet, il arrive parfois que ce voile se déchire, laissant surgir le sens nu et cru de l'action en cours :

Me voici, par exemple, seul en voiture dans la campagne. Il se mêle à cette réalité des idées de mondanité, l'idée fausse que je suis attendu par un groupe d'amis quelque part et il me semble que je lis cela dans les choses — mais en même temps s'insèrent dans ce tissu d'images et se fondent à la perception, des réminiscences de campagnes que j'ai vues, qui font que chaque instant semble l'amorce d'un futur qui n'est que mon passé. De là ce sentiment de plaisir qui, soudain, par à-coups, disparaît et fait place à un état très désagréable quand je m'aperçois, sans raison apparente, de la réalité : le voile des images se déchire ; les choses, au lieu d'avoir mille sens vagues, n'en ont plus qu'un seul et précis : je suis seul sur une route et je vais pour affaires dans telle ville³.

On retrouve, dans *Une défaite*, semblables descriptions d'un regard décillé sur la réalité des choses, lié cette fois à l'effondrement d'un sentiment rousseauiste de fusion avec la nature :

Il [Frédéric] avait éprouvé parfois ce sentiment dans la montagne, où souvent des journées entières il marchait avec l'étrange illusion d'être au sein d'un peuple inconnu. Un toit rouge, une couleur mourante de l'horizon le persuadaient de participer à une vie universelle et exquise. Puis la fatigue ou une de ces nuances du coucher de soleil qui résonnent comme un bémol dans une gamme majeur déchiraient le voile. Il était absolument seul, entouré de plantes

¹ Pour reprendre l'expression que Sartre emploie lui-même lorsqu'il procède à sa biographie intellectuelle en revenant sur les motifs qui l'ont amené à Berlin pour apprendre la phénoménologie (*Carnets de la drôle de guerre* dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 469).

² La précocité de la théorie de la contingence est aujourd'hui bien documentée avec la publication des inédits de jeunesse *Empédocle* et le *Chant de la Contingence* datés de 1925-1926. Cf. A. Chabot [dir.], *Études sartriennes. – Volume 20 : inédits de jeunesse*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

³ *L'Image*, p. 206-207.

et de pierres, et voici qu'il se sentait aussi seul au centre du groupe qu'il avait formé¹.

On voit l'hésitation de Sartre, qui oscille entre intériorité et extériorité pour expliquer le soudain effondrement des illusions de la vie affective. Mais il attribue également un certain activisme à Frédéric face à ce phénomène psychologique lorsqu'il le dépeint s'adonnant à un exercice spirituel pour chasser de son esprit les images illusoire de lui-même, issues de ses attitudes corporelles². D'entrée de jeu, le jeune Sartre s'emploie donc à déjouer les mirages de la conscience justificatrice et quelques années plus tard, quand tous les exercices spirituels auront été épuisés, l'expérience de la déchirure du voile se déploiera enfin dans toute sa portée ontologique : « Et tout d'un coup, fait dire Sartre à Roquentin, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu »³.

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre systématisera sa conception de l'injustifiabilité de l'existence comme corolaire d'une liberté absolue qui est le fondement des valeurs sans avoir elle-même de fondement. Refusant la doctrine freudienne de l'inconscient, il élabore la notion de mauvaise foi pour rendre compte du mouvement par lequel la conscience fuit sa liberté (son non-être) pour se donner une identité, un être. L'une des fonctions ontologiques de la mauvaise foi est ainsi de faire écran à la liberté angoissante qui qualifie la conscience. En ce sens, on peut dire que la mauvaise foi est une conscience justificatrice, une conscience qui s'illusionne fondamentalement sur son mode d'être au monde. Ce mouvement spontané de la conscience vers la mauvaise foi répond au caractère injustifiable de l'existence du pour-soi qui relève de sa facticité fondamentale : « Le pour-soi correspond [...] à une destruction décomprimante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder. [...] Il demeure seulement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable *présence au monde* »⁴. Aussi ce caractère con-

¹ *Une défaite*, p. 209.

² *Ibid.*, p. 222 : « Il levait la tête, exagérait la souplesse de sa marche, pour le plaisir de se sentir souple, et peu à peu, l'ancienne image qu'il tenait fermée, l'image qui résumait ses désirs d'élégance se rouvrit. Il se vit en blanc — sur la plage entouré de jeunes filles. [...] Il lui parut qu'il faisait une lâcheté. Sa raison s'insurgea et, pour faire fuir l'illusion grandissante, il se planta devant la glace d'un confiseur et se contempla longtemps. Il sentait ses espoirs de beauté se dégonfler en lui et disparaître ».

³ *La Nausée*, p. 178. Suit le fameux récit de l'extase horrifiée dans le jardin public avec sa description inouïe de la racine de marronnier.

⁴ EN, p. 120.

tingent et injustifiable de l'existence du pour-soi configure-t-il la réalité humaine comme un *choix originel* qui se saisit lui-même comme injustifiable¹. Préférée aux notions de « drame » et de « complexe », c'est cet irréductible qui nécessite une méthode d'investigation spéciale, la psychanalyse existentielle², pour connaître comment un homme répond de manière concrète et singulière au problème de l'existence.

Conclusion

Contre toute attente, la recontextualisation de la philosophie sartrienne de la conscience dans le roman de la psychologie nous a conduit à dégager une veine pascalienne de la liberté au sens de Sartre³ : la spontanéité monstrueuse de la conscience absolue est sentie dans l'expérience privilégiée d'un vertige existentiel qui humilie la raison. Ce qui distingue la liberté sartrienne, c'est de s'être reconnue *une* à travers — mais aussi, au principe de — toutes les variétés possibles de l'expérience, et le geste théorique initial de Sartre est d'avoir introduit au cœur de sa conception de la conscience les modes de la raison altérée⁴ que possèdent les expériences du fou, du primitif et de l'enfant d'après le discours des sciences humaines à son époque. En particulier, la figure de l'hystérique a guidé Sartre dans la compréhension de l'existence comme « projet totalitaire du pour-soi »⁵ au sein duquel la délibération rationnelle n'a aucune position privilégiée. Du roman de la psychologie au drame de l'existence, la liberté sartrienne s'est vaillamment illustrée par la figure du choix originel qui n'est autre, pour un homme — c'est le dernier mot du *Baudelaire* —, que son destin.

Dans « La recherche scientifique et la psychologie », le jeune Foucault prend acte du bouleversement produit par la psychanalyse sur la psychologie

¹ Par exemple, EN, p. 509.

² Ce n'est pas un hasard si, éprouvant pour son propre compte les enjeux de la psychanalyse existentielle, Merleau-Ponty repart lui-même du « drame » (au sens de Politzer) enveloppé par le comportement de l'hystérique et dont l'interprétation y reconnaît une « mauvaise foi » ou une « hypocrisie métaphysique » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 187-191).

³ Alors même que Sartre concevait plutôt la puissance néantisante de la conscience dans la lignée de la liberté cartésienne. Cf. EN, p. 59 ; « La Liberté cartésienne » dans J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 61-79.

⁴ Cf. C. Lapierre, « L'Enfant, l'halluciné, le primitif : figures de la raison altérée chez le premier Merleau-Ponty » dans *Alter* n°21 (2013), p. 315-335.

⁵ EN, p. 520.

de la conscience qui lui préexistait et insiste sur l'impossible gage de scientificité en psychologie du fait même que, dans cette discipline, il n'y a pas d'erreurs mais seulement des illusions. C'est pourquoi « la revendication d'une positivité appartient aux *choix originaires* de la psychologie »¹ dont l'une des voies, pour son salut, consisterait à redescendre aux Enfers. Car, pour rester vivante, la tâche de la psychologie, cette science de l'âme humaine, est de dépasser et de reconstruire sans cesse les formes et le contenu de son propre discours :

[L]e progrès de la recherche en psychologie n'est pas un moment dans le développement de la science, mais un *arrachement perpétuel* aux formes constituées du savoir, sous le double aspect d'une démystification qui dénonce dans la science un processus psychologique, et d'une réduction du savoir constitué à l'objet que thématise la recherche².

Si le lecteur de *L'Être et le Néant* pourra reconnaître le langage sartrien que Foucault reprend ici en l'appliquant non pas à la structure de la subjectivité visée dans son historicité mais à la discipline historique qu'est la psychologie, une autre hypothèse se dessine à la lecture de ces lignes, à savoir l'hypothèse selon laquelle la philosophie sartrienne de la liberté catalyse, de l'intérieur de la psychologie, un phénomène qui lui est inhérent : tout se passe comme si Sartre avait capté et converti *la négativité interne de la psychologie* en en faisant la dynamique de son système philosophique. En ce sens, c'est en actualisant, en incarnant, cette négativité que Sartre effectue le « pas existentiel »³ grâce auquel il a pu quitter le roman de la psychologie pour prendre finalement sa place dans l'histoire de la littérature et de la philosophie en interrogeant et en décrivant inlassablement le drame de l'existence humaine.

¹ M. Foucault, « La Recherche scientifique et la psychologie » dans Id., *Dits et Écrits I, 1954-1975*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 171.

² *Ibid.*

³ L. Binswanger, *Über Psychotherapie*, Nervenarzt, 1935, p. 188, cité par M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 191.



La liberté chez Sartre : ontologie et/ou morale ?

Par JULIETTE SIMONT
Université libre de Bruxelles

Avoir à traiter d'un sujet si vaste — la liberté chez Sartre — m'a conduite, étrangement, à quelques considérations d'autobiographie intellectuelle. Je me permets de les résumer car il ne s'agit pas seulement d'histoire individuelle, mais bien de l'histoire de la réception d'une œuvre et aussi de celle de sa reconfiguration. J'ai été formée à la philosophie principalement par Pierre Verstraeten, sartrien et soixante-huitard. Un des crédos que nous transmettait ce professeur était que, chez Sartre, il s'agit toujours d'ontologie et jamais de morale. Rétrospectivement, il me semble qu'il assimilait de façon assez abrupte pensée morale et moralisme, ce qui va sans doute de pair avec le libéralisme de Mai 68. Ce credo, je l'ai fait mien longtemps, sans discuter. Mais en même temps, ma compréhension de Sartre, de façon souterraine, divergeait de plus en plus de la sienne. La cause de cette divergence est un hasard historique : la mort de Sartre, survenue durant ces années d'apprentissage, et ce qui s'en est suivi, à savoir une considérable édition de textes posthumes. Du fait de cette conjoncture, ceux qui, comme moi, étaient mis dans cette situation particulière d'avoir à apprendre Sartre en même temps que se déversait tout ce matériel nouveau faisaient partie des premiers lecteurs d'un énorme corpus. Les lecteurs chevronnés, qui s'étaient déjà fabriqué leur Sartre et pour qui ces textes sont arrivés après coup comme des compléments d'information, n'étaient pas, je crois, dans la même situation. Pour les jeunes gens qui commençaient à lire Sartre dans les années 80, ce matériau à la fois neuf et ancien a produit une tout autre figure de l'auteur lui-même. Ils n'avaient pas affaire, comme leurs prédécesseurs, à un Sartre coupé en tronçons, d'abord phénoménologue (années 30), puis ontologue (*L'Être et le Néant*, années 40), puis intégrant à sa façon un héritage marxien (*Critique de la Raison dialectique*, années 60). Le Sartre de ces apprentis philosophes était à la fois plus simple et

plus complexe que celui qui se dégageait de l'œuvre anthume. Plus simple parce qu'ils n'avaient pas à entériner des cassures énigmatiques entre le premier Sartre et le second ou au contraire à inventer des ponts pour les enjamber. Plus complexe parce que, entre ces pointes émergées d'icebergs cartographiés de longue date, ils découvraient une sorte d'océan de médiations fines qu'il fallait débrouiller, pour lesquelles il n'existait alors aucun commentaire : c'était un terrain *devant être défriché*, selon un gérondif très contraignant.

De cette reconfiguration du corpus, se dégageait peu à peu une évidence : *L'Être et le Néant* n'était pas une doctrine de la liberté née tout armée dans l'esprit de son concepteur, mais, on l'apprenait dans le journal de guerre de Sartre, intitulé *Carnets de la drôle de guerre*, ce livre avait, si je puis dire, les pieds plongés dans des interrogations de type historico-pratique. Que faire de moi dans cette guerre que je n'ai pas vue venir, qu'est-ce que mon étrange mode de rapport à moi-même qui depuis toujours consiste à réfléchir sur moi-même non pour me saisir mais pour me fuir, à quelle forme de pensée recourir pour comprendre ce qui m'arrive, comment me comporter de façon authentique ?, telles sont les questions avec lesquelles Sartre, littéralement, se débat dans ce texte. Ces questions, il n'arrive pas à y répondre sur le plan auquel il les pose, mais bien à les faire jouer jusqu'à les *déplacer*. Il les déplace sur le terrain ontologique et invente des outils techniques — le néant, synonyme de liberté, étant le principal et le plus spécifique de ces outils. Mais l'ontologie ne clôt pas du tout la question de la liberté : la preuve en est que les dernières pages de ce livre sont consacrées à des questions morales laissées ouvertes, celles, précisément, qui étaient le moteur de l'écriture de Sartre dans son journal de guerre : que serait l'authenticité ? la réflexion pure ? « Nous y consacrerons un prochain ouvrage »¹, écrit Sartre, et ce sont les derniers mots de son traité d'ontologie phénoménologique. Cet ouvrage portant sur la morale, on pouvait croire jusqu'aux années 80 qu'il n'avait jamais été écrit — ce qui est vrai en un sens, mais faux en un autre, dès lors qu'une quantité invraisemblable de brouillons d'une morale a été produite, d'abord dans les années 40, après *L'Être et le Néant*, qui furent publiés sous le titre *Cahiers pour une Morale*, et dans les années 60 après la *Critique de la Raison dialectique*, encore inédits pour la plus grande partie².

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003, p. 676.

² Deux fragments importants de cette énorme campagne d'écriture ont été publiés ; l'un dans *Les Temps Modernes*, sous le titre *Morale et Histoire (Notre Sartre, n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 268-415)* ; l'autre dans *Études sartriennes*, sous le titre *Les Racines de l'éthique (Études sartriennes – Volume 19. Sartre inédit : Les racines de l'éthique, Bruxelles, Ousia, 2015, p. 11-121)*.

C'est donc par l'intériorisation de ces textes posthumes que j'en suis venue à mettre en question le crédo de Pierre Verstraeten. Ce soubassement et ce prolongement de *L'Être et le Néant* que sont respectivement les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale*, et leurs connotations clairement morales, ont fait que je ne voyais et ne vois plus la moindre nécessité de m'évertuer à mettre à l'abri de toute interprétation morale des concepts de *L'Être et le Néant* comme, entre autres, Valeur, esprit de sérieux, mauvaise foi.

Dans cette perspective, et à présent je resserre la focale sur une problématique précise, j'ai eu l'attention attirée par les nombreuses références que fait Sartre au philosophe dont nous sommes tous obligés d'étudier la pensée morale et qu'il a étudié comme nous : Kant. Ces références sont de niveau différent. Il y a d'une part des critiques plutôt cavalières, par lesquelles Sartre affermit sa pensée propre plus qu'il n'entre réellement dans la compréhension de celle de Kant : ce sont des réfutations du formalisme kantien, ou de la dualité du sensible et de l'intelligible, ou de l'intemporalité et de l'abstraction prétendument caractéristiques de la pensée de Kant, je ne m'y attacherai pas ici¹ ; et il y a d'autre part un niveau de présence beaucoup plus implicite (le nom de Kant, souvent, n'apparaît pas) et plus profond, qui atteste d'une influence réelle sur la construction de concepts centraux de Sartre. Je vais développer aujourd'hui un aspect de cette dimension morale plus ou moins clandestine de l'ontologie de Sartre, dimension dont la présence de Kant est un marqueur. Cet aspect est loin d'être le seul, mais il me semble important : l'impact de *La Religion dans les limites de la simple raison*, lecture de jeunesse de Sartre, sur sa conception de la liberté, dans *L'Être et le Néant* et au-delà.

Quelques mots généraux, d'abord, sur le rapport de Sartre à la pensée morale de Kant, sur ce par quoi il est en affinité profonde avec elle et, par-delà les réfutations de surface, sur la nature de ses réticences vraies par rapport à elle. Ce qui, dans la pensée morale de Kant, accroche Sartre, c'est justement

¹ Juste, pour donner le ton, deux exemples parmi d'autres, tirés des *Cahiers pour une morale*. « À qui s'adresse l'exigence morale ? À l'universel abstrait ? Mais elle perd tout sens et devient abstraite elle-même, et formelle ; puisque la situation concrète, c'est-à-dire sociale, peut changer [...]. Problème de la collaboration ou de la résistance : voilà un choix moral concret. Le kantisme ne nous apprend rien à ce sujet » (J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 14) ; ou : « Lorsque Kant formule ses impératifs catégoriques il ne regarde pas une société concrète, mais tous les hommes. Lorsqu'il montre que le mensonge élevé à l'universel se détruit (si tous les hommes mentaient *tout le temps*), c'est dans une supposition d'universalité ; mais si le mensonge est pratiqué par les hommes existants, à l'occasion, il ne se détruit nullement » (*ibid.*, p. 441).

la revendication de la liberté et de l'autonomie, qui consonne avec une dimension quasi viscérale de sa propre philosophie. « Ce que l'homme est [...] il doit l'avoir fait ou le faire par *lui-même* »¹, cela pourrait être une phrase de Sartre — il y en a beaucoup de semblables dans son œuvre —, et elle est extraite de *La Religion dans les limites de la simple raison*. C'est en ce sens que Sartre, dans *L'Être et le Néant*, reconnaît la grandeur de la morale kantienne : « La morale kantienne est le premier grand système éthique qui substitue le faire à l'être comme valeur suprême de l'action »².

Mais en revanche il est totalement réfractaire à une des figures que prend cette autonomie chez Kant, il rejette l'identité synthétique entre Loi et liberté telle qu'établie dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* et selon laquelle la liberté n'a qu'une seule voie d'accomplissement : le devoir, l'obéissance à l'impératif qu'elle se donne et qui en même temps la donne à elle-même. Il y a chez Sartre, du moins dans sa jeunesse, une propension à l'anarchisme — y a-t-il d'ailleurs jamais renoncé ? — qui ne peut pas se retrouver dans cette étroite convenance de la liberté et de la légalité. Il écrit ainsi, dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « La morale du devoir ne m'a jamais intéressé [...], on avait beau me dire que l'impératif catégorique était l'expression de l'autonomie de ma volonté, je n'en croyais rien. J'ai toujours voulu que ma liberté fût au-delà de la morale et non en deçà »³.

Mais en réalité, que la liberté soit au-delà de la morale, qu'elle ne soit pas stricte identification à l'exercice du bien, Kant lui-même ne l'ignore pas, et c'est peut-être au fond par là qu'il intéresse Sartre. Dans le cas contraire, la volonté serait toujours bonne, et le mal, comme le pensait Socrate, viendrait seulement de l'ignorance. On connaît la théorie des grandeurs négatives, que Kant a élaborée dès sa jeunesse ; cette théorie veut que, contrairement à ce que soutiendrait par exemple Spinoza, le manque ne soit pas une simple illusion, mais bien une force contraire, autoconsistante. Cette théorie vaut pour le retard qu'inflige un courant contraire à un bateau en route vers le Brésil — ce retard n'est pas rien —, elle vaut pour le mal, force positivement négative en lutte avec le bien et non simple ignorance du Bien. Kant est un piétiste, il a le sens du péché, l'expérience morale, pour lui, est non seulement celle du devoir, mais aussi celle de la faute et de la mauvaise conscience. C'est dans la *Critique*

¹ E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, dans *Œuvres philosophiques, III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 60.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 475.

³ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2010, p. 364.

de la raison pratique puis, plus nettement encore, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, qu'il établit une double conception de la liberté qui permet de penser le mal. Il n'articule d'ailleurs pas explicitement ces deux faces de la liberté, toutes deux indispensables. Il y a d'une part la liberté-autonomie, la volonté bonne, qui est raison, et se confond avec le fait de poser la Loi morale. Et il y a d'autre part le libre arbitre, la liberté comme insondable possibilité de choisir pour ou contre la Loi, de faire le bien ou le mal. Je n'entrerai pas dans les débats techniques que suscite le rapport de ces deux faces de la liberté (sont-elles vraiment deux ? si oui, l'une a-t-elle le primat sur l'autre ? le prétendu choix n'est-il pas plutôt le reflet de l'impuissance à saisir le sens véritable de la liberté ?) ; ce sont des terrains labourés en tous sens et je ne prétends pas que ma lecture soit la bonne ; je dis seulement qu'elle existe, soutenue par des kantiens plus chevronnés que moi, et surtout que ce fut certainement celle de Sartre, pour qui l'idée d'un libre choix était captivante¹. Voyons le fonctionnement de ce choix dans un exemple fameux du premier chapitre de la *Critique de la raison pratique*. Il s'agit de l'enchaînement de deux suppositions aussi biscornues que dramatiques, où, différemment, la mort est en jeu. Supposons qu'un homme soutienne que pour lui le plaisir passe avant tout et que rien ne pourra le faire céder sur ce plan ; supposons qu'il soit menacé de la potence s'il satisfait sa passion luxurieuse ; il abandonnera aussitôt cette passion, mais, dans ce cas, en raison d'une autre passion plus forte, la peur de la mort : la liberté n'est pas en jeu à ce stade. Supposons maintenant

¹ Alexis Philonenko semble hésiter (ou évoluer ?) sur la question d'une éventuelle liberté-pour-le-mal. Tantôt il insiste sur ceci que ce n'est que par impuissance que l'arbitre s'écarte de la Loi morale, seul sens de la liberté, il récuse donc, concernant le mal, la pertinence de la théorie des grandeurs négatives : « Cette impuissance dont parle Kant n'est pas une grandeur négative, c'est proprement un zéro » (*L'œuvre de Kant*, t. 2, Paris, Vrin, 1972, p. 156) ; tantôt au contraire il parle à propos du mal de grandeur négative : « [...] c'est d'autant plus inextricable qu'il faut comprendre ce penchant [au mal] non comme une simple limite de notre être, comme le veut Leibniz, mais comme une grandeur négative » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 1335, note 1). Ferdinand Alquié, pour sa part, soutient qu'il peut y avoir liberté pour le mal : « [...] si on pousse à ses dernières conséquences la théorie selon laquelle toute volonté vraie est une volonté du bien et par conséquent une bonne volonté, il ne peut plus y avoir de faute, il ne peut y avoir que des erreurs. Et c'est bien ainsi que l'entendait Socrate. [...] Or, Kant ne voit pas du tout les choses ainsi [...]. Il a le sens du péché, il veut fonder totalement nos remords. Il déclare donc que l'action mauvaise dépend entièrement de moi et par conséquent va découvrir une autre liberté [...]. Il justifie intégralement la responsabilité » (F. Alquié, *Leçons sur Kant. La morale de Kant*, Paris, La Table ronde, 2005, p. 198).

qu'on lui ordonne, sous peine de mort également, de porter un faux témoignage contre un innocent. Sans doute ne peut-il pas être sûr qu'il ne cédera pas à la peur ; mais il sait que, au cas où il céderait, il lui aurait été possible d'accepter la mort plutôt que d'agir contrairement à son devoir. « [...] il reconnaît en lui la liberté qui sans la Loi morale lui serait restée inconnue »¹, écrit Kant. De quelle liberté s'agit-il ? De la liberté-autonomie ou de la liberté de choix ? De la liberté-autonomie, certes : mieux vaut mourir que mentir, c'est la teneur même de l'impératif catégorique, c'est le lien entre liberté et Loi ; mais aussi de la liberté de choix, car dans cette petite histoire est bien inscrite une alternative : il ne s'agit pas seulement de poser la Loi morale, mais encore de pouvoir choisir de l'accomplir ou non. Ce choix n'a de sens de liberté que par rapport à la Loi, puisque sans elle nous ne serions jamais sûrs de ne pas être dans le déterminisme, puisque sans elle, donc, il n'y aurait pas choix, mais affrontement de penchants sensibles ; mais inversement cette Loi n'a pas de sens de liberté sans le choix, puisque sans lui elle s'imposerait comme une pure contrainte.

Ce dédoublement de la liberté, tel qu'elle peut s'opposer à elle-même en choisissant le mal, n'est pas sans écho dans l'ontologie même de Sartre. Chez Kant, puisque ce choix est libre, il est impossible d'arguer de la contrainte extérieure pour se décharger d'un comportement contraire à la Loi morale : c'est l'imputabilité ; chez Sartre, de même, la conscience, telle qu'établie dans *L'Être et le Néant*, et qui ne fait qu'un avec la liberté, ne cesse de se dédoubler, et, à la faveur de ce dédoublement, elle ne cesse de choisir contre elle-même, c'est-à-dire de s'aliéner, ou, en termes moraux, de tomber dans l'inauthenticité : Sartre rapporte ainsi : « Je me souviens qu'Aron avait dit à propos de *L'Être et le Néant* : "Ils choisissent tous, mais ils choisissent tous mal !" »². Le « s' », le pronominal dans « s'aliéner » a la même conséquence d'imputabilité que le choix kantien, conséquence que Sartre pousse à l'extrême : la liberté est *sans excuse*, c'est un grand thème sartrien ; Frantz, le héros de la pièce *Les Séquestrés d'Altona*, proclame : « J'ai pris le siècle sur mes épaules et j'ai dit : j'en répondrai »³ ; et de telles revendications de responsabilité se retrouvent dans toute l'œuvre.

¹ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, dans *Œuvres philosophiques, II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 643.

² J.-P. Sartre, « Je ne suis plus réaliste », interview avec Pierre Verstraeten, dans V. de Coorebyter (dir.), *Études sartriennes – Volume 14 : Sartre, l'histoire et les historiens*, Bruxelles, Ousia, 2010, p. 13.

¹⁰ J.-P. Sartre, *Les Séquestrés d'Altona*, dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 993.

³¹¹ *Ibid.*

Que ce soit la liberté qui s'oppose à *soi*, cela a aussi pour corrélat qu'elle ne peut se perdre radicalement, qu'elle peut toujours se retrouver, revenir à sa propre source. Et c'est le difficile thème de la conversion, présent chez Kant et chez Sartre.

Ce thème de la conversion m'amène à *La Religion dans les limites de la simple raison*. Raymond Aron, après la mort de Sartre, écrit un article dans *L'Express*, où on peut notamment lire : « Nous avons lu tous deux *La Religion dans les limites de la simple raison*, de Kant ». Et, en effet, trois des dimensions constitutives de la liberté de *L'Être et le Néant* s'enracinent dans cette lecture de jeunesse de Sartre : la mauvaise foi, le choix originel, la conversion.

Quelles sont, par rapport à la *Critique de la raison pratique*, les dimensions propres à cet ouvrage tardif, qui a nourri les discussions d'Aron et Sartre dans leur jeunesse ? Je commence par les énoncer, je les développerai ensuite. Premièrement, une définition du mal, qui systématise et approfondit des notions déjà présentes antérieurement dans la pensée morale de Kant : il s'agit du « mal radical » ; deuxièmement, l'affermissement de la notion de choix, et, ce qui est neuf, l'insistance sur ceci que ce choix se noue aux origines d'une existence humaine, aux confins de l'enfance — c'est la traduction, « dans les limites de la simple raison », de la doctrine chrétienne du péché originel ; l'idée aussi que le choix est global et que l'existence est donc un tout : les choix moraux d'un individu ne sont pas ponctuels ou capricieux ; troisièmement, puisque le choix est libre, la possibilité toujours ouverte d'en changer librement, c'est-à-dire la conversion.

Premièrement, donc, qu'est-ce que le mal radical ? C'est le mal envisagé dans sa *racine*, à savoir un mode d'usage vicié de la dualité constitutive de l'homme : sensibilité et liberté. La sensibilité en elle-même n'est pas le mal pour Kant, mieux, elle est bonne, elle est une des « dispositions au Bien » dans l'homme. Le mal, c'est *un certain usage pervers que nous faisons du lien indissoluble de la sensibilité et de la liberté*. Il s'agit, au sein de ce lien, de subordonner, *comme si de rien n'était*, le second terme au premier. Par exemple un comportement se propose à moi en vertu de la loi morale, mais je ne me décide à le tenir effectivement que parce qu'il se trouve *par ailleurs* qu'il correspond à mon intérêt ; ou bien j'accomplis telle action en fonction de mon intérêt, et parce qu'il se trouve, *par hasard*, qu'elle n'a aucune conséquence immorale (elle ne nuit à personne) ou même semble avoir des conséquences morales, je me flatte de l'avoir accomplie par moralité. Le mal, ce sont ces mélanges subreptices de mon autonomie et mon hétéronomie, c'est, autrement

dit, « une certaine *malice* du cœur humain consistant à se tromper sur ses propres intentions, bonnes ou mauvaises »¹.

Ce que Sartre, dans *L'Être et le Néant*, nomme mauvaise foi, ou inauthenticité, n'est pas très différent². Tout comme Kant, Sartre considère l'homme comme constitué par une dualité dont les termes sont la « transcendance » et la « facticité ». « Ces deux aspects de la réalité humaine [facticité et transcendance] sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable », écrit Sartre. Le « doivent », le « valable » indiquent clairement que cette coordination est liée à la morale — que l'authenticité morale n'est sans doute rien d'autre que cette coordination. Sartre poursuit : « Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse »³. La mauvaise foi, c'est l'antithèse de l'authenticité, l'usage de la liberté, qui, au lieu de coordonner les deux aspects, joue de façon fuyante sur les deux tableaux, sans les totaliser. Il y a dans *L'Être et le Néant* plusieurs exemples d'un tel comportement. Prenons un des plus connus, celui de la jeune femme à son premier rendez-vous, qui laisse son prétendant lui prendre la main et qui, voulant jouir du flirt sans se poser des questions embarrassantes, s'arrange *pour ne pas s'en apercevoir* « parce qu'il se trouve par hasard qu'à ce moment-là elle est tout esprit »⁴ ; elle entraîne son interlocuteur dans les plus hautes sphères de la spéculation sentimentale et, depuis la spiritualité de la conversation, elle transforme cette main en simple morceau de chair inerte, « une chose », dit Sartre — comme si la main caressée n'était pas, dans une situation de rendez-vous amoureux, brûlante et complètement investie de sens. Ici la manière de mésuser du lien est d'établir une fausse séparation. Elle peut également, à l'inverse, tendre vers une immersion de la transcendance dans la facticité. C'est sans doute le sens de l'exemple non moins célèbre du garçon de café, qui s'évertue à être garçon de café comme un caillou est un caillou⁵.

Venons-en, et c'est mon second point, au thème du choix, qui est, signale Raymond Aron, ce qui dans *La Religion dans les limites de la simple raison* les avait tous deux passionnés. Je reprends en la complétant la phrase que j'ai déjà citée : « Nous avons lu tous deux *La Religion dans les limites de*

¹ E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 52.

² Alexis Philonenko, dans un article consacré à la « mauvaise foi » dans *L'Être et le Néant*, à propos du choix qui mène la liberté à sans cesse s'aliéner, parle de « liberté pour le mal » et fait référence au mal radical de Kant (« Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 86/2 (1981), p. 157).

¹⁴ R. Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 715.

³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 91.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 94 sq.

la simple raison, de Kant, et médité sur le choix que chacun fait de soi-même, une fois pour toutes, mais aussi avec la permanente liberté de se convertir »¹.

Qu'en est-il de ce choix dans *La Religion dans les limites de la simple raison* ? Sur quoi exactement les camarades ont-ils médité ? Kant part de la déploration quant au mal partout répandu dans le monde. Faudrait-il conclure de cette omniprésence que la *nature* de l'homme est mauvaise ?, interroge Kant. Que le mal est *inné* ? Il précise aussitôt que si des mots tels que nature, inné, sont employés à propos d'une problématique morale, il faut leur donner un sens très particulier. Nature renvoie en effet, en général, au déterminisme et à la loi de la causalité. Il ne saurait en aller ainsi dans le domaine moral, qui suppose et exige liberté et responsabilité. Quand on dit que le bien ou le mal sont innés, on ne veut pas signifier par là que la naissance en est la cause, mais qu'ils relèvent d'une « règle que se donne l'arbitre pour l'usage de sa liberté », en d'autres termes d'une « maxime »² (la maxime étant la posture subjective par rapport à la Loi morale), règle qui trouve sa source en une sorte d'intention première ; tellement première que pour la déceler il faut remonter au-delà de la prime jeunesse, en se dirigeant vers la « naissance »³, vers un moment de la vie où « l'usage de la raison n'était pas encore développé »⁴ : en effet cette intention ne saurait appartenir à la temporalité d'une existence empirique, car c'est à l'inverse cette temporalité qui découle de cette intention. Ce choix premier, que Kant dit « insondable »⁵ imprime à la subjectivation de la vie morale (à la maxime) une orientation globale, il « s'applique de manière générale à tout l'usage de la liberté » : les comportements moraux ou immoraux ne sont pas des choix ponctuels, l'homme ne peut être tantôt bon, tantôt mauvais, il s'est « toujours déjà lié »⁶ à l'intention bonne ou mauvaise, ses comportements particuliers s'inscrivent dans l'« unité »⁷ d'une vie qui a admis (ou non) la Loi morale en sa « maxime ».

Quel est, chez Sartre maintenant, le fondement de l'orientation subjective d'une existence ? Il n'y a plus de Dieu, même contenu dans « les limites de la simple raison », l'existence doit donc se tirer de son propre fond. Ce fond, quel est-il ? Le soubassement premier de l'individuation, dans la perspective de glorification de la liberté qu'adopte *L'Être et le Néant* — livre de résistance

¹ R. Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 715.

² E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 31.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 88.

—, ne saurait être, comme c'est le cas chez Freud, l'inconscient : Sartre soutient en effet, sûrement en simplifiant, que l'inconscient freudien fonctionne de façon déterministe, et exerce sur le psychisme une action semblable à celle d'une force physique sur un corps. Et il met en place une structure à la fois originaire et libre, qu'il nomme choix originel et qui sera le ressort de ses « biographies existentielles », c'est-à-dire de ses études de figures tels Baudelaire, Mallarmé, Genet, Le Tintoret, et surtout Flaubert. Tout comme, pour Kant, il y a une intention nouée aux origines de la vie, et qui décide librement de l'inclination d'un homme pour le bien ou pour le mal, de même chez Sartre, chacun répond très tôt, dans l'enfance ou la basse enfance et de façon « pré-réflexive » à la question que lui pose l'Être ; et cette réponse, globale, engage au long cours celui qui l'a avancée. De même que, chez Kant, les comportements moraux (ou immoraux) particuliers sont l'expression de l'intention première, de même chez Sartre, la myriade de micro-décisions explicites ou implicites, réfléchies ou irréfléchies en lesquelles consiste une existence sont la temporalisation du *choix originel*. Tout comme, chez Kant, il est impossible que l'homme soit « moralement bon à certains égards et mauvais à d'autres égards »¹, de même la liberté sartrienne est tout sauf « capricieuse, illégale, gratuite »² ; chez l'un comme chez l'autre se dessine donc le même paradoxe : la liberté se donne une cohérence qui l'engage, elle s'enchaîne à une sorte de destin (dans le vocabulaire de Sartre), à une espèce de « nature » (dans celui de Kant).

Mais il s'agit seulement d'« une espèce de » nature ou de destin, puisque c'est la liberté qui les forge. J'en viens au troisième point : la conversion est toujours possible. Possible, mais très problématique.

Comment, interroge Kant, est-il possible qu'un homme ayant choisi le mal se convertisse ? Qu'un mauvais arbre se mette à porter de bons fruits ? C'est possible parce que le sens du respect pour la Loi morale n'est jamais complètement perdu. On l'a vu, celui qui sous menace de mort choisit de porter un faux témoignage sait, au moment où il transgresse, où était le devoir qu'il n'a pas accompli. Il s'agit donc de rétablir ce respect dans son statut de motif de l'action. Ce rétablissement ne s'atteint pas à travers une simple modification du comportement ou par la seule observance de règles (car je peux devenir tempérant pour ménager ma santé et non pour faire le bien, je peux cesser de mentir pour préserver ma réputation, etc.). Il faut, à la racine de la conversion, dit Kant, une véritable *révolution du cœur*, qui devra ensuite, l'intention pure ne suffisant pas, se temporaliser dans un effort incessant vers la vertu. Se pose

¹ *Ibid.*, p. 35.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 498.

alors une question compliquée : comment le converti va-t-il expier ? Car la conversion ne l'exempte pas magiquement du péché, il reste en dette. Or, s'il ne pouvait comprendre la justice du châtement avant la conversion (la corruption de son cœur l'empêchait d'y voir autre chose qu'une contrainte), il ne le peut pas davantage après (s'étant défait de son ancienne peau de pécheur, du « vieil homme »¹ en lui, il est devenu un homme nouveau qui n'a plus à être châtié). La réponse à cette question se trouve, pour Kant, dans l'instant même de la conversion, qui est indissolublement mort au péché et naissance à la justice. Ce point de contact permet au converti, *justement parce qu'il n'est plus le même homme*, de voir les souffrances occasionnées par la punition non plus comme une contrainte, mais comme une occasion de rédemption ; et de comprendre aussi que le châtement vise non son cœur régénéré, mais bien le pécheur, qui est *physiquement* sinon *moralement* le même homme que lui.

La conversion est chez Sartre un thème lancinant : comment sortir de ce labyrinthe de l'aliénation, qu'Aron résumait par les mots : « Ils choisissent tous mal » ? Comment, plus largement, la liberté peut-elle se défaire du choix originel par lequel elle s'est donnée un destin ? Sartre parle dans *L'Être et le Néant* « des instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser [...], où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher »² : c'est l'écho du point de contact que tentait de penser Kant. Au niveau proprement moral, Sartre évoque dans le même livre la possibilité d'une conversion à un mode de « réflexion pure », qui échapperait aux tentacules de la mauvaise foi, mais l'intelligibilité en est repoussée au fameux « prochain ouvrage » qui ne vit jamais le jour. Il poursuivra avec obstination, dans divers registres, ses « méditations » sur le thème de la conversion, sur la question du mal, sur le rapport de l'ancien et du nouveau, sur la rupture portée par l'instant, ce ciseau des Parques, sur les continuités qui enjambent cette rupture, sur la temporalité dans laquelle elle doit s'insérer. Au cinéma : le scénario *Les Jeux sont faits*, dont l'intrigue se situe *post mortem*, offre à ses deux héros, Ève et Pierre, des morts que tout opposait dans la vie — la classe, les mœurs, la tendance politique —, et qui se rencontrent et s'aiment dans l'au-delà, la possibilité d'une deuxième vie, à condition que, de retour sur terre, ils réussissent le test d'oublier leur vie antérieure pendant 24 heures et de ne penser qu'à leur amour, auquel cas une seconde chance leur sera donnée — une seconde vie. C'est un échec, chacun retombe dans les or-

¹ E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 92.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 521.

nières de son choix originel, Pierre retrouve sa communauté militante révolutionnaire, Ève sa problématique familiale et bourgeoise, ici, la conversion est impossible. Au théâtre, je me limiterai à deux exemples apparentés, mais dont le premier fonctionne selon le registre de la puissance, le second selon celui de l'impuissance. Goetz, le puissant héros de *Le Diable et le bon Dieu*, homme d'action, chef de guerre sanguinaire, sans foi ni loi, convertit radicalement l'orientation de sa liberté, se fait frère des pauvres et bâtisseur de la Cité du soleil, régie par le seul amour, pour se rendre compte enfin que par ces deux absolus, le mal, le bien, il voulait semblablement prendre Dieu à partie, que Dieu est mort et qu'il lui faut entrer dans le monde des hommes, que l'action en vérité comporte l'acceptation d'une dose d'impuissance et le calcul du moindre mal. De même mais à l'inverse et avec une issue plus désespérée, dans *Les Séquestrés d'Altona*, Frantz, fils chéri réduit à l'impuissance par un père qui désamorce ses initiatives, après avoir en vain tenté l'action bonne (sauver un rabbin de la persécution nazie), se jette dans le mal (au front, il torture des maquisards russes), pour finalement se suicider — et est-ce un hasard si l'intrigue de ces deux pièces est située en Allemagne, si le protestantisme en est une dimension agissante ? Et je termine sur *Les Mots*, cet ahurissant condensé de tous les paradoxes sartriens, ce tout petit livre autobiographique que Sartre mit onze ans à écrire et où il reconstruit les onze premières années de sa vie — le temps d'une enfance dorée qui lui aurait instillé la croyance en le salut par les Lettres ; il y réfléchit sur la conversion à l'engagement politique que lui inspirèrent les tensions de la guerre froide et sur ce qui s'ensuivit de désenchantement par rapport à la gloire littéraire. Mais c'est en la plus littéraire des langues qu'il écrit ce prétendu adieu à la littérature. Chacun connaît ces mots de la toute fin du livre : « On ne guérit pas de soi » ; même si désabusement il y a, l'écrivain continuera à écrire. « C'est mon habitude et puis c'est mon métier »¹, écrit Sartre. Est-ce un aveu d'échec ? Ou au contraire, l'expression d'un soulagement ? Y a-t-il vraiment eu conversion ? On peut en douter. En tout cas la décision d'entrer en *realpolitik* est moins tranchée pour la personne Sartre que pour son personnage Goetz, et le choix originel insiste : l'écriture du livre sur Flaubert, l'écrivain de l'art pour l'art, en est la continuation, alors même que les jeunes maos pressent leur aîné de s'employer à un roman révolutionnaire et d'abandonner ces vieilleries bourgeoises. L'enfant continue à hanter le quasi sexagénaire, et l'on peut gager le jeune homme qui avec son camarade Raymond Aron discutait des dédales kantien de la liberté, du choix par lequel elle se donne une « nature » et de la

¹ J.-P. Sartre, *Les Mots*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, op. cit., p. 138.

possibilité ou non de revenir sur ce choix, ce jeune homme, on peut gager qu'il n'est pas davantage oublié.



La liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme

Par JEANNE-MARIE ROUX
Université Saint-Louis – Bruxelles

Qu'est-ce qu'une expérience de la liberté ? En quoi peut en consister une description phénoménologique authentique, qui fasse, comme l'écrit Merleau-Ponty dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, « l'essai d'une description directe de notre expérience »¹, qui revienne aux choses mêmes, qui tâche de « retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique »² ? Être au plus près de notre vie, en décrire les nuances et les variations, les profondeurs et les reliefs, se donner les catégories pour les dire, être attentif à la texture de notre existence, juste avec ce que nous vivons, telles sont les exigences qui nous semblent associées à la méthode phénoménologique et en faire tout le prix.

Or, de ce point de vue, la liberté comme la raison posent au phénomène de redoutables difficultés. Car quelles expériences, ou quelle dimension de l'expérience, est-il en l'espèce censé décrire ? Si l'on prend le cas de Merleau-Ponty, qui sera ici notre objet d'étude, la phénoménologie nous semble d'abord être sur ce point le théâtre d'un refus, qui est celui de l'empirisme ou du positivisme, et celui d'une affirmation, anthropologico-métaphysique, relative à la nature de l'homme. Relativement à l'argumentaire du colloque qui a été l'occasion de cette réflexion, il est remarquable que le concept de liberté et le concept de raison apparaissent *en même temps* dans l'œuvre

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 2009, p. 7. Désormais nous désignons ce texte par l'abréviation *Php*.

² *Ibid.*

merleau-pontienne (c'est-à-dire dans la *Structure du comportement*), pour décrire *le même phénomène*, et en se fondant sur *les mêmes références* néo-kantienne¹.

Telle est la constatation dont part cette réflexion : le concept de liberté, de même que celui de raison, sont introduits par Merleau-Ponty pour rendre compte de ce que la description de l'homme lui semble exiger, pour ne pas la réduire indûment, et être fidèle à la diversité des phénomènes — en l'occurrence à la diversité des comportements, humains et non humains —, et donc pour des raisons proprement phénoménologiques. Mais ce faisant, il nous semble que Merleau-Ponty prête le flanc au reproche d'idéalisme, ce qui constitue un problème relatif aux exigences propres de la phénoménologie, et non seulement depuis un point de vue extérieur, puisque l'idéalisme comporte le danger de rendre les phénomènes inintelligibles. L'introduction merleau-pontienne des concepts de liberté et de raison serait donc aussi nécessaire qu'imparfaite.

Pourtant, cela est bien connu : les positions merleau-pontiennes ont considérablement changé au fil du temps, et le Merleau-Ponty de l'époque du *Visible et l'Invisible* (rédigé pour l'essentiel en 1959-1961) n'est pas celui de la *Structure du comportement* (publié en 1943), si bien que l'on pourrait penser que les insuffisances de sa première thèse ont été corrigées ou amendées au fil du temps. De fait, le concept de « liberté » a été l'objet de reprises incessantes de la part de Merleau-Ponty, en dialogue constant avec Sartre (la rupture officielle de 1953 n'ayant en rien interrompu la discussion de fond entre leurs œuvres) et, par-delà cet éminent contemporain, Descartes, Hegel ou Marx. Nous pensons pourtant que Merleau-Ponty a eu le plus grand mal à se distinguer rigoureusement de Sartre, et que son propre concept de liberté lui est apparu problématique jusqu'au bout.

Cet inachèvement nous laisse penser qu'il y aurait deux possibilités : soit le projet d'une phénoménologie de la liberté doit être abandonné du fait d'une inconsistance de principe, soit il exige, pour être mené à bien, que le sens profond de la liberté, et par là même de ce en quoi consistent les phénomènes soit remanié, et donc que la phénoménologie se dépasse en ontologie. La liberté porterait la phénoménologie à sa limite, au sens où elle resterait nécessairement en deçà ou bien se situerait au-delà, dans une phénoménologie transmuée en métaphysique, dont il resterait à déterminer (ce serait l'objet d'un autre texte) quelle description de notre vie elle permet encore.

¹ Cf. É. Bimbenet, *La Structure du comportement. Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004 ; Id., *La Structure du comportement. Chap. III, 3 – « L'ordre humain »*, Paris, Ellipses, 2000.

1. Une liberté qui se veut non idéaliste : les jalons anti-sartriens de la *Phénoménologie de la perception*

La littérature qui étudie le traitement que Merleau-Ponty réserve au concept et au phénomène de la liberté insiste, à bon droit, sur le rôle décisif du dialogue et de la confrontation avec Sartre. De fait, le premier grand texte que Merleau-Ponty consacre à la liberté est le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, où la position sartrienne constitue le point de départ de la réflexion, par rapport auquel Merleau-Ponty prend le contre-pied¹. Le contexte est important : il s'agit de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*, intitulée « L'être-pour-soi et l'être-au-monde », où, après avoir déployé sa phénoménologie du corps, puis du monde perçu, Merleau-Ponty en revient à trois thèmes plus susceptibles, *a priori*, d'un traitement idéaliste, ou idéalisant : le *cogito*, la temporalité et enfin la liberté. Dans ces trois cas, Merleau-Ponty a pour premier but de conjurer le spectre de l'idéalisme.

1.1. Une liberté non idéaliste : le positionnement critique par rapport à Sartre

Cela est très bien connu, le travail de Merleau-Ponty a été guidé depuis l'origine par le souci d'affronter un problème crucial, qui le situe dans une lignée cartésienne très directe : celui de la relation de l'âme et du corps. Dans cette union où Descartes voyait un fait réel, mais inconcevable, Merleau-Ponty découvre une exigence : celle de penser le réel tel qu'il est, et de forger pour cela les concepts nécessaires, quitte à revoir toute notre conception de l'être. Cette intention, Merleau-Ponty l'exprime dès la première ligne de *La Structure du*

¹ Cf. S. Priest, *Merleau-Ponty*, Londres, Routledge, 1998, ch. IX ; J.J. Compton, « Sartre, Merleau-Ponty and Human Freedom » dans J. Stewart [dir.], *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, p. 175-186 ; R. L. Hall, « Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre » dans *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, op. cit., p. 187-196 ; J. Stewart, « Merleau-Ponty's Criticism of Sartre's Theory of Freedom » dans *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, op. cit., p. 197-216 ; H. Gordon et S. Tamari, *Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. A Basis for sharing the Earth*, Praeger, 2004 ; E. Dorfman, « Freedom, Perception and Radical Reflection » dans T. Baldwin [dir.] *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge, 2007, p. 139-151.

comportement : « Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature »¹.

Le problème est que, aux yeux de Merleau-Ponty — et de là provient son projet philosophique —, nombre de ses contemporains tombent dans les mêmes écueils que ceux qui lui semblent miner l'ontologie cartésienne² ; il diagnostique au fond chez tous ses adversaires deux types d'erreurs essentielles, suffisamment similaires entre elles (car provenant de la même source cartésienne) pour pouvoir être agglomérées en deux erreurs majeures, qui sont ses cibles constantes : l'empirisme et l'intellectualisme.

La relation avec le dualisme cartésien est, dans les deux cas, tout à fait directe : l'erreur consiste chaque fois à rendre compte des phénomènes à partir de l'une des deux substances, « ce qui est conscience » et « ce qui est chose », au mépris de l'autre, rendant ainsi les phénomènes impensables. L'empirisme consiste ainsi à penser les phénomènes d'après les caractéristiques de la substance corporelle ; l'intellectualisme consiste à les penser à partir de la substance pensante, de la conscience. Il faut ici prendre garde à une chose : ce que Merleau-Ponty vise par ces termes, c'est une certaine tendance à faire primer l'une des substances sur l'autre, si bien que chacune de ces deux étiquettes indique une *tendance* à faire certaines erreurs plutôt que d'autres, et nullement un corps théorique autonome et hermétique.

En ce qui concerne la liberté, Merleau-Ponty a le souci en 1945 de départir ce qui lui semble être une juste compréhension de la liberté de la tentation idéaliste, représentée sur ce sujet par la figure de Sartre³, sans doute d'autant plus dangereuse qu'elle est proche. La tentation empiriste, elle, est évacuée en deux lignes au début de ce fameux dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty écrit simplement : « Encore une fois, il est évident qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son

¹ M. Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, Paris, PUF, 2013, p. 1.

² Pour une démonstration du caractère fondateur du rapport au dualisme cartésien pour la philosophie merleau-pontienne, cf. E. de Saint Aubert, *Le Scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005. Nous avons développé ce point dans *Les Degrés du silence. Du sens chez Austin et Merleau-Ponty*, Louvain, Peeters, 2019, ch. 1.

³ Dans ce texte, il ne s'agira que du Sartre de Merleau-Ponty, déjà très complexe, compte tenu de la récurrence de la référence à Sartre dans l'œuvre du natif de Rochefort, et du fait que la manière dont il s'y rapporte a accompagné, et souvent motivé les évolutions de sa propre pensée ; Sartre ayant en outre évolué de son côté, et cela même du vivant de son condisciple. Plus que du Sartre de Merleau-Ponty, nous pourrions donc dire que nous parlerons ici des Sartre des Merleau-Ponty.

corps, son monde ou sa société »¹. C'est ici l'idéalisme qui est la pente périlleuse dont il faut se garder.

Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception*, prenant ses distances avec la liberté absolue de Sartre, ou — la nuance est évidemment importante — avec ce qui lui apparaît tel, Merleau-Ponty met l'accent sur le fait que la liberté de l'homme ne peut être qu'« incorporée au monde »². Comme le résume par exemple Pascal Dupond :

La liberté « s'engrène » sur une situation naturelle et historique ou sur un fond d'existence sédimentée sans lequel elle serait sans attaches et sans prises, et elle est le pouvoir de reprendre cette situation, d'exercer vis-à-vis d'elle un pouvoir d'échappement³.

Le point de départ du chapitre est explicitement cartésien, et quasi instantanément fondu en une analyse sartrienne :

[E]ncore une fois, il est évident qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société. Sous peine de perdre le fondement de toutes mes certitudes, je ne peux révoquer en doute ce que m'enseigne ma présence à moi-même. Or, à l'instant où je me tourne vers moi-même pour me décrire, j'entrevois un flux anonyme, un projet global où il n'y a pas encore d'« états de conscience », ni à plus forte raison de qualifications d'aucune sorte⁴.

Merleau-Ponty développe cette « constatation », qui constitue évidemment une analyse d'inspiration sartrienne de l'expérience que je peux faire de ma propre liberté. La conscience (libre) est définie comme puissance d'« échappement » qui fait que nous ne sommes jamais identifiables à ce qui nous caractérise, aussi tragique et paralysant cela soit-il (« infirme » « mourant », « bossu »... « fonctionnaire » !). Il y aurait ainsi une « insurmontable généralité de la conscience »⁵, une « liberté » qui ne peut connaître aucune éclipse, dès lors que rien ne peut faire que je ne puisse pas me sentir autre que ce qui m'arrive et que ce qui me caractérise. La référence à Sartre et plus précisément à *L'Être et le Néant* est explicite lorsque Merleau-Ponty écrit : « Nous devrions

¹ *Php*, p. 497.

² *Ibid.*

³ P. Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001, entrée « Liberté ».

⁴ *Php*, p. 497.

⁵ *Ibid.*

donc renoncer non seulement à l'idée de causalité, mais encore à celle de motivation [voir J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 508 *sq.*]. Le prétendu motif ne pèse pas sur ma décision, c'est au contraire ma décision qui lui prête sa force »¹.

Selon le procédé usuellement employé dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty va rapidement critiquer cette première entente de la liberté, cette première description de l'expérience que nous faisons de ne pas être causé par le monde, et propose une description alternative. « Cette première réflexion sur la liberté aurait pour résultat de la rendre impossible »², énonce-t-il avec concision. Car elle a pour conséquence que « l'idée d'action »³ disparaît. De fait, la liberté que nous venons de décrire est un acquis inaliénable — c'est même sa caractéristique centrale. Mais alors, en déduit Merleau-Ponty, si elle « partout », elle est aussi « nulle part ». Selon ses termes : « Rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être qui nous constitue ne saurait s'insinuer dans le plein du monde »⁴. Or, la liberté, insiste-t-il, doit *faire quelque chose* ! Elle ne doit pas laisser les choses en l'état, indifférentes.

Merleau-Ponty fait fond sur l'intuition selon laquelle la liberté est fondamentalement un concept *pratique*, qui concerne moins notre rapport théorique aux choses que notre participation au monde, notre manière de nous y inscrire et de nous y engager. À ce titre, la liberté ne peut seulement consister en une capacité de détachement et de subversion *dans l'instant* (la problématique de la juste temporalité par rapport à laquelle évaluer la liberté est cruciale) mais elle doit permettre de changer les choses, et ce d'une manière qui ne soit ni acquise d'avance, ni immédiatement modifiable par un acte équivalent (en ce qui concerne la liberté) à l'instant suivant.

Merleau-Ponty exige en somme que les actes ne soient pas indifféremment libres, que la liberté ne soit pas qu'une position acquise à l'identique une fois pour toutes, mais une manière d'investir le monde et l'avenir. Il faut, nous dit-il, qu'elle ait « un champ, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilèges ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être »⁵. Notre phénoménologie insiste en conséquence sur la nécessité pour la liberté de ne pas être qualifiée comme pur néant, comme pure puissance de détachement, mais

¹ *Php*, p. 498.

² *Php*, p. 500.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Php*, p. 501.

d'être pensée sur le fond d'un « acquis préalable »¹ qui fait qu'elle est la liberté qu'elle est, d'une donation de sens qui lui est extrinsèque tout en étant propre au sujet concerné, d'une « *Sinngebung* autochtone », qui va être le fond de ses projets et « le sol de toute *Sinngebung* décisive »².

L'enjeu réside dans la définition de la conscience, et du sujet libre — le positionnement par rapport à Descartes est évidemment structurant dans cette discussion entre Merleau-Ponty et Sartre. L'idée merleau-pontienne est que, certes, ce qui m'entoure n'a pas de sens indépendamment de *moi* — il n'y a pas d'obstacle « en soi » — et pourtant que *je* ne suis jamais une pure conscience détachée, qui donnerait en toute autonomie son sens à ce qui l'entoure. Si l'on veut, c'est moi-même qui suis à la fois autonome et non autonome, ce que Merleau-Ponty thématise en opposant le « sujet pensant, qui peut [s]e situer dans Sirius ou à la surface de la terre » et « un moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues »³. L'évocation de cette « valorisation spontanée » des choses qui se déroule en nous repose, rappelons-le, sur toute la phénoménologie de la perception qui précède. Parlant ainsi de « sens autochtone du monde », de « sédimentation de notre vie », de « formes privilégiées », Merleau-Ponty fait valoir les droits du « probable » — celui des actions que notre vie sédimentée jusqu'à présent rend probable — contre le seul « possible », neutre et impersonnel. Lorsque j'accomplis un acte, ce n'est pas par une « opération intellectuelle sans motif » ; j'accomplis « ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel »⁴.

Ce qui compte dans la confrontation à Sartre (ou, encore une fois, à ce qui en tient lieu pour Merleau-Ponty), et donc dans la confrontation, par l'intermédiaire de « ce Sartre », au spectre de l'idéalisme, est que la liberté doit être définie non comme ce qui se compromet ou s'engage dans la situation — comme s'il y avait en quelque manière une possibilité de penser la liberté et l'engagement séparément, comme s'il y avait une manière de les distinguer — mais comme l'engagement lui-même, en tant qu'il est nécessairement, consubstantiellement, essentiellement situé dans le monde.

La liberté n'est *pas* le fait que je *puisse m'engager* dans le monde, c'est le fait que je *m'y engage* d'une manière toujours particulière, car répondant à des sollicitations, et n'étant en un sens que la réponse à, ou la reprise de ces sollicitations.

¹ *Php*, p. 502.

² *Php*, p. 504.

³ *Php*, p. 503.

⁴ *Php*, p. 507.

1.2. Insuffisances de la *Phénoménologie de la perception* ?

Cependant, l'examen de la carrière du concept de liberté dans l'œuvre merleau-pontienne, et notamment dans la poursuite ininterrompue du dialogue avec Sartre, montre que, pour Merleau-Ponty, le problème n'a pas été réglé dans la *Phénoménologie de la perception*. De fait, il semble que nous puissions y repérer deux types d'insuffisance ou, pour le dire plus prudemment, deux questions pour lesquelles il n'est pas évident que le texte procure des éléments de réponse satisfaisants.

Revenons tout d'abord sur ce constat que nous avons rapidement dressé. L'ouverture du chapitre sur la liberté, nous l'avons dit, semble suggérer que la bataille contre l'empirisme est déjà gagnée. « Il est évident, écrit Merleau-Ponty, qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société »¹. Mais on peut s'interroger : qu'est-ce qui fonde cette évidence ? Comment affirmer que ma présence à moi-même m'enseigne si évidemment qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société ?

Le chapitre étant situé à la fin de l'ouvrage, il est plus que raisonnable de considérer que ce qui précède doit fournir les arguments à cette thèse. Pourtant, il est remarquable que la première occurrence du terme de liberté dans la *Phénoménologie de la perception* se trouve dans un passage explicitement dédié au premier chef à une critique, non de l'empirisme, mais de l'idéalisme. Il s'agit du petit développement sur l'attention qui se trouve dans l'introduction. Or, dans ce texte, la capacité d'initiative du sujet est déjà présumée : « Le sujet empiriste, dès qu'on lui accorde une initiative, — et c'est la raison d'être d'une théorie de l'attention, — ne peut recevoir qu'une liberté absolue »². L'objet de Merleau-Ponty, dès ces pages introductives, est déjà de nuancer et de conditionner la liberté du sujet et sa capacité d'initiative, sans que le bien-fondé de celles-ci ne soit défendu.

L'attention comme activité générale et formelle n'existe donc pas. Il y a dans chaque cas une certaine liberté à acquérir, un certain espace mental à ménager. [...] Ainsi l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque là qu'à titre d'horizon indéterminé³.

¹ *Php*, p. 497. La citation complète est référencée ici à la note 4 de la p. 96.

² *Php*, p. 45.

³ *Php*, p. 47-49.

En l'espèce, l'idée qu'il n'y a pas causalité entre le sujet et le monde est soutenue par le fait que l'attention n'est pas déclenchée mécaniquement par l'objet perçu, pour la raison que l'objet n'existe pas indépendamment de cette attention, que le monde n'existe pas indépendamment du sujet. Mais alors, ne pourrait-on imaginer un déterminisme plus intime, non pas recueilli dans le monde, mais associé à l'entrelacement du sujet et du monde qui est pour Merleau-Ponty le fait phénoménologique primordial ? « La conscience perceptive constitue son objet »¹, mais si cette constitution est elle-même comprise comme naturelle, motrice, vitale, originaire, en quoi trouve-t-on là de quoi vraiment transcender l'opposition de la conscience et de la nature ? Un tel mouvement de pensée n'aboutit-il pas, « simplement » si l'on veut, à penser la nature en des termes plus vivants et humains ? La liberté, dans un tel cadre, est-elle autre chose qu'un postulat ?

Notre deuxième remarque doit nous permettre d'explicitier ce point. Elle concerne la manière dont la liberté se trouve thématisée dans le dernier chapitre de la thèse de la *Phénoménologie de la perception*. Nous l'avons dit, pour penser le caractère non exclusivement centrifuge de la liberté, Merleau-Ponty fonde sa réflexion sur l'affirmation d'un « moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues »², d'une « valorisation spontanée »³ des choses, d'une « sédimentation de notre vie »⁴, de « formes privilégiées »⁵, etc. Ma liberté s'enlève toujours sur le fond de ce moi naturel. Mais le fait qu'elle ne s'y réduise pas est-il autre chose qu'une hypothèse ?

Claire Dodeman a eu la gentillesse de nous faire parvenir l'un de ses textes à paraître, intitulé « L'expérience de la liberté : Sartre et Merleau-Ponty lecteurs de Descartes »⁶, et nous avons eu le grand intérêt d'y découvrir quelques notes inédites sur la liberté, datant de 1946-1947, et tirées des notes de préparation d'un cours donné par Merleau-Ponty à la Faculté des Lettres de Lyon (et classées par Kerry H. Whiteside).

Ce qui n'est pas bon dans la conclusion de ma thèse c'est qu'il y a mêlées deux conceptions de la liberté, comme réalisation de ma nature donnée et comme

¹ *Ibid.*

² *Php*, p. 513.

³ *Ibid.*

⁴ *Php*, p. 514.

⁵ *Php*, p. 512.

⁶ *Ibid.*

création d'une nature. Mais est-ce là un défaut ? La liberté n'est-elle pas justement cette ambiguïté : je donne sens à ma vie, mais je lui donne ce sens qu'elle avait déjà, on ne peut jamais savoir ce qui vient d'elle et ce qui vient de moi¹.

Ces lignes me semblent décisives. L'auteur y diagnostique la difficulté d'identifier ce en quoi consiste précisément la liberté dans la conception développée par lui-même dans la *Phénoménologie de la perception*. Où faut-il la situer précisément ? Consiste-t-elle dans le fait de réaliser sa nature (qui n'est évidemment pas la nature désincarnée, objectiviste, des empiristes) ou dans le fait de la créer ? Il pointe une ambiguïté, et lui confère une signification positive — elle constituerait non une insuffisance de notre regard sur la liberté, mais la liberté elle-même. Selon nous, il indique ainsi parfaitement tout à la fois la piste que va suivre Merleau-Ponty dans la suite de son œuvre et le cœur du problème que constitue la liberté pour la phénoménologie. Ambiguïté même, elle exigerait *en tant que telle* la sortie hors du régime usuel de la description.

2. Une « généralité » sans limites. La conjuration impossible d'un intellectualisme principiel ?

2.1. Merleau-Ponty (tout) contre Sartre, ou le principe du « miroir magique »

Dans *Partout et nulle part* (paru en 1956 comme introduction à un ouvrage collectif, *Les Philosophes célèbres*), Merleau-Ponty semble considérer assez différemment la position de Sartre. A-t-il discuté avec lui ? Relu à cette lumière *L'Être et le Néant* ? Été sensible à des précisions apportées dans d'autres textes par Sartre ? Toujours est-il que, dans *Partout et nulle part*, Merleau-Ponty fait une présentation de Sartre beaucoup plus proche de sa propre perspective :

[L]a philosophie de l'existence n'est pas seulement, comme le croirait un lecteur pressé qui s'en tiendrait au manifeste de Sartre [= *L'Existentialisme est un humanisme*], la philosophie qui met dans l'homme la liberté avant l'essence. Ceci n'est qu'une conséquence frappante, et, sous l'idée du choix souverain, il y avait, chez Sartre même, comme on le voit dans *L'Être et le Néant*, l'idée autre, et à vrai dire antagoniste, d'une liberté qui n'est liberté qu'incorporée au monde, et comme travail accompli sur une situation de fait. Et dès lors, même chez Sartre, exister n'est pas seulement un terme anthropologique : l'existence

¹ M. Merleau-Ponty, « Liberté — en particulier chez Leibniz », notes inédites de préparation d'un cours donné à la Faculté des Lettres de Lyon, feuillet 256.

dévoile, face à la liberté, toute une nouvelle figure du monde, le monde comme promesse et menace pour elle, le monde qui lui tend des pièges, la séduit ou lui cède, non plus le monde plat des objets de science kantienne, mais un paysage d'obstacles et de chemins, enfin le monde que nous « existons » et non pas seulement le théâtre de notre connaissance et de notre libre arbitre¹.

Pour autant, il est bien connu que, suite à la rupture de 1953², Merleau-Ponty va réaliser une critique en règle de la conception sartrienne de l'engagement, et corrélativement de sa conception dans la liberté, critique qu'il déploiera dans *Les Aventures de la dialectique*³, et continuera à élaborer dans des textes publiés aujourd'hui sous le titre du *Visible et l'Invisible*⁴.

Ce dossier a fait l'objet d'une littérature nombreuse, dont nous n'allons retenir que quelques résultats utiles à notre propos. Commençons par noter qu'il y a chez Sartre de quoi défendre une position de la liberté qui est beaucoup plus engagée et concrète que ce que la présentation de la *Phénoménologie de la perception* en donnait⁵, et que Merleau-Ponty semble en avoir pris conscience. Malgré cela, il semble qu'il ait toujours voulu marquer une différence avec la philosophie sartrienne de la liberté, et plus précisément, avec ce qui, dans cette philosophie, lui a servi de repoussoir, de contrepoint, d'image de ce qu'il ne voulait pas pour sa propre philosophie de la liberté. Car si Sartre n'est pas coupable de l'idéalisme que son frère ennemi lui attribuait dans la *Phénoménologie de la perception*, pourquoi s'en distancer ? S'il s'en distancie, n'est-ce pas parce que Merleau-Ponty identifie un problème qui, en 1945, n'avait pas l'acuité qu'il a désormais à ses yeux ? Ne révèle-t-il pas, en somme, une difficulté susceptible de se poser à lui-même ?

Florence Caeymaex l'explique clairement⁶ : le désaccord entre Merleau-Ponty et Sartre sur le communisme et le marxisme — qui sont les lieux

¹ M. Merleau-Ponty, *Partout et Nulle part* dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 253.

² Pour rappel, les lettres sont publiées dans « Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture » dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 129-169.

³ M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964. Nous faisons désormais référence à ce texte par les initiales *VI*.

⁵ Pour une solide argumentation en ce sens, cf. par exemple R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005.

⁶ F. Caeymaex, « La Dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », *Études sartriennes – Vol. 10 : Dialectique, littérature, avec des esquisses inédites de la Critique de la Raison dialectique*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 111-138.

où leur conflit théorique et politique va se jouer — est pour partie dû à « une différence d'interprétation du terme de dialectique » : « Elle tient pour partie au fait que là où Sartre porte le fer contre le dogme marxiste-léniniste en vigueur à la fin des années 40, Merleau-Ponty, lui, remonte aux sources marxiennes de la dialectique »¹.

L'idée est que Sartre, lorsqu'il critique le marxisme, cible en réalité le marxisme-léninisme sous sa forme objectiviste — c'est-à-dire « naïvement matérialiste » et donc en fait déterministe —, suivant laquelle le sens de l'histoire serait total, fermé et en un sens déjà fait. Par opposition, Merleau-Ponty considère la conception marxiste de l'histoire comme tout aussi dépariée de l'idéalisme que de l'objectivisme dans la mesure où, selon lui, elle aurait en son cœur non les faits — au sens des faits objectifs qui s'imposent comme des causes — mais « la praxis interhumaine », en tant que celle-ci dépasse l'antinomie du sujet et de l'objet, de la cause et de la raison, et qu'elle représente une puissance qui ne surplombe pas l'histoire, mais « la découvre en la faisant »². Au fond, donc, Merleau-Ponty et Sartre seraient d'accord : le sens de l'histoire est à faire.

Pour autant, « sous la divergence entre Sartre et Merleau-Ponty au sujet de la conception marxiste de l'histoire, divergence finalement superficielle, il y a [...] une *autre divergence*, plus profonde »³, qui apparaît au moment où Merleau-Ponty prend ses distances avec le communisme et où Sartre s'en rapproche subitement. Le point de discorde le plus apparent concerne le rapport au temps, Merleau-Ponty reprochant à son camarade de l'ENS de réagir événement après événement, dans l'instant, comme si le sens de chacun était en un sens déjà fixé, ou plutôt comme s'il pouvait le fixer à chaque fois, dans le présent. Par là même, Sartre se trouverait toujours déjà projeté dans un avenir depuis lequel il jugerait ce présent, et ne serait donc plus vraiment là, dans l'indécision réelle du sens de ce qui arrive.

[L]'attitude qui consiste à se jeter dans les événements au fur et à mesure qu'ils se présentent, à exiger immédiatement des résolutions en conséquence, est l'attitude de celui qui veut se faire juge de l'histoire... Cette attitude nie son ancrage : elle consiste à faire comme si nous n'étions pas dans l'histoire⁴.

¹ *Ibid.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

Certes, nous dit Merleau-Ponty, Sartre entreprend de penser « un milieu entre la conscience et les choses »¹ mais malgré tous ses efforts, « le pour-soi » est resté un « pur pouvoir de signifier [...], mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie... »². Nous restons, en somme, dans le pur « devoir être ». Chez Sartre, écrit-il encore, la pensée reste « en rébellion contre ce milieu, n'y trouve qu'une invitation à passer outre, à recommencer *ex nihilo* tout ce monde écœurant »³.

En résumé, la critique adressée par Merleau à Sartre est de ne pas avoir suffisamment pris le pour soi, le sujet, la conscience, la spontanéité dans l'Être, de l'avoir encore pensé de manière trop transparente, et donc *in fine* de manière trop séparée. Mais en pointant ce problème, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* ne retrouve-t-il pas l'un des aspects de sa propre phénoménologie de la liberté, telle qu'elle se trouve développée dans sa thèse de 1945 ? Car l'ambiguïté qu'il y décèle en 1947 suppose deux déterminations du sujet, dont l'une tombe clairement sous le coup de la critique adressée à Sartre. La liberté qu'il pense dans la *Phénoménologie de la perception*, selon sa propre analyse rétrospective, comme la « création d'une nature » n'est-elle pas précisément cette pure « puissance de signifier » dont il dénonce l'insuffisance dans la pensée de Sartre ?

Ce constat peut être évalué de deux manières différentes. D'une part, l'on peut, et l'on doit, faire droit au fait que Merleau-Ponty se distingue précisément de Sartre en cela qu'il ne se tient pas à cette définition « idéaliste » de la liberté, mais qu'il lui adjoint la seconde détermination comme « réalisation d'une nature donnée ». C'est le sens même de la liberté, énonce-t-il en 1947, que d'être le partage indécidable de ces deux déterminations, le mélange ambigu et surtout in-désambiguisable, de ce que je réalise et de ce que je crée. De ce point de vue, la conception merleau-pontienne de la liberté semble protégée de sa propre critique, dès lors qu'elle n'est précisément pas dotée de la « transparence » qui ferait la faiblesse de celle de Sartre. Bien au contraire, écrit-il, elle est en tant que telle ambiguë, elle s'y identifie.

Mais l'on peut alors s'interroger. Pour qu'un phénomène soit pensé comme ambigu, il faut qu'il puisse être l'objet de deux descriptions (au moins) dotées d'une certaine légitimité. À ce titre, on peut, et l'on doit, selon nous, considérer que la caractérisation merleau-pontienne de la liberté est dépendante de la légitimité de sa détermination idéaliste, au sens où elle exige qu'on en rende raison, qu'on lui reconnaisse une forme de justesse, partielle certes

¹ *Ibid.*

² M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, op. cit., p. 275.

³ *Ibid.*, p. 142.

mais inéliminable (dans le cas contraire, l'ambiguïté disparaît). Dans la mesure où la reconnaissance d'une forme de pertinence à sa détermination plus « immanentiste », comme continuation d'une nature, conditionne également le maintien de l'ambiguïté, la conception merleau-pontienne de la liberté exige à nos yeux que soit rendue raison de ces deux déterminations, c'est-à-dire des points de vue auxquels elles correspondent. La question est alors de situer la démarche phénoménologique dans ce jeu de points de vue, et par là même de préciser quel type d'objet constitue la liberté pour celle-ci, c'est-à-dire quel traitement elle suppose, ou exige.

Dans la partie suivante, nous entendons montrer que l'on trouve effectivement dans les textes tardifs de Merleau-Ponty, et en particulier dans *Le Visible et l'Invisible*, de quoi penser une forme de nécessité de la dichotomie de l'être et de la conscience, et donc de quoi rendre compte (dans le sens partiel exposé ci-dessus) de la caractérisation idéaliste de la liberté, mais aussi que se trouvent exposées, dans ces mêmes textes, les insuffisances de cette caractérisation, et donc ce qui doit exclure la liberté du champ conceptuel de la phénoménologie, si du moins on conserve les déterminations métaphysiques usuelles de celle-ci et de celle-là (les deux doivent aller de pair). Nous en déduirons ce qui fait de la liberté un concept limite pour la phénoménologie, au sens où elle éclaire ce qu'elle n'est ni ne peut être, et la conduit, peut-être, vers ce qu'elle doit être.

2.2. La conscience philosophique contre le mythe : la liberté comme point de vue ?

Dans ses derniers textes, Merleau-Ponty attache le concept de liberté à un point de vue proprement humain, et même à un point de vue de connaissance sur le monde. Rappelons-nous où *Les Aventures de la dialectique* nous ont laissés : Sartre, y écrivait Merleau-Ponty, aurait entrepris de penser « un milieu entre la conscience et les choses » mais malgré tous ses efforts, « le pour-soi » est resté un « pur pouvoir de signifier [...], mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie... »¹. En-soi et pour-soi seraient restés, au fond, étanches. Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty consacre un long chapitre, intitulé « Interrogation et dialectique », à reprendre cette critique, à élaborer une réflexion qui n'y soit pas elle-même sensible, et à expliciter la différence entre sa position et celle de Sartre.

¹ M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, op. cit., p. 275.

À la fin de sa vie, cela est bien connu, Merleau-Ponty ne se contente plus de recourir au concept d'ambiguïté pour dépasser l'antinomie dualiste de l'intellectualisme et de l'empirisme, mais il s'emploie à lui donner une valeur ontologique, métaphysique, ce que cristallise son célèbre concept de *chair*. La volonté merleau-pontienne de situer la liberté, d'en refuser toute détermination autonome, se nourrit alors de ce travail de conceptualisation, qui a précisément pour but de penser, non seulement l'indécidabilité mais l'originarité de l'entrelacement du sujet et du monde. Il écrit ainsi :

Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère : elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire, *l'on* de la vie corporelle et *l'on* de la vie humaine, le présent et le passé, comme ensemble pêle-mêle des corps et des esprits, promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose¹.

Il y a là, écrit-il encore, une « implication inextricable »² de notre vie et du reste de ce qui est, présent, passé, objets, autres vies et autres sujets. Une interprétation possible de cette thèse serait que le sujet — et donc le sujet en tant qu'il est libre — serait pris dans un Être dont il ne serait qu'une perspective ; le pouvoir d'initiative du sujet serait nié ou, tout du moins, tout à fait secondarisé³. Ce serait pourtant commettre un contre-sens que de croire que Merleau-Ponty se serait satisfait d'une telle interprétation purement immanentiste, si l'on veut, de la liberté. Bien au contraire, il avait à cœur de ne pas enfermer l'avenir dans cette Être profond, mais de réserver une place à l'indécision. Ainsi, il dénonce un peu plus loin l'erreur qui consisterait à

traiter cet ordre de l'implication comme un ordre transcendantal, intemporel, comme un système de conditions *a priori* : ce serait encore une fois postuler que la vie n'est que la mort annulée, puisqu'on se croit obligé d'expliquer par

¹ VI, p. 115.

² *Ibid.*

³ Sur la question de la subjectivité dans la pensée du dernier Merleau-Ponty, cf., outre les ouvrages de référence de Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991 et *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998 ; P. Dupond, *La Réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2004.

un principe étranger tout ce qui en elle dépasse la simple sommation de ses conditions nécessaires¹.

On peut repérer dans ce refus un enjeu similaire à celui qui motivait la critique de Sartre dans *Les Aventures de la dialectique* : ici comme précédemment, il s'agit de faire droit au moment de la décision, à la vie en train de se déployer, à la créativité qui lui est inhérente dès lors que et dans la simple mesure où elle ne se réduit pas, d'un simple point de vue descriptif, à « la simple sommation de ses conditions nécessaires »². Il s'agit donc d'être fidèle à l'indécision de ce qui arrive ou, pour le moins, de ne pas la rendre *a priori* impensable en concevant l'implication du sujet et du monde comme une nouvelle détermination.

Une question se pose pourtant, légitimement croyons-nous. Car si l'on se propose d'être fidèle à ce point de vue de la vie en train de se déployer, à quoi peut encore correspondre le concept de liberté ? Quel phénomène peut-il nous permettre de décrire ? La réponse n'est pas évidente dès lors que la liberté semble supposer par définition une puissance de détachement, qu'un strict positionnement au lieu de la vie en train de se déployer ne semble pas permettre d'appréhender.

Sur ce point, *Le Visible et l'Invisible* a l'immense intérêt de nous offrir une méditation méthodologique, ou métaphilosophique, d'une formidable profondeur. Merleau-Ponty explicite ainsi les conditions irréfléchies de toute réflexion, et met en évidence le fait que toute réflexion philosophique procède d'une « interrogation », qui par définition ne constitue pas une adhésion pleine, un ralliement muet à la vie qui le parcourt en tant qu'il est un homme. Nécessairement, écrit-il, le philosophe « feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérants et se font continuellement en lui »³, ce qui disqualifie d'emblée tout idéal « de l'irréfléchi ou de l'immédiat »⁴. Nécessairement, le philosophe procède à une mise « en suspens »⁵ de ce que Merleau-Ponty appelle la « foi perceptive »⁶, et qui nomme notre rapport d'implication réciproque avec le monde, sans qu'il faille pour autant comprendre ce jeu comme un détachement ou une séparation de la vie, dès lors que celle-ci n'est pas purement positive, affirmative, mais inclut cette dimension interrogative qui

¹ *VI*, p. 117.

² *Ibid.*

³ *VI*, p. 18.

⁴ *VI*, p. 56.

⁵ *VI*, p. 57.

⁶ *Ibid.*

prend (notamment) la forme de la pratique philosophique. Quoique nous, philosophant ou non, soyons nécessairement vivants, et par là même engagés dans la vie, la manifestant et l'exprimant, nous sommes capables d'un écart à son égard, parce qu'en fait c'est la vie même, déhiscente, qui est écart.

C'est l'un des *Leitmotiv* de Merleau-Ponty : aucun discours, philosophique ou non, ne peut être transparent, neutre, mais il cristallise nécessairement un certain écart de la vie par rapport à elle-même. Il n'en demeure pas moins que tous les discours possibles ne sont pas équipollents, dans la mesure où ils sont plus ou moins capables de rendre compte d'eux-mêmes, ou plutôt plus ou moins aveugles, voire même contraires à ce qui les anime. Là est le grand tort de « la philosophie réflexive », dont Merleau nous dit (la formule est fautive) :

Toute l'analyse réflexive est non pas fautive, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que pré-constitué et qu'ainsi la démarche retarde par principe sur elle-même¹.

C'est dans ce cadre général qu'il nous faut comprendre le sort que Merleau-Ponty réserve *in fine*² à la phénoménologie de la liberté. Toute réflexion est prise dans le mouvement de la vie (comment ne le pourrait-elle pas ?), mais toutes ne lui sont pas fidèles au même titre, au sens où elles ne se laissent pas toutes animées aussi loin, aussi bien, par lui. Dans *Le Visible et l'Invisible*, le concept de liberté est imputé à la philosophie réflexive, et Merleau-Ponty lui substitue un concept d'activité-passivité. De ce point de vue, notre thèse serait que Merleau-Ponty réalise à la fin de sa vie deux gestes complémentaires à l'égard de la liberté : d'une part, il rend compte de son lieu conceptuel, c'est-à-dire du mouvement de pensée où s'origine son élaboration, mais d'autre part, et conjointement, il dénonce l'insuffisance du concept, au sens où il met au jour ce qui rend ce mouvement de pensée insatisfaisant, ontologiquement mais aussi phénoménologiquement³. La phénoménologie de la liberté apparaît dans ce cadre comme un contre-sens, ou plus précisément une idée inconsistante et impossible.

¹ *VI*, p. 55.

² Étant bien entendu que, malheureusement, cette fin est purement accidentelle, et occasionnée par la mort brutale de l'auteur, qui, sur ce sujet comme sur bien d'autres, n'avait certainement pas mené sa pensée à son terme, ni à aucun terme, aussi constitutionnellement provisoire soit-il toujours.

³ La réforme ontologique merleau-pontienne, rappelons-le, est rendue nécessaire par les impasses auxquelles se heurte la description phénoménologique.

Ainsi, le dialogue avec Sartre est l'occasion de formulations très suggestives de la part de notre auteur, qui oppose dans ce contexte ce qui relèverait de la « conscience philosophique » (*L'Être et le Néant*, et donc la liberté) et ce qui relèverait du « mythe » et de l'« imaginaire opérant » (notre implication dans l'Être) :

L'ouverture à un monde naturel et historique n'est pas une illusion et n'est pas un *a priori*, c'est notre implication dans l'Être. Sartre l'exprimait en disant que le Pour soi est nécessairement hanté par un En-soi-pour-soi imaginaire. Nous disons seulement que l'En-soi-pour-soi est plus qu'un imaginaire. L'imaginaire est sans consistance, inobservable, il s'évanouit quand on passe à la vision. Ainsi l'En-soi-pour-soi, devant la conscience philosophique, se disjoint pour laisser place à l'Être qui est, et au Néant qui n'est pas, à la pensée rigoureuse d'un Néant qui a besoin de l'Être, qui l'atteint en étant négation de soi, et qui accomplit ainsi l'affirmation silencieuse de soi qui était immanente à l'Être. La vérité de l'En-soi-pour-soi sartrien est l'intuition de l'Être pur et la négintuition du Néant. Il nous semble qu'il faut au contraire lui reconnaître la solidité du mythe, c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Être même. À cela près, c'est bien de la même chose que nous parlons, et Sartre a lui-même désigné du doigt ce qui s'entremet entre l'Être et le Néant¹.

Selon ces lignes, être fidèle à la foi perceptive, à notre vie, impose de faire une part à « l'imaginaire opérant » en tant qu'il est solide, c'est-à-dire qu'aucune réflexion ne peut le nier sans se nier elle-même, et, par là même, de ne plus séparer le sujet du monde, et donc de ne plus tracer la limite entre ma liberté et ce sur quoi elle agit. Dans cette perspective, il semble que parler de ma liberté au sens de Sartre impose de sortir de cette foi, de ne plus être pris dans « l'imaginaire opérant », d'adopter le point de vue de la conscience philosophique, et donc théorique, sur le monde et par là même de nous départir de ce qui va nous permettre de définir l'Être même.

Compte tenu de notre problème, il est crucial de noter le point suivant : pour Merleau-Ponty, le « mouvement réflexif » n'est certainement pas une aberration philosophique, il « sera toujours à première vue convaincant : en un sens, il s'impose, il est la vérité même, et l'on ne voit pas comment la philosophie pourrait s'en passer »². Penser la liberté, à ce titre, est une démarche réflexive que l'on pourrait qualifier de naturelle, et cela même pour des philosophes soucieux des phénomènes tels que Husserl ou Sartre. Pourtant, du fait

¹ *VI*, p. 115-116.

² *VI*, p. 51-52.

de ses inconsistances, il convient, nous dit Merleau-Ponty, de « prendre un autre départ »¹. Un départ qui doit évidemment permettre, notamment, de rendre compte de l'imaginaire en tant qu'il est opérant, du mythe en tant qu'il ne se réduit pas à la conscience, bref de l'entrelacement de l'être et du sujet. Dans le nouveau mouvement philosophique auquel Merleau-Ponty nous convie, il ne s'agit plus de modérer le concept de l'activité par la passivité, de refuser de choisir entre la création autonome de sa propre nature et la continuation de la nature que nous sommes, car alors on ne sort pas des antinomies dualistes :

Il est certain en effet que toute tentative pour raccorder une passivité à une activité aboutit ou à étendre la passivité à l'ensemble, ce qui revient à nous détacher de l'Être, puisque, faute d'un contact de moi avec moi, je suis, en toute opération de connaissance, livré à une organisation de mes pensées dont les prémisses me sont masquées, à une constitution mentale qui m'est donnée comme un fait, — ou à restaurer dans l'ensemble l'activité².

Là-contre, comme cela se trouve esquissé dans une note de novembre 1960 consacrée au « problème d'Autrui », il s'agit de penser qu'« activité n'est plus *le contraire* de passivité³ », ce que doit précisément permettre de penser le concept de chair, nous l'avons dit, que Merleau-Ponty équivaut littéralement à « ce fait que mon corps est passif-actif (visible-voyant) »⁴. Or, il est remarquable que l'on trouve le terme de liberté dans cette même note de novembre 1960 que nous venons de citer ; ainsi, y écrit Merleau-Ponty, « la liberté est comprise comme généralité »⁵.

Deux conclusions nous semblent devoir être tirées. D'une part, il n'est en un premier sens que trop évident que Merleau-Ponty disqualifie le concept de liberté, ou plutôt qu'il le disqualifie en tant que son entente première, dominante et dans une certaine mesure naturelle, est inconsistante et relève d'une « philosophie réflexive » incapable de rendre compte d'elle-même comme des phénomènes qu'elle entend éclairer. À ce titre, Merleau-Ponty semble bien montrer qu'une phénoménologie de la liberté est un projet incohérent, une idée impossible.

¹ *VI*, p. 66.

² *VI*, p. 65

³ *VI*, p. 317.

⁴ *VI*, p. 319.

⁵ *Ibid.*

Mais, d'autre part, même si nous ne possédons aucun texte où serait développé le sort réservé au concept de liberté dans le nouveau voyage philosophique auquel il nous invite, il n'est pas du tout clair que Merleau-Ponty souhaite renoncer au concept de liberté. Nous disposons au contraire d'indices textuels laissant penser qu'il aurait préféré l'intégrer à sa nouvelle ontologie, au prix bien sûr d'un remaniement profond. Que cette conceptualisation soit satisfaisante, et que sa description soit phénoménologiquement adéquate, nous n'en discuterons pas ici ; cela engagerait notamment une discussion serrée du traitement de la question de la subjectivité par le dernier Merleau-Ponty¹. En tout cas, il paraît juste de dire qu'en ce sens, le concept de liberté porte la phénoménologie à une limite qui se trouve être, si l'on veut, « supérieure », dans la mesure où cette notion *exige*, pour être pensée, qu'elle se dépasse elle-même en une ontologie renouvelée.

Concept paradigmatique d'un idéalisme tant décrié, la liberté semble avoir constitué pour Merleau-Ponty un intrus inexpugnable dans sa propre maison, la marque indélébile d'un tison imposé sur sa propre chair phénoménologique, requérant l'attention, exigeant le mouvement, et même une reconstruction, ailleurs, d'un autre chemin philosophique. La liberté interroge au fond la démarche philosophique elle-même, impuissante à y renoncer comme à en rendre compte, mise en demeure, nécessairement, d'affronter son propre sens, et ses limites.

¹ Renaud Barbaras a pointé un certain nombre d'insuffisances du « dernier Merleau-Ponty » relativement à cette question dans plusieurs textes. Cf. « Les Trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty » dans *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 11-28.



The Freedom(s) within Collective Agency: Tuomela and Sartre

By BASIL VASSILICOS

Mary Immaculate College / University of Limerick

Abstract In this paper, the goal is to investigate the nature of freedom enjoyed by participants in collective agency. Specifically, we aim to address the following questions: in what respects are participants in collective agency able to exercise freedom in some weaker or stronger sense? In what ways is such collective or common freedom distinct from the freedom ascribed to individuals? Might there be different sorts of freedoms involved in and tolerated by collective agency, each of which has its own role in determining the nature and efficacy of the bond uniting its participants? Clarification of just what such freedom may involve and how it subsists within collective agency is not only important for being able to demonstrate the instrumental value of social ontology to contemporary political debates. It may likewise contribute an important dimension to the descriptive psychology of collective agency and shared intentionality, which is an approach deserving of more attention. Here, such clarification is undertaken *via* a comparison to the notions of freedom at stake in the respective accounts of sociality and collective agency provided by Raimo Tuomela and Jean-Paul Sartre.

Some recent papers (Tollefsen 2014; León and Zahavi 2016) have taken issue with how contemporary researchers in social ontology seem to neglect “the experiential dimension” of human “capacity to share intentions” (*ibid.*, 220). The lack of regard for the “experience-based aspects” (León and Zahavi) or “qualitative aspects” (Tollefsen) of this sharing threatens to call into question the depth and robustness, if not the very philosophical importance, of the

models of sociality advanced by such research. Because prominent social theorists such as Bratman, Gilbert, and others tend to focus on the “propositional” or “normative” dimensions of sharing phenomena, they risk saying very little about what such forms of intentional sharing “actually [amount] to” (*ibid.*). The question, then, is whether explanations of experiential sharing can go further than statements, *à la* Searle, that collective intentions “involve ‘a sense of us’ and of ‘doing something together’” (*ibid.*). León and Zahavi, for their part, see an opportunity for remedy of this oversight in exploring in detail the “resources” available within the phenomenological tradition concerned with social phenomena.

If the preceding may be correctly understood not only as a warrant for their own methodology but also as a call to be taken up, the goal in this paper will be to investigate this so-called experiential dimension of collective agency *via* one particular line of inquiry. Namely, we wish to explore whether this experiential dimension in collective agency might also include or involve a sort of freedom that may be enjoyed by participants in collective agency. We want to find out in what respects participants in collective agency may be able to experience a kind of freedom that is consonant with and made available by participation in collective agency. The phenomenon we aim to point at here is not simply the “disjunction condition”, as thematised by Gilbert (2009, 172), which has to do with how, at any given moment, an individual ought to be able to distinguish between his or her own intentions, actions, and ends and those of the group (*e.g.* plural agent) of which they are part. That would only amount to a kind of freedom from the collective or apart from the collective. Rather, we mean to indicate a question having to do with the possibility of a sort of freedom within collective agency. Indeed, might there even be different sorts of freedoms involved in and tolerated by, or perhaps even requisite in, collective agency, each of which has its own role in determining the nature and efficacy of the bond uniting its participants? Our contention is that clarification of just what such freedom(s) may involve and how it may be experienced and structured within collective agency will not only be important for being able to demonstrate the instrumental value of social ontology to contemporary political debates. It may likewise contribute an important dimension to the descriptive psychology of collective agency and shared intentionality.

Even if it is granted such an account of freedom within collective agency might constitute an interesting *desideratum*, it cannot be taken out of hand that there are grounds for thinking that such a thing exists or ought to be accounted for. It should be noted that, barring a few notable exceptions (Hindriks 2007; Pettit 2001), such questions about freedom within collectives has garnered relatively little attention in contemporary discussions of social ontology, and has

seemed more of a matter for philosophers with an orientation towards political concerns (Kramer 2003; Cohen 1991). From a certain perspective, this is understandable. Given the varied and sometimes incompatible current theories as to what unites or is shared by collective agents, it seems natural that most attention would be given to how, within collectives, individuals are bound or united in agency, that is, how certain forms of ‘unfreedom’ (sometimes discussed as relational or normative constraints within collective agency) characterise and condition collective agency. All the same, this is not to say that no one has ever come close to considering such a problem. To a great extent, one cannot put forward an account of what binds or constrains collective agency without at the same time indicating, even if only in a backhanded fashion, what allows them to some degrees of unboundedness. However, in those few cases where questions of freedom have been explicitly broached within social ontology, this seems largely to have been done from the perspective of whether collective freedom could be reducible (or not) to individual freedoms. For instance, Hindriks (2007) argues contra Cohen that maximal individual freedom cannot be either a necessary or sufficient condition of what he describes as corporate freedom (*i.e.* for the freedom of a group/ collective agent), and that corporate freedom can likewise be independent of individual freedoms. While Hindriks does this by examining some useful thought experiments in social ontology, he does not shed much light on what it might like for any group members to experience such corporate freedom, nor on what sorts of participatory and agential intentions that experience might involve.

Hence, given this apparent lack of attention, what might be some reasons for thinking that there could be such kind of freedom within collective agency? What could be the basis of the suspicion — ours, at least — that its omission from discussions of the nature of collective agency is not without certain risks? One kind of basis for this question can be found if we consider some recent work by Butterfill, in which he puts forward an account of the type of planning and coordination (“parallel planning”) that in his view best characterises “alpha” (true, paradigmatic) collective agency (Butterfill 2015). Even while depicting his aim as primarily being about capturing the features of such “alpha” collective agency (152, 165), Butterfill nonetheless seems open or at least neutral with regard to the claim that not all phenomena of collective agency may be created equally. There may be in other words “degrees” of collective agency, and one ought not rule out a pluralism of collective agency, even if accounting for such is not one’s explicit aim (as in Butterfill’s case). In the context of his argument, by “degrees of collective agency” what Butterfill seems to have in mind are different tolerances for either coercion (by

one agent of another) or fortuitousness to factor into, and not be the nullification of, collective agency (152). Here, however, we may append a query whether there may be other compelling manners of understanding such “degrees of collective agency”. With respect to the role of planning in collective agency, for instance (Butterfill’s topic in that article), we may well wonder whether not all forms of collective agency permit of exactly the same forms of flexibility and do not rely upon the same degrees of coordination or planning. If that is plausible, then on our view there might be some variance of unplannedness within the coordination and cooperation that characterises collective agency, for instance under the guise of flexibility or creativity, available to collective agents. Moreover, even if we are entitled to extrapolate from this observation and derive from it a notion of freedom within collective agency, one may still wonder whether any and all sorts of freedom enjoyed by participants in collective agency stops there. For instance, is the freedom within collective agency determined chiefly with respect to the goal or object of that agency (how ambiguous or clearly defined it is, how simple or complex it is), or might participants avail of another sense of freedom still, apart from how uncoordinated or creative their shared action turns out to be?

We can put more of a point on these questions and their motivation with the aid of an example. For instance, on a grey, rainy morning, a commuter takes an abrupt, painful-looking tumble down some slippery cement stairs. A group of other commuters interrupt their journeys and gather around this person and try to help him. One person gathers the things that the fallen person has dropped; another makes sure he doesn’t move, lest he might have injured his neck or spin. One woman phones for an ambulance, while a fourth goes to see if the station might offer a first aid kit. What is going on in this type of situation, where we have a group of people gathering to help a fallen commuter? In the first place, it does seem like there is a plausible case here of collective agency; this is insofar our good Samaritans are not being coerced into helping, and seem to share the same goal, namely, of helping the fallen person. Moreover, they seem to be working and coordinating together in order to reach that goal¹. Yet we might wonder about what other features might be

¹ Further caveats may be raised here on whether our example satisfies a well-defined and effective constraint condition such as to constitute an instance of collective agency. These may include the fact that in our examples such participants lack common knowledge of each other, may not check plans with each other and that the set of participating agents is not fixed beforehand. On our view, such concerns would restrict the domain of phenomena of collective agency implausibly, because the boundaries would be too narrow. On such caveats and constraint conditions for phenomena of collective agency, cf. Paternotte 2014, 107.

attributed to how they are going about reaching that goal. Insofar as they form a group of people helping someone, does each of them primarily feel somehow constrained in their actions by this group? And if that is the case — as might seem likely to some — does that then exhaust what each person is able to feel as the ‘we-feeling’ one might have in the group, namely, a sharing of a goal or plan which constrains each individual?

In the ensuing, the attempt will be to explore these questions *via* a comparison to the notions of freedom at stake in the respective accounts of collective agency provided by Raimo Tuomela and Jean-Paul Sartre. There are a couple reasons for thinking that juxtaposing these two authors and their approaches to these questions might be fruitful. The first has to do with the methodologies and the conceptual resources each may bring to bear on this problem. Tuomela may be thought to be highly representative of and also highly represented within how contemporary social ontology tackles such issues; Sartre’s approach on the other hand would appear highly idiosyncratic (if not incomprehensible) to many a reader today and seems not to attract too much attention in the literature. This gulf between them already suggests one issue of interest; is the superiority of the one’s approach over the other to be taken out of hand, especially when the latter, Sartre, would seem much more aligned with the interest in the ‘experiential aspects’ of collective phenomena mentioned earlier? The second reason for linking the two, tied to the first, has to do with the radically different sorts of answer each arrives at, concerning the questions whether and how there might be something like freedom (for participants) within collective agency. Could then each of our interlocutors have something to say to the other, which might open up a new perspective on our problem? Can their differences, in other words, be stimulating for considering which of the two might be closer to the truth, in what ways, and why?

Turning first then to Tuomela, part of the appeal of his account is that he provides a many-levelled analysis of the types of cohesiveness evinced in collective agency according participants’ intentions or commitments. These are accounted for in terms of his notion of different configurations of ‘I-mode’ and ‘we-mode’ “we-intentions” and in terms of a distinction between “operative” and “non-operative” members of collective agency, each of whom has different levels of cognition about and authority over a group’s collective agency (Tuomela 2007, 2013). On the basis of understanding how Tuomela deploys these notions in order to explain collective agency, it can be argued that there remains in his account, despite its sophistication, a basic tension between freedom and collective agency. For the participants within collective agency, freedom can only exist and be tolerated within collective agency when the latter takes on less coordinated and thus less cohesive forms. On the other

hand, for Tuomela, the more the goals or the conditions of collective agency call for greater cooperation and cohesiveness, the more such freedoms form a threat to that very collective agency. This juxtaposition between group cohesiveness and freedom suggests that to cash out this finding in Tuomela, two steps will thus be needed. The one is to develop a picture of how Tuomela accounts for how group agency comes about (as a kind of cohesiveness), and the second is to clarify what sort of role for and meaning of freedom is accorded therein. Basically, what these two steps will amount to is a set of claims about how collective agency, when it is truer or more “ideal” collective agency according to Tuomela’s terms, has to debar or at least strongly constrain an individual’s freedom.

For Tuomela, as for some others working on social ontology, there are basically two factors determining whether collective agency between individuals can come about. The first is quite fundamental but still quite broad, and can be linked with what is sometimes discussed as the phenomenon of ‘collective acceptance’ or collective belief. For there to be anything like collective agency, there needs to be shared group reason(s) — a kind of (shared) *ethos* in which goals, values, beliefs, and norms are shared across a number of individuals¹. Of course, simply holding certain beliefs, even shared ones, does not necessarily lead to action, and this is where a second factor comes into play; in order for collective agency to come about, there has to be an intention to act which is shared or which is intended in common by some number of individuals. These last are what Tuomela calls ‘we-intentions’, by which he means intentions people have to do things which they could only do together with other people (hold a debate, play a soccer match) or which they explicitly wish or aim to do together (build a boat, clean up a park). These we-intentions are thus defined by targeting shared goals that people may act towards; by contrast, so-called ‘I-intentions’ are characterised by individual or non-shared goals.

One of Tuomela’s key contributions to social ontology comes at this point in the story. Apart from being careful to distinguish between non-shared (or non-cooperative) and shared intentions (termed ‘I-intentions’ and ‘we-intentions’ respectively), Tuomela is careful to point out that these shared or we-intentions that condition collective agency can have different modes, in function of just the manner in which a person is committed to reaching or acting towards that shared goal. On the one hand, a we-intention can have an ‘I-mode’, in which an individual functions merely as a private person, privately committed to a (shared) goal. Thus, as a good Belgian, I can be individually,

¹ Cf. Tuomela 2007, 22-23.

i.e. privately committed to the shared goal (with a multitude of other Belgians) that every Belgian beer be poured in its proper glass. This means, for instance, that I act in some way towards that goal. I try to enlarge my glass collection at home as much as I can; when I have a beer poured for myself or others, I check or request that this ‘rule’ is being followed. However, Tuomela (2007) argues there seem to be no or few intersubjective or epistemic requirements involved in the effectuation of this we-intention within the I-mode, and this seems plausible; for instance, in being committed to composting as much of our household waste as possible (a shared goal), I don’t necessarily have to look to, or coordinate with, or even communicate with others as I act towards that goal.

On the other side of this distinction, we have the way that we- or shared intentions permit of a ‘we-mode’, and in such cases, argues Tuomela, we can see certain more robust or cohesive forms of collective agency occurring. These last instances are not a mere aggregate of private commitments to a shared goal (as was the case in the former), but appear to involve the following features for the we-intention supposedly at work in them: 1° There are certain cases of collective agency where, for the individuals holding a certain shared goal, each intends to act towards that goal as part of a group acting towards that goal. In Tuomela’s terms, this means ‘the group [*qua* group members] intends to do X as a group’. 2° This in turn means that in those cases (of the we-mode we-intention) each individual has to be turned towards others with whom they share a certain goal, if the individual is to act towards that goal with them as part of a group¹.

How to account for this difference between these cases of the I-mode and the we-mode? What distinguishes I-mode from we-mode we-intentions? What in other words is going on at level of one’s intentionality when one would ‘look to’ or ‘coordinate or communicate with’ others in the we-mode we-intention? To put more of a point on the matter, behind such a terminology on Tuomela’s part, we can clearly discern an agenda to differentiate between those sorts of collective agency that have more ‘bond’ or glue within in them, and those that have less. So how to account for these greater and lesser quantities of such glue? Echoing a vocabulary made popular by *e.g.* Gilbert,

¹ The we-mode means that when I intend, “that also others (or a sufficient number of them) [have to] participate”, this is both a “conceptual and rationality condition for one’s intention to participate” (Tuomela 2007, 93). *I.e.*: “The joint action opportunities conditions” include “also that the others will participate [...]” (*ibid.*). Tuomela does not seem to distinguish closely between ‘joint action’ and ‘collective action’ (cf. 2007, 123) nor between collective agency and joint agency, as others such as Butterfill might (cf. 2015). Whether he is justified in not doing so lies beyond our current scope.

Tuomela's answer is that this depends, at the level of the constitution of we-intentions, on the kinds of commitments members of collective agency hold. These are namely collective commitments and social commitments, and in we-mode we-intentions they both emerge in a significant manner and appear to evince a special relationship. A key explanation of their relationship is the following:

The social glue and cohesion provided by collective commitment should be present and required in these contexts. Part of what is involved here — over and above what aggregated private commitments give — is the social commitment involved in collective commitment: being committed to each other, the group members can better rely on the others to perform their respective tasks, which, especially in the case of interdependent and joint actions, is central. Social commitment to others and to the group is the core of the reproachability feature involved in collective commitment: a publicly we-committed member who leaves the joint project or intentionally violates the ethos can be criticised by the others, whereas if he had been committed only 'to himself' he would in general have been less criticisable socially for letting the others down (Tuomela 2007, 37).

Collective commitment may be thought of a commitment not only to a shared goal but also to a *shared action*, namely, 'I commit with you to achieve x jointly with you, where x is a shared goal'¹. Social commitment on the other hand, involves a kind of commitment to the others with whom one would share an action, *i.e.* it is 'commitment to one another to participate to realise x '. What is important about their relationship according to Tuomela is that collective commitment must entail social commitment. In other words, one cannot be committed *with another* to shared action without at the same time being committed to that other (to share action, 'to participate to realise x ').

'Collective commitment involves social commitment', 'committed with, committed to'...; what is going on here? In essence, Tuomela derives commitment to one another from the commitment with one another, and makes both essential to what he considers to be true, robust, or "ideal" collective

¹ Without explicitly stating as much, Tuomela seems to hint at one point that collective commitments seem to involve something like a promise (2007, 36). There is at least a question here for Tuomela on how much or how necessary speech acts or social acts may be involved in collective commitments. It should also be noted that collective commitments can be shown in different ways and to different degrees; again, in Tuomela's terminology, a non-operative group member (a non-decider) can show collective commitment in a weak sense despite failing tacitly to accept the group intention, namely through the mere fact of their functioning within the group (2007, 96).

agency. His reasoning on this point runs as follows: from collective commitment there devolves to each participant a set of reasons to act, constituting their respective roles, tasks, and ‘parts to be done’ within the shared goal, and such members have to be able to rely on the others, “especially in the case of interdependent and joint actions” (2007, 37). This creates a situation where enforceability and “reproachability” for such roles and tasks (or failing them) is a key presumption of the collective commitment¹. On Tuomela’s view, each person cannot truly and faithfully commit to realise something together (‘with one another’), unless each person can rely on others and hold them accountable for their roles (‘to one another’). In other words, for one individual to commit with another...there have to be “social oughts and mays” in place to which those individuals are also committed; these are namely rights and duties which gives individuals reasons to act in a group, as a group member². This notion of collective commitment “involving” or containing social commitment thus forms the backdrop on which Tuomela develops his notion of “group-social normativity,” which he distinguishes from ‘normativity proper,’ e.g. “moral, legal, prudential (etc.) normativity” (2007, 27).³

However, an important question remains here; one might well still wonder about the grounds on which such rights and duties could be generated, let alone enforced or reproached. On the basis of what sort of ‘glue’ or bond could

¹ It is both a “conceptual” and “rational” presumption according to Tuomela; the agent cannot understand their commitment without this reproachability, nor could the collective commitment be expressed or intended in the first place without it (Tuomela 2007, 104).

² “Social commitments assumed to be entailed by collective commitments” are a kind of “social normativity,” having the form of “social ‘oughts’ and ‘mays’” (Tuomela 2007, 27).

³ Cf. Tuomela 2013, 252. In our view, the status and the significance of normativity in Tuomela’s account remains a fraught question. On the one hand, given the explicit distinction he makes between “proper normativity” and “group-social normativity”, the literature tends to classify Tuomela as a “non-normativist” on collective intentionality (Gomez-Lavine and Rachar, 2019, 98; Schmid, 2009, 42). On the other, it is difficult to conceive of what Tuomela could mean by such “group-social normativity” and by the idea of “social oughts and mays” if these notions are not based to a large extent on some version of ‘normativity proper’. For instance, it seems Tuomela would invite a host of problems if “group-social normativity” were to be framed as a type of epistemic or semantic normativity. In an important note, Tuomela (2007, 260, note 53) even seems to go so far as to concede this, stating that his notions of social and collective commitments exhibit a “functional” resemblance to the role they play in a normative account *à la* Gilbert.

other participants in the collective action be reproached when failing to conform to these rights and duties (especially given that we cannot call upon any external moral framework in order to account for them)? Such grounds cannot come from or be met by the ‘group *ethos*’, the first condition of collective agency according to Tuomela, for (among other reasons) as we have seen such *ethos* can be shared ‘privately’, *i.e.* within the I-mode¹. The answer for Tuomela has to do with how, in collective agency, we have to be as much committed to each other as to our shared action and our shared goal: “being committed to others [*e.g.* the social commitment, B.V.], we can better rely on others to perform their respective tasks... Social commitment to others and to the group is the core of the reproachability feature involved in collective commitment” (*ibid.*, 37). In other words, in true collective agency, each person and their actions has to be open to scrutiny by others.

A useful perspective for understanding this point about how collective agency involves different kinds of commitments is offered if one reflects on how such agency seems to have a kind of transparency (with and to others) as a requirement (*ibid.*, 38). As in our example from the train station, when people are acting together towards a shared goal, not everyone can be doing everything at once, and it makes sense for each person to be aware of what the others are doing, in order for each person and the shared action to be effective. The sort of transparency we are referring to here may then be thought of a kind of monitoring which follows from what Tuomela frames as the “collectivity condition” of collective agency, namely, that all participants in the collective agency must be equally satisfied with the status of fulfilment of the shared goal of that agency². This monitoring reflects quite a high cognitive loading on the part of all the participants in the collective agency, because each person has to be aware of what the others are doing in function of their roles and also of the extent to which each other participant’s actions are adequate to reaching the shared goal. It is also cognitively demanding from a dynamic perspective; it must both evolve and go back and forth between participants, as they mutually ensure that the others with whom they are intending and acting are indeed ‘doing their parts’ as each individual does their own part, and as those ‘parts’ themselves evolve in function of the shared goal. However, Tuomela is careful to warn us, this transparency is conceptually and normatively demanded by the

¹ Another consideration here is whether the ‘group *ethos*’ includes concrete shared goals that could constitute the objective(s) of the forms of collective agency Tuomela aims to explain.

² Cf. Tuomela 2013, 40ff.

participants' having of the intention to act collectively, but is not always necessarily acted upon. It thus allows for different strengths or levels of reciprocity — namely where this monitoring of the commitment is or is not accomplished to some greater or lesser extent. That is, this monitoring is only obliged, but not presupposed to be enforced. Nonetheless, there always remains, and has to remain, an opportunity for participants involved in the collective agency to hold each other accountable for their roles and parts, duties and rights, since the collective commitment (especially because its inclusion of social commitment) gives all group members “joint authority” and makes them accountable to each other.

What does all this “actually amount to” in terms of collective agency from an experiential or qualitative perspective (if we think back to León and Zahavi's question from earlier)? What does it lead to in terms of a perspective on (shared) freedom? An attractive feature of Tuomela's account is the way in which it offers a rich taxonomy of and philosophical underpinning for many different forms of collective agency, according to a number of different combinations and strengths of we-mode and I-mode we-intentions, among other variables that he introduces. For instance, for persons involved in organising social-communal initiatives (such as the many ‘climate-neutral endeavours’ going on right now in many urban and rural communities around the world), such organisers may witness and may also want to encourage through their efforts a multitude of forms of participation in the collective action, *i.e.* their initiative. These may range from more token forms of participation (wearing a badge, signing up for a newsletter) to more creative and demanding ones, all of which community organisers and campaigners today sometimes classify according to a ‘ladder of participation’¹. In this respect, Tuomela can be seen to offer an elegant and detailed explanation of the internal differences between these forms of participation, and of what might be required in one form but not another. On the other hand, we cannot be blind to the fact that Tuomela does not remain value-neutral in his explanations. Certain types of collective agency are more truly ‘collective’ than others, insofar as, in his view, only the we-mode we-intention achieves what he considers as a ‘strong we’ or as “ideal” collective agency (Tuomela 2013). This ‘strong we’ occurs namely in instances where social expectations and pressures with a normative force within collective agency are not only generated but also enforced (*via* transparent, reciprocal monitoring), thereby bringing about a lived notion of ‘togetherness’, of “standing or falling together,” of being “in the same boat”. Because, accord-

¹ Cf. Arnstein 1969.

ing to Tuomela (2007, 282), “mere reciprocity is not sufficient to generate sustained cooperation”, such cooperation requires “strong reciprocity”; where the latter is especially in his understanding not only “a predisposition to cooperate with others” but especially a predisposition “to punish (at personal cost, if necessary) those who violate the norms of cooperation” (2007, 150). “Strong reciprocity” thereby requires “altruistic punishers”, that is, individuals highly engaged in and committed to enforcing the collective and social commitments (*ibid.*).

At the same time, however, this ‘strong we’ seems to come at a cost, and there can be no mistaking it; its name is freedom or autonomy that participants may have or experience. That is to say, freedom within collective agency can only exist as a kind of trade-off or at best a kind of indeterminacy or leftover, the more the mechanisms of collective commitments are enforced, that is, the stronger the we is (qua we-mode we-intention) in collective agency. How might that trade-off be understood? To be clear, it should be remarked that Tuomela does not seem openly opposed to any form of freedom in his account of collective agency. This means that freedom must be accorded a special place in his account and that from the outset he envisions its relationship to collective agency as quite complex. This can be seen in the way freedom for Tuomela is both a condition and something given up in collective agency. On the one hand, freedom appears to be a necessary condition because, according to Tuomela, a defining feature of collective agency in its most basic form is that individuals enter into and participate in the collective agency willingly (2013, 15). Tuomela’s basis for this claim is methodological and formalistic; insofar as the *explanandum* of his account is collective, *i.e.* shared, agency from the perspective of necessary and sufficient intentions that individuals have and act upon, that account must as a rule exclude any social phenomena by which persons would be brought to act in line with each other by external, situational factors, such as duress, force, or what he calls “external coercion”. At the same time however, he also suggests that any person entering into and participating in collective agency must be amenable to, if not equally open to participate in, what he calls ‘internal coercion’¹. Tuomela gives himself a rather wide berth on what this does not mean. Namely, he remarks, holding a gun to someone’s head would not fall under it (2007, 15). Nonetheless,

¹ Cf. Tuomela 2013, 17: “A paradigmatic we-mode group is democratic and autonomous (free from external domination), able to decide about its internal affairs (*e.g.* its *ethos* and other goals and views). This is compatible with such a group still being internally unfree concerning its member freedom (*e.g.* some members may try to use power to coerce others and in other ways to prevent their freedom of action)”.

the clear implication is that a participant in collective agency must surrender their autonomy, which he terms their ‘metaphysical freedom’, in order to form part of the ‘strong we.’ This requirement goes hand in hand with what we discussed as the social commitment ‘within’ or entailed by collective commitment above; as we saw, the chief manner in which Tuomela proposes to understand how an individual might be committed to others is *vis-à-vis* a surrender of one’s freedom. Such a surrender makes possible the reproaching and enforcing reciprocity that bonds or glues members of collective agency by ensuring that all the members of the collective agency are doing their parts, falling in line or meshing like so many cogs and gears. Yet what happens to one’s own sense of freedom, for instance with respect to the how one might deliberate about and act upon one’s own role and obligations in function of a shared goal with others? Tuomela (2013, 17) answers as follows:

A paradigmatic we-mode group is democratic and autonomous (free from external domination), able to decide about its internal affairs (*e.g.*, its *ethos* and other goals and views). This is compatible with such a group still being internally unfree concerning its member freedom (*e.g.*, some members may try to use power to coerce others and in other ways to prevent their freedom of action).

That is, any such freedom becomes a mere “*desideratum*” (2013, 171), a perhaps felicitous nice-to-have, which is surplus if not extrinsic to the requirements of collective agency¹.

There would be further ways to explore more the repercussions of Tuomela’s account², and we should not fail to notice that a further sort of commitment has crept into his account of collective agency, namely a sort of ‘unfreedom’ commitment³. With this finding in hand, though, we want to turn to

¹ Cf. Tuomela 2013, 170: “[The] giving up part of one’s de facto authority is typical and indeed necessary for much of social life. A requirement of autonomy in an ontological sense (that is, free from contextual empirical constraints) or in a moral sense can still be retained, but rather as a *desideratum* than a right that others are obligated to respect in all situations.”

² For instance, in terms of how Tuomela describes the ‘we-feeling’ or in terms of how he understands the charity or altruism of the ‘altruistic punishers’ upholding the social commitment.

³ For a helpful discussion of the role of normativity or enforceability in Tuomela’s account of collective intentionality and collective agency, cf. Schweikard 2017. Our discussion differs from Schweikard’s in that he is interested in the conflicts of obligation that may arise, for instance, between a person having individual and group-reasons

a Sartrean account that seems in many ways diametrically opposed to that of Tuomela's. One key way in which this is apparent is the manner in which Sartre insists on how a sense of freedom is not a matter of a trade-off or something left over, once other conditions of collective agency are fulfilled; rather, Sartre insists, a form of freedom constitutes the core feature of collective agency. This emphasis surfaces time and again in his discussion of the group-in-fusion and its path to common or collective action¹. Given such claims on Sartre's part, there is a question here. What should we make of this different approach by Sartre? Does anything back it up? Indeed, one objection that might be raised at this point is that there is a kind of philosophical ruse in even asking about freedom within collective agency in the first place. This objection might run as follows; collective agency, as we have already seen, seems to exclude any forms of human behaviour involving involuntary compulsion. That distinction is one of the ways by which we know what we are concerned with; it is one of the basic criteria for identifying collective agency in the first place. In other words, collective agency by definition always has to involve a 'willing' on the part of its participants, under some form or other to be specified ('doing one's part,' etc.). Insofar, then, as this willing is necessary to any collective agency, there is not only no tension between collective agency and freedom, but also no problem of freedom 'within' it. Freedom conditions and thus is a part of collective agency *ex hypothesi*.

There are different responses available to this 'conditions of participation' objection, consideration of which can shed some light on Sartre's approach. One response concerns whether such willing on the part of individuals to participate in collective agency should be understood (strictly or partly) as a willing to give up one's freedom; might it not be understood as a change in or development of one's freedom? A second, more pointed response is that even if such an objection were true, it still would miss the mark; it would not tell us anything about whether there is such a thing as freedom within collective agency or about what it would look like. This is because, whatever the case may be, the objection only concerns (the conditions of) an individual's openness and desire to participate in collective agency, but not the realisation or embodiment of that participation in a shared intention to act together with

to act, and whether and how well Tuomela might be able to accommodate such conflicts.

¹ Cf. Sartre 2004, 401: "But the essential characteristic of the fused group is the sudden resurrection of freedom"; "[...] in the group-in-fusion, the leader is always me, there are no others, I am sovereign and I discover in my own praxis the orders which come from the other thirds" (*ibid.*, 396). Cf. *ibid.*, 402-406.

others. In other words, the only thing this objection shows is that an individual's (free) willingness to participate ought not be confused with what that individual will share and participate in through collective agency.

In our view, such responses go some ways towards pointing at what Sartre is after, and provide a motivation for investigating his account further, but there is no getting around the fact that his position on the freedom within collective agency remains poorly understood, perhaps because it is hard to understand in the first place. Is his notion of such freedom merely a historical curiosity, or perhaps some sort of a conceptual chimera? Is it maybe the conceptual manifestation of a certain political agenda on Sartre's part coming out in his attempt to offer an account of sociality that goes beyond some of the gaps of his earlier philosophy? Or is there something to it, something that can still speak to and indeed inform contemporary social ontology debates? In the ensuing, we aim to outline some of the main arguments behind Sartre taking such a position, and perhaps even point to some questions they might raise for Tuomela's account. There are two areas in particular that are worth looking at; on the one hand, the relations one participant has to other participants in collective agency, and on the other, the awareness of efficacy or action that accompanies collective agency. In both of these areas, Sartre may be seen to find some interesting considerations for thinking why there may be freedom within collective agency.

In the *Critique of Dialectical Reason*, the chief but not sole work by Sartre dealing with such issues, we can find a substantial portion of his remarks on the role of freedom in collective freedom in the section in which he deals with the emergence of group phenomena in everyday life, which he terms 'groups-in-fusion'. In aiming at a non-circular description of such phenomena, he nominates certain conditions for the emergence of collective agency. Namely, there needs to be the following¹: 1° common needs, something individuals can address together; 2° common objectives, something individuals can reach together; 3° common *praxis*, something individuals can do together.

Much could be said about this structure and about how these conditions relate to each other; for our current purposes, it suffices to note that, through an analysis of such conditions, Sartre is interested in a notion of groups that is more inclusive and internally differentiated than one that would, for instance, split groups into two basic classes of "teams, committees, clubs, and courts" and of "racial groups, gender groups, ethnic groups [...]"². Moreover, we wish to highlight the significance of the requirement, 'common', in each of these

¹ Sartre 2004, 350, 446.

² This is a classification proposed by Ritchie (2015, 314).

conditions. It signifies not just a dependence on others but also a way of being or interacting with others, akin to the ‘glue’ or ‘bond’ previously mentioned *vis-à-vis* Tuomela. However, there is a question for Sartre regarding just how to frame this commonness, which is to say, this way of being together and interacting with others with respect to needs, objectives, and actions. Sartre states in fairly clear terms that he does not think it ought to be understood in terms of either solidarity or cooperation (2004, 395), for that would be to presuppose the very thing he aims to explain. Nor is it any kind of “metaphysical reality” (*ibid.*, 404), “inert statute of unity” (*ibid.*, 391), or “single quality” of each participant’s act(s) within collective agency¹. Sartre is then correspondingly agnostic about whether ‘closeness’, as a sort of “gelatinous glue” or bond between participants (*ibid.*, 395), is the right paradigm for grasping their ‘commonness’ of need, objective, and action, and perhaps more importantly, for grasping the character and presence of these others with and to whom Tuomela thinks we commit in collective agency. For instance, in crowded cities, in busy busses and trains, we may seem close, all too close to others. As has been shown by *e.g.* Goffman (1956, 66 ff.), we may even be seen, on account of such (spatial) proximity, to coordinate with others constantly and in very precise and definite ways, such as the manner in which we manage our body space and body orientation in relation to them, and in the way each communicates their intentions to others around them². There is in such an observation the basis for voicing a Sartrean sort of question to Tuomela; such coordination together with others seems to have traits similar to the social commitment and its enforcement (namely a commitment to the other to realise the goal, apparently shared by each of us, of having as comfortable a commute as possible)³.

¹ On the ‘distributivism’ or the individualism of Sartre’s approach to groups, cf. Caws 2014, 220-222.

² Goffman’s term for this is “body gloss” (1971, 128).

³ One may of course dispute whether our example of the commuters exhibits anything resembling a shared goal, and Tuomela if not others certainly would. In defence of our interpretation we would point to the facets of such behaviours that show how commuters do not merely treat each other as turnstiles, poles or doors, etc., to be navigated in the pursuit of each person’s own individual ends. Thus, in certain contexts commuters may signal each other of their intentions in both subtle and explicit manners (packing up one’s belongings, direct a glance at a door), and anticipate and accommodate the intentions of other commuters (shifting one’s bag or one’s feet, move out of each other’s way). It seems reductive to assume that both the purpose of such behaviours and the manner of their execution could be explained simply by how each individual is steering others around them in function of their own private (*i.e.* non-shared) goals.

All the same, such behaviours evince, as our daily commutes show, very little ‘true’ or ideal commonness or togetherness¹.

Sartre’s thinking runs in a rather different direction, and may even seem idealistic. Distilled to its essential feature, his argument is that in the most basic and paradigmatic cases of collective agency, which he calls the “common action” conditioned by the factors outlined above, there are no others, or that others disappear. The commonness Sartre aims to describe is in other words one in which each participant does not care about others at all and has little regard for them. Instead, what each participant in the common action is most concerned with is the thing, *i.e.* the cause, risk, danger, emergency, or event at hand. In line with the methodological solipsism which seems to be *de rigueur* in contemporary social ontology, this caring and acting is very much an individual experience on the part of each participant — as if in collective agency, for the first time, one can truly care about something, and not only care, but actually do something about it as well. Sartre’s position — about the kind of others with whom we interact in collective agency, and about the manner in which we do so — shows a kind of scepticism on his part about the importance and the role of sharing, if not also empathy, in collective agency², and is consonant with his earlier attempts to elaborate human intersubjectivity not on the basis of any Husserlian or Schelerian models. Yet what then could the togetherness of collective agency be about, if not some fundamental sort of sharing? He will argue that there is another option, little explored in the history of philosophy. The key for understanding collective agency is not some way in which others appear in, are related to (*e.g. via* intentions), or are interacted with in a special way. It rather lies in the way that others recede or disappear in function of collective agency; that is to say, the way in which they become thirds.

Thirds are, in the first place, others of one’s others; the term ‘third’ or ‘third party’ is a way of denoting how certain people remain outside or beyond our sphere of interactions, in either temporary or permanent fashion³. An individual does not see or know thirds; they remain ‘submerged’ in each person’s situation (Sartre 2004, 366). The invisibility of thirds stems from their status as the underlying ‘origo’ from whom and to whom practical possibilities for action in any given individual’s situation refer. In other words, thirds may be

¹ Cf. Sartre 2004, 350 on how having a “common object” does very little to unite individuals.

² For instance, insofar as every form of empathy must involve a self-other relation. On this point, cf. Zahavi 2014, 138.

³ On the invisibility of thirds, cf. Sartre 2004, 366.

thought of as predetermining the scope and limits of one's (practical) intentions in any situation that one might arrive in, like so many arrows painted on the tarmac of a road, lines hewn into hedges and paved into sidewalks, desire paths cut across swards of grass, and so on. Thirds 'always already' steer an individual's intentions by antecedently assigning meaning to the states of affairs by virtue of which each individual can express an intention to act in the first place. They thus remain by definition at one step removed from any such intention on an individual's part. A key feature of 'thirds' or 'third parties' in this respect is that they are to be sharply distinguished from the 'Others' with whom an individual can have commerce during daily life. Unlike those omnipresent 'Other' individuals with whom one interacts and with whom each individual is in competition for a scarcity of ends, spaces, and resources (if not autonomy), thirds cannot be seen and cannot be visualised or imagined. On Sartre's view, there can only be paintings or sculptures of, for instance, masses or crowds of individuals, but never of individuals related to each other as thirds (*ibid.*, 374).

In common action or collective agency, Sartre's idea is that something particular happens to how an individual relates to 'Others' and to 'Thirds'. Namely, in contrast to Tuomela's account which insists that others become more present or more prominent in collective agency, Sartre's idea is that certain others around one cease being mere or everyday, typical 'Others' when some individuals come to truly act together or in common. Instead, for a participant in the common action, such 'Others' appear under a different form, as a kind of 'explicit' third; that is to say, as a third with whom one experiences a connection *via* a common 'origo' of a practical possibility for action within one's situation. What Sartre will highlight as support for this claim is a contrast between how one is typically aware of one's actions in seriality and how a sense of action may be given to persons in the group-in-fusion. Namely, in the latter, Sartre stresses the way that, in the common action of the group-in-fusion, there is a kind of indistinguishability between actions that are 'one's own' and actions carried out by others persons around one. In the group-in-fusion, actions can be seemed to belong to one even if they do not originate from one, inasmuch as they stem from the group to which one belongs. It is as if both the scope of each practical intention as well as the range of possible practical intentions had been greatly widened, beyond any individual's non-shared, private *hic et nunc*¹.

¹ Cf. Sartre 2004, 397 (emphasis added): "Thus, in contrast to the rout as seriality, this flight — which already projects itself obscurely as a means of regroupment — has everyone as its sovereign agent *here* in so far as it is common; and everyone produces

We can think of this point, and consider its plausibility, once more in terms of our example from the train station. There has been a break for all of us, in our daily paths. We have to stop getting in the way of each other: that is to say, stop appearing to each other as ‘Others’. There would have been no occasion for us to come together without this person’s having fallen, but somehow also all of us chose to stop, to help, to be concerned. On a Sartrean reading of this situation (*e.g.* there are no ‘Others’ in collective agency), there is no ‘I-thou’ relationship at this moment of coming together to help this person. The concern — my concern, and our concern — is this person’s having fallen, and it does not matter whose phone we use, who goes into the station, who picks up the person’s things, etc. In the specific form of interaction or reciprocity which occurs at that moment of helping the fallen person, it does not matter to whom each action belongs, or where it originates from; why not? — Because at this moment, ‘others’ have receded. That is, my practical possibilities and intentions become entangled with theirs, as theirs become mine, in a way that could never occur as long as they are my ‘Others’ with whom I must divide the world. The Sartrean basis for such an analysis draws in particular on the phenomenology of each person’s practical intentions in the common action; the individuals interrupting their commute for instance find themselves able to help the fallen person in a person in a novel way, one that each individual could not discover or intend as long as each person was acting individually. For Sartre, this phenomenal awareness of an extended or empowered practical intentionality — from a widened ‘origo’ as point of reference for that intentionality — underwrites the claim about how the people with whom I act in collective action have become invisible, that is, become indistinguishable from myself¹.

On account of this description of our example, we can formulate a first explanation for why Sartre would insist on freedom as a feature of collective agency. If this description is plausible, we can suggest that it may be freeing to find the scope and breadth of one’s practical intention significantly widened, such that one finds others no longer in one’s way, no longer challenging one’s action and one’s sovereignty. Yet why should we think that others stand in our way in the first place? For example, does it make any sense to think of such others as preventing one from helping the fallen commuter? This glimpse at the reasons behind Sartre’s insistence on the role of freedom within collective

the common meanings (significations) which come to him *from everywhere* either as certainties, by transcending them, or as free choices of means and ends.” On this point, cf. *ibid.*, 379-380, 396.

¹ It is for this reason that Sartre will claim that every order and every command in the group seem as much to come from myself, as from anyone else (*ibid.*, 379-380).

agency can be extended if we look in more detail at the sense of efficacy or agency that a person participating may have as a result of it. We might put this issue in terms akin to those of Tuomela; what does it feel like to go from an I-intention to a we-intention, and from an I-mode-we-intention to a we-mode we-intention? What sort of transition or transformation of a person's agency might be involved in this? This is a further area where Sartre's original contribution to an 'experientially-focused' explanation of collective agency can be seen to come into its own; this transition has to do with the manner in which a new or different sort of agency becomes accessible to individuals, which he frames as a 'liquidation of alterity' and of seriality.

Sartre aims to account for the sort of sociality involved in what he calls the group-in-fusion as arising from another kind of collectivity, namely, seriality, which itself already evinces a kind of "teleology" (2004, 395) and a certain 'groupishness', albeit a dissatisfying one. What is seriality about? There are a couple different ways of looking at it. Simplifying a great deal, one way to think about seriality is that it reflects a Sartrean notion of stupidity. In his descriptions of stupidity, Sartre often refers to how stupidity is a reversal of the classical notion of "*mens agitat molem*" (Sartre 1992, 306), "the idea become matter, or matter aping the idea" (Sartre 1981, 598). In the context of seriality, this notion of stupidity can be understood as the way in which human intentions and actions in the social world become take on the properties and behaviours of inanimate things in the world, like chairs or rocks¹. In the seriality common to everyday life, however one aims to act and whatever freedom and individuality one may hope to express gets stuck or trapped in a kind of thingness or denseness of one's social being. As just another person waiting in line, *i.e.* going through the motions and jumping through the hoops of daily life in and with others, one becomes part of "a collective whole that acts like a thing, like a material *milieu* where the stimuli are propagated mechanically" (Sartre 1968, 207)².

What is important to note here is that such seriality is already a kind of sociality from Sartre's perspective, because it does seem to evince a form of sharing, perhaps not too far removed from what Tuomela denotes as the 'I mode' of the 'we-intention'. However, the sort of sharing involved in seriality

¹ Cf. Sartre 2004, 300, note 88: "And the attraction of racism for intelligent, well-meaning people (for example, in the form of an innocent pride: 'One has to admit that the Mediterranean races..., etc.') is normally experienced by them as the attraction of stupidity, that is to say, as the secret hope that thought is a stone [*la pensée comme un caillou*]" Cf. Sartre 1968, 95.

² Cf. Sartre 1968, 95.

is not that of an aggregate and identity of personal goals, but rather one of impotence. As serial beings, we are circulating with other serial beings, moving and interacting in ways governed by modern technology towards the same ends. But as there is a scarcity of places or a scarcity of resources, we all become rivals or obstacles to each other; we are all ‘Others’; to each other, challenging and calling into question the sovereignty, that is, the power of agency with which we aim to act and reach our own ends. There is moreover nothing to be done nothing about all these obstacles and the situation of impotence they constitute, because every extra seat on the train, every extra resource created by modern technology, and so on would remain one which have to be potentially competed for with ‘Others’¹. As Sartre puts it, “powerlessness undergone is the mastic [glue] of seriality” (Sartre 1960, 227²). In seriality, action is quite out of one’s own hands; every doing is a non-doing, an “unfreedom” (Flynn 1984, 114). For this reason, Sartre will speak of the loss of one’s own sense of agency and of one’s own sense of individuality that occurs through seriality as a type of (self-)alienation (2004, 337).

In this respect, seriality is an obstacle to collective agency, and we can also say that for Sartre wherever we see seriality, there can be no collective agency. However, seriality is not just an obstacle, but also a condition for collective agency, qua condition for the emergence of groups that would undertake such agency. That is, in our alienation and the negation of our individuality and freedom in seriality, Sartre would seek the necessary conditions for the emergence of something like a true or authentic form of sociality, the group-in-fusion. One takeaway here is that Sartre’s account of the constitution of collective agency goes hand in hand with an account of the dissolution of seriality. The significance of this move should not be lost on us. For Sartre, the problem of collective agency cannot be about how we get from or commute the distance from the individual or personal intention to the collective or shared one³. For him, it is rather about how from a certain form of sociality, albeit one in which we are separate but united both at once, we can get to something like a true

¹ It is beyond our current scope to examine in depth Sartre’s notion of scarcity as an ontological concept. Cf. Sartre 2004, 128 ff.

² Here we quote and translate the French edition of the *Critique of Dialectical Reason*. Indeed, there is an error in the English translation: the entire sentence that we cite is omitted.

³ Sartre’s willingness to engage in a reflection on this question, namely the social conditions of collective agency, is an interesting area of his thought that seems to have no direct correlate in accounts such as Tuomela’s. It should be noted that Schmid (2009), for one, also purports to avoid this construal of the problem.

sociality, something like a true phenomenon of common action or togetherness. Moreover, this dissolution of seriality, that is to say, such an account of the removal of a kind of impotence, may allow us to see why Sartre holds one of the chief features of collective agency to be the “sudden resurrection of freedom” and an individuation, if not type of self-awareness *via* participation within collective agency, which is impossible in seriality.

In this connection, with an eye towards the ‘experiential dimension’ of collective agency, it merits mention that an adequate account of collective agency should also accommodate the affective or emotional dimensions of such agency. That is, an adequate account should allow us to understand what can be rewarding or meaningful about collective agency or ‘real’ common action. This is what we might suggest some people experience as the ‘joy of collective agency’. The idea of collective agency as a recapturing of freedom and of a sense of agency in Sartre can in our view be suggestive for accounting for this joy, as well as allowing to understand why it may be felt, but not always. What might such joy come down to? In the first place, this joy of collective agency seems to have little to do with the throes of a violent passion, such as the overwhelming joy experienced in romantic love, for instance, in those unbearable moments of happiness when it seems like one can no longer stand it, where one must shout one’s joy. This is not because the joy of collective agency is necessarily weaker than the former, but because this feeling does not come with a need to be shared or proclaimed by us. Rather the opposite; if this feeling is grounded in a real form of collective agency (and insofar as Sartre tries to make a case for distinguishing as much), there may be little need for it to be shared, because it would involve a togetherness already, namely the event of becoming thirds along with others, through which we shed our seriality. On the other hand, this joy of collective agency is not a matter of self-detachment or self-serenity, as if it is now the group, and not the self, which has to worry about whether to act, how, and why. Put into the language of the earlier Sartre, this feeling of collective agency cannot be seen as equivalent with a renunciation of individual desire. Instead, this joy may be described as an enjoyment of freedom that has come into its own or that has been instantiated in a novel way through collective agency, and which goes together with a need to sustain one’s collective agency in and through the group. In this way, Sartre’s descriptions of what it is like to participate in such a group, as this “quasi-subject, quasi-object” (Sartre 2004, 372-373) seem to come very close to what in earlier work he had described as the impossible fulfillment of desire as the ‘in-itself-for-itself’ or elsewhere as the combination of “subjectivity” and “objectivity” that leads to joy (1992, 498).

In conclusion, it will be worthwhile to consider the extent to which we have responded to the call to which we referred at the beginning of this paper. In one regard, if we have managed to raise a certain question regarding freedom within collective agency, we have certainly not exhausted its possibilities for exploration, not even for the authors we have considered¹. One item for further examination concerns how to continue to ‘translate’ the concepts and frameworks advanced by Sartre into the issues at stake in contemporary social ontology, inasmuch as such a process is crucial for any demonstration of the relevance of the former to the latter. Furthermore, it can be worthwhile to reconsider the assumption that Tuomela’s views may count as representative of the concerns of social ontology, and thus that they may serve as a touchstone for the questions of collective freedom. Here we might wonder whether other authors would fare differently, insofar as not all contemporary approaches today are homogeneous. This last point then points to a wider conceptual issue to be explored — namely, is our ability to conceptualise this question limited to some greater or lesser extent by the manner in which we pose the ‘collectivity’ (or sharedness or groupishness) question in the first place? That is, depending on whether we are methodological individualists or not, we may give different sorts of answers to this question. Lastly, it would be interesting to explore whether this question about collective freedom could serve as a motivating factor or “constraint” in Paternotte’s sense (2014) for embracing one model or exemplar of collective agency rather than another. In our view, considering the kinds of freedom at stake within collective life, and the sorts that we would want to explain and vouchsafe, could provide a crucial pivot or fulcrum from which to tilt arguments in favour of one set of proposals or another for how to understand how collective agency is constituted and experienced.

Nonetheless, if we have reached some sort of positive result, it would have to be located in how we have looked at whether there could be ‘freedom within’ collective agency and what it might look like. What we have attempted to understand is how any such freedom creates a kind of tension for social ontologies reliant on mechanisms of commitment and on monitoring how ‘others are doing their parts’, such as Tuomela’s. For him, not all types of collective agency have the same status; some are more collective or more ‘groupish’

¹ For instance, one further facet of the relation between Tuomela and Sartre concerns the manner in which Sartre describes participants in collective agency as “regulatory thirds” (2004, 379). It would be worthwhile to explore whether such a description shows a common interest of both authors in the conditions of enforcing or effecting the common action.

than others, and on his account this has everything to do with the special commitments individuals not only make but also enforce in acting together. This position exposes a basic tension in Tuomela's account between freedom and collective agency. Freedom within collective agency seems only able to exist and be tolerated within collective agency when the latter takes on less coordinated and less cohesive forms. On the other hand, the more the goals or the conditions of collective agency call for greater cooperation and cohesiveness, the more such freedoms form a threat to that very collective agency. This finding presents not only a question as to whether freedom within collective agency is compatible with the "strong we" of Tuomela's proper or "ideal" collective agency; it likewise raises a question about the very nature of the 'groupishness' that Tuomela purports to target. Are we a "strong we" when we are most concerned, or when we are least concerned with enforcing each other's commitments as we act together?

This is where our consideration of a Sartrean notion of freedom within collective agency came into play. With Sartre, the question is whether there is a form of freedom which is not only coincident with and dependent upon the institution of collective agency, but that is consonant with it as well (*contra* Tuomela). If for Tuomela we can only act towards a common goal *together* insofar as we give up our freedom, for Sartre we can only act towards a common goal together insofar as we have the freedom to, namely, that we are empowered to do so. This last means: insofar as each participant in the common action does not get in the way of any other participant, such that each finds the scope of their practical intentions enlarged by a wider frame of reference for possible ends and goals. Such freedom, we argued, is what Sartre appears to describe as the "common freedom" enjoyed by participants in the group-in-fusion, where participants experience a freedom unavailable to them outside the common action (*i.e.* in seriality); that of feeling any one of their own actions could be substituted by actions by any of the other participants. This is, in other words, a freedom from each participants' own sense of impotence in the serial world and a freedom to accomplish more *via* common action, which at the same time does not cancel or invalidate their participation in the group-in-fusion. A further problem, however, is the transience or instability of 'common action' — and any such freedom going along with it — on Sartre's account. As he readily concedes, any such experience of freedom is quickly threatened by the very conditions of collective agency which give rise to it in the first place¹. This is where Tuomela may offer an important rejoinder to

¹ Sartre 2004, 420. For an insightful discussion of this issue, cf. De Warren 2016.

Sartre; if such common freedom is indeed so unstable, is it any kind of noteworthy freedom whatsoever for collective agents?

References

- Arnstein, S. 1969. "A Ladder of Citizen Participation". *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4) (1969), 216–224.
- Butterfill, S. 2015. "Planning for Collective Agency" in Misselhorn, C. [ed]. *Collective Agency and Cooperation in Natural and Artificial Systems: Explanation, Implementation, and Simulation*. Cham: Springer, 149–168.
- Caws, P. 2005. "The Distributive Structure of the Social Group". *Journal of Social Philosophy*, 36(2) (2005), 218–232.
- Cohen, G. A. 1991. "Capitalism, Freedom and the Proletariat" in Miller, D. [ed]. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- De Warren, N. 2016. "Brothers in Arms: Fraternity-Terror in Sartre's Social Ontology" in Moran, D. & Szanto, T. [eds]. *Phenomenology of Sociality: Discovering the "We"*. New York: Routledge, 313–326.
- Flynn, T. 1984. *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gilbert, M. 2009. "Shared Intention and Personal Intentions". *Philosophical Studies*, 144, 167–187.
- Goffman, E. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Goffman, E. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- Gomez-Lavin, J. & Rachar, M. "Normativity in Joint Action". *Mind and Language*, 34 (2019), 97–120.
- Hindriks, F. 2008. "The Freedom of Collective Agents". *Journal of Political Philosophy*, 16(2), 165–183.
- Kramer, M. H. 2003. *The Quality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- León, F. & Zahavi, D. 2016. "Phenomenology of Experiential Sharing: The Contribution of Schutz & Walther" in Salice, A. & Schmid, H.-B. [eds]. *Social Reality: The Phenomenological Approach*. Cham: Springer, 219–234.
- Paternotte, C. 2014. "Constraints on Joint Action" in Gallotti, M. & Michael, J. [eds]. *Perspectives on Social Ontology and Social Cognition*. Dordrecht: Springer, 103–124.
- Pettit, P. 2001. *A Theory of Freedom*. Cambridge: Polity Press.
- Ritchie, K. 2015. "The Metaphysics of Social Groups". *Philosophy Compass*, 10/5, 310–321.
- Sartre, J-P. 1960. *Critique de la Raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. 1968. *The Communists and Peace*. Fletcher, M. trans. New York: George Braziller.

- Sartre, J.-P. 1981. *The Family Idiot: Volume I*. Cosman, C., trans. Chicago: University of Chicago Press.
- Sartre, J.-P. 1992. *Notebooks for an Ethics*. Pellauer, D., trans. Chicago: University of Chicago Press.
- Sartre, J.-P. 2004. *Critique of Dialectical Reason. Volume I*. Sheridan-Smith, A. trans. London: Verso.
- Schmid, H. B. 2009. *Plural Action*. Dordrecht: Springer.
- Schweikard, D. 2017. "Voluntary Groups, Noncompliance, and Conflicts of Reason: Tuomela on Acting as a Group-Member" in Preyer, G. & Meyer, G. [eds]. *Social Ontology and Collective Intentionality: Critical Essays on the Philosophy of Raimo Tuomela with His Responses*. Cham: Springer, 97–112.
- Tollefsen, D. 2014. "A Dynamic Theory of Shared Intention and the Phenomenology of Joint Action" in Chant, R., Hindriks, F. & Preyer, G. [eds]. *From Individual to Collective Intentionality: New Essays*. New York: Oxford University Press, 13-33.
- Tuomela, R. 2007. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. Oxford: Oxford University.
- Tuomela, R. 2013. *Social Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. 2014. "Empathy and Other-Directed Intentionality". *Topoi*, 33, 129–142.



Motivation et normativité : Réflexions sur le concept de liberté à partir de Merleau-Ponty

Par JAKUB ČAPEK
Université Charles de Prague

1. Introduction : les différentes facettes de la motivation

Le concept de « motif » constitue un aspect indispensable de l'analyse philosophique de l'agir humain. Alléguer un motif, c'est donner la réponse à la question du « pourquoi ? » de l'action. Or nous avons plusieurs façons de donner une telle réponse. Certains suggèrent que la motivation est indissociablement liée à la normativité. Pour commencer, nous allons donc établir une distinction entre deux concepts de motif.

1.1. Deux concepts de motif

Lorsqu'on parle du motif d'une action, il faut distinguer plusieurs choses, comme le suggère Elisabeth Anscombe dans son livre *L'Intention*¹. On peut évoquer un état de choses antérieur à l'action (un motif rétrospectif), ou bien une tendance générale (un motif général ou interprétatif), ou bien encore un état de choses désiré (un motif prospectif, la fin de l'action). Si l'on me demande pourquoi j'assiste à une conférence, je peux donner trois réponses différentes. Ou bien, je peux dire « parce qu'elle a été annoncée », ou bien « par curiosité », ou encore « pour enrichir mes connaissances dans le domaine qui fait son objet ». Les trois réponses peuvent être vraies à la fois, mais chacune

¹ É. Anscombe, *Intention*, Cambridge (MA) London, Harvard University Press, 2000, §§ 13 et 16.

se réfère à une autre structure de motivation, à une autre justification de l'action par des raisons d'agir différentes.

Dans les textes qui développent une phénoménologie de l'action, et finalement aussi dans le livre d'Anscombe, le troisième type de réponse tout juste citée n'est pas considéré comme un « motif ». On parlera plutôt ici de l'intention, du dessein ou du projet. Sous un motif, Ricœur, Sartre ou Merleau-Ponty entendent le plus souvent le motif en tant qu'antécédent d'une action. Or, si je dis que j'ai agi « par curiosité » (« par amitié », « par amour de vérité », pour donner d'autres exemples d'Anscombe), je ne mentionne pas un état de choses antérieur, mais j'invite les autres à « voir mon action sous cette lumière », comme l'exprime Anscombe ; je les invite donc à comprendre mon action comme un effet de ma curiosité, un trait de mon caractère, c'est-à-dire comme un cas particulier d'une caractéristique plus générale. De façon similaire, Anthony Kenny décrit ce concept de motif en recourant au terme de « schéma » (*pattern, scheme*)¹.

La phénoménologie de la motivation — que l'on peut trouver chez Ricœur depuis *Le Volontaire et l'involontaire* jusqu'au *Soi-même comme un autre*, et chez Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* — caractérise avant tout le motif comme un antécédent de l'agir ; mais dans certains contextes, elle le définit aussi comme un trait général de l'agir (un trait de caractère, une tendance personnelle, sociale ou humaine). Dans ce qui suit, je vais montrer qu'il y a, dans la *Phénoménologie de la perception*, deux conceptions différentes de la motivation. Pour commencer, je vais distinguer les deux concepts du motif et montrer qu'ils impliquent des observations différentes concernant la liberté.

1.2. Le motif comme antécédent de l'action

Si l'on s'intéresse au motif comme à un état de choses qui précède l'action, comme ce qui nous incite à agir dans une situation donnée, on doit distinguer le motif — par exemple, la faim ou la fatigue — d'une cause. Même si j'ai faim, même si je suis fatigué, je ne suis pas forcé d'agir dans le sens indiqué ; l'action n'est pas entraînée par la motivation. Dans *Le Volontaire et l'involontaire*, Paul Ricœur l'énonce de façon claire et nette : le motif n'est pas une

¹ A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 90-98.

cause. Il ajoute : « Le propre d'une cause est de pouvoir être connue et comprise avant ses effets »¹, ce qui ne vaut pas pour le motif, bien au contraire. Un motif n'a pas « de sens complet en dehors de la décision qui l'invoque. Il ne m'est pas donné de comprendre d'abord et en eux-mêmes les motifs, et d'en dériver secondement l'intelligence de la décision »². On retrouve le même argument dans différents textes de la philosophie analytique, par exemple sous la forme : la cause et l'effet sont logiquement indépendants, tandis qu'il est impossible d'assurer une pareille indépendance logique pour le rapport entre le motif et l'action³. Autrement dit, le rapport causal est extensionnel, « il existe entre les termes sans qu'on doive tenir compte de la manière dont les termes nous sont présentés »⁴ ; en d'autres termes, il s'agit d'un rapport entre les événements eux-mêmes. Cependant lorsqu'il s'agit d'un rapport de motivation, il est nécessaire de se référer à la manière dont le rapport est décrit. Nous ne le comprenons qu'en « le décrivant de la manière dont il existe pour l'agent »⁵. Bref, cet argument, présenté sous des formes diverses, signale que le motif en tant que motif n'existe pas en dehors du rapport à l'action naissante. C'est pourquoi il est exclu de concevoir ce rapport comme une succession réelle de deux événements dont l'un serait la cause de l'autre. Ricœur trouve l'essence de la motivation dans la formule « le motif incline sans nécessiter »⁶, et il affirme qu'il y a un rapport réciproque entre le motif et l'action.

¹ P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p. 65.

² P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté*, op. cit., p. 65 ; cf. aussi P. Ricœur, « L'Unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bulletin de la Société Française de Philosophie* n°45/1 (1951), p. 7 : « [I]l n'y a pas de motif en dehors de ce rapport réciproque avec une décision naissante ».

³ Cf. par exemple G.H. von Wright, *Explanation and Understanding of Action* dans S. Körner [dir.], *Practical Reason*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 61 sq. ; pour d'autres références, cf. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 13, n. 6.

⁴ Cf. M. A. Wrathall, *Motives, Reasons, and Causes*, dans R. Carman et al. [dir.], *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 119 sq : « Causal relations [...] are extensional in the sense that the relationship holds between the relata regardless of the mode by which the relata are presented to us ».

⁵ M. A. Wrathall, *Motives, Reasons, and Causes*, op. cit., p. 120 : « We only capture the motivational relationship if we describe the relationship as it exists for the agent ».

⁶ P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 69. Cette formule est sans doute reprise de G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* dans H.H. Holz [dir.], *Philosophische Schriften*, Darmstadt, 1985, vol. 1, p. 84 (XIII) : « [L]eur choix [= celui des créatures] a toujours ses raisons, mais elles inclinent sans nécessiter ».

Merleau-Ponty recourt à des observations analogues lorsqu'il déclare par exemple que « les motifs n'annulent pas la liberté »¹. Lui aussi développe en outre des analyses de la motivation dans lesquelles « motif » signifie « état de choses antécédent à l'action ». Il écrit par exemple :

Qu'entend-on par un motif et que veut-on dire quand on dit, par exemple, qu'un voyage est motivé ? On entend par là qu'il a son origine dans certains faits donnés, non que ces faits à eux seuls aient la puissance physique de le produire, mais en tant qu'ils offrent des raisons de l'entreprendre. Le motif est un antécédent qui n'agit que par son sens [...]. Motif et décision sont deux éléments d'une situation : le premier est la situation comme fait, le second la situation assumée. Ainsi un deuil motive mon voyage. [...] En décidant de faire ce voyage, je valide ce motif qui se propose et j'assume cette situation².

Ainsi, chez Merleau-Ponty et Ricœur, le rapport de motivation n'est pas causal parce que la motivation ne peut faire l'économie d'une certaine compréhension : le motif est un antécédent qui « n'agit que par son sens ». Merleau-Ponty finit par désigner lui aussi ce rapport entre le motif et la décision comme un rapport réciproque et circulaire : « La relation du motivant et du motivé, écrit-il par exemple, est donc réciproque »³. Il ajoute à cette déclaration une observation importante : cette détermination mutuelle est un devenir qui laisse surgir une organisation. Le rapport de motivation est décrit comme un passage de l'indéterminé au déterminé, comme la cristallisation d'une organisation univoque sur le fond d'une situation ambiguë. C'est ce que souligne de manière remarquable le tout premier passage sur la motivation qu'on trouve dans la *Phénoménologie de la perception* : l'objet, dit Merleau-Ponty, « ne suscite l'« événement connaissant » qui le transformera, que par le sens encore ambigu qu'il lui offre à déterminer, si bien qu'il en est le « motif » et non pas la cause »⁴.

Il en résulte certaines conséquences pour le concept de liberté. Si l'on prend au sérieux l'idée que les actes libres ont toujours un motif, alors on doit d'abord refuser l'idée que la liberté équivaut à l'indétermination — c'est précisément ce que fait Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire*, lorsqu'il décrit l'hésitation et le choix⁵. De façon non moins univoque, on doit refuser l'idée d'une liberté absolue, comme le fait Merleau-Ponty dans sa critique de Sartre. Une liberté *motivée* n'est ni indéterminée, ni absolue. C'est une liberté

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, p. 510.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 299.

³ *Ibid.*, p. 299 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 66 sq, 155-186.

en situation, comme le remarque Merleau-Ponty dans sa critique de Sartre : « L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements »¹. Mais — et c'est ce que je vais proposer dans la suite de mon exposé — l'argument le plus important de sa critique de Sartre ne s'appuie pas sur l'analyse du motif comme antécédent à l'action, mais sur l'analyse du motif en général. Ceci nous amène à considérer le deuxième sens du concept de « motif ».

1.3. Le motif en général

Lorsque nous expliquons notre action à autrui, nous pouvons dire que nous l'avons entreprise « par curiosité », « par amour de la nature », « par habitude », etc. Dans ces cas-là, nous évoquons une tendance ou un trait personnel qui est général par rapport à des cas concrets. Ce trait général comporte souvent un aspect évaluatif : c'est parce que j'aime la nature en général (motif général) que j'ai accepté l'invitation de faire une randonnée (le motif comme antécédent de l'action). Ce n'est qu'à la lumière d'un tel motif général que l'on peut décider si cette invitation est à accepter ou pas. Le motif particulier (en tant qu'il précède à l'action) ne permet pas à lui seul de déterminer ce que j'ai à faire.

Lorsque Merleau-Ponty refuse la doctrine sartrienne de la liberté, il s'appuie sur une certaine analyse de la généralité de la motivation. Sartre affirme que la liberté est, « totale et infinie »². Il est vrai qu'une décision de couper court une promenade dans les montagnes peut être motivée par une fatigue de plus en plus insupportable. Mais, selon la description sartrienne bien connue, nous *décidons* que ce motif (la fatigue) a la force de changer notre projet. Nous conférons à la fatigue la force de nous motiver. Dans une telle analyse, selon Merleau-Ponty : « L'idée de l'action disparaît ». Pour lui, « l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins »³. La motivation devrait donc pouvoir indiquer comment agir et proposer certaines directions plutôt que d'autres :

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 518.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1999, p. 576.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 499.

S'il n'y a pas des cycles de conduite, de situations ouvertes qui appellent un certain achèvement et qui puissent servir de fond, soit à une décision qui les confirme, soit à une décision qui les transforme, la liberté n'a jamais lieu¹.

Merleau-Ponty exprime en une phrase cette idée que la liberté doit pouvoir « se détacher sur un fond de vie » qui doit être décelable : « La liberté, dit-il, doit avoir *du champ* », un lieu où « des possibles privilégiés »² se dessinent.

Mais comment les situations elles-mêmes peuvent-elles « appeler » un certain achèvement ? Comment des possibilités peuvent-elles être déjà triées, donc séparées en « privilégiées » et non privilégiées ? Pour Merleau-Ponty, c'est concevable à condition qu'on ne raccorde pas ces possibilités au projet individuel, mais à la « valorisation spontanée », à une évaluation spontanée de mon entourage de sorte que « je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisives et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas »³. Merleau-Ponty poursuit l'analyse de cette valorisation spontanée, ancrée en nous sans être pour autant notre propre prise de position : elle est fondée, soit dans notre corps, soit dans notre histoire personnelle ou collective. Autant que mon corps, mon histoire précède mes prises de position et me dispose à quelque chose.

C'est à travers le thème de la valorisation spontanée que Merleau-Ponty entame une tout autre analyse de la motivation et de la liberté. La motivation générale est saisie comme une capacité d'évaluer notre entourage qui ne se réfère pas à notre décision explicite. Même si cette évaluation n'est pas quelque chose que nous faisons, mais quelque chose qui se fait en nous, ou à travers nous, elle nous dispose à discriminer un comportement « propre », « adéquat » ou « bon », d'un comportement qui ne l'est pas. Bref : la « valorisation spontanée » comporte une dimension normative. Elle montre que notre perception et notre activité se déroule dans un contexte normatif, qu'il y a une normativité latente qui fait indispensablement partie de la perception et de l'action.

2. La normativité

Lorsqu'on doit regarder un spectacle à partir d'une place située au fond de la salle, on sait ce qu'il faut faire pour voir mieux : se rehausser ou essayer de changer de place. De manière générale, tout le monde comprend ce que signifie

¹ *Ibid.*, p. 500.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 501 *sq.*

« voir mieux » ou « voir bien » (« proprement »). Selon l'analyse développée par Husserl, mais aussi Merleau-Ponty, le « voir mieux » renvoie à une norme de et pour la vision. C'est à la lumière de cette norme que la vision peut être jugée bonne, mauvaise, voire insuffisante¹. Dans ce qui suit, je vais développer l'idée selon laquelle la motivation comporte des dimensions normatives, et dans le domaine de la perception, et dans celui de l'action.

Pour saisir cette normativité perceptive (et pratique), je vais me tourner d'abord vers les analyses de l'*optimum* perceptif que l'on trouve chez Husserl et Merleau-Ponty. Ensuite, je vais traiter le thème de la concordance ou de la continuité comme un aspect normatif de l'expérience. Je m'appuierai alors sur une distinction, que l'on trouve chez Anthony Steinbock, entre deux définitions du normatif : le normatif comme optimal et le normatif comme concordant². Au cours de la dernière décennie, plusieurs auteurs — comme par exemple Steven Crowell, Sean D. Kelly, A. Steinbock, J. Taipale ou M. Doyon — ont attiré l'attention sur la normativité de la perception³. Il faut ajouter que lorsqu'on décrit la dimension normative de la perception, on se réfère le plus souvent à un concept large de normativité : est normatif tout ce qui peut servir de standard ou de mesure pour un succès ou un échec⁴. Après avoir considéré les deux formes de la normativité — l'optimal et le concordant — je vais me tourner vers le thème de la « valorisation spontanée » chez Merleau-Ponty.

¹ M. Doyon, *Perception and Normative Self-Consciousness* dans M. Doyon et T. Breyer [dir.], *Normativity in Perception*, New-York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 44 : « *Our capacity of self-correction is [...] indeed a good indicator that we find ourselves in a normative space* ».

² A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 129-147.

³ Pour Crowell, Steinbock et Doyon, voir les notes ici, *infra* et *supra*. Pour les autres auteurs, voir par exemple S. D. Kelly, *The Normative Nature of Perceptual Experience* dans B. Nanay [dir.], *Perceiving the World*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 146-159 ; J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2014, p. 121 *sq.*

⁴ S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 2 : « *There is a wider sense according to which a norm is anything that serves as a standard of success or failure of any kind, and it is in this sense that I understand the term here. Thus a legislated statute is a norm, as are rules of game like chess or baseball ; but "unspoken" rules, satisfaction conditions, culture mores, manners, what is "normally" done — in short, whatever it is that measures our speech and behavior — are also norms* ». Cf. aussi M. Kusch, *Knowledge by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 2002, ch. 14 : *Normativity and Community*, p. 175 : « *A phenomenon is normative if it essentially involves the distinctions "correct versus incorrect" and "seems right versus is right"* ».

Pour anticiper la conclusion de ce texte, on peut dire que cette approche suggère une autre définition de la liberté. Une fois qu'on considère la normativité inhérente à la motivation, la question de liberté se pose en effet d'une nouvelle façon : la liberté n'est plus alors définie par rapport à une cause (les motifs « inclinent sans nécessiter »), mais par rapport à une régularité qui s'est établie dans notre comportement et qui exerce une force normative sur notre perception et notre action.

2.1. Le normatif comme optimal

Revenons à la question de ce que signifie « mieux voir » ou « bien voir ». Toute perception peut être rapportée à une « perception privilégiée », dit Merleau-Ponty qui poursuit en affirmant que « nous tendons alors vers le maximum de visibilité »¹. Or, qu'est-ce qui définit la perception privilégiée ? Les textes en question, donc avant tout les *Idées II* et la *Phénoménologie de la perception*, explorent trois réponses possibles. La perception privilégiée est définie :

1° *par la chose perçue* qui, par exemple, demande à être vue d'une certaine distance. Il s'ensuit que la chose perçue est non seulement le « motif » de certains comportements perceptifs, mais aussi leur mesure. Merleau-Ponty donne l'exemple de la perception du corps vivant : « Le corps vivant *lui-même* apparaît quand sa microstructure n'est ni trop, ni trop peu visible, et ce moment détermine aussi sa forme et sa grandeur réelle »². Husserl, quant à lui, ne dit pas autre chose. Selon lui, la perception privilégiée est une donation de la chose par laquelle on arrive à ce qui est « relativement le meilleur de la chose »³.

2° *par le corps de celui qui perçoit* ; en effet, ce sont les sens de cet organisme percevant qui déterminent les qualités sensibles de la chose perçue.

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 348.

² *Ibid.*, p. 349.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome 2 : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 60 : « Ainsi dans la série des apparitions possibles, une donnée de chose a donc ce privilège, qu'avec elle se donne *ce qui est relativement le meilleur de la chose en général* et c'est elle qui reçoit le caractère de la donnée *qui est tout aussi particulièrement en rapport avec l'intention* ; c'est sur elle que se dirige l'"intérêt" de façon prépondérante, c'est en elle que *la tendance de l'expérience trouve son terme*, se remplit et les autres modes de donnée entretiennent un rapport intentionnel avec la donnée "optimale" ».

Par exemple, il n'y a de perception privilégiée de la couleur d'une chose que pour un être capable de percevoir des couleurs. Le corps détermine, selon Husserl et Merleau-Ponty, non seulement la manière dont les choses se montrent à nous, mais aussi les conditions sous lesquelles elles se montrent *bien* ou *proprement*. Husserl écrit à ce propos : « La complexion [*die Beschaffenheit*] des choses matérielles en tant qu'*aistheta*, telle qu'elles se présentent à moi dans l'intuition, dépend de la complexion du sujet de l'expérience [*abhängig sind von meiner, des erfahrenden Subjekts, Beschaffenheit*], c'est-à-dire de mon corps et de ma "sensibilité normale" »¹.

3° par le processus perceptif lui-même, et, plus exactement, par certains traits de ce processus : sa *cohérence* et sa *continuité*. Au cours du déroulement perceptif, nous pouvons éprouver un enchaînement continu aussi bien qu'une rupture. Chez Husserl et Merleau-Ponty, c'est le caractère concordant du processus perceptif qui détermine ce que signifie « bien voir », c'est-à-dire l'*optimum* perceptif.

Ces trois réponses doivent être analysées ensemble car il s'agit des trois aspects d'une même corrélation. La première réponse — l'*optimum* est défini par la chose elle-même — n'explique pas l'intérêt qui nous guide au cours de la perception et qui co-détermine ce qui vaut comme « la chose même ». La deuxième réponse — l'*optimum* perceptif est défini par le corps percevant — n'explique pas les conditions sous lesquelles un corps percevant peut être pris pour « normal ». Sans entrer en détail, je propose à titre d'hypothèse que c'est la troisième réponse qui assure la pierre de touche de la phénoménologie de la normativité perceptive chez Husserl et Merleau-Ponty. Une même chose, la porte de la salle par exemple, peut se trouver dans l'horizon de mon champs visuel, ou bien en son centre ; elle peut être donnée à ma vue, mais aussi à mon toucher. Entre ces différentes manières d'éprouver la même chose, il peut y avoir soit un enchaînement continu, soit une rupture ou une discordance. Je crois que c'est précisément ici qu'Husserl et Merleau-Ponty localisent la source de la normativité perceptive : la perception est une invitation à voir le monde en continu et en cohérence ses différents aspects. Husserl est très clair sur ce point : « Le "faux" réside dans la contradiction avec le système normal de l'expérience »².

¹ E. Husserl, *Ideen II* dans *Husserliana IV*, Haag, Nijhoff, 1952, p. 56 : « *Es stellt sich heraus, daß die Beschaffenheit der materiellen Dinge als Aistheta, so wie sie anschaulich vor mir stehen, abhängig sind von meiner, des erfahrenden Subjekts, Beschaffenheit, bezogen auf meinen Leib und meine "normale Sinnlichkeit"* ».

² *Ibid.*, p. 61.

Conclusion provisoire : c'est le déroulement perceptif, et, plus précisément, son caractère cohérent ou concordant, qui rend possible la désignation, au cours d'une expérience concrète, d'une certaine perception comme privilégiée.

2.2. Le normatif comme concordance

Il faut maintenant envisager une définition du normatif d'après le prédicat de la concordance en nous demandant d'où vient le prestige de la concordance. Qu'est-ce qui justifie cette valeur normative de la concordance ? Le constat initial d'Husserl et Merleau-Ponty se laisse résumer par l'idée que « toute expérience a un horizon ». Pour les deux philosophes, il s'agit là d'une affirmation descriptive, et non pas normative.

Dans *Expérience et Jugement*, un volume édité par Ludwig Landgrebe, Husserl définit « l'expérience au sens premier et authentique » comme la « donation d'objets individuels dans leur ipséité », c'est-à-dire « en personne »¹. Or, la donation « en personne » n'épuise pas le concept d'expérience. Pour éprouver quelque chose, un objet, une personne ou un événement, tel qu'un spectacle théâtral, il faut *savoir comment* l'approcher. Chaque expérience est rendue possible par un pré-savoir (*Vorwissen*) que Husserl explique par le terme « horizon » : « Toute expérience, écrit-il, a son horizon propre »². Les expériences possibles d'un objet perçu se situent « à l'horizon » de l'expérience présente. Il s'agit des expériences que nous *pouvons* ou *savons* faire. Il y a selon Husserl une corrélation entre, d'une part, le déroulement possible de l'expérience, et, d'autre part, les possibilités ou les capacités de la personne qui fait cette expérience³. Cet ensemble de capacités ou de pouvoirs de celui

¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prague, Academia, 1939, § 6, p. 21; *Expérience et Jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 2011, p. 30. Sur la définition husserlienne du concept d'expérience, on pourra également lire *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 7, p. 23 (« *Erfahrung als Selbstgebung individueller Gegenstände* ») ; *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, § 84 ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Haag, Nijhoff, 1976, § 1 (« *ein Reales originär gegeben haben* ») et § 3 (« *in seiner "leibhaftigen Selbstheit"* »).

² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 8, p. 27 : « *Jede Erfahrung hat ihren Erfahrungshorizont* ».

³ *Ibid.*, p. 27. Lorsqu'Husserl explique son idée que « toute expérience a son horizon propre », il ajoute que l'expérience « renvoie à la possibilité » (« *verweist auf die Möglichkeit* ») qui est corrélatrice d'une capacité ou d'un pouvoir de moi-même (« *und vom Ich her eine Ver-möglichkeit* »).

qui éprouve quelque chose peut lui aussi porter le nom d'« expérience » ; voici pourquoi il faut distinguer deux conceptions différentes de l'expérience : une conception *cognitive*, suivant laquelle l'expérience désigne tout d'abord la connaissance de quelque chose, et une conception *dispositionnelle* pour laquelle l'expérience renvoie plutôt aux dispositions de celui qui fait l'expérience au sens cognitif.¹ Suivant cette deuxième acception (l'expérience comme disposition), on peut même caractériser une personne comme « celui ou celle qui a de l'expérience ». À lire d'ailleurs *Expérience et Jugement*, cette seconde conception de la notion d'« expérience » est plus proche de l'usage quotidien et familier du terme :

[C]e sens courant [du mot expérience] ne se rapporte d'aucune manière purement et simplement à la conduite cognitive, mais, pris dans sa plus grande généralité, à une habileté qui confère à celui qui en est doué, à celui qui « a de l'expérience », la sûreté de la décision et de la pratique dans les situations de la vie².

La deuxième conception de l'expérience se réfère à la *capacité* d'agir, de décider, et, de manière générale, d'éprouver quelque chose. La possibilité pour une chose d'être connue est corrélative de ma capacité à la connaître. Nous pouvons « avoir de l'expérience » non seulement dans le domaine de la délibération et de l'action, mais aussi dans celui de la perception. Comme Hubert Dreyfus et Charles Taylor l'expriment dans leurs lectures de Merleau-Ponty, en un certain sens, nous sommes toujours déjà, même sans y penser, des experts de la perception.³

Pour revenir au thème de la continuité de l'expérience, nous pouvons dire que c'est le caractère dispositionnel ou habituel de l'expérience qui rend possible l'anticipation du déroulement prochain de notre expérience. Sans lui,

¹ C'est l'expérience au sens dispositionnel qui est au centre de la pensée de Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Pour le sens dispositionnel de l'expérience, cf. aussi L. Tengelyi, *The Wild Region in Life-History*, Evanston, Northwestern University Press, 2004, p. 7.

² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 12, p. 52.

³ Cf. H. Dreyfus et C. Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge (MA) London, Harvard University Press, 2015, p. 61-62 : « [I]n perception, as in action, we are experts in viewing objects ». Pour les limites de cette lecture de Merleau-Ponty, cf. J. Čapek, *Perceptual Faith beyond Practical Involvement : Merleau-Ponty and His Pragmatist Readers* dans O. Švec et J. Čapek [dir.], *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, New York, Routledge, 2017, p. 141-157.

notre expérience ne serait pas continue. C'est l'expérience au sens dispositionnel — l'expérience comme capacité — qui contribue à créer l'horizon ou le cadre dans lequel nous comprenons les choses et les événements, soit comme « familiers », soit comme « surprenants ». Cet horizon est toujours retravaillé, toujours « en mouvement »¹. Chaque nouvelle expérience crée de nouvelles anticipations, même « sans notre participation active ou explicite ».²

Parce que nous sommes déjà initiés à l'expérience avec ses horizons, le déroulement de notre expérience a le caractère d'une confirmation ou d'une réfutation continue de nos anticipations³. C'est donc finalement l'idée de l'« horizon » comme partie indispensable de toute expérience qui explique le prestige de la continuité et de la concordance de l'expérience⁴. La continuité et la concordance sont avant tout des traits descriptifs. Mais il s'avère que, chez Husserl et Merleau-Ponty, ils reçoivent un statut normatif.

Il faut bien voir qu'Husserl et Merleau-Ponty comprennent différemment cette normativité de la concordance. Chez Husserl, la concordance est saisie à la lumière d'un idéal cognitif : l'objet lui-même. Selon lui, « l'objet qui serait déterminé de part en part, connu de part en part »⁵ est une idée qui guide toute perception. Il s'agit, bien sûr, d'une « idée située dans l'infini », « l'idée d'un soi-même absolu de l'objet et de sa détermination absolue et complète ». Au regard de cette idée, toute perception n'est qu'une approximation. Très souvent, le donné optimal est déterminé par un contexte pratique, c'est-à-dire par rapport à un « intérêt » qui est « chaque fois en jeu ». Une maison perçue de façon optimale, par exemple, n'est pas une donnée absolue ou complète, mais une donnée relativement complète :

¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 25, p. 136f.

² *Ibid.*, § 25, p. 137f.

³ *Ibid.*, p. 27 : « Toute expérience peut être étendue en une chaîne continue d'expériences singulières explicatrices ». Pour une définition analogue, cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 82 sq.

⁴ Cette idée est résumée par M. Doyon, *Perception and Normative Self-Consciousness*, op. cit., p. 39 : « In Husserl's view, it is in this horizontal structure that perception acquires its normative character, for it is only against the background of these fulfilled or unfulfilled expectations that perceptual content can be said to be accurate or inaccurate, correct or incorrect, better or worse, just fine or optimal, etc. ».

⁵ Cette citation et les citations suivantes sont extraites de cette référence : E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. fr. B. Bégout, N. Depraz et M. Richir, Grenoble, Millon, 1998, p. 109-110. Cf. aussi E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 143.

[L]a maison elle-même est-elle très rapidement donnée de façon optimale [...], donc complètement expérimentée par celui qui la considère en tant qu'acheteur ou vendeur. Pour le physicien et le chimiste, un tel mode d'expérience semblerait totalement superficiel et encore à des années-lumière du véritable être¹.

Même si Husserl admet que, en contexte pratique, l'*optimum* perceptif n'est que relatif, il n'en reste pas moins que, selon lui, notre expérience est guidée par une idée limite qui est celle d'une donation optimale de la chose elle-même. Il s'agit bien d'une idée « située dans l'infini ». C'est cette idée qui nous permet de dire qu'une autre donation, qu'une meilleure présentation de la chose, n'est pas exclue².

Chez Merleau-Ponty, par contre, cet idéal d'une donation complète et absolue ne fait pas partie de la perception. S'il y a une normativité immanente à la perception qui nous permet d'expliquer ce que signifie « voir mieux », ce n'est pas à un idéal quasi épistémologique qu'elle pourrait être assimilée. Il est vrai que nous sommes capables d'incorporer des anticipations et de les transporter sur nos expériences ultérieures, mais il ne s'agit pas ici d'un désir épistémique (d'une tendance à aller du vide au plein). La perception est un comportement existentiel ou pragmatique. Toute perception optimale est relative à notre corps en tant qu'être vivant, en tant qu'organisme qui doit toujours rétablir son équilibre corporel. Le sujet percevant est un sujet pratique. Certains interprètes de Merleau-Ponty suggèrent que c'est finalement les « pratiques » qui expliquent la normativité perceptive³. Les conditions du succès et de l'échec d'une perception sont finalement identiques aux conditions du succès et de l'échec d'une activité comme « marcher », « regarder », « courir », etc. « Voir bien » ou « voir mieux » signifie pour Merleau-Ponty avoir une « prise sur un monde », être capable de « s'installer dans son monde »⁴, et agir en lui. Il conçoit la perception non comme une tendance qui va du vide au plein, mais comme une orientation dans le monde et comme une « communication ou une communion »⁵ avec lui. Cette orientation comporte déjà des structures évaluatives, que le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* caractérise en termes de « valorisations spontanées ».

¹ E. Husserl, *De la synthèse passive*, op. cit., p. 112.

² *Ibid.*, p. 110.

³ S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, op. cit., p. 143.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 349-350.

⁵ *Ibid.*, p. 370.

2.3. La valorisation spontanée

Dans la dernière partie de cet exposé, je vais me pencher sur le thème de motivation dans son rapport à la question de la liberté. Je vais revenir encore sur le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, intitulé « La liberté », où Merleau-Ponty refuse l'idée sartrienne de la liberté absolue, c'est-à-dire l'idée suivant laquelle la liberté ferait surgir les obstacles et les motifs de l'action. À la liberté absolue, Merleau-Ponty oppose l'idée d'une liberté « concrète et effective » qui s'élabore dans un « échange » avec le monde, c'est-à-dire en reprenant « quelques propositions du monde », en vivant des situations qui « appellent un certain achèvement »¹. Pour une liberté « concrète et effective », il y a « des possibles privilégiés ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être »². Or, pour qu'une situation puisse m'inviter à me comporter d'une certaine façon, elle doit être comprise ou évaluée. Pour décrire cette évaluation, Merleau-Ponty a recours au concept de « spontanéité ». Il y a selon lui « une valorisation spontanée » qui n'est pas faite par nous, mais qui se fait plutôt « en nous »³. Merleau-Ponty examine cette spontanéité sur trois niveaux : au niveau du corps, au niveau de l'histoire individuelle et au niveau de la société, « en nous ». C'est en tant que qu'être corporel, en tant qu'être doté d'un passé unique, et en tant qu'être social, que nous sommes capables d'évaluer notre entourage d'une manière qui n'est pas liée à notre intention volontaire et individuelle. Cette évaluation se joue en dehors de notre liberté.

La valorisation spontanée fonctionne d'abord au niveau du corps ; c'est elle qui, par exemple, détermine la perception privilégiée ou « appropriée » d'un objet. Citons encore une fois la phrase clef de la *Phénoménologie de la perception* : « En tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisives et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas »⁴. Par exemple, la montagne est grande ou petite, non par rapport à mon intention individuelle, mais « par rapport à un niveau qui n'est pas seulement individuel, mais celui de "tout homme" »⁵. Il ne s'agit pas, néanmoins, de traits objectivement valables de tout homme (la taille moyenne par exemple), mais de données corporelles implicitement (habituellement) assumées par nous au cours de notre perception de

¹ *Ibid.*, p. 501. Cf. aussi la page 520 : « [E]lle ne serait pas liberté sans les racines qu'elle poussa dans le monde ».

² *Ibid.*, p. 500.

³ *Ibid.*, p. 503.

⁴ *Ibid.*, p. 502.

⁵ *Ibid.*, p. 505.

l'entourage. Merleau-Ponty montre que ce qu'il appelle le corps habituel (comme différent du corps actuel) assure la sûreté et la continuité de notre comportement quotidien.

Il généralise cette observation en disant qu'« il y a quelque chose d'analogue dans toutes les valorisations »¹. Le second cas examiné par lui est celui du passé individuel. Il reprend l'analyse sartrienne de la fatigue en tant qu'elle constituerait un « motif » à l'interruption d'une randonnée. Selon Sartre, ce n'est pas la fatigue qui me fait interrompre mon voyage, c'est moi qui décide que cette fatigue est insupportable. Même le complexe d'infériorité se réfère, chez Sartre, au projet, c'est-à-dire à un choix toujours renouvelé par le sujet concerné². Contre cela, Merleau-Ponty propose d'y voir non pas un choix, mais la ténacité d'une certaine manière de se comporter. Il a même recours au langage spinoziste ou ravaissien lorsqu'il parle d'une tendance « à persévérer dans l'être »³. Merleau-Ponty suggère de lier cette ténacité aux phénomènes d'habitualisation et de sédimentation :

Il nous faut bien reconnaître une sorte de sédimentation de notre vie : une attitude envers le monde, lorsqu'elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée. [...] Ce passé, s'il n'est pas une fatalité, a du moins un poids spécifique, il n'est pas une somme d'événements là-bas, bien loin de moi, mais l'atmosphère de mon présent⁴.

Autrement dit, une fois sédimentée, une certaine attitude par rapport au monde, à la fatigue, devient typique ou habituelle ; elle contribue à articuler notre situation qui « appelle des modes de résolutions privilégiées »⁵, donc des abandons fréquents de projets plus ambitieux. Il est peu probable que la personne en question change. Son comportement est général — c'est-à-dire le même dans des situations différentes — et assez prévisible. Il se prête même à une description statistique : il faut « trouver à la pensée statistique un fondement phénoménologique. Elle appartient nécessairement à un être qui est fixé, situé et investi dans le monde »⁶.

Finalement, c'est en tant que membres d'une classe ou d'une nation, en vivant dans un milieu social, que nous sommes porteurs d'une valorisation spontanée. Le plus souvent, le fait d'être membre d'un certain corps social

¹ *Ibid.*, p. 503-504.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 504.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 500.

⁴ *Ibid.*, p. 504-505.

⁵ *Ibid.*, p. 505.

⁶ *Ibid.*

n'est pas un thème explicite de mes réflexions, et pourtant, la société est présente dans mon comportement et dans mes évaluations. Pour Merleau-Ponty, il ne s'agit toutefois pas d'un déterminisme social :

Ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis, — et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel. J'ai un certain style de vie¹.

Merleau-Ponty refuse l'idée d'un individu qui se connaît lui-même avant son rapport à d'autres membres de la société. Chaque individu est déjà imprégné dans son rapport à soi-même par « une atmosphère de "socialité" »², par une « zone d'existence généralisée » ; chacun, dans sa présence à soi, est « déjà médiatisée par elle »³. C'est cette présence de la société en nous qui fait que — de nouveau — certaines situations nous « sollicitent » plutôt dans un sens que dans un autre⁴.

Résumons : selon le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, il y a trois types de valorisation spontanée. Cette valorisation est liée au corps, au passé et au social. Notre existence corporelle, notre passé individuel et notre milieu social nous suggèrent — chacun à sa manière — un mode d'évaluation de notre entourage, un mode de perception des situations, ainsi qu'une façon privilégiée de nous comporter⁵. Il s'agit de suggestions *générales* et *spontanées*. Leur *généralité* renvoie au fait que les valorisations spontanées suggèrent de voir des situations diverses à la lumière d'un comportement typique. Le même style se propose spontanément pour s'appliquer à plusieurs cas. La *spontanéité* désigne le statut spécifique de cette valorisation : elle n'est

¹ *Ibid.*, p. 506. Rappelons une analogie lointaine et pourtant importante : la couleur de l'éclairage n'est pas perçue pour elle-même comme une couleur particulière, mais c'est à la lumière de l'éclairage que les objets ont leurs couleurs. L'éclairage, comme dit Merleau-Ponty, est « ce que nous assumons, ce que nous prenons pour norme » (*ibid.*, p. 359).

² *Ibid.*, p. 511.

³ *Ibid.*, p. 513. Cf. aussi la page 415 : « Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons ».

⁴ *Ibid.*, p. 417 : « [L]a nation et la classe ne sont ni des fatalités qui assujettissent l'individu du dehors ni d'ailleurs des valeurs qu'il pose du dedans. Elles sont des modes de coexistence qui le sollicitent. En période calme, la nation et la classe sont là comme des *stimuli* auxquels je n'adresse que des réponses distraites ou confuses, elles sont latentes ».

⁵ Ainsi, ils remplissent les conditions du « normatif » selon Crowell.

ni le résultat causal de ma condition corporelle, historique ou sociale, ni l'expression de ma prise de position consciente. La spontanéité de cette valorisation désigne une double indépendance : vis-à-vis d'un déterminisme, et par rapport au vouloir de l'individu. Évidemment, il s'agit ici d'un usage du concept de spontanéité que l'on trouve plutôt chez Ravaisson que chez Kant¹.

Conclusion : la liberté comme envers de la normativité

En lisant l'avant-dernière page de la *Phénoménologie de la perception*, on s'aperçoit qu'elle définit la liberté précisément par rapport à ce « sens spontané ». La liberté est ici définie non pas comme un choix libre, mais comme une « prise de conscience » :

Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue. [...] J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure [...]. Et cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leurs moyens².

Cette dernière citation nous permet de formuler deux remarques en guise de conclusion. 1° La première d'entre elles porte sur le lien existant entre les concepts de motif et de liberté. Si l'on pense la liberté dans le cadre d'une réflexion sur les motifs comme antécédents de l'agir, on cherche à distinguer le motif de la cause et on aboutit à cette affirmation que « le motif incline sans nécessiter ». Si l'on pense la liberté dans le cadre d'une réflexion sur le motif comme structure normative et répétitive (générale), la liberté est alors définie par rapport à cette régularité, c'est-à-dire par rapport à ce que Merleau-Ponty appelle parfois le « sens spontané » de ma vie. Le terme « motivation » ne désigne pas ici une donnée ou un événement, mais une manière récurrente de répondre à un certain type de *stimuli*. La liberté ne consiste pas dans le choix d'agir de telle ou telle manière par rapport à un motif concret (précédant l'action), mais dans le « détournement » du sens spontané d'un certain style de vie, ou bien dans l'adhésion à ce style avec une perspective nouvelle. Cette liberté ne s'affirme pas dans un *fiat*, par une décision ; elle se cherche dans « une série de glissements ». La liberté n'est pas quelque chose qui s'établirait

¹ C'est plutôt la spontanéité d'une habitude que la spontanéité d'une action libre. Comme l'écrit F. Ravaisson dans *De l'habitude*, Paris, PUF, 1999, ch. 1, remarque 3 : « L'habitude se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes ».

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 519.

dans un instant donné ; c'est ce qui s'élabore au cours d'une prise de conscience de mes motivations. Ce n'est pas la liberté d'agir, mais la liberté de se dégager (« par une série de glissements »), de détourner la vie « de son sens spontané » ou bien de « l'assumer » d'une manière qui n'est plus seulement spontanée¹. Évidemment, ces quelques suggestions ne peuvent aucunement prétendre à la définition du concept de liberté. Elle ne font qu'indiquer la direction dans laquelle il faudrait la chercher.

2° La deuxième remarque de cette conclusion concerne quant à elle l'argument en faveur de cette liberté. Merleau-Ponty ne fournit pas d'observations concrètes concernant la manière dont on peut acquérir une telle liberté. Ce qu'il nous offre néanmoins, c'est un argument général en faveur de la possibilité d'un tel détournement. Même si la valorisation spontanée n'est pas créée par nous, elle exprime l'expérience en un sens dispositionnel, c'est un *savoir faire* ou un *savoir regarder* qui s'est fait, une disposition. Même si nous avons la tendance, la « persévérance » d'éprouver les choses d'une manière, il n'est pas exclu que nous les voyions un jour autrement. Une fois liée à la disposition, la normativité n'est plus quelque chose de purement extérieur à nous. Elle est portée par nous. C'est ce que l'on peut tirer de la lecture des formes différentes de la normativité (optimale et concordante) : il n'y a de normes que pour un être capable de les assumer, de les porter, et, dans certains cas, de s'en détourner. S'il est vrai que la normativité est liée au caractère dispositionnel de notre expérience, c'est-à-dire à notre capacité d'introduire des concordances et des continuités dans ce que nous éprouvons, il s'ensuit que nous n'avons pas la liberté de ne pas être normatifs, de ne pas subsumer de nouvelles situations à ce que nous anticipons. Mais, nous sommes libres de réfléchir sur nos anticipations spontanées, et, de manière générale, sur les structures qui pré-organisent notre expérience. Cette liberté n'est pas le contraire de la normativité, elle en est l'envers.

¹ *Ibid.*, p. 520 : la capacité d'assumer « ce que je suis par hasard » et d'« aller au-delà ».



De la nature humaine au sujet transcendantal : Comment l'activité libre du moi et sa responsabilité à l'égard de la raison théorique et pratique s'étaient sur la dynamique propre à la sphère passive

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Résumé Il est possible de proposer une lecture génétique de l'œuvre de Husserl tout entière axée sur la tension — et la tentative de conciliation — entre exigences rationalistes et explications empiristes ; une fois le rationalisme radicalement assuré par les thèses fortes marquant le double tournant antipsychologiste puis transcendantal, les préoccupations génétiques initiales héritées de la tradition empiriste peuvent retrouver toute leur pertinence pour autant qu'elles soient rapportées à la sphère de la passivité, qui « motive » l'activité subjective sans la déterminer. Tout à la fois distincte de la causalité naturelle et de la justification rationnelle, cette « motivation » joue un rôle crucial dans le dispositif théorique. Reste toutefois à rendre compte de l'économie psychique propre à cette subjectivité tout à la fois passive et active. Inspirées de Husserl mais aussi de Freud, de belles analyses de Rudolf Bernet montrent ce qu'il en est dans la sphère volitive. D'origine naturelle (biologique) mais de nature psychique (et, en ce sens au moins, « conscientes »), les pulsions enjoignent le moi de les satisfaire. Pour s'exécuter au mieux, le moi, qui est aussi redevable à l'égard du surmoi et du principe de réalité (c'est-à-dire, en gros, des exigences de la raison pratique et de la raison théorique), s'efforce de trouver une solution à l'équation des contraintes auxquelles il est soumis. Il en vient alors à donner son aval à ces pulsions sous la forme de désirs et de souhaits intentionnels qu'il juge acceptables (et susceptibles de les satisfaire sur le long terme), ou au contraire à inhiber ces pulsions sous les modalités de leur investissement spontané. Dans ce cas, toutefois, c'est encore dans des pulsions (pulsions en sens contraire, pulsions d'autoconservation, etc.) que le moi

trouve la force nécessaire à s'opposer. Prenant au sérieux la suggestion de Bernet selon laquelle les sensations ont elles-mêmes un caractère pulsionnel, nous nous efforçons ici d'évaluer la transposition possible de ses analyses dans la sphère judiciaire. Dans cette perspective, perceptions et jugements intentionnels constituent la meilleure réponse qu'apporte le moi actif à la pression des sensations et à leur modalisation spontanée sous forme de synthèses passives. Soucieux de ses intérêts à long terme, le moi s'avère capable de rejeter certaines données sensorielles et de s'opposer à certaines tendances psychiques qui se font pourtant pressantes.

En phénoménologie, nos préoccupations, qui sont celles d'un théoricien de la connaissance, se portent généralement en priorité sur le pôle *noématique* des phénomènes — c'est-à-dire sur des contenus d'actes de représentation et de jugement de nature idéale, ainsi que sur les rapports de compatibilité et de conséquence entre de tels contenus idéaux, rapports qui fondent les relations de justification entre les actes psychiques correspondants — et s'orientent seulement dans un second temps sur le pôle *noétique* des phénomènes — c'est-à-dire sur les actes intentionnels qui ont présidé à la constitution et à la stabilisation de ces contenus et rapports idéaux. Un peu exceptionnellement, il s'agira toutefois ici de nous livrer à un pur exercice de psychologie descriptive, voire même de nous aventurer dans ce que les Brentaniens qualifieraient sans doute de psychologie génétique ou explicative, dans la mesure où nous nous efforcerons d'étudier l'énergétique psychique sous-jacente à l'émergence même des actes intentionnels caractéristiques de la rationalité cognitive et de la liberté qu'elle présuppose.

1. La théorie husserlienne de la motivation

Pour comprendre le niveau où se tiendront nos analyses, nous nous permettons tout d'abord de resituer les présentes investigations à l'égard d'un certain nombre de nos recherches antérieures. Tout d'abord, notre lecture générale de la phénoménologie husserlienne, telle qu'explicitée dans notre ouvrage sur les *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique*¹,

¹ B. Leclercq, *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique. Contributions husserliennes au débat sur la « crise des fondements »*, Paris, Vrin, 2015.

mais aussi de manière plus synthétique dans quelques articles¹, consiste à y voir une longue entreprise de conciliation entre des tendances empiristes et des tendances rationalistes, entreprise qui, dans l'itinéraire philosophique de Husserl, passe, on le sait, par un certain nombre de tournants théoriques qui s'efforcent chaque fois de corriger ou du moins de nuancer les résultats antérieurs.

Héritier de Brentano et Stumpf, Husserl débute ses investigations philosophiques par des considérations résolument empiristes, qui s'efforcent d'éclairer toute représentation, y compris une représentation mathématique comme celle d'un nombre, par la reconstitution de sa genèse à partir de diverses expériences élémentaires (quoique pas forcément atomiques) et moyennant certains actes psychiques de colligation, d'abstraction, etc., qui permettent de dégager des contenus de représentation qui n'étaient pas directement donnés dans l'expérience².

Théorisé dans les « Prolégomènes à la logique pure », premier volume des *Recherches logiques*, le virage antipsychologiste de la phénoménologie dénoncera la naïveté de ce premier projet au nom de l'objectivisme sémantique bolzanien, c'est-à-dire en faisant valoir l'idéalité des contenus de représentation, laquelle contraste avec la réalité des actes psychiques de représentation qui visent ces contenus, et l'irréductibilité des liens logiques qui rapportent ces contenus les uns aux autres aux liens réels, notamment causaux, qui rapportent les actes psychiques les uns aux autres ; la légalité logique idéale qui régit les contenus ne peut en aucun cas s'expliquer par la légalité psychique réelle qui régit les actes, de sorte que la stratégie empiriste d'élucidation génétique est inappropriée³.

Dans la mesure, toutefois, où il convient bien de rendre compte de la manière dont ces contenus et leurs rapports idéaux sont visés et donnés dans les actes intentionnels de sujets pensants et connaissants, c'est tout de même à

¹ B. Leclercq, « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? » dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* vol. 4 n°3 (2008), p. 81-123 ; « Les Motifs entre activité et passivité de la conscience. Entre l'ordre des causes et celui des raisons » dans M. Gyemant et D. Popa [dir.], *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Olms, 2015, p. 37-50 ; « Lois régissant les phénomènes : légalités noématiques, noétiques et hylétiques » dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* (numéro spécial *Entre phénoménologie et psychologie : la passivité*) vol. 8 n°1 (2012), p. 121-139 ; B. Leclercq et S. Richard, « Edmund Husserl », rubrique (niveau académique) de l'*Encyclopédie Philosophique*, mise en ligne en 2016.

² E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1972.

³ E. Husserl, « Prolégomènes à la logique pure », vol. I des *Recherches logiques*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, 1959-1963.

des considérations de psychologie descriptive (désormais qualifiée de « phénoménologie ») que Husserl a consacré l'essentiel des six *Recherches*, ce qui lui valut d'ailleurs de nombreuses accusations de retombée dans le psychologisme de la part de certains lecteurs enthousiastes des « Prolégomènes », tels Paul Natorp¹, Alexius Meinong² ou Louis Couturat³. Et c'est pourquoi il convenait qu'il clarifie le statut même de cette psychologie descriptive ou « phénoménologie ».

S'il s'agit de fonder une théorie de la connaissance, il est clair qu'il ne suffit pas, d'une part, de reconnaître l'idéalité de rapports logiques sur le plan du contenu et, d'autre part, de se livrer à l'étude empirique des actes psychiques à travers lesquels des sujets réels pensent ces rapports ; comme l'avaient souligné les « Prolégomènes à la logique pure » en distinguant psychologie empirique, logique idéale et logique normative, les lois logiques idéales qui prévalent au niveau des contenus impliquent des normes pour les actes de représentation et de jugement qui prétendraient se conformer à elles. Or, seul un sujet transcendantal libre, et non un être naturel soumis à des lois psychiques causales, peut répondre d'une telle normativité ; comme c'est aussi le cas sur le plan pratique à l'égard des normes morales, être responsable suppose d'être libre : « Pour devoir, il faut pouvoir ». Et c'est là la clé de compréhension du tournant transcendantal qu'imprime Husserl à la phénoménologie après les *Recherches logiques* ; en théorisant, non pas le fonctionnement naturel du psychisme humain, mais la structure intentionnelle d'une subjectivité libre susceptible de se conformer aux exigences logiques, Husserl se donne les moyens d'une théorie de la connaissance rationaliste comparable à celle de Natorp puisqu'elle combine les mêmes éléments de platonisme sur le plan objectif (noématique) et de kantisme sur le plan subjectif (noétique)⁴.

Restera alors à réintroduire la vérité de l'empirisme au sein de cette théorie de la connaissance rationaliste, à savoir que, quoique libre, l'activité noétique du sujet transcendantal n'est pas arbitraire, mais sans cesse motivée par l'expérience. En particulier, les synthèses qu'opère activement le sujet

¹ P. Natorp, « Compte rendu des "Prolégomènes à la logique pure" », cité dans « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* » (1903) dans *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, PUF, 1975, p. 361.

² A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, § 7 ; trad. fr. M. de Launay et J.-F. Courtine, *La Théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999, p. 84-86.

³ L. Couturat, *Lettre du 7 novembre 1904* dans E. Husserl, K. Schuhmann et E. Schuhmann [dir.], *Briefwechsel*, Vol. VI : « Philosophenbriefe », Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 33-35.

⁴ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

transcendantal — en organisant les données de la sensation, en les animant intentionnellement et en leur donnant sens — ne sont pas entièrement laissées à son libre arbitre, mais elles lui sont en permanence suggérées par des synthèses passives qui s'effectuent au sein même du donné expérientiel¹: *Gestalten*, fusionnements, harmonies et autres associations passives, tous ces éléments qu'ont mis en évidence les empiristes de la fin du XIX^e siècle, notamment Stumpf², contre l'idée, commune aux empiristes britanniques et aux rationalistes, selon laquelle l'expérience serait une suite discontinue de données atomiques que devrait alors organiser le psychisme humain (par ses principes naturels d'association sous l'effet de l'habitude) ou le sujet transcendantal (par ses principes rationnels *a priori*).

La distinction même du niveau des synthèses passives, qui s'effectuent à même le donné et échappent à la maîtrise du sujet transcendantal, et des synthèses actives, qui sont activement opérées par le sujet transcendantal rationnel, permet à Husserl de se réappropriier les questions génétiques propres à l'empirisme sans plus prendre le risque du psychologisme et sans renoncer au rationalisme ; dans son activité synthétique et noétique, le sujet transcendantal est motivé, mais pas causalement déterminé, par ce que suggère le donné ; en être responsable à l'égard de la raison, il peut ou non assumer activement les synthèses passives qui se proposent en permanence à lui, c'est-à-dire qu'il peut effectuer des vérifications à l'égard des synthèses qui lui paraîtraient mal assurées, mais aussi s'efforcer de concilier l'ensemble des synthèses suggérées en un tout cohérent, ce qui suppose sans doute de rejeter *in fine* certaines suggestions initiales et d'en accepter d'autres. La passivité sensible propose, mais le sujet actif dispose ; loin d'être naturellement déterminé par les processus psychiques qui pré-organisent son expérience, le sujet transcendantal est certes motivé par ces synthèses passives, de sorte qu'il n'a pas à les inventer arbitrairement, mais il conserve à leur égard toute sa liberté de sujet responsable à l'égard de la raison. Avec la « motivation » des synthèses actives par les synthèses passives, justice est rendue à l'empirisme sans que ne soit plus mis en danger le rationalisme.

Au-delà de cette relecture de l'itinéraire philosophique de Husserl, notre intérêt propre pour la problématique de la motivation tient évidemment dans le fait que ce cadre théorique husserlien permet effectivement de dessiner une théorie de la connaissance tout à la fois rationaliste et empiriste, et par là de

¹ E. Husserl, *Expérience et Jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970 ; *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Paris, Millon, 1998.

² C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig, 1873 ; *Tonpsychologie*, Hirzel, Leipzig, 1883, 1890.

répondre au dilemme posé par un grand nombre d'épistémologues contemporains dans la foulée notamment de Wilfried Sellars¹. Selon Sellars, on le sait, l'expérience ne peut, en tant que telle, fournir de justification rationnelle à nos jugements de connaissance car la justification rationnelle de jugements ne peut être fournie que par d'autres jugements. Dès lors, de deux choses l'une : soit l'expérience doit être considérée comme elle-même déjà judicative et donc de nature conceptuelle et propositionnelle ; soit, faute d'être elle-même déjà judicative, l'expérience échappe à la sphère des raisons et au mieux joue un rôle dans l'ordre des causes, c'est-à-dire qu'elle intervient dans la genèse causale des croyances mais qu'elle ne participe pas de leur justification rationnelle. On reconnaît là, sous sa double forme, la fameuse critique du « mythe du donné ».

Pour sa part, Husserl, en empiriste, entend bien reconnaître un rôle épistémique et non simplement psychogénétique à l'expérience antéprédicative. Or, c'est précisément ce qu'il peut faire grâce à la notion de « motivation », laquelle ne caractérise ni un pur lien de détermination causale ni un pur lien de justification logique d'ordre propositionnel ; il s'agit en fait d'une justification non logique, qui fournit des « motifs », c'est-à-dire des données qui pèsent en faveur d'une prise de position judicative sans pour autant l'impliquer logiquement. Et c'est ce qui explique que le sujet puisse y reconnaître des suggestions de synthèse qui ne contraignent pas complètement son activité rationnelle ; le sujet reste libre d'écarter certains motifs au nom d'autres motifs de force supérieure plaçant en sens contraire. Située (comme nous l'avons montré ailleurs²) entre l'ordre des causes et celui des raisons, la motivation rend au donné son rôle épistémique.

2. Les soubassements énergétiques de la motivation

Ainsi envisagée depuis les préoccupations de la théorie de la connaissance, la doctrine de la motivation est en fait encore incomplète dans la mesure où elle énonce essentiellement ce que présuppose la connaissance empirique et décrit

¹ W. Sellars, « *Empiricism and the Philosophy of Mind* » dans *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 127-196 ; cf. aussi D. Davidson, « *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* » dans A.R. Malachowski [dir.], *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 120-138.

² B. Leclercq, « Les Motifs... », art. cit. ; « Le Tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique » dans *Études philosophiques* (numéro spécial « La méthode phénoménologique aujourd'hui ») (2012/1), p. 7-26 ; « Le Mythe de la donation de sens ; motivation de la noèse par le donné », à paraître dans D. Pradelle et P.-J. Renaudie [dir.], *Intentionnalité, sens, antipsychologisme. Hommage à Robert Brisart*.

alors l'activité mais aussi la passivité psychique d'après le rôle qu'elle doit pouvoir jouer dans ce processus de justification prélogique. On a d'ailleurs souvent reproché à Husserl d'avoir essentiellement conçu la passivité d'après les actes de connaissance qu'elle prépare et donc d'un point de vue qui est déjà celui de l'activité judicative ; les synthèses passives, mais aussi les modalités doxiques d'adhésion subjective à ces synthèses — croyance primaire, mise en doute suscitée par un conflit d'évidences, croyance réaffirmée après résolution de ce conflit, etc. —, sont en effet clairement envisagées et décrites d'après les synthèses actives et les prises de position rationnelles qui en feront de véritables actes de connaissance¹. Or, il est sans doute possible, et certains textes de Husserl vont en ce sens, de décrire cette sphère de la passivité du strict point de vue de la psychologie descriptive, c'est-à-dire de décrire le fonctionnement psychique à l'œuvre dans ce qui n'est pas encore une activité subjective au sens propre. Avant même les actes intentionnels, l'esprit est fait d'un certain nombre de tendances voire de forces, lesquelles constituent le fondement naturel des synthèses passives mais aussi de l'émergence, en leur sein, d'une subjectivité proprement active. Dans la mesure où il s'agit de processus naturels qui participent de la genèse de la subjectivité, on sort là clairement du cadre de la phénoménologie transcendantale et même de celui de la seule psychologie descriptive au sens brentanien² puisqu'on se préoccupe également d'une « dynamique psychique » ou d'une « énergétique psychique » qui relève de la psychologie génétique ou explicative et ne semble pas avoir de rôle à jouer en théorie de la connaissance (sous peine de retomber dans le psychologisme) quoiqu'elle constitue un complément intéressant de celle-ci dans une théorie unifiée de l'esprit.

Plutôt que de solliciter (comme nous l'avons fait ailleurs) les considérations explicites de Husserl en la matière, nous nous appuierons ici sur les très belles analyses fournies par Rudolf Bernet pour la sphère affective et volitive à partir de considérations aristotéliennes, leibniziennes, schopenhaueriennes et bien sûr freudiennes relues phénoménologiquement. Sur une de ses suggestions, qui envisage de traiter la sensation sous sa dimension pulsionnelle, nous nous efforcerons de voir ce qui, de ses analyses dans la sphère affective et volitive, peut être transposé dans la sphère cognitive. Ce qui intéresse en effet Bernet dans son beau livre *Force — pulsion — désir. Une autre philosophie*

¹ Cf. E. Husserl, *Expérience et Jugement*, op. cit. ; *De la synthèse passive*, op. cit.

² Explicitement revendiquée par Brentano dans *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart, Cotta, 1895, p. 34-35, cette distinction est en fait déjà sous-jacente à l'ensemble même de la démarche qui était effectuée en 1874 dans la *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2008.

de la psychanalyse¹, c'est l'énergétique psychique qui anime l'esprit d'un certain nombre de forces diversement orientées, lesquelles rendent possible l'émergence de pulsions, de désirs orientés puis, sur leur base, de souhaits proprement intentionnels. Il conviendrait donc de savoir si une même structure peut être retrouvée dans la sphère cognitive, c'est-à-dire si des perceptions proprement intentionnelles émergent de la même manière de ce qui est d'abord un jeu de forces psychiques et même organiques.

Le grand intérêt de l'ouvrage de Bernet, c'est — en s'appuyant sur cet autre auditeur de Brentano que fut Sigmund Freud — de reconduire la psychologie intentionnelle des émotions et des désirs aux affects, aux pulsions et même aux forces biologiques qui les sous-tendent. Bernet, qui est d'abord et avant tout phénoménologue, est parfaitement conscient du caractère périlleux de cet exercice, qui s'apparente à une naturalisation de l'esprit et prend le risque du biologisme. Ce que Bernet veut toutefois mettre en évidence, c'est le potentiel intentionnel que comportent déjà forces et pulsions : quoiqu'encore dépourvus de toute valeur symbolique, ces éléments de la dynamique psychophysique sont vecteurs de différences (intensives, qualitatives, etc.) qui revêtent de l'importance et par là même déjà une certaine signification². On peut alors montrer comment, de ces processus psychophysiques, peuvent progressivement jaillir des affects et des pulsions dotés de certaines orientations puis, sur leur base, des actes intentionnels et même une certaine capacité d'opérer des choix. C'est donc à une certaine genèse de la subjectivité, dotée de liberté et de rationalité, à partir de ce qui apparaît d'abord comme une pure et simple dynamique biologique que se livre Bernet. À cet égard, il s'agit moins de naturaliser la conscience intentionnelle que de montrer, en sens inverse, que, dans la nature même de l'homme — corps et esprit —, se trouvent déjà en puissance tous les ferments de ce qui fera la spécificité de la conscience intentionnelle :

Rien ne préserve mieux l'énergétique psychanalytique d'une retombée dans le biologisme mécaniste qu'une réflexion philosophique concernant la tension pulsionnelle comme intensité, et cette intensité comme différence qualitative³.

¹ R. Bernet, *Force — pulsion — désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013.

² R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, op. cit., p. 16.

³ *Ibid.*

C'est avec la notion aristotélicienne de *dunamis* que Bernet, s'appuyant sur Heidegger, entame cette réflexion philosophique. Tandis qu'hommes et animaux sont dotés d'une *dunamis vitale*¹, qui les met en mouvement dans la mesure où elle tend à s'accomplir en *energeia*, l'homme semble quant à lui pourvu d'une *dunamis meta logou* dont la caractéristique principale tient dans une certaine retenue à l'égard de l'actualisation de la *dunamis* (« l'exercice du pouvoir »)² ; l'homme semble en mesure de postposer, voire même de renoncer à, l'actualisation de certaines de ses tendances vitales (tendances à aller vers et tendances à éviter³), et c'est dans cette retenue, corrélative d'une obligation de choisir entre actualiser ou non les tendances, que tient la première forme du *logos*. Mais cela n'est possible que parce que les tendances reposent elles-mêmes sur un jeu complexe de forces actives et passives qui tout à la fois crée des tensions et ouvre un espace de possibles. La matière est en effet le lieu de forces passives (*dunamis tou pathein*), qui produisent tout à la fois une capacité à supporter certaines formes et une capacité à résister à certaines formes⁴. Les forces actives (*dunamis tou poiein*), quant à elles, se divisent en capacité d'imposer des formes et capacité de ne pas imposer⁵ ; la seconde est l'*adunamia*, une non-force ou privation (*steresis*) de force, qui peut être due à la fatigue, à la prostration ou à d'autres causes internes d'empêchement⁶. Cette possibilité qu'ont les forces actives de s'épuiser ou de connaître des « pannes » explique par le fait que la *dunamis* n'implique pas toujours l'*energeia*. C'est là que s'institue un peu de jeu dans la dynamique naturelle, jeu qui ouvre des possibles et par là même l'éventualité de « choix ».

Entre la *dunamis* et l'*energeia* correspondante, il n'y a, en principe, rien d'autre qu'un passage à l'actualisation ; la *dunamis* contient déjà en puissance tout ce que l'*energeia* contiendra en acte. Mais le fait que, notamment chez l'homme, la *dunamis* ne s'actualise pas systématiquement, qu'on en reste parfois, ou pendant un certain temps, au stade de la *dunamis*, ne s'explique pas seulement par le fait que des forces extérieures contrecarrent la force active de la *dunamis* et sa tendance naturelle à s'actualiser ; il se peut aussi que cette force active soit contrecarrée par des forces inhibitrices internes à la *dunamis*,

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

qu'il s'agisse de l'*adunamia*, privation de force, ou d'une force passive de résistance due à la matière sur laquelle s'exerce la *dunamis*¹. L'actualisation de la *dunamis* suppose alors que soient surmontées ces inhibitions, que la *dunamis* soit activement désinhibée, ce qui suppose donc une force active supplémentaire à la seule *dunamis* initiale. C'est donc dans cette possibilité de désinhiber ou non la *dunamis* que se situerait la première opportunité pour le *logos* ; tel serait le principe de la *dunamis meta logou*².

C'est, selon Bernet, à Leibniz qu'il revient d'intégrer ces éléments dans une véritable théorie de la subjectivité. Pour Leibniz, un corps matériel est doté de forces actives responsables de son mouvement et de forces passives qui expliquent sa résistance à certaines forces externes — on voit là l'idée leibnizienne de l'inertie — de sorte que les mouvements d'un corps matériel s'expliquent entièrement par ses propres forces internes³. De l'extérieur, et notamment de ses contacts et chocs avec d'autres corps — analogiquement qualifiés de « perceptions » —, un corps ne reçoit pas directement du mouvement mais seulement la contrainte de réorganiser ses propres forces internes, réorganisation qui peut alors résulter en une modification de son mouvement. Le jeu des forces actives et passives propres à un corps implique une véritable dynamique dans la mesure où les forces actives — analogiquement qualifiées d'« appétitions »⁴ — pressent à se réaliser — et sont donc plus conformes à ce que Bergson appellera « virtualités »⁵ qu'à de simples potentialités — mais se heurtent à la résistance de forces passives⁶. Selon l'organisation des forces en présence, ces dernières peuvent triompher ou être vaincues, mais elles ne disparaissent de toutes façons jamais, le corps restant en permanence soumis à une tension entre les forces internes qui le constituent ; même l'état de repos est un état dynamique résultant d'une tension entre forces antagonistes plutôt qu'un état statique⁷. Une monade est alors un tel jeu de forces envisagé en tant qu'il vise à devenir substance et unifier ses forces constitutives⁸. Ensemble unifié d'appétitions et de perceptions, elle est alors un point de vue singulier sur le monde, point de vue qui se modifie au gré des mouvements du corps. Résultante d'une puissante dynamique, l'unité monadique, toutefois, n'est jamais parfaitement

¹ *Ibid.*, p. 49-51, 319-320.

² *Ibid.*, p. 58.

³ *Ibid.*, p. 73, 76-77.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵ Cf. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2012, p. 76.

⁶ R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, *op. cit.*, p. 81-82.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 63.

acquise¹, et ses tensions internes jamais parfaitement résorbées. C'est pourquoi, par exemple, l'homme n'est jamais parfaitement à son aise, mais toujours inquiet — comme le balancier d'une horloge (*Unruhe*)² — et, en raison de cette instabilité, sans cesse habité d'un manque ou d'un désir ontologique confus³, lequel est au fondement de toutes ses pulsions et de tous ses désirs psychologiques ultérieurs⁴.

Pour sa part, dit toujours Bernet, Schopenhauer fait comprendre que les désirs de la volonté rationnelle ne sont pas de nature distincte des pulsions animales. Dans les deux cas, il s'agit de forces pressantes mais virtuelles qui ont besoin d'excitations pour s'actualiser en se libérant de leurs entraves⁵. Mais, alors que des excitations physiques suffisent à désinhiber les premières, les désirs de ma volonté rationnelle se caractérisent uniquement comme tels par le fait qu'ils sont désinhibés par des « motifs », c'est-à-dire des représentations de circonstances futures tenues pour souhaitables⁶. C'est seulement l'existence ou non de telles représentations qui fait la différence entre des pulsions animales et des désirs rationnels⁷. Dans les deux cas, c'est bien la volonté — conçue dans un sens large — qu'il s'agit de satisfaire⁸ ; si, faute d'être déclenchée par des motifs, l'activation des pulsions animales est dite « involontaire », le fait qu'elle donne lieu à un sentiment de plaisir témoigne bien qu'elle est déjà au service de la volonté⁹. Dans les deux cas, il s'agit essentiellement de permettre à une force pressante de s'actualiser, de sorte que les motifs rationnels ne sont en fait, comme les excitations physiques, que des occasions de passage de la puissance à l'acte¹⁰. C'est pourquoi être au service de la raison n'empêche pas d'être au service de la volonté. Comme le dit Bernet :

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁶ *Ibid.*, p. 156-157.

⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁸ *Ibid.*, p. 137-138.

⁹ *Ibid.*, p. 139-140.

¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

Il s'ensuit que l'autodétermination du sujet rationnel de l'action et donc aussi sa liberté ne sont jamais totales, et que l'homme qui agit d'une manière raisonnable reste toujours tributaire de son caractère empirique. Même en agissant selon les principes de la raison, l'homme continue à servir la Volonté¹.

La raison humaine n'est au fond qu'une ruse de la volonté ; pour mieux se satisfaire, la volonté développe l'intelligence, laquelle déploie des représentations susceptibles de constituer des motifs désinhibant les forces pressantes². Intéressant en ce qu'il prépare Freud, Schopenhauer développe même, selon Bernet, toute une théorie du refoulement dans la mesure où la volonté parasite la conscience en en écartant certains motifs qui l'attirent secrètement mais qu'elle ne veut pas reconnaître explicitement³. Mais Schopenhauer prépare aussi la théorie freudienne de la sublimation par une réflexion sur la manière dont l'expérience esthétique du sublime est celle d'un dépassement des sentiments hostiles à la volonté — peur, terreur, angoisse, etc. — provoqués par l'image effrayante, au profit de la contemplation désintéressée (désaffectée) des idées platoniciennes qui s'instancient dans cette expérience ; en tenant exceptionnellement à distance sa propre volonté, le sujet pulsionnel se fait alors sujet transcendantal⁴.

La théorie freudienne des pulsions soumises au principe de plaisir — principe assez complexe qui ne vise pas nécessairement la détente totale, mais peut au contraire se satisfaire dans un rythme alternatif d'augmentation et de diminution de la tension⁵, et en sens inverse trouver dans l'apaisement une source de frustration et de nouvelle excitation⁶ — est le paradigme même de la théorie de l'activité psychique qui se joue dans un intermédiaire entre mécanismes purement naturels et gestion proprement subjective. Bien que ses modèles théoriques soient inspirés des sciences naturelles (mécanique, électricité, thermodynamique, etc.), Freud, selon Bernet, n'est pas naturaliste et il reconnaît une certaine spécificité à l'activité psychique, laquelle n'est toutefois pas entièrement le fait d'une subjectivité rationnelle⁷. Les pulsions ne sont, pour Freud, pas des tensions organiques, mais les représentants psychiques de ces tensions ; à cet égard, ce qui s'y joue, dit Bernet, est essentiellement de l'auto-affectation puisque l'esprit qui agit sous l'effet des pulsions ne subit l'action que

¹ *Ibid.*, p. 164.

² *Ibid.*, p. 166-167.

³ *Ibid.*, p. 171-174.

⁴ *Ibid.*, p. 397-398.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ *Ibid.*, p. 197, 206, 231.

⁷ *Ibid.*, p. 190-191.

d'éléments déjà psychiques, donc internes¹. Les éventuelles stimulations externes qui « déclenchent » ces pulsions n'en constituent pas les causes mais seulement l'occasion. Cela explique d'ailleurs, pour Bernet, l'extraordinaire plasticité des pulsions, et en particulier de la pulsion sexuelle. Dans la mesure où ce qui compte est l'économie psychique de la tension libidinale et sa satisfaction, la source organique des pulsions, mais aussi l'objet de leur satisfaction, et le but même de cette satisfaction sont en effet accidentels du point de vue du principe du plaisir. Tel ou tel objet, dit Freud, n'est qu'un moyen occasionnel d'atteindre la satisfaction libidinale² — pour Lacan, on peut même dire que tout objet n'est jamais qu'un substitut pour l'objet, par essence manquant, de la pleine satisfaction³. Et l'apaisement organique n'est pas forcément synonyme de satisfaction psychique. C'est pourquoi sont possibles tous les phénomènes d'étayage de la pulsion à partir de sources organiques diverses⁴ et de détournement de la pulsion vers d'autres objets ou d'autres buts. Bernet se livre notamment à de belles analyses sur les processus psychiques de la répétition pulsionnelle, qui, loin de permettre l'apaisement organique, semblent finalement se relancer sans cesse en se prenant eux-mêmes pour objet et pour but.

Freud est aussi penseur de l'émergence du moi dans l'énergétique pulsionnelle. La seconde topique freudienne prévoit en effet un conflit des instances psychiques du fait que la conscience se mobilise énergiquement contre tout désir qui mettrait en péril sa cohérence⁵. On reconnaît là l'idée leibnizienne d'unification monadique, et, en particulier, cette idée que le moi doit concilier les exigences du ça avec celles du surmoi — lequel est partagé entre un moi idéal (représentant des normes internes) et un idéal du moi (représentant des normes externes)⁶ —, mais aussi avec celles de la réalité⁷. Or, dans la perspective énergétique dessinée jusqu'ici, on peut se demander d'où jaillissent le moi et le surmoi et d'où ils tiennent une volonté et une énergie capables de s'opposer aux forces pulsionnelles du ça. La solution freudienne à cette interrogation est au fond schopenhauerienne : moi et surmoi tiennent eux-mêmes toute leur énergie du ça, lequel ne développe ses instances apparemment antagonistes que pour mieux servir ses intérêts⁸. Le moi a en effet pour

¹ *Ibid.*, p. 196-197, 228-229.

² *Ibid.*, p. 235.

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ *Ibid.*, p. 202-203.

⁵ *Ibid.*, p. 343.

⁶ *Ibid.*, p. 366-367.

⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁸ *Ibid.*, p. 360-361.

principale fonction de freiner la fougue du ça... de manière à lui permettre de mieux réaliser ses désirs à long terme¹, et ce en résolvant les conflits entre désirs incompatibles, entre désirs et valeurs (désirs de moralité) ou entre désirs et réalité. Le moi n'est à cet égard qu'une instance dérivée du ça, comme l'est aussi le surmoi qui présuppose le moi². Par la suite, cependant, le moi peut se renforcer pour s'autonomiser partiellement du ça, avec lequel il doit toutefois toujours composer. Cela, dit Bernet avec Freud, suppose que le moi se fasse aimer du ça en « s'enrichissant de tous les objets autrefois aimés par le ça, ensuite perdus et maintenant réunis sous la personnalité du ça »³ ; pour se satisfaire lui-même, le ça a alors intérêt à préserver le moi, qui ne lui est plus totalement asservi. Dans une très complexe dialectique du maître et de l'esclave, le ça se sert du moi mais finit par en avoir intensément besoin au point de lui devoir des égards...

Toutes ces analyses constituent l'arrière-fond théorique à partir duquel Bernet relit les thèses husserliennes en matière de phénoménologie des actes pratiques. En insistant, avec les *Ideen II*⁴, sur l'inséparabilité de la *Seele* (qui n'est dès lors pas seulement *Geist*) et du *Leib* (qui n'est dès lors pas seulement *Körper*)⁵, Bernet fait valoir, d'une part, l'insuffisance du corps pour l'activité intentionnelle — en particulier, le corps sent mais ne perçoit pas, car seule l'âme est capable d'appréhensions intentionnelles⁶ — mais aussi, d'autre part, en sens inverse, toutes les conditionnalités psychophysiques (charnelles), idiopsychiques (liées aux expériences passées et à l'habitation) et intersubjectives (liées à l'environnement social) pesant sur l'activité de l'âme⁷. Loin d'être pleinement autonome, le pouvoir être subjectif, qui régit ses dispositions réactives, dépend fortement de ces conditionnalités qui le déterminent en tant que corps, en tant que corps doté d'une expérience passée et en tant que corps soumis à des contraintes sociales⁸. Dans les *Études sur la structure de la conscience*⁹, rédigées à la même époque, Husserl s'intéresse plus précisément en-

¹ *Ibid.*, p. 368-369.

² *Ibid.*, p. 368.

³ *Ibid.*, p. 365.

⁴ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie II*, trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

⁵ R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, op. cit., p. 299-300.

⁶ *Ibid.*, p. 300-301.

⁷ *Ibid.*, p. 307-308.

⁸ *Ibid.*, p. 308.

⁹ E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, édition critique à paraître dans les *Husserliana*.

core aux rapports des actions (intentionnelles) du moi aux mouvements pulsionnels qui jaillissent de sa nature corporelle¹. Comme les auteurs précédents, Husserl distingue les besoins purement corporels de ces tensions psychiques, étayées sur elles, que sont les pulsions. Comme les auteurs précédents, Husserl estime que les *stimuli* physiques qui déclenchent l'activation de ces pulsions en constituent moins la cause que l'occasion. Bien plus, comme Schopenhauer et Freud, Husserl s'intéresse au rôle des « motifs » pour transformer une pure énergétique pulsionnelle en activité rationnelle². Husserl, en effet, distingue très nettement pulsion et souhait intentionnel orienté vers un objet, ainsi que plaisir sensible et plaisir de l'agrément³, lequel se rapporte à un objet pourvu de valeur intentionnel⁴. Entre pulsion et souhait, il envisage toutefois le niveau intermédiaire du désir, lequel n'est plus simple tension pulsionnelle, mais aspiration pulsionnelle au plaisir associé à la possession d'un objet singulier, et n'est pas encore vouloir intentionnel, mais seulement motivation de ce vouloir par la représentation d'un bien qui nous manque⁵. Chaînon manquant entre pulsionnalité et intentionnalité, le désir ainsi conçu se situe dans l'entrelacs de l'ordre des causes et celui des raisons ; suscité par les tensions pulsionnelles, il fournit au moi des « raisons » de le satisfaire, quoique pas encore tout à fait des justifications susceptibles de fonder une décision parfaitement rationnelle de la part du moi. Dans les mots de Bernet :

La première tâche d'une doctrine phénoménologique de la pulsion consiste tout naturellement à distinguer le faire et le laisser faire pulsionnels d'un agir actif. Une véritable action ou un agir actif repose, d'après Husserl, sur une décision volontaire du moi (un « *fiat* »), décision qui est rationnellement motivée par l'évidence de la possibilité pratique de l'action et par une conscience de sa valeur. [...] Cette distinction entre une soumission passive à la pulsion et un agir actif ne doit cependant pas donner à penser que les deux resteraient strictement séparés dans la vie concrète du sujet humain. Si tout agir rationnel procède de la motivation par un intérêt délibéré [dans ce cas, nous parlerons pour notre part de *justification* rationnelle], celui-ci peut cependant encore reposer sur une aspiration pulsionnelle [un désir] — à condition que cette « impulsion pulsionnelle » fasse l'objet d'un examen attentif de la part du moi délibérant. Jugeant du caractère rationnel ou irrationnel de la motivation pulsionnelle, le moi agissant lui « cède » ou au contraire la rejette. Comme Husserl accorde une grande

¹ R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, *op. cit.*, p. 314-315.

² *Ibid.*, p. 316-318.

³ *Ibid.*, p. 328.

⁴ *Ibid.*, p. 326.

⁵ *Ibid.*, p. 323.

importance à cet examen actif des impulsions pulsionnelles passives, il consacre des recherches approfondies à la « promotion » (*Förderung*) ou au contraire à « l'inhibition » de celles-ci par le moi. Il mentionne explicitement, dans ce contexte, le « refoulement » et le « renoncement » (*Entsagen*) comme formes possibles d'une telle inhibition de la pulsion par le moi¹.

3. Les soubassements énergétiques de la perception

Dans cette longue citation de Bernet commentant Husserl, on retrouve, dans la sphère de l'action pratique, tous les éléments que nous nous étions nous-même efforcé de faire valoir dans la sphère de l'activité théorique : au-delà des seules causes psycho-physiques mais en deçà des justifications rationnelles, les synthèses passives qui s'opèrent au sein même de l'expérience et indépendamment de l'activité subjective intentionnelle motivent les prises de position judicatives du moi en « l'inclinant à » ou en « lui fournissant des raisons de » donner son assentiment à ses synthèses. Si son activité intentionnelle est ainsi motivée et non purement arbitraire, le moi n'est toutefois pas déterminé par ces motifs ; il reste libre de les examiner et de les concéder ou de les rejeter, c'est-à-dire de désinhiber ou au contraire d'inhiber leur activation proprement intentionnelle.

Or, si l'analogie peut être maintenue entre la sphère affective et volitive et la sphère cognitive, cela veut dire qu'on pourrait aussi récupérer pas mal des analyses qu'a effectuées Bernet à partir d'Aristote, Leibniz, Schopenhauer et Freud, pour montrer comment ce niveau motivationnel émerge d'un pur jeu de forces organiques et de tensions psychiques, mais aussi comment la subjectivité elle-même à qui ces motivations s'adressent naît de ce même jeu. Or, que cette analogie (entre sphères volitive et cognitive) vaille, c'est ce que Bernet lui-même suggère en s'appuyant, il est vrai, sur une théorie phénoménologique de la connaissance, et notamment de la connaissance perceptive, qui est sans doute, plus que celle de Husserl, sensible à la continuité de l'activité subjective avec les processus psychophysiques qui lui sont sous-jacents, à savoir la théorie de la connaissance merleau-pontienne :

Étant donné que toute perception d'une chose par un sujet particulier émerge d'un « champ de perception » ou d'une « chair du monde » qui est parcouru par

¹ *Ibid.*, p. 316-317.

une multitude de forces qui circulent entre des éléments ressemblants et différents, proches et lointains, superficiels et profondément enfouis, il faut donc conclure que la perception est un processus qui a un caractère pulsionnel¹.

Que, comme la volition, la perception soit un processus pulsionnel, cela voudrait alors dire que :

1) elle repose sur des processus dynamiques de nature purement organique — tensions et décharges énergétiques (activité neuronale), résistance exercée par la matière (la structure du système nerveux, telle que l'a notamment informée l'activité antérieure) ;

2) pour autant, la perception ne se réduit pas à ces processus dynamiques de nature purement organique, dans la mesure où elle ne prend une valeur proprement psychique que du fait d'être consciente ; comme la pulsion freudienne, la sensation est le *représentant psychique* des forces organiques ;

Une telle intervention de la conscience égoïque dans la réalisation d'une impulsion pulsionnelle n'est cependant concevable que si la pulsion est un phénomène psychique et non un pur phénomène physiologique².

3) bien qu'elles soient généralement occasionnées par des *stimuli* extérieurs, par le « contact » avec des réalités externes — que Leibniz nommait analogiquement « perception » —, les sensations sont, comme les pulsions, déjà internes au mental et relèvent en ce sens de l'auto-affection — c'est là ce que pensait déjà Hume sous la notion d'« impression » ; à l'égard de ces sensations, les *stimuli* constituent moins proprement des causes que des occasions ;

4) psychiques et non purement physiques, les sensations ne sont pas pour autant encore des attitudes intentionnelles ; elles constituent encore essentiellement des tendances (psychiques) à certains effets mentaux ou comportementaux ;

5) toutefois, les sensations ne mènent pas nécessairement à ces effets ; quoiqu'elles soient de l'ordre de la virtualité et poussent à s'actualiser dans la vie intentionnelle, elles peuvent se heurter à des inhibitions (dus à la résistance de la matière ou à d'autres forces, notamment sensorielles, en sens contraire) ;

6) en tant que forces psychiques confrontées à d'autres forces psychiques, les sensations ne sont pas totalement isolées des affects qui participent

¹ *Ibid.*, p. 416.

² *Ibid.*, p. 317.

de la dynamique mentale d'origine corporelle ; le fait même que, par leur valeur affective, certaines sensations suscitent plus que d'autres l'intérêt et attirent plus que d'autres l'attention de l'esprit témoigne de ce que l'activité cognitive est fortement entremêlée à la dynamique affective et volitive ; des affects peuvent aussi jouer un rôle dans l'inhibition ou la désinhibition des tendances des sensations à s'actualiser en attitudes perceptives intentionnelles ;

7) dans cette possibilité qu'elles soient inhibées ou, au contraire, désinhibées par l'intervention d'autres forces ou éventuellement de représentations agissant à titre de « motifs », se joue le premier espace de liberté (au sens de non-détermination) et de rationalité de l'esprit — c'est la *dunamis meta logou* d'Aristote, intimement liée à une possible inhibition de l'actualisation de ce qui est en puissance, que Bernet qualifie joliment de « retenue dans l'exercice du pouvoir » ;

8) le moi naît de ce jeu de forces et de cette indétermination de leur résolution ; comme le suggérait Leibniz, il n'est au fond que ce jeu de forces dans la mesure où il tend à s'unifier en un seul point de vue cohérent (raison pour laquelle on peut le lire comme visant à concilier les forces en présence, donc par exemple à laisser s'actualiser les sensations qui sont renforcées par d'autres et au contraire à affaiblir les sensations qui se heurteraient à beaucoup de forces ou motifs en sens contraire) ;

9) le moi semble toutefois une instance psychique dérivée de la dynamique et qui, comme l'indiquait Schopenhauer, permet seulement à cette dynamique de s'exercer de manière plus harmonieuse à long terme ;

10) en particulier, l'intérêt théorique que satisfait l'activité cognitive rationnelle peut être envisagé comme une ruse des intérêts pratiques pour optimiser leur satisfaction sur le long terme ;

11) dans la mesure, toutefois, où il joue son rôle régulateur, le moi gagne progressivement une certaine autonomisation à l'égard de la simple pulsionnalité sensorielle et affective.

Ce ne sont là, bien sûr, que les grandes lignes d'une esquisse de ce qui pourrait être étudié en détail sur le plan de la psychologie explicative à titre de soubassements génétiques de l'activité cognitive qui fait proprement l'objet de la psychologie descriptive et de la phénoménologie. Mais il y a là assurément un début d'explication cohérente à la genèse naturelle (pré-subjective) de la liberté et de la raison.



Les sentiments de la raison chez William James : Morale et histoire d'un point de vue pragmatiste

Par FABIO RECCHIA
Université de Liège, FNRS

Que vaut le jugement superficiel d'un théoricien dans un monde où les idéals sont innombrables et où chacun d'eux a donné naissance à un champion particulier destiné à le défendre jusqu'à la mort ? Le philosophe pur ne peut que suivre les péripéties du spectacle, persuadé que la voie du moindre effort aboutira toujours au système le plus riche et le plus compréhensif, et que chaque bordée permettrait au navire d'approcher du royaume céleste.

W. James, La Volonté de croire, 1896.

Nous préférons le bleu au rouge, et le vert au bleu. Un autre apprécie la musique classique, nous le jazz. La première moitié des professeurs de philosophie sanctifie les œuvres de Nietzsche, Heidegger, ou Spinoza, tandis que l'autre ne jure que par le positivisme logique du Cercle de Vienne, ou la doctrine behaviouriste mûrie dans le chef de la philosophie analytique. Ce penseur-ci entre chez *Gryffondor*, celui-là va à *Serpentard*. Tout se passe comme si de secrètes poussées destinaient les uns et les autres à préférer telle ou telle forme de la rationalité philosophique, comme on préfère un goût à un autre. Les travaux de Pierre Bourdieu sur le jugement esthétique nous permettent désormais de concevoir ces forces comme l'expression individuelle d'une nécessité sociale¹ ; mais avant les contributions bourdieusiennes, dans le champ

¹ En effet Bourdieu dérive des *habitus*, propres aux classes sociales, les jugements de goûts formulés par les uns et les autres en matière de préférences culturelles. Si le principe général d'un tel calcul différentiel est posé dans le troisième chapitre de *La*

de la « pré-phénoménologie », si l'on peut dire, les œuvres de William James y voyaient l'effet d'une régulation physiologique et pratique de la rationalité. Le texte sur *La Volonté de croire*, en particulier, pose que « la faculté de concevoir fonctionne *exclusivement en vue de certaines fins* qui n'existent aucunement dans le monde des impressions reçues par la voie des sens, mais qui sont déterminées par notre moi émotif et pratique »¹. D'aucuns pourraient ainsi penser que nous apprécions telle ou telle philosophie morale parce que notre entendement en prodigue un jugement positif après s'être appliqué au contenu de notre sensibilité ; mais c'est l'inverse qui est vrai : c'est seulement quand nos exigences émotives et pratiques se trouvent confirmées par ces impressions que nos facultés rationnelles peuvent consentir à rendre un avis favorable sur tel ou tel argument d'éthique. Quelles sont donc ces conditions de possibilités affectives et pratiques qui déterminent la Raison ? et que devient la rationalité si elle fait l'objet d'une telle régulation ?

Sur ce problème, William James a consacré deux écrits philosophiques publiés à dix-huit ans d'intervalle. Le premier d'entre eux est un article paru en 1879 dans la revue *Mind* sous le titre « *The Sentiment of Rationality* »². L'autre texte est une version remaniée du précédent. Publié en 1897 dans *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, ce palimpseste philosophique a pour titre *The Sentiment of Rationality*³, *Le Sentiment de rationalité*. Notons d'emblée que ces deux contributions portent sur un même sujet sur lequel elles proposent des vues assez différentes : là où la première développe une « enquête psychologique »⁴ sur les régimes d'affect qui conditionnent l'activité rationnelle mise en jeu par les sciences et la philosophie, la seconde substitue à cette psychologie des sentiments de la Raison un examen pragmatiste des « aspects pratiques »⁵ propres à ce vécu. Mais un projet appelle l'autre. Pour James, c'est à une description de l'économie affective de l'activité rationnelle qu'il revient de constituer la propédeutique heureuse

Distinction, Paris, Minuit, 1979, p. 189-248, le cas plus spécifique des goûts philosophiques propres aux professeurs d'université fait l'objet d'un commentaire plus approfondi dans *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984, et *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

¹ W. James, *La Volonté de croire*, trad. fr. L. Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser rond, 2005, p. 135.

² W. James, « The sentiment of rationality », *Mind* (1879), p. 317-346.

³ W. James, « Le Sentiment de rationalité », dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 91-129.

⁴ W. James, « Rationality, activity and faith », *The Princeton review* (1882/2), p. 58. Notre traduction.

⁵ W. James, « The sentiment of rationality », *art. cit.*, p. 346. Notre traduction.

d'une étude plus vaste sur les conditions de possibilité pratiques du sentiment de rationalité.

Parce que ces textes fonctionnent ensemble, et que, malgré l'écart temporel qui les sépare, il n'est pas possible de marquer le point où l'un termine et où l'autre commence, nous proposerons de les lire comme s'il ne s'agissait que d'un seul et même document dont le contenu pourra, non seulement, nous permettre d'identifier les déterminants propres aux expériences de la Raison, mais aussi, de mettre en évidence le sort original qui est réservé par la pensée de William James aux concepts traditionnels de « rationalité » et de « philosophie ». De l'enquête menée par ce dernier, nous retiendrons surtout deux développements. Dans un premier temps, nous en présenterons le résultat principal, à savoir, une détermination des conditions affectives et pratiques de l'activité rationnelle. En l'espèce, nous examinerons comment les deux textes sur « le sentiment de rationalité » sont progressivement parvenus à caractériser celle-ci en termes passionnels, comme une passion théorique pour la simplicité et pour la complexité, avant de l'envisager comme une disposition pratique dont le propre est d'éliminer l'incertitude de l'avenir, d'encourager le déploiement de nos forces spontanées et d'offrir à une Foi « la place d'honneur qui lui est due »¹. Et c'est à force d'approfondir cette redéfinition, qui nous conduira toujours plus près d'une description phénoménologique des expériences de la liberté, que nous serons amenés à préciser ses conséquences pour l'histoire de la philosophie. Ce point occupera la deuxième partie de nos analyses où nous préciserons les motifs qui poussèrent James à situer le sentiment de rationalité à tous les étages de l'histoire de la philosophie. Plus spécifiquement, nous tenterons d'indiquer par quels raisonnements il fut conduit à concevoir les deux plus grandes orientations de la philosophie occidentale, l'idéalisme et l'empirisme, comme des hypertrophies du sentiment de rationalité. Les « pathologies de la philosophie » formeront en conséquence le thème autour duquel notre conclusion articulera une réflexion située aux frontières communes de la psychologie et de la philosophie. Partant des renseignements fournis par James sur l'économie affective et pratique de l'activité intellectuelle, nous nous demanderons en quoi consiste une *bonne* philosophie ? et nous verrons qu'il s'agit, pour lui, d'une morale qui encourage chacun à acquérir l'« habitude » d'un monde mobile.

Ainsi notre lecture du *Sentiment de rationalité* débouchera-t-elle sur une présentation des conceptions de la morale et de l'histoire de la pensée qui découleront logiquement de l'analyse jamesienne des composantes affectives et

¹ S. Galetic, *Présentation*, dans *La Volonté de croire*, op. cit., p. 13.

pratiques des expériences de la rationalité — une analyse qui s'avèrera en tension permanente avec un scepticisme dans lequel elle ne tombera cependant jamais, mais auquel elle cèdera dans une certaine mesure en faisant de la labilité morale un principe dont certains travaux de la sociologie française, écrits à la même époque que *La Volonté de croire*, montrèrent qu'il exerce sur ses partisans une force pathologique d'anomie.

1. D'un sentiment de rationalité à l'autre. Détermination des conditions affectives et pratiques de l'expérience de la raison

Identifier, avec James, les conditions affectives et pratiques de la raison, exige d'examiner les démarches respectives de ses écrits sur le sentiment de rationalité. Jusqu'à la publication des *Principes de psychologie* en 1890, sa principale entreprise fut d'examiner le conditionnement de la connaissance par des déterminations toutes subjectives¹. « The sentiment of rationality » s'inscrit très naturellement dans ce champ de recherches. Cet article examine les actes intellectuels qu'éprouvent les philosophes et les scientifiques dans une circonstance précise : lorsqu'ils sont au travail et qu'ils ressentent soudainement l'impression d'avoir raison. L'état d'esprit de Newton juste après l'épisode fameux de la pomme, celui d'Archimède criant *eurêka* dans son bain, le vécu inopiné de la raison dans la sphère mentale du savant en situation d'effort, voilà, en somme, l'objet qui est interrogé à partir d'une psychologie dont les fondements méthodologiques seront établis dans les *Principes* de 1890. Par ce biais, qui fait la part belle à une description des caractéristiques affectives de la vie mentale, James, alors professeur de physiologie à Harvard, espère identifier les « marques subjectives »² de l'activité théorique, c'est-à-dire les signes grâce auxquels tout savant peut reconnaître comme rationnel son travail intellectuel.

La reconnaissance subjective d'une rationalité objective assure donc le point de départ d'une réflexion conduite à l'aide d'une psychologie dont la méthode est foncièrement empiriste et introspective. Or ce parti pris méthodologique a pour conséquence une requalification de la rationalité, qui, sous la plume de James, fait l'objet d'une caractérisation en des termes qu'on pourrait qualifier de « passionnels ». Au lieu qu'elle consiste en un acte ou un décret de la volonté, ce qu'on appelle un peu gauchement l'*activité* rationnelle renvoie en fait à un sentiment, ou à une variété d'affections qui sont accessibles à la conscience. Du fait de leur observabilité, ces états peuvent faire l'objet d'une

¹ *Ibid.*

² W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 317.

analyse ; et puisque la Raison peut être caractérisée comme un sentiment de rationalité, il est loisible au psychologue de procéder à une démarcation précise de ce régime d'affects en élaborant une description des éléments qui le caractérisent en propre. On comprend maintenant l'entreprise accomplie par l'article de 1879 dès l'introduction duquel James définit l'activité rationnelle comme un « sentiment très vif de tranquillité, de paix, de repos »¹ (*a strong feeling of ease, peace, rest*). La compréhension rationnelle, écrit-il, « procure une agréable impression de soulagement et de plaisir »² ; et elle se produit lorsque « nous goûtons la pleine liberté de nos mouvements ou de nos pensées »³. L'introspection de nos actes rationnels passés nous ne les présente effectivement jamais sous un jour défavorable. Nous ne visualisons pas une tâche inquiétante, ni un labeur difficile. Tout au contraire, nous nous figurons un état de relaxation dans lequel, avec une certaine bienveillance, nous observons un mouvement fluide. Nous y regardons un acte efficace et rapide, qui ne connaît guère d'interruption, car il est tout à son aise. Est-ce à dire que la Raison consiste en une expérience affective de la liberté ? Il le semble bien pour James, qui conçoit la rationalité et la sensation de la liberté comme l'envers et l'endroit d'un même mouvement psychophysique dont l'écoulement se produit avec une fluidité et une harmonie à laquelle aucun coefficient d'adversité ne vient faire obstacle. Il le redira d'ailleurs dans un article de 1882 : « Psychologiquement considérée, la rationalité ne signifie pas autre chose que la conscience d'un mouvement de pensée parfaitement libre, fluant et sans entrave »⁴.

Mais le texte de 1879 ne caractérise pas seulement la raison en ces termes ; il indique également sous quelles grandes formes passionnelles les sentiments de la rationalité peuvent se modaliser. Si les premiers paragraphes de l'article posent un peu pêle-mêle que l'activité intellectuelle renvoie à des marques subjectives, des états physiologiques, des sentiments d'aise et des affects de joies, tous les autres développements de l'argumentation convergent à établir plus précisément quel est le domaine d'états affectifs qui est propre aux expériences de la rationalité. L'acte intellectuel, montre James, renvoie à deux grands types de passions théoriques. La première d'entre elles — « *the*

¹ *Ibid.*

² W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 317 ; *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 91.

³ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 317 ; *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 92.

⁴ W. James, « Rationality, activity and faith », art. cit., p. 58.

passion for unifying »¹ — consiste en un attrait pour l'unification des choses. C'est une impulsion physiologique qui pousse certains esprits à simplifier la diversité du réel sous un principe d'unité. Mais cette première passion a une « sœur »² jumelle carrément diabolique : la « *passion for distinguishing* »³ qui complique l'expérience en analysant toutes ses parties. Elle s'y frotte sans relâche pour retrouver la donnée qui viendra bouleverser les certitudes et les principes d'unité les plus assurés. En conséquence de quoi la Raison peut s'éprouver sous deux tempéraments diamétralement opposés. Chez certains, c'est un art d'unification par constructions intellectuelles qui systématisent l'expérience sous des principes et des règles élémentaires ; pour d'autres, il s'agit plutôt d'une fréquentation prolongée des déclinaisons les plus intimes de la réalité ; et dans la grande moyenne des individus, c'est un mixte de ces deux dispositions passionnelles. En effet, la contradiction de leurs propriétés n'empêche pas leur coprésence dans un même esprit. Comme elles travaillent toutes les deux la complexité empirique du réel, elles y créent, chacune à leur manière, un passage qui facilite le mouvement de l'intelligence, et qui, du même coup, procure un sentiment d'aise par lequel le sujet éprouve sa rationalité⁴.

Mais il y a plus. James établit que ces deux passions reposent sur les mêmes processus cognitifs. L'une comme l'autre procède à l'identification d'items, à l'association de ces items en séries, à la combinaison de ces séries entre elles et, enfin, à la classification de ces groupements de combinaison⁵. Seuls varient l'ordre, l'importance et la signification que les sentiments de la rationalité accordent à ces opérations. En fait, ces valeurs dépendent des pré-occupations qui gouvernent chaque esprit. Si atteindre la simplicité du réel importe par-dessus tout au savant, il développera un certain usage de ses facultés rationnelles ; mais il en aurait conçu un autre si son intention principale était d'amasser la complexité de l'expérience. Entre celui qui distingue et celui qui unifie, il n'y a que des degrés de séparation qui se chiffrent en obsessions idiosyncrasiques. D'où il suit qu'il y a autant d'expériences rationnelles qu'il n'y a d'intérêts singuliers pour aiguiller les esprits. À lire l'article de 1879, c'est même « notre être tout entier [qui] entre en jeu lorsque nous élaborons nos opinions »⁶. Aussi faut-il bruler tous ces commentaires philosophiques, et

¹ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 320.

² W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 93.

³ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 322.

⁴ *Ibid.*, p. 327-329.

⁵ *Ibid.*, p. 327.

⁶ W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 115

autres biographies intellectuelles, qui détachent les idées des grands hommes qui les pensent. « Il est presque incroyable, conclut James, que des philosophes de profession osent prétendre qu'une philosophie quelconque puisse être ou avoir été construite sans le secours d'une préférence, d'une croyance, ou d'une intuition personnelle »¹.

Ces remarques sur la démarche de l'article de 1879 nous rendent en état de préciser la nature des conditions de possibilité affectives qui astreignent la Raison. Caractérisée en termes passionnels, elle consiste en sentiments de la rationalité qui se répartissent en deux groupes d'affects pour la distinction et l'unification — deux ensembles de passions dont le point commun est d'envelopper un rapport au monde, et à l'expérience, qui est modulé par les intérêts pratiques propres à chaque conscience individuelle. Qu'il y ait des conditions de possibilité affectives sur la raison, cela veut donc dire que « la partie non intellectuelle de notre nature influence [...] nos convictions »² intellectuelles les plus abstraites. L'individu lambda les expérimente comme rationnelles pourvu qu'elles soient conformes aux besoins et aux finalités de sa conscience pratique. Mais on peut facilement anticiper toute la difficulté d'une telle conception : si la faculté de concevoir est déterminée par un « moi émotif et pratique »³, la raison la plus universelle et la plus commune est aussi la plus particulière et la plus disparate. Elle correspond à un sentiment d'aise qui varie d'un individu à l'autre. Rien ne dit que mon voisin ou un peuple à l'opposé du globe en a une impression semblable ; et toutes nos impressions mises ensemble seront-elles commensurables aux affects de ceux qui vivront dans vingt-cinq siècles ? De notre hésitation à répondre affirmativement à cette question découle l'impossibilité de savoir si notre rationalité moderne est éter-

¹ W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 115 ; « Sentiment of rationality », art. cit., p. 320. Remarquons que les philosophies pragmatiste et existentialiste semblent s'accorder sur ce point. Tout comme James, Bergson, Sartre et même Heidegger, développent une théorie de la connaissance fondée sur une conception de l'intérêt vital qui guide l'intelligence humaine. Cette notion pourrait d'ailleurs constituer la base d'une étude comparative entre des textes aussi disparates que *L'Évolution créatrice*, *Vérité et Existence*, mais aussi *De l'essence de la vérité* et *La Volonté de croire*. Cette analyse — que nous ne réaliserons pas ici, mais qui a déjà été partiellement entreprise par Stéphane Madelrieux dans son ouvrage collectif, *Bergson et James, cent ans après*, Paris, PUF, 2011 — permettrait de relever l'empreinte exercée par l'influence jame-sienne sur la tradition existentialiste de la philosophie continentale.

² W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 47. Sur ce point, on peut lire également la page 53.

³ *Ibid.*, p. 135.

nelle ou périssable. Aussi, quand l'article de 1879 procède à une caractérisation affective de la Raison, il entraîne un pluralisme et un relativisme de la rationalité — le risque de tous les nihilismes. N'importe : puisque l'état de Raison est tout spécifique à notre pratique située, William James va parachever son enquête psychologique sur les « marques affectives » de cette expérience par une analyse du « vécu de la rationalité dans ses aspects pratiques »¹ (*the feeling of rationality in its practical aspect*).

À peine l'idée de cette enquête est-elle évoquée par la conclusion de l'article de 1879 que James propose de l'ajourner. Ce programme de recherches « doit être réalisé à un autre moment et à un autre endroit »². Il faudra attendre dix-huit ans pour que la troisième section de *La Volonté de croire*, de nouveau intitulée *Le Sentiment de rationalité*, reprenne l'ouvrage à l'endroit exact où il avait été laissé. Paru en 1897, ce texte procède à une refonte complète des analyses évoquées plus haut. De l'avis des commentateurs, cette réécriture est guidée par les préceptes qui constituent le programme du pragmatisme et de l'empirisme radical dont *La Volonté de croire* doit fournir un premier aperçu synthétique³. Les traces de cette évolution se mesurent surtout négativement au fait que la psychologie descriptive occupe une place un peu moins prépondérante dans le recueil de 1897. D'un sentiment de rationalité à l'autre, si l'on peut dire, James fait l'économie de plusieurs longs passages où il se livrait autrefois à un commentaire critique des descriptions fournies en la matière par une foule de psychologues et de philosophes, tous issus des écoles évolutionniste, associationniste ou néokantienne. 1897 ne conserve de 1879 que l'introduction et la conclusion, raccordées à l'enfilade pour dramatiser la nécessité d'une enquête sur les conditions de possibilité pratiques de l'expérience de la Raison théorique. Puisque ses structures affectives sont désormais connues, le temps est venu d'identifier les besoins pratiques que doit satisfaire tout acte intellectuel dont la prétention est de procurer un sentiment de rationalité.

James en identifie trois.

1° Qu'elles prêchent la distinction ou l'unification, les passions rationnelles doivent d'abord et avant tout « dégager l'avenir de toute incertitude »⁴. Il faut qu'elles dissolvent, au sein de l'expérience, tous les coefficients d'adversité qui pourraient produire, dans le flux de la conscience, « un malaise,

¹ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 346.

² *Id.*

³ S. Galetic, Présentation dans *La Volonté de croire*, op. cit., p. 14.

⁴ W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 103.

pour ne pas dire une véritable détresse mentale »¹, parce qu'elles interrompraient l'élan pratique que l'intelligence développe envers son environnement immédiat. Si des œuvres rationalistes comme celles de Kant ou Durkheim ne peuvent juger viable une théorie qui prendrait l'incertitude pour idée régulatrice, c'est que ni les philosophes ni les scientifiques « n'ont jamais admis comme primordiales que des données d'où l'incalculable était exclu »². Quand même on sait aujourd'hui que l'exercice de la science n'est nullement incompatible avec un principe d'incertitude, James, en bon fil d'une époque où se fit jour une crise des progrès moraux et scientifiques, imaginait assez mal que les rationalités scientifique et philosophique consistassent en une offense envers notre besoin de certitude : « [Un] système qui nierait la possibilité de satisfaire un tel désir, écrit-il, ne saurait triompher d'une manière définitive »³. C'est d'ailleurs pourquoi *La Volonté de croire* ne cesse de vilipender le scepticisme qui menace toujours d'empoisonner les sciences et la morale. Cette doctrine, lit-on, accule constamment l'homme « aux abois »⁴. Elle le rabaisse au rang de bête car elle ne tient pas compte de la nécessité vitale et rigoureusement pratique d'appréhender un horizon émancipé de l'indétermination.

2° Du reste, on a souvent reproché au scepticisme de déprimer ses pratiquants. Leur conscience morale se trouve comme affaiblie par la fréquentation prolongée d'une mauvaise humeur qui décourage « nos désirs les plus chers et nos pouvoirs les plus précieux »⁵. Ouvrons un livre de Schopenhauer ou de Houellebecq. Nous n'y verrons qu'une anthropologie pessimiste et « aucune place à nos forces les plus intimes »⁶. Or il faut leur témoigner le plus grand respect. James ne laisse pas d'insister sur ce point : une passion pour la distinction ne doit pas seulement présenter un avenir désirable ; il faut encore que, comme sa sœur, la passion pour l'unification, elle « s'accorde avec nos

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 106. C'est en vain que, par anachronisme, on objecterait contre cette proposition le principe d'indétermination de la mécanique quantique. Ce genre de préceptes, qu'on a vu appliqué au champ de l'anthropologie, confirme davantage la thèse jame-sienne qu'il ne la réfute. Car pourquoi procéder à la formalisation d'un tel principe si ce n'est pour résoudre des problèmes que la physique classique échouait à expliquer. S'il a été créé par une douzaine d'individus courageux, à l'abstraction et au sens pratique solide, c'était pour voir plus clair dans les sinuosités de la nature, et, ainsi, dégager les progrès de la science de ces marécages d'incertitudes où ses paradigmes antérieurs l'avaient progressivement acheminée.

⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 107.

forces spontanées »¹. L'une comme l'autre doivent inciter les affects de joie et limiter les passions tristes. En l'espèce, il leur faut vivifier « l'espérance, le ravissement, l'admiration, l'ardeur »², pour répugner « la crainte, le dégoût, le désespoir ou le doute »³. Si un raisonnement a pour prémisse le premier genre d'états, il aura comme conclusion un sentiment de rationalité ; à l'inverse, « une philosophie qui ne légitimerait que les émotions de cette dernière catégorie laisserait assurément l'esprit en proie au mécontentement et au désir »⁴. Un Descartes peut bien remettre en doute toutes les formes de certitude, sa démarche a une autre fin qu'elle-même : elle doit permettre de retrouver une force vive et tout existentielle, « une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »⁵.

3° Enfin, James identifie que les sentiments de la rationalité dépendent d'un troisième genre de besoins, qui n'est guère étranger aux *Méditations Métaphysiques* accomplies par le père du rationalisme moderne. La découverte du *cogito* y entraîne une preuve de l'existence d'une entité divine : « Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée. [...] Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreint son ouvrage »⁶. Dans cet enchaînement qui conduit de l'individu à la divinité, notre œil de contemporain pourrait voir une contingence historique de l'argumentation cartésienne : Descartes n'est-il pas le premier représentant d'une époque au cours de laquelle on proclamera « la mort de Dieu » ? Du point de vue de James, il existe toutefois une relation nécessaire entre les principes rationnels et théistiques. C'est même tout le projet de *La Volonté de croire* que d'établir cette nécessité par laquelle la Raison suppose la Foi, et l'intelligence la croyance. « Mes quatre premiers essais, déclare l'auteur, ont pour objet général de défendre la légitimité de la foi religieuse »⁷. Et d'ajouter, en véritable prophète : « Je voudrais vous montrer maintenant ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été clairement mis en lumière, à savoir que non seulement la croyance (telle qu'elle est mesurée par l'action) devance et

¹ *Ibid.*, p. 106.

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Gallimard, 2011, Méditation seconde, AT 22, p. 81.

⁶ R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, op. cit., Méditation troisième, AT 40-41, p. 131.

⁷ W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 35.

doit devancer continuellement l'évidence scientifique, mais qu'il existe un certain ordre de vérités que la croyance a pour effet de créer autant que de découvrir ; au regard de celles-ci, la foi est non seulement licite et appropriée, mais essentielle et indispensable. Ces vérités ne peuvent devenir vraies tant que notre foi ne les a pas rendues telles »¹. Or, c'est au texte sur *Le Sentiment de rationalité*, troisième essai de *La Volonté de croire*, d'établir le plus fermement cette démonstration en inscrivant la Foi dans la Raison comme un besoin qu'elle « ne saurait songer à exorciser »². Nombre d'auteurs ne s'y sont guère employés, sans doute en raison d'un « véritable manque de sincérité »³, ou bien parce qu'ils ne voyaient dans cette part de l'homme qu'une véritable « source de trouble »⁴... Et pourtant nous « ne pouvons en aucune manière vivre ni penser sans un certain degré de foi »⁵. Tout l'édifice de la science en est d'ailleurs la preuve : « Les règles du jeu scientifique, le fardeau de la preuve, les présomptions, les *experimenta crucis*, les inductions complètes n'ont force de loi que pour ceux qui prennent part à ce jeu »⁶. Faire la science c'est aussi croire en sa possibilité. On arguera peut-être qu'elle constitue le bras séculier qui doit nous débarrasser de toutes les croyances religieuses et de tous les arrières-mondes théologiques. Mais l'argument joue contre lui tant qu'il suppose un disciple pour y croire. À l'inverse, il n'y a rien d'étonnant à ce que Descartes ait associé à la découverte d'une substance rationnelle le pré-supposé d'une figure divine. L'évidence que le père du rationalisme accorde à cette preuve devient compréhensible du point de vue de la philosophie jamesienne : la Raison enveloppe une Foi, parce que l'esprit nourrit à l'égard de la réalité un ensemble de rapports doxiques que les passions de l'unification et de la distinction doivent sinon encourager à tout le moins respecter.

Nous disposons d'une vue d'ensemble sur ce que James appelle *Rationality*. Il s'agit de *Stimmungen* simplificatrices et complexificatrices qui s'arrangent d'un besoin de sûreté, une force vitale et une foi naturelle à l'égard du monde. Les facultés rationnelles, dit-on souvent, délibèrent quand, en repos et à part, elles rendent jugement sur des données expérimentales. Mais les écrits de James compliquent cette représentation éthérée de la vie mentale. L'intelligence y apparaît sous l'empire d'impératifs qui fixent la frontière du rationnel et de l'irrationnel. Sont jugées raisonnées par le jugement les impressions qui

¹ W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 117-118.

² *Ibid.*, p. 114.

³ *Ibid.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

respectent ces conditions pratiques, dont la nature peut évoluer mais dont l'existence subsistera aussi longtemps que l'individu aura un ancrage situé. Là réside d'ailleurs le point commun de toutes les expériences de la rationalité. Quoique celles-ci soient diverses et spécifiques parce qu'elles dépendent d'un intérêt idiosyncrasique, elles ne demeurent pas moins semblables par cette dépendance même. Mais n'y a-t-il pas un problème à concevoir les choses de la sorte ? Comme la philosophie de James repose sur une conception pluraliste et relativiste de la rationalité, on pourrait l'accuser de retomber dans le scepticisme qu'elle ne cesse de dénoncer ; néanmoins, l'accusation serait finalement sans fondement car cette théorie ne nie pas l'existence d'un invariant dans les états hétérogènes de la Raison. « En dépit de l'opinion du sceptique, écrit James, je prétends résolument poser en principe que la vérité existe et que la destinée de notre entendement est de la connaître ; sur ce point, je me sépare de lui absolument »¹. Le pluralisme de sa philosophie dépend certes d'un relativisme, mais cette relativité est universalisatrice : ma conscience, comme celle de mon voisin, comme celle de l'individu né dans vingt-cinq siècles, est transie de rationalité si elle glisse tranquillement dans le lit que lui font ses besoins. « L'être est, le non-être n'est pas », soit ; mais les principes les plus extensibles de la métaphysique rassemblent peut-être moins que cet autre genre de nécessités. Est-ce à dire que la Raison la plus universelle est moins théorique que pratique ? C'est ce que semblent indiquer plusieurs développements du *Sentiment de rationalité*. Tous concernent la conception jamesienne de l'histoire de la philosophie.

2. Carte et volcans. L'idée jamesienne de l'histoire de la philosophie

Comme cette analyse des conditions pratico-affectives de l'acte rationnel décrit quelque chose de l'ordre d'une « situation primitive »² de l'intelligence, elle détermine une certaine conception de son évolution. Tout se passe comme si les textes sur *Le Sentiment de rationalité* venaient toucher du doigt une scène originelle qui n'aurait cessé de s'y rejouer. Les développements qui précèdent la caractérisent comme un clivage entre deux tempéraments antagonistes, deux types d'intelligence. C'est une bataille permanente entre des passionnés de la distinction et des férus de l'unification. Les uns veulent la diversité de l'expérience, les autres son unité dans la conscience ; et, tandis que tous préfèrent

¹ *Ibid.*, p. 48.

² F. Brahami et S. Madelrieux, « La perception de la ressemblance », *Philosophique* (2009/12), p. 10.

une « habitude affective de notre pensée »¹ au détriment d'une autre, chacun est pris dans un « véritable dilemme »² car « quel que soit le parti auquel on s'arrête, on ne choisit jamais qu'à ses risques »³ une attitude dont les formules seront sans relâche contestées par une autre disposition d'esprit. D'un point de vue pragmatiste, faire de l'histoire de la philosophie ne consiste donc pas à décrire chronologiquement les progrès de l'intelligence. Il s'agit plutôt d'en entreprendre une cartographie. L'historien doit étudier l'activité des tempéraments philosophiques comme le géographe le comportement des structures volcaniques. Si les penseurs sont depuis toujours pris « *between two fires* »⁴, entre les deux feux de l'homogénéité abstraite et de l'hétérogénéité concrète, alors il n'y a plus qu'à étudier les spécificités respectives de ces deux zones éruptives que sont l'idéalisme et l'empirisme.

La première de ces attitudes peut être caractérisée comme une hypertrophie des passions pour l'unification, car elle satisfait un intérêt exacerbé pour la simplicité. D'un point de vue affectif et pratique, l'idéalisme consiste à traiter le monde comme un ensemble de qualités subsumables sous une donnée ou un principe ultime. Il s'agit de le rapporter à un « réductif »⁵, c'est-à-dire un plus petit dénominateur commun. Les penseurs de cette trempe éprouvent du contentement s'ils parviennent à mettre en évidence la récurrence d'une donnée irréductible. C'est elle qui constitue le sentiment de leur rationalité. Pour ressentir la fluidité et l'aise de cette expérience, ils sont le plus souvent conduits à développer un système de catégories. Elles sont tantôt rationalistes, tantôt théologiques ; mais c'est dans tous les cas une recherche d'harmonie qui peut confiner à une attitude égocentrée, censée respecter notre besoin de certitude, nos forces spontanées et un « certain degré de foi »⁶ vis-à-vis des choses et du monde. James est formel sur ce point : « Toutes les natures sentimentales qui aiment l'harmonie et l'intimité penchent vers les croyances idéalistes. Pourquoi ? Parce que l'idéalisme communique à la nature extérieure une véritable parenté avec notre moi personnel. Nos propres pensées constituent ce qui nous est le plus familier, ce qui nous effraie le moins : dire, en conséquence, que l'univers est essentiellement pensée, c'est dire que moi-même au moins en puissance, je suis Tout »⁷.

¹ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 322.

² W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 103.

³ W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 64.

⁴ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 338.

⁵ *Ibid.*, p. 343.

⁶ W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 118.

⁷ *Ibid.*, p. 112-113.

Toute autre est en revanche l'humeur qui anime la posture empiriste. Si celle-ci se laisse également caractériser comment une hypertrophie du sentiment de rationalité, il s'agit d'un excès d'enthousiasme pour la passion de la distinction, aux frais de l'unité et certainement de la vérité. Il en résulte une pratique de la philosophie qui consiste à fréquenter assidument les phénomènes, en vue de faire retour à la chose même. Au milieu d'une réalité qui s'écoule inexorablement, l'empiriste apparaît comme un renard des surfaces : il traîne au plus près des phénomènes, afin de trouver, dans le flux de l'expérience en cours, parmi nos habitudes et nos automatismes réflexes, la bonne occasion, la donnée inattendue qui viendra différencier nos expériences et bouleverser nos principes d'unité les plus assurés. Hume fournit sans doute le parangon d'une telle attitude : à force d'observer le soleil se lever et se coucher, il comprit que c'était le principe de causalité qui devait être remis en cause ; et d'arriver à cette conclusion lui procura sans doute bonheur, aise et liberté. Il avait alors atteint la vérité de l'empirisme. En effet, du point de vue de cet affect, « la nature entière n'est que prodige. La répétition du même phénomène n'est pas suivie des mêmes effets. Lorsque la pièce fixée sur le tour a accompli son mouvement de rotation, le ciseau du graveur ne vient point frapper rigoureusement au même point que précédemment ; il s'en faut de la largeur d'un cheveu ; mais cet intervalle est réparti sur toute la courbe antérieure qui ne se trouve donc jamais parfaite — *jamais complètement* »¹. On est loin de « l'image misérable »² que l'idéalisme donne de la vie. Ni « le rejet d'une matière réelle »³ ni la « réduction monstrueuse de la vie »⁴ ne sont des opérations qui permettent à la sensibilité empiriste de satisfaire les obligations qu'elle doit à un *Ego* pratique. Elle y parvient plutôt en recherchant son « Tout » dans un différentiel qui affermit cette croyance que la nouveauté est toujours possible, que l'avenir n'est pas barré et qu'il suffit de laisser glisser nos forces vers lui.

Le sentiment de rationalité se trouve donc à tous les étages de l'histoire de la philosophie dont les deux grandes tendances, l'idéalisme et l'empirisme, peuvent être caractérisées comme des hypertrophies des passions pour l'unification et la distinction. Ici on veut un réductif, là un différentiel ; mais, quoi qu'il en soit, le choix de l'une ou l'autre attitude « dépendra de la constitution affective du sujet »⁵. Certains se sentiront empiristes, d'autres moins ; et, au milieu de ces extrêmes, nous trouverons une majorité un peu plus indécise qui

¹ W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 34.

² W. James, *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 95.

³ *Ibid.*, p. 95-96.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 112-113.

voudra l'unité et la diversité, la simplicité comme la complexité, la métaphysique avec la vie, le tout ensemble, simultanément. Une histoire proprement pragmatiste de la philosophie figurera donc la carte d'un archipel volcanique entrecoupé de tassements. Mais où situer le pragmatisme ? Quelle position son inventeur occupe-t-il dans ce territoire ? Comme sa conception péjorative de l'idéalisme, sa revendication d'un empirisme radical laisse présager que sa sensibilité témoigne d'un plus grand attachement pour les passions de la distinction. En effet, bien loin de ramener la complexité du monde à l'unité d'un principe rationnel, l'auteur de *La Volonté de croire* inféode plutôt ce genre de précepte à un univers qui « garde son aspect sauvage, cette odeur de gibier qui accompagne le vol du faucon »¹. Pour l'empiriste radical, la rationalité doit être aussi nuancée que le monde lui-même ; elle dépend d'une multitude d'intérêts particuliers, doublée d'une multitude de données mondaines particulières. En plus d'être pluraliste et relativiste, la conception jamesienne de la rationalité est donc aussi foncièrement perspectiviste. Si la nature d'une expérience rationnelle provient de la perspective que nous en construisons une conscience isolée dans un coin de monde, il devient en effet impossible de s'accorder sur

le critérium concret du vrai. Les uns le placent en dehors du moment de la perception, soit dans la révélation, soit dans le *consensus gentium*, l'instinct du cœur et ou l'expérience systématisée de la race. D'autres le cherchent dans la perception même : tels sont Descartes avec ses idées claires et distinctes garanties par la véracité de Dieu, Reid avec son « sens commun », et Kant avec ses formes de jugements synthétiques *a priori*. Le fait que l'objet de la pensée se prête à une vérification sensible, le fait qu'il possède une unité organique complète, l'impossibilité de concevoir le contraire de la proposition que l'on examine, ce sont là encore des critères variés que l'on a invoqués tour à tour. Mais aucun ne renferme positivement cette évidence objective tant vantée ; elle n'est jamais qu'une aspiration, un *concept* limite qui marque l'idéal infiniment lointain de notre vie pensante. Prétendre que certaines vérités la possèdent dès maintenant, c'est simplement affirmer que lorsque vous les croyez vraies et qu'elles *sont* vraies, alors seulement leur évidence est objective. Mais pratiquement, la conviction que chacun possède de ne se rendre qu'à l'évidence objective n'est jamais qu'une opinion subjective de plus qui s'ajoute aux autres².

¹ W. James, Préface dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 34.

² W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 51.

Parce qu'elle place la Raison et la vérité sous la double influence « inévitable »¹ de l'expérience et d'une nature passionnelle, la philosophie jamesienne se positionne donc assurément du côté des massifs empiristes les plus actifs. Mais, comme on l'indiquait plus haut, cette conception ne suffit pas à situer son auteur du côté des pensées sceptiques qui découragent « nos désirs les plus chers et nos pouvoirs les plus précieux »². Du point de vue qui est le sien, l'absence de critères objectifs et universaux n'implique pas l'inexistence d'une vérité non moins objective et universelle. Simplement, celle-ci n'apparaît que sous un angle pratique et subjectif : car, s'il est impossible aux philosophes de se mettre d'accord sur le contenu des caractéristiques théoriques de validité, tous entreprennent bel et bien la démarche de le rechercher ; et c'est cette entreprise même qui est l'élément partagé par tous les courants de l'histoire de la pensée, à toutes les étapes de son développement. Quoique ne cesse de s'y empiler au fil du temps les avis et les opinions, comme les scories au bas d'un édifice volcanique, c'est avec une vigueur inlassable que toutes ces strates témoignent d'une même activité constamment reprise et continuée.

3. Remarques conclusives : une morale pathologique

Puisque l'essence même du pragmatisme est de servir à quelque chose, nous concluons notre lecture du *Sentiment de Rationalité* en essayant de discerner, d'un point de vue théorique et pratique, l'apport des deux textes que nous avons lus par hypothèse comme un seul.

La plus importante contribution théorique de ce programme réside dans la conception plastique qu'il parvient à donner d'objets philosophiques souvent appréhendés avec une discursivité rigide. James parvient à sonder la profondeur surprenante de la Raison, la vérité et l'expérience, en s'interdisant de subsumer leurs vécus subjectifs à des conceptualisations objectives qui en dénaturent nécessairement le contenu initial. De cette manière, commente Stéphane Galetic, sa philosophie parvient à s'émanciper de « dualismes réducteurs et de [...] catégories rigides et hermétiques », pour mieux « se rapprocher d'une ontologie plus respectueuse du dynamisme et de la richesse de la vie »³. Le monde y apparaît en effet « inachevé, brouillon, boueux, multiple, imprévisible, risqué et sans garantie »⁴ — aussi imprévisible que la Raison

¹ *Ibid.*, p. 54.

² W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit.*, p. 106.

³ S. Galetic, *Présentation* dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 19.

⁴ S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008, p. 3.

elle-même qui dépend d'intérêts instables, eux-mêmes soumis à des besoins réels. Il n'y a par conséquent jamais d'activité intellectuelle en dehors d'une nécessité pratique et affective. Elle est toujours prise entre deux feux, dans un dilemme entre des passions ; de sorte que la seule philosophie praticable est celle du « compromis »¹ entre des affects contradictoires. Dans ces conditions, toute réflexion est un exercice d'équilibre : entre spéculation et observation, une pratique de funambule sur une corde raide tissée de notre besoin de sureté, le respect de nos forces, et l'accord de notre foi.

Mais les développements qui précèdent ne font pas qu'indiquer en quoi pourrait consister, pour l'empiriste radical, une « bonne philosophie » : par leurs implications, ils préfigurent une morale authentiquement pragmatiste. Celle-ci ne consiste pas du tout en un ensemble de principes généraux fixés *a priori*. « Aucune éthique n'est possible au sens absolu et démodé de ce mot »². Tout comme la Raison théorique trouve son assiette dans les besoins d'un moi émotif et pratique, la Raison pratique voit le contenu de ses impératifs défini par un ensemble de désirs idiosyncrasiques et empiriquement situés. William James ne semble toutefois pas embarrassé par la disparité inhérente de ses considérations éthiques, qui suspendent à l'action isolée de chacun la vérité universelle des contraintes morales. « Certains désirs, écrit-il, je l'accorde, sont insignifiants, ils émanent d'individus sans importance, et nous avons coutume de traiter à la légère les obligations qu'ils entraînent. Mais le fait que ces demandes personnelles n'imposent que de légères obligations n'empêche point les obligations importantes de se ramener également à des demandes personnelles »³. Encore une fois, l'argumentation jamesienne vole autour du scepticisme avec la volonté bien arrêtée de ne pas s'y bruler. Puisque les réquisits personnels varient d'un individu à l'autre, « il ne saurait exister de vérité finale [...] tant que le dernier homme n'aura point terminé le cours de ses expériences »⁴. Pour tous les individus dans les mailles du temps et de l'expérience, ni critérium du vrai ni maxime indubitable ; rien que des tentatives et la richesse tirée du doute. Seul le dernier individu, au dernier instant de son existence, jouira de ce privilège sans pouvoir le partager avec personne ; et tous ceux qui le précéderont seront dans une ignorance relative que leur dernier descendant avérera certaine au commencement d'une nuit sans fin pour l'intelligence humaine. Mais l'instabilité de l'éthique n'implique pas son inexistence.

¹ W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 325 ; *Le Sentiment de rationalité*, op. cit., p. 94.

² W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 191.

³ *Ibid.*, p. 200.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

Malgré qu'on ne puisse l'asseoir d'emblée sur un principe théorique, elle existe à un niveau qui est situé par-delà le bien et le mal, les concepts et les notions : elle réside dans la recherche pratique, « un travail long, quotidien et décevant »¹, que chacun entreprend pour satisfaire son intérêt et ses besoins. Voici pourquoi les sceptiques qui proclament l'absence de toute morale font erreur. Tant qu'il reste « un rocher habité par deux âmes aimantes, ce rocher possèdera une constitution morale aussi complète que tout autre monde auquel l'éternité et l'immensité pourraient donner asile »². Tout le travail du moraliste consistera par conséquent à examiner les moralités « régionales » conçues par les uns et les autres, afin de les satisfaire et de les concilier au possible :

[L]e principe directeur de la morale — attendu qu'en ce pauvre monde toutes les demandes ne sauraient être exaucées simultanément — n'est-il pas tout simplement de satisfaire en tout temps *autant de demandes que nous le pouvons* ? L'acte qui contribue au *meilleur Tout*, c'est-à-dire qui éveille la plus petite somme de mécontentement, doit être assurément l'acte le meilleur. Dans l'échelle des biens, il faut donc attribuer le degré le plus élevé aux idéals qui *triomphent au prix des moindres sacrifices*, ou dont la réalisation entraîne la destruction du plus petit nombre possible d'autres idéals. Puisqu'il faut qu'il y ait une victoire et une défaite, le philosophe doit souhaiter la victoire du parti le plus compréhensif, de celui qui, même à l'heure du triomphe, tiendra compte des intérêts du vaincu. Le cours de l'histoire ne fait que retracer les luttes des générations à la recherche d'un ordre toujours plus compréhensif. *Inventez quelque manière* de réaliser vos propres idéals et de contenter à la fois les aspirations d'autrui : là seulement est le moyen d'atteindre à l'harmonie³.

Et quel *travail* pour réaliser la finalité d'une telle morale ! Il faut embrasser les éthiques à l'œuvre d'un coup d'œil panoramique, avec un regard qui doit être aussi compréhensif que possible quand il appréhende ce « multivers moral »⁴. C'est avec un irénisme constamment renouvelé que le moraliste doit l'observer s'il veut concilier des éthiques antagonistes ; et s'il lui incombe de rassembler ensemble toutes celles qui peuvent l'être, il doit en outre combattre toutes les aspirations contraires à cet intérêt. Comme le législateur de Rousseau œuvre secrètement à l'équilibre des volontés générales et particulières⁵, le pragmatiste fédère les intérêts tout en luttant contre les attitudes qui bafouent les sen-

¹ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 173.

² W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 201.

³ *Ibid.*, p. 207-208.

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, livre II, chapitre 7.

timents de la Raison. Scepticisme fatigué, athéisme aboulique, scientisme brutal et sans corps, compte parmi ces déontologies qu'il fustige pour sacraliser, en retour, les valeurs qui sont le mieux pour le plus grand nombre. « Le philosophe, déclare James en ce sens, doit être conservateur et construire son échelle de valeurs en plaçant au sommet tout ce qui s'accorde le mieux avec les coutumes admises »¹. Est-ce à dire qu'à l'inverse de certaines figures révolutionnaires ou anarchistes, il place, tout comme certains penseurs sociologues ou rétrogrades, « au-dessus de tout » la morale qui est issue de la conscience commune et des traditions ?

Par certains aspects, ces considérations rejoignent en effet les réflexions morales de l'École française de sociologie. James et Durkheim sont d'exactes contemporains : deux fils d'une même époque qui pousse à repenser la « veille métaphysique » à partir du devenir contingent des vies individuelle et sociale². Celui-ci publie *La Volonté de croire* lorsque celui-là achève les épreuves de son étude sur le *Suicide* — dont une lecture cursive nous permettra de mettre en évidence le caractère probablement « pathologique » de la morale jame-sienne. La nécessité d'une étude sur le suicide est posée par Durkheim dès 1893 dans *De la division du travail social*. Analysant ce dernier phénomène d'un point de vue sociologique, il aboutit à la formulation de deux constats généraux. Il établit, d'une part, que le propre des sociétés modernes consiste en une solidarité accrue entre les différents secteurs professionnels. Parce que le travail y est plus divisé, les individus dépendent plus étroitement les uns des autres d'un point de vue matériel, tandis que, d'un point de vue moral, ils apparaissent moins soudés autour de valeurs communes à toute la société. De fait, puisque le travail y est plus divisé, les secteurs de la vie commune se sont autonomisés en une multitude de départements possédant chacun leurs codes moraux. Ici cet habitus de classe, là ce style de vie ; mais cet affranchissement se paie parfois d'une livre de chair. Dans la troisième partie de sa thèse, Durkheim met, d'autre part, en évidence que la division du travail connaît des « formes anormales »³ qui conduisent certains individus à s'ôter la vie ; et ce sont les causes de cet acte qu'éclaire le livre qu'il finit de corriger l'année où

¹ W. James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 208.

² Dans *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, chapitre 1, T. Hirsh a en effet montré que l'un des enjeux du programme de l'École durkheimienne consiste à temporaliser les catégories de la politique moderne en les appréhendant comme des phénomènes consécutifs d'une conscience sociale à la morphologie historiquement déterminée par la loi de la division du travail.

³ É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 8^e 2013, p. 343-390.

La Volonté de croire présente une conception de la morale qui restitue philosophiquement certains de ses constats sociologiques quant à l'état morcelé de la conscience commune. Mais si James considère comme Durkheim que la morale dépend de plus en plus d'une mosaïque de désirs d'individus isolés, il ne remarque pas que cette indépendance éthique suscite un état d'anomie en chacune de ces consciences individuelles. Car tant que les états de la moralité

dépendent de l'individu seul, ils sont illimités. Par elle-même, abstraction faite de tout pouvoir extérieur qui la règle, notre sensibilité est un abîme sans fond que rien ne peut combler. Mais alors, si rien ne vient la contenir du dehors, elle ne peut être pour elle-même qu'une source de tourments. Car des désirs illimités sont insatiables par définition et ce n'est pas sans raison que l'insatiabilité est regardée comme un signe de morbidité. Puisque rien ne les borne, ils dépassent toujours et infiniment les moyens dont ils disposent ; rien donc ne saurait les calmer [...]. Dans ces conditions, on ne tient à la vie que par un fil bien tenu et qui, à chaque instant, peut être rompu¹.

Donc si la morale jamesienne n'est pas sceptique, à se fier à cette analyse, son application n'en demeure pas moins pathologique. Son danger réside dans ce qu'elle enjoint chacun à prendre l'habitude d'un monde et d'une morale mobiles, alors que, d'un point de vue sociologique, cette labilité sans frein entraîne « un état de trouble, d'agitation et de mécontentement qui accroît nécessairement les chances de suicide »² anémique. Par ce constat se trouve d'ailleurs éclairée l'exigence pragmatiste de finalement limiter la morale à un certain conservatisme, alors que, par fidélité à la doctrine de l'empirisme radicale, il aurait fallu la maintenir dans un état de révolution permanente. Il faut bien, en effet, que l'individu accorde au moins pour un temps les impératifs de sa raison théorique et pratique aux états de la civilisation scientifique et éthique à laquelle il appartient et qui exerce sur lui un « rôle modérateur »³. Après tout, sa vie ne tient-elle pas au prix de ce « moindre sacrifice » ?

¹ É. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 142013, p. 273-275.

² É. Durkheim, *Le Suicide*, *op. cit.*, p. 305.

³ *Ibid.*, p. 275.



Psychopathologie de l'homme en désituation

Par JÉRÔME ENGLEBERT
Université de Liège

Nous sentons dans un monde, nous pensons, nous nommons dans un autre, nous pouvons entre les deux établir une concordance mais non combler l'intervalle.

M. Proust, Le Côté de Guermantes I, 1944, p. 50.

Introduction

Ce texte entre en dialogue avec deux autres propositions formulées par ailleurs. La première est celle de l'étude de l'homme en situation, à laquelle j'ai consacré un livre¹. Celle-ci s'inscrit dans une conception de la psychopathologie reposant sur une thèse assez simple, mais que j'estime fondamentale : il n'est d'homme et de souffrance psychologique et psychopathologique qu'*en situation*. Reprenant cet axiome à Sartre (et selon moi en connivence avec Deleuze²), il peut être suggéré de penser que 1) ce qui confère la dimension pathologique à un phénomène est, plus que le comportement en lui-même, le

¹ J. Englebert, *Psychopathologie de l'homme en situation*, Paris, Hermann, 2017.

² En effet, selon Deleuze, la situation « n'est pas pour Sartre un concept parmi les autres, mais l'élément pragmatique qui transforme tout, et sans lequel les concepts n'auraient ni sens ni structure. [...] La situation, c'est le fonctionnement du concept lui-même. Et la richesse et la nouveauté des concepts sartriens viennent de ceci, qu'ils sont l'énoncé de situations, en même temps que les situations des agencements de concepts » — le propos est rapporté par J. Colombel, « Deleuze-Sartre : Pistes » dans A. Bernold et R. Pinhas [dir.], *Deleuze épars*, Paris, Hermann, 2005, p. 39.

contexte dans lequel celui-ci s'inscrit¹, et 2) le savoir clinique ne peut prioritairement reposer sur des données chiffrées extraites d'un homme en laboratoire pour lequel on identifie, la plupart du temps, les manquements et défaillances de ce qui, hypothétiquement, caractériserait une expérience saine. Le socle de la connaissance clinique doit plutôt consister en un savoir qualitatif à propos des différents phénomènes concernés par l'expérience du sujet (ainsi que les interactions entre ces phénomènes).

La seconde proposition pour laquelle il convient d'identifier une relation avec cette présente contribution est une réflexion récente menée à propos des pathologies de la liberté². Dans celle-ci, je suggère d'interroger les psychopathologies comme des modalités inédites d'expression de la liberté plutôt que comme des entraves à la liberté, ou des ratés de celle-ci. Cette proposition qui révèle la part de « liberté des pathologies » n'est évidemment pas aveugle en ce qui concerne les notions de souffrance, mais cherche à qualifier l'expérience psychopathologique pour ce qu'elle est, dans sa positivité. Définitivement, j'estime que le clinicien rencontre mieux l'expérience en première personne s'il conçoit le vécu de ce sujet comme un phénomène à part entière, particulier certes, mais bien ancré dans les conditions de possibilité de l'être humain, plutôt qu'en situant le trouble à travers l'expérience du manque ou dans le déficit d'une fonction ou d'une compétence.

L'étude de l'homme en *désituation* n'a pas pour objectif de remettre en cause ces hypothèses, ni même de les rejouer. Je demeure convaincu de leur bienfondé. Par contre, pour l'expérience de la psychose, de la schizophrénie en particulier, j'estime nécessaire de préciser une dimension cruciale de ce vécu. Celle-ci vient titiller les certitudes de l'homme en situation et rend sans doute encore un peu plus difficiles les modelages de la liberté — ceux-ci mettant en exergue les récurrentes prouesses existentielles de l'homme psychotique — dans l'éprouvé schizophrénique. Il s'agit de traiter de l'expérience de la désituation telle que Sartre la décrit (discrètement) dans la dernière partie de

¹ Inspirée par la réflexion de G. Canguilhem — dans *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 90 — indiquant que « le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais [que] c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre », notre proposition rejoint les travaux de A. Demaret qui — dans *Éthologie et Psychiatrie*, Bruxelles, Mardaga, 1979, 2014 — met en évidence de manière ingénieuse que c'est bien le contexte qui confère sa dimension pathologique à un comportement et qu'une dé-contextualisation (ou re-contextualisation) du comportement étudié peut généralement mettre en évidence des caractéristiques adaptatives insoupçonnées.

² J. Englebert, « Les Pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies) : la ballade de Germain », *Klêsis*, à paraître en 2019.

son œuvre, attribuant ce vécu principalement à l'artiste, à Flaubert en particulier :

[E]n s'irréalisant comme conscience de survol, il a renié son ancrage, la facilité, la contingence de ses fins trop humaines : [...] cet être de hasard, s'est fait témoin désitué, donc universel, de l'imagination comme totalité rigoureuse¹.

Ces phrases sont de Sartre qui attribue cette description à Flaubert dans le tome III de *L'Idiot de la famille*. Ce néologisme² — décliné sous plusieurs formes pour indiquer la possibilité d'être un *témoin désitué* et le principe de désituation, avant de caractériser Flaubert dans sa monumentale psychobiographie — apparaît d'abord dans les *Questions de méthode*³.

En plus de donner à ce concept une assise définitoire, je chercherai à l'inscrire dans la généalogie sartrienne de la notion de situation. Je ferai reposer mon argumentation sur la notion de situation dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*⁴. Ce détour me permettra de relier la situation à la problématique émotionnelle qui lui est indissociable, tout en suggérant que la désituation joue cette dimension de l'éprouvé affectif.

Enfin, et je justifierai par-là mon titre, j'utiliserai la notion de désituation dans le champ de la psychopathologie, plus particulièrement de la psychose schizophrénique. Pour ce faire, je vais convoquer les propositions contemporaines de la psychopathologie phénoménologique qui identifient des anomalies de l'expérience du soi et du rapport au monde en tant que caractéristiques centrales de l'éprouvé schizophrénique. Mon objectif consistera à démontrer que l'hypothèse de la désituation permet de peaufiner ces modèles de compréhension psychopathologique de référence et, dès lors, nous le verrons, d'identifier des zones de proximité entre l'expérience de l'artiste, en l'occurrence Flaubert, et celle du schizophrène, campée par deux patients : Séraphine et Fabien.

¹ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*. — Tome III, Paris, Gallimard, 1971, p. 187.

² On soulignera que le recours au néologisme dans l'œuvre de Sartre est finalement assez rare.

³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939.

1. Qu'est-ce qu'être désitué ?

Le concept apparaît donc une première fois sous la forme du verbe « désituer » dans les *Questions de méthode* lorsque Sartre, dans le problème des médiations, explique la problématique de l'autonomie réciproque du sociologue expérimentateur et du groupe expérimental :

Le sociologue n'est pas situé ou, s'il l'est, il suffira de précautions concrètes pour le *désituer* ; il se peut qu'il essaye [*sic.*] de s'intégrer au groupe mais cette intégration est provisoire, il sait qu'il se dégagera, qu'il consignera ses observations dans l'objectivité ; bref, il ressemble à ces flics que le cinéma nous propose souvent pour modèles et qui gagnent la confiance d'un gang pour mieux pouvoir le donner : même si le sociologue et le flic participent à une action collective, il va de soi qu'elle est mise entre parenthèses, et qu'ils n'en font que les gestes au profit d'un « intérêt supérieur »¹.

Être désitué consiste donc à participer à une action collective tout en la « mettant entre parenthèses » — la formule, évoquant l'*epochè*, est évidemment notable. La participation collective semble rencontrer un objectif de surface valant, en réalité, pour un autre intérêt, qualifié par Sartre, de supérieur. On remarquera que l'homme désitué est ici l'enquêteur (le sociologue ou le flic), celui qui cherche à obtenir des informations à propos d'une réalité sociale donnée.

C'est dans l'analyse de la « névrose objective »² de l'étude consacrée à Flaubert qu'être désitué et la désituation réapparaissent. Sartre énonce le destin de l'homme situé et celui de l'homme désitué et l'on comprend directement que Flaubert est concerné par la seconde de ces destinées :

On dira que nous en sommes tous là et c'est vrai : percevoir, c'est *se situer* ; il y a donc en tout cas une dialectique de l'intériorisation et de l'extériorisation. Mais ce qui compte ici, c'est la proportion : tant qu'une part de l'objet se révèle tel qu'il est, en nous révélant ce que nous sommes (c'est-à-dire notre relation à lui et notre ancrage), on peut espérer, au terme d'un long effort, parvenir à cette réciprocité de position (l'objet nous définissant dans la mesure même où nous définissons l'objet) qui est la vérité humaine. Dans le cas de Gustave [...], son effort est tout entier pour se désituer. C'est-à-dire pour détruire ou cacher le rapport de réciprocité³.

¹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 67.

² J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*. — Tome III, *op. cit.*, *passim*.

³ *Ibid.*, p. 12. La dernière phrase apparaît en note de bas de page.

L'application de la désituation à Flaubert permet de préciser que 1) se situer / la situation conduit à la réciprocité de position propre à la « vérité humaine » et 2) se désituer / la désituation consiste en l'état inverse, la destruction ou la dissimulation de ce rapport de réciprocité.

Sartre prolonge son analyse et évoque le destin existentiel ambigu de l'écrivain, condamné en quelque sorte à une incapacité de vivre, à une lutte contre la tendance à l'impossibilité d'échapper à la situation :

Il est clair que ce comportement ne peut être vécu — à tout le moins — que dans la mauvaise foi la plus entière. [...] De toute façon, c'est un rôle qui vise à fonder l'Art comme représentation totalisante du Néant de la vie sur une définition de l'Artiste par l'incapacité de vivre. Il se propose à l'horizon comme solution irrationnelle du survol exigé par la littérature et de l'ancrage réel des hommes qui rend cette désituation impossible. En ce sens, il ne se propose point de contester les *autres* [...] mais de ruiner fictivement [...] son être-de-classe ou son appartenance à l'espèce¹.

Le « vécu invivable » de la désituation se fait au prix de la remise en cause, fictive, précise Sartre, de son être social, de son appartenance à l'espèce. De fait, l'artiste est condamné à faire le choix de l'irréalité au prix du renoncement à l'ancrage social et aux contingences humaines car, si « l'homme d'action, personne réelle, travaille la réalité »², « l'Artiste doit choisir, lui, d'être le Seigneur irréel de l'irréalité »³.

[L'artiste] ne vise donc point *une* fin particulière dont la réalisation *au milieu du monde* dépendrait des possibles. [...] [E]n s'irréalisant comme conscience de survol, il a renié son ancrage, sa facilité, la contingence de ses fins trop humaines : en d'autres termes, cet être de hasard, s'est fait témoin désitué, donc universel, de l'imagination comme totalité rigoureuse⁴.

La conscience de survol de cet être de hasard doit donc être comprise comme la possibilité d'être un témoin désitué (repensons à la position méthodologique du sociologue au sein du groupe ou du flic au sein du gang) proposant un témoignage universel du monde (à défaut d'y être situé). La désituation serait en quelque sorte le prix à payer pour obtenir une connaissance universelle sur la

¹ *Ibid.*, p. 176.

² *Ibid.*, p. 187.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

situation, sur l'homme en situation, au risque de renier l'ancrage propre au sein de celle-ci¹.

Enfin le dernier élément, concernant l'aventure de la désituation chez Sartre, consiste à interroger la possibilité pour la méthode scientifique d'expérimenter cet état de connaissance qu'est la désituation. Permettant de rencontrer l'idéal de neutralité de l'expérimentateur, l'idéal scientifique échoue toujours à se désituer :

Cette illusion scientifique naît de l'état réel des sciences contemporaines. Beaucoup plus tard, dans le domaine de la microphysique, quand les investigations seront rendues possibles par de nouveaux outils mathématiques et par l'extrême sensibilité des instruments matériels, on s'apercevra que l'expérimentateur fait lui-même partie de l'expérience².

En refusant à l'attitude scientifique la possibilité de se désituer, lui reconnaissant à tout le mieux un acte désitué fantasmé, Sartre précise également que cette expérience est réservée au procédé esthétique. Le scientifique échoue dans l'entreprise désituée, et c'est bien à l'artiste que revient la possibilité de la « mise entre parenthèses [...] au profit d'un "intérêt supérieur" » — pour reprendre les mots de Sartre³ — menant à la compréhension du monde. Sartre

¹ Le commentateur attentif à l'œuvre sartrienne ne pourra s'empêcher de faire, avec *Huis clos*, un lien entre conscience de survol et désituation. En effet, l'un des mystères de la pièce est que les trois personnages (Estelle, Inès et Garcin) continuent, depuis leur huis clos, à pouvoir percevoir le monde extérieur grâce à un pouvoir magique reposant sur une perception désincarnée. Estelle : « Il y a six grandes glaces dans ma chambre à coucher. Je les vois. Je les vois. Mais elles ne me voient pas. Elles reflètent la causeuse, le tapis, la fenêtre... Comme c'est vide, une glace où je ne suis pas » (J.-P. Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p. 45). Chaque personnage observe des scènes de sa vie quotidienne sans qu'il n'en fasse partie ; chacun voit sans être vu et sans appartenir à l'espace de cette perception. Bien que Sartre n'utilise pas le concept de désituation, cette brève relecture de *Huis clos* laisse à penser qu'il s'intéresse dès 1947 à la connaissance de la situation depuis une position extérieure à celle-ci. On évoquera également la réflexion sur le tiers menée par Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, *passim*. Deux commentaires mettent en évidence cette notion de regard extérieur : J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007 ; D. Giovannangeli, « Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre », dans G. Cormann et O. Feron [dir.], *Questions anthropologiques et phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 13-24.

² J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*. — Tome III, *op. cit.*, pp. 260-261.

³ Cf. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 67.

écrit d'ailleurs, quelques pages plus loin, que « la conduite scientifique » devrait, pour parvenir à rencontrer la désituation, se transformer « en attitude esthétique »¹.

De cette cartographie de la désituation dans l'*Idiot de la Famille*, retenons 1) qu'être désitué consiste en une mise entre parenthèses de l'action collective afin de rencontrer des intérêts supérieurs que sont la connaissance de l'homme ou des hommes en situation ; 2) se désituer consiste en la destruction ou la dissimulation du rapport de réciprocité ; 3) ce vécu est qualifié d'« invivable » et se fait au prix de la remise en cause de l'appartenance à l'espèce ; 4) la désituation est une expérience esthétique de compréhension du monde à laquelle échappe le scientifique qui, à son insu, est embourbé dans la situation malgré sa bienveillante neutralité.

2. Le modèle de la situation émotionnelle chez Sartre

Après avoir considéré ce que signifie « être désitué », je propose d'effectuer, en quelque sorte, un geste de retour en arrière pour comprendre ce que signifie « être situé »². Cette analyse porte dans un premier temps sur l'*Esquisse d'une théorie des émotions* qui permet de soutenir l'hypothèse que la situation repose de façon décisive sur l'expérience émotionnelle. Si ce qui intéresse Sartre dans l'*Esquisse* est « l'homme dans le monde, tel qu'il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre »³, ces situations sont

¹ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*. — Tome III, *op. cit.*, p. 301.

² Il est en effet raisonnable de considérer qu'il n'y a de désituation qu'en rapport avec une situation primaire mais aussi, en respectant la chronologie de l'œuvre sartrienne, d'observer que l'étude de l'homme en situation, qui apparaît dans les premiers écrits philosophiques, est bien antérieure à celle de la désituation qui n'apparaîtra que dans la dernière partie de l'œuvre sartrienne.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 17. Profitant du contexte psychopathologique de ce texte, je rappelle que Franco Basaglia, dans son projet d'une psychiatrie alternative, suivait à la lettre les recommandations de Sartre, en allant prendre le café avec ses patients. Plusieurs anecdotes de cliniciens ayant vécu cette période faste de l'antipsychiatrie italienne révèlent tout l'intérêt de cette démarche et vantent la dimension thérapeutique et socialisante d'une telle préoccupation. Sur les rapports entre Basaglia et Sartre, on se référera à G. Gallio et R. Kirchmayr, « La Découverte de la réalité. Sartre, "maître" de Basaglia » dans *Les Temps Modernes* n°668 (2012), p. 64-103.

d'emblée émotionnelles — c'est-à-dire signifiantes, vectrices de transformations, incarnées et relationnelles. Retenons de l'*Esquisse* les quelques thèses essentielles suivantes¹ :

1) « Tout fait humain est par essence significatif »² et lui retirer ce principe de signification revient à « lui ôter sa nature de fait humain »³, et conduirait à considérer l'émotion comme « morte, non-psychique, inhumaine »⁴. L'émotion a donc un sens : « Elle signifie quelque chose pour ma vie psychique »⁵ ; c'est ce qui en fait sa dimension humaine, qualité à laquelle elle ne peut échapper.

2) En conséquence de ce principe de significativité, le phénomène émotionnel est également à considérer comme indissociable de son environnement : « L'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se “dirige-émue” vers le monde »⁶. Une émotion seule n'existe pas et elle n'a de réalité que dans son interaction avec l'environnement social ; la situation. C'est la fameuse mise en scène de la magie relationnelle et de la sorcellerie : « L'homme est toujours un sorcier pour l'homme »⁷.

3) L'émotion permet la « transformation du monde »⁸. Il s'agit de l'introduction du « magique » dans le « réel », dans le monde des *ustensiles* : « Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique. Ou, si l'on préfère, il y a émotion quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place »⁹. L'émotion présente donc une fonction régulatrice consistant à transformer le monde en lui donnant un sens idiosyncrasique, c'est-à-dire en le faisant exister selon le vécu émotionnel du sujet¹⁰.

¹ Pour un développement plus étayé de ces hypothèses, je me permets de renvoyer à mon article « La Magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne » dans *Études sartriennes*. — Volume 17-18 : *Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 41-59.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 16.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰ La théorie sartrienne des émotions permet d'identifier une amphibologie concernant la « régulation émotionnelle », omniprésente dans la psychologie contemporaine, principalement d'inspiration cognitiviste. Pour ce paradigme, la « régulation émotionnelle » désigne l'étude des modalités de régulation qui sont appliquées à l'émotion,

Retenons de l'étude sartrienne de l'émotion une réunification de ces deux attributs de l'être que sont l'être en situation et l'être ému. Cette connotation suggère une homonymie entre la *Geworfenheit*, l'être-jeté de la conscience dans une situation, et la *Befindlichkeit*, rendant compte de la condition de possibilité de chaque émotion singulière de l'homme en situation.

Cet addendum décisif permet de comprendre la désituation comme une expérience limite de l'éprouvé émotionnel. En effet, il semble cohérent d'émettre l'hypothèse que, si la situation est la condition de possibilité de l'émotion (et inversement), la désituation a pour (nouvelle) caractéristique de priver celui qui expérimente ce vécu de l'adhérence émotionnelle à son environnement, à autrui, peut-être même à soi-même. En conséquence, ce détour permet de suggérer que c'est également au prix d'une abrasion de l'expérience affective qu'est possible l'état de désituation. Ces hypothèses vont me permettre de réaliser une analyse minutieuse du vécu schizophrénique, à travers les rencontres de Séraphine et de Fabien.

3. La schizophrénie ou l'art de se désituer

Dans différents travaux publiés ces dernières années, Louis Sass, psychologue phénoménologue américain, et Josef Parnas, psychiatre phénoménologue danois qui co-dirige avec Dan Zahavi le *Center for Subjectivity Research* de Copenhague, suggèrent dans l'*Ipséity-Disturbance Model* (IDM) que le trouble fondamental de la schizophrénie trouve son origine dans une perturbation du *soi de base*¹. Le trouble de l'ipséité, reposant sur des anomalies de l'expérience

d'une part, et, d'autre part, la conception de techniques de contrôle du phénomène émotionnel ; la régulation émotionnelle s'apparente de ce fait à une forme de maîtrise de soi, de prévention, voire de pratique orthopédique. À l'inverse, avec Sartre, le paradigme phénoménologique donne la possibilité de considérer l'émotion comme le vecteur principal de la régulation sociale et de l'échange relationnel. D'après cette perspective, l'émotion ne doit pas être régulée ; c'est elle qui régule le monde. Selon moi, cette double compréhension de la « régulation émotionnelle » marque parfaitement la distance — subtile mais fondamentale — entre les paradigmes d'une psychologie cognitive et d'une psychologie d'inspiration phénoménologique.

¹ L. Sass et J. Parnas, « Schizophrenia, Consciousness, and the Self », dans *Schizophrenia Bulletin* n°29 (2003/3), p. 427-444 ; L. Sass, « Self-disturbance and Schizophrenia : Structure, Specificity, Pathogenesis (Current Issues, New Directions) », dans *Schizophrenia Research* n°152 (2013/1), p. 5-11. Pour une synthèse, une discussion et des illustrations cliniques de cette hypothèse, cf. J. Englebert et C. Valentiny, *Schizo-*

du soi¹, est constitué selon leurs descriptions de trois facettes interdépendantes :

1) L'*hyper-réflexivité* faisant référence à une conscience de soi exagérée, à une tendance (fondamentalement non volontaire) à diriger l'attention vers des phénomènes ou des processus qui devraient normalement être *habités* ou vécus (de manière tacite) comme faisant implicitement partie de soi. Le schizophrène interroge des phénomènes *a priori* implicites/préréflexifs comme la conscience de soi, les sensations corporelles et les interactions avec l'environnement sur un mode explicite/réflexif. Dans ce contexte, le sujet est amené à douter continuellement de ses expériences et des manifestations du monde qui l'entoure. L'*hyper-réflexivité* est intimement liée à la perte de l'évidence naturelle décrite par Blankenburg², voire encore au rationalisme morbide mis en évidence par Minkowski³.

2) Le *sentiment de soi diminué* qui se rapporte à un déclin (passif et automatique) dans l'expérience du sentiment d'exister en tant que sujet conscient ou agent de ses actions. Les caractéristiques troublées dans l'expérience

phrénie, conscience de soi, intersubjectivité : Essai de psychopathologie phénoménologique en première personne, Bruxelles, De Boeck, 2017 ; J. Englebert, G. Stanghellini, C. Valentiny, V. Follet, T. Fuchs et L. Sass, « Hyper-réflexivité et perspective en première personne : un apport décisif de la psychopathologie phénoménologique contemporaine à la compréhension de la schizophrénie », dans *Évolution psychiatrique* n°83 (2018/1), p. 77-85.

¹ Les anomalies de l'expérience du soi sont étudiées et appréhendées cliniquement au moyen de deux échelles : l'échelle *EASE* (J. Parnas, P. Möller, T. Kircher, J. Thalbitzer, L. Jansson, P. Handest, et D. Zahavi, 2005. « EASE : Examination of Anomalous Self-Experience », dans *Psychopathology* n°38 (2005/5), p. 236-258) ; l'échelle *EAW* (L. Sass, E. Pienkos, B. Skodlar, G. Stanghellini, T. Fuchs, J. Parnas et N. Jones, « EAW : Examination of Anomalous World Experience », dans *Psychopathology* n°50 (2017/1), p. 10-54. Ces deux échelles s'intéressent respectivement aux anomalies de l'expérience du soi et du monde, les premières s'inscrivant dans une logique centripète et les secondes dans une logique centrifuge. Sur ce point, cf. J. Englebert, F. Monville, C. Valentiny, F. Mossay, E. Pienkos et L. Sass, « Anomalous Experience of Self and World : Administration of EASE and EAW Scales to Four Subjects with Schizophrenia », dans *Psychopathology*, à paraître.

² W. Blankenburg, *La Perte de l'évidence naturelle*, Paris, PUF, 1991.

³ E. Minkowski, *La Schizophrénie*, Paris, Payot, 2002. On observera que l'*hyper-réflexivité* — caractérisée pour la première fois par Louis Sass dans *Madness and Modernism : Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, New-York, Basic Books, 1992 — décrit un phénomène dans sa positivité, là où la perte de l'évidence naturelle, et dans une moindre mesure le rationalisme morbide, décrivent des phénomènes manqués dans une logique de négativité.

schizophrénique correspondent à ce que les représentants de l'*embodied cognition*¹ appellent l'*ownership* — traduisant l'éprouvé de l'expérience comme étant propre au sujet, expérimentée en première personne — et l'*agency* — indiquant l'expérience et la capacité éprouvée d'agir sur le monde — qui sont les caractéristiques centrales du *Minimal self*², c'est-à-dire de la structure subjective préréflexive la plus profonde de l'expérience. Cette connexion intime du sujet avec lui-même est vécue de façon diminuée dans la schizophrénie, le sujet pouvant aller jusqu'à exprimer que ces attributs primordiaux ont disparu de son expérience³.

3) À ces deux aspects s'ajoute une *perturbation de l'adhérence et de l'accroche au monde social*. Cette expérience est hautement proche du vécu de désituation, j'y reviendrai dans quelques instants. Dans une étude consacrée aux anomalies de l'expérience du monde dans la schizophrénie, Pienkos met en évidence une *gestalt* sous-jacente à la schizophrénie qu'elle nomme « *Unmooring of the World* »⁴, que l'on peut traduire par « Désamarrage du Monde » et qui signifie la perte de l'« ancrage » au sens commun conduisant à une isolation relationnelle et sociale profonde. Parmi les trois facettes du trouble du

¹ S. Gallagher, « Philosophical Conceptions of the Self : Implications for Cognitive Science », dans *Trends in Cognitive Sciences* n°4 (2000/1), p. 14-21 ; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Cambridge, Oxford University Press, 2005 ; S. Gallagher et D. Zahavi, *The Phenomenological Mind : An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, Routledge, 2008.

² D. Zahavi, *Self and Other : Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

³ En effet, le sujet schizophrène peut aller jusqu'à dire que son esprit est commandé de l'extérieur par une force extraterrestre, par exemple. C'est ce que l'on appelle l'expérience de l'« *alien control* » témoignant d'une perte radicale des facultés d'*ownership* et d'*agency*. Cf. S. Gallagher, « Agency, Ownership and Alien Control in Schizophrenia », dans P. Bovet, J. Parnas et D. Zahavi [dir.], *Interdisciplinary Perspectives on Self-consciousness*, Amsterdam, John Benjamins Publishers, 2004, p. 89-104.

⁴ E. Pienkos, *The Unmooring of the World : A Qualitative Investigation of Anomalous World Experiences in Schizophrenia*, thèse (partielle) de doctorat soumise en 2014 à la *Graduate School of Applied and Professional Psychology* de l'Université Rutgers (New Jersey) ; E. Pienkos, L. Sass et S. Silverstein, « The Phenomenology of Anomalous World Experience in Schizophrenia : A Qualitative Study », dans *Journal of Phenomenological Psychology*, n°47 (2017/2), p. 188-213.

soi de base, cette dernière est sans doute la plus difficile à objectiver et à verbaliser pour le sujet schizophrène¹. Pienkos précise qu'il est possible que ce « désamarrage » se manifeste dans la forme du discours, plus que dans le contenu de celui-ci. Elle explique avec à-propos que : « Sans une connaissance implicite, relative au sens commun, de ce qui correspond à une expérience ordinaire et de ce qui pourrait être inhabituel ou étrange, un sujet peut être dans l'incapacité de cataloguer ou de discuter d'expériences particulièrement inhabituelles »². L'identification d'expériences qui, par nature, sont préréflexives et souffrent de se situer en dehors du sens commun présente des paradoxes discursifs évidents qui doivent être considérés comme des facteurs contribuant à la coupure relationnelle et sociale vécue par la personne schizophrène, ou à tout le moins la renforcent³.

Séraphine et Fabien, patients rencontrés dans le contexte d'une consultation clinique ambulatoire, permettent de saisir de façon incarnée comment ces anomalies de l'expérience décrites par Sass et Parnas se manifestent dans le discours schizophrénique.

¹ Il est d'ailleurs intéressant de constater que le phénomène le plus facilement verbalisable (et très souvent exprimé) est celui de l'*hyper-réflexivité* (interrogeant des phénomènes généralement préréflexifs, ce phénomène se situe pourtant bien dans le registre réflexif). Le *sentiment de soi diminué* se situe à un niveau intermédiaire puisqu'il convoque des phénomènes préréflexifs, mais le sujet schizophrène exprime souvent cette expérience avec, toutefois, de plus grandes difficultés pour trouver les mots signifiant adéquatement son ressenti. Enfin, la *perturbation dans l'adhérence au monde*, dimension préréflexive de la relation au monde, est sans doute la facette la plus difficile à exprimer, signant une limite avec les possibilités offertes par le langage pour exprimer une anomalie de l'expérience qui est globalement indicible. On peut suggérer que cette troisième facette est la plus difficile à verbaliser car elle est expérimentée par le sujet comme la caractéristique la plus dépendante au monde extérieur, alors que les deux premières facettes, bien qu'ayant affaire au préréflexif, concernent toutefois une expérience *a priori* plus interne au sujet et, même si le sujet s'en sent privé, il conserve probablement un souvenir plus précis de ces modalités expérientielles plus personnelles et internes.

² E. Pienkos, *The Unmooring of the world*, op. cit., p. 31. Je traduis.

³ Ce constat permet, dès lors, de suggérer que la perspective en première personne de la phénoménologie présente un intérêt clinique, voire même un enjeu thérapeutique certain, en raison de sa faculté à nouer ou renouer un lien entre le sujet et ses expériences avec le monde externe. Celui-ci étant incarné par le clinicien qui fait office d'interlocuteur et de facilitateur d'un partage relationnel d'expériences qui souvent sont vécues comme impossibles à confier à autrui.

Patiente schizophrène, Séraphine dit se retrouver pleinement dans mes propos lorsque je lui explique que certaines personnes font état d'une perte de l'évidence naturelle des choses et du monde. Elle précise : « *Pour moi, traverser la rue est bien plus difficile que pour tout le monde car, à chaque instant, je me pose toutes les questions qu'il est possible de se poser. Je m'interroge sans cesse, je passe ma vie à m'interroger* ». À d'autres moments, elle dit être « *une spectatrice qui observe le monde... J'observe le monde mais d'une façon différente des autres, de façon plus profonde. Je suis à la fois en dehors du monde et bien plus dedans que tout autre... Je comprends le monde comme personne d'autre* ». Par ailleurs, sans que cela n'apparaisse d'emblée dans son discours, elle explique, lors de l'administration de l'échelle EASE à propos de l'item « *sentiment amoindri du soi de base* » : « *Je n'ai pas vraiment d'intérieur, j'ai le sentiment qu'il n'y a rien en moi, que je suis vide... Depuis que je suis malade, je suis une tout autre personne... Une personne hors du monde, hors du monde de tous les autres* ».

Fabien, quant à lui, est un patient présentant une personnalité schizotypique¹. Pianiste assez reconnu, voici ce qu'il dit de son art : « *Mon rapport au piano est plus important que tout au monde. J'ai un rapport extralucide à la musique. En italien, on utilise le mot "suonare" pour dire qu'on "joue" du piano. Moi, c'est la même chose, je ne joue pas du piano, je sonne, je le fais sonner. Lorsque je suis devant mon instrument, mes mains sont dans l'activité et la passivité. Je touche activement le clavier et, en même temps, je suis touché passivement par l'ivoire qui en retour me modifie. Mon corps n'existe que par mes mains. Mes mains lorsqu'elles touchent le clavier rencontrent la possibilité de tout faire, elles sont, à chaque instant, la possibilité du monde entier, mes mains synthétisent l'ensemble des actes humains* ». On remarquera le degré de précision de description de l'expérience livrée par Fabien qui, si elle est d'une grande subtilité (faisant penser à un exercice de description phénoménologique), est rarement rencontrée dans l'expérience quotidienne du contact fluide avec le monde. « *Le problème est que ce rapport particulier au piano est tellement puissant que parfois ça m'empêche de jouer, j'ai parfois l'impression d'être trop conscient de tout ce que cela représente. Le piano est quelque chose qui est parfois trop compliqué, pas trop compliqué pour moi, mais trop compliqué pour l'existence. [...]* Avez-vous l'impression, demandais-je, de vous poser des questions que la plupart des gens ne se posent pas ? *Tout à fait. Et cela me rend différent aux yeux des autres, cela m'exclut peut-être un peu...* ». Lorsque je l'interroge, Fabien exprime un *sentiment de soi diminué* nettement moins important que Séraphine². Tout au plus, il a parfois l'impression d'être

¹ Pour le propos de cet article, on retiendra qu'il s'agit d'un trouble de la personnalité indiquant une forme atténuée (non décompensée) de schizophrénie.

² C'est d'ailleurs une des raisons qui conduit à conclure à un diagnostic de personnalité schizotypique plutôt qu'à un véritable trouble schizophrénique.

moins présent après un important concert, après lequel il dit être « *anormalement vidé* », « *incapable de faire quoi que ce soit* ». Il se dit également parfois transparent dans certaines situations sociales (tout en précisant qu'il est conscient qu'il n'est pas concrètement transparent). Cet élément indique aussi une perturbation dans l'adhérence au monde (également moindre), tout comme son sentiment d'être exclu de l'aventure sociale en raison de « *capacités exceptionnelles de concentration* ».

Et si la caractéristique ontologique et existentielle principale de Séraphine et de Fabien était d'être désitués ? En effet, aux côtés des troubles de l'ipséité que tous deux présentent, on observe un vécu en dehors de l'expérience sociale conventionnelle (« *Je suis une spectatrice qui observe le monde...* » ; « *Je suis à la fois en dehors du monde et bien plus dedans que tout autre...* » ; « *Je suis une personne hors du monde, hors du monde de tous les autres* » ; « *Cela me rend différent aux yeux des autres, cela m'exclut peut-être un peu...* »). Leurs explications semblent suggérer que ce vécu de désituation agit comme une réponse à l'expérience d'hyper-réflexivité (« *À chaque instant, je me pose toutes les questions qu'il est possible de se poser. Je m'interroge sans cesse, je passe ma vie à m'interroger* », « *J'observe le monde mais d'une façon différente des autres, de façon plus profonde... Je comprends le monde comme personne d'autre* »). À vrai dire, l'équation peut également être inversée et l'hyper-réflexivité peut être tout autant considérée comme la conséquence de l'expérience de la désituation.

Séraphine et Fabien sont en quelque sorte incapables d'être là où ils sont. Ils semblent proches du vécu, décrit par Minkowski, à propos de l'expérience schizophrénique : « "Où êtes-vous ?" [...] Le schizophrène, même à un stade avancé, dira qu'il sait bien où il est — en effet il le sait — mais qu'il ne se sent pas à l'endroit où il se trouve, qu'il ne se sent pas dans son corps, que "j'existe" n'a pas de sens précis pour lui »¹. En effet, Séraphine ne parvient plus à traverser la rue en raison du raisonnement qu'elle mène systématiquement à propos des implications pratiques d'un tel projet. Fabien est quant à lui contraint par son extrême sensibilité à ne plus pouvoir se situer face à son piano pour exercer l'art dans lequel il excelle tant. L'ensemble des questions se pose à eux ; celles-ci les contraignent à adopter une attitude de spectateur social, à réfléchir le monde plutôt qu'à le vivre².

¹ E. Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 329.

² Cf. T. Fuchs, « The Tacit Dimension », dans *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, n°8 (2001/4), p. 323-326.

Le modèle des troubles de l'ipséité de Sass et Parnas présente de grandes qualités heuristiques pour expliquer le vécu et le mode de fonctionnement de Séraphine et Fabien. Tous deux expérimentent bel et bien (à des degrés divers), un vécu d'hyper-réflexivité, un sentiment de soi diminué et une perte d'adhérence au monde. Toutefois, ce modèle se trouve sensiblement amélioré si on lui ajoute le vécu de désituation. Surtout si l'on tient compte de l'apport de la théorie émotionnelle sartrienne sous-jacente. Le modèle des troubles de l'ipséité insiste en effet moins sur une caractéristique pourtant essentielle du trouble schizophrénique : sa dimension spatiale, situationnelle (ou plutôt « désituationnelle ») à travers un vécu de rupture émotionnelle avec l'environnement et avec autrui¹. Séraphine et Fabien rencontrent d'importantes difficultés à pouvoir interagir avec autrui et apparaissent exclus de la situation émotionnelle. Tous deux sont sociologues, flics ou écrivains ; ils sont condamnés au rôle de témoin universel (c'est particulièrement prégnant dans le cas de Fabien qui semble considérer sa pratique du piano comme une tâche à laquelle il doit s'accommoder en raison d'un don exceptionnel). Contraints à refuser le rapport de réciprocité, ils sont forcés de mettre entre parenthèses l'action collective. Ils sont, toujours pour reprendre les mots de Sartre, sans ancrage, détachés d'un monde qu'ils parviennent à penser et à nommer (« *de façon plus profonde* », « *comme personne d'autre* »), plus qu'ils ne le sentent et ne l'investissent affectivement. Ils scrutent la situation plutôt qu'ils n'y vivent, l'art auquel ils consacrent leur existence est celui de la désituation.

Conclusion

Séraphine et Fabien ont une conscience réflexive qui fonctionne à l'excès, s'accompagnant d'une perte d'adhérence, d'une perte d'ancrage, témoignant en fait d'une rupture émotionnelle avec la situation (c'est bien leur conscience préréflexive qui fait défaut). L'émotion n'est plus significative (ou plutôt elle est significative par excès, par saturation de signification, elle est vide parce qu'elle est pleine), le sujet ne se dirige plus ému vers le monde, celui-ci ne peut plus être transformé par un acte magique². L'hypothèse de la désituation, si l'on accepte l'archéologie émotionnelle que je lui ai donnée, semble révéler que cette conscience de survol, cette hyper-réflexivité pour le dire en termes

¹ Bien que l'on retrouve clairement cette dimension dans la troisième facette (perturbation dans l'adhérence et dans l'accroche au monde social).

² L'amphibologie que j'identifiais à la note 31 n'a plus de raison d'être puisque l'émotion ne régule plus le monde.

psychopathologiques, s'accompagne d'une mise à l'écart de l'éprouvé émotionnel ainsi que de la dimension pratique et fluide de l'existence. Ceci permet de comprendre mieux encore pourquoi Séraphine en arrive à ne plus savoir traverser la rue ou pourquoi Fabien peut ne plus jouer du piano. Leur conscience de survol les contraint à cette condition paradoxale : être un individu profond, mais désitué.

Cette conception de la schizophrénie n'est pas sans conséquence. D'une part, elle semble remettre en cause l'hypothèse quasi généralisée de la schizophrénie comme perte de raison, déficit cognitif et perte de sens. La phrase, au génie précurseur, du poète Chesterton résume bien cette proposition : « Le fou n'est pas l'homme qui a perdu la raison. Le fou est celui qui a tout perdu, excepté la raison »¹. Cette faculté de s'accrocher à la conscience en dernier recours fait du schizophrène un être profond mais distant², le témoin universel d'un univers auquel il appartient moins qu'autrui. L'expérience de l'artiste, telle que l'incarne Flaubert, semble rencontrer d'inattendues proximités avec l'expérience schizophrénique. Je terminerai par une expérience de pensée relatée par Bataille. Pour témoigner de cette proximité des vécus qui les caractérise, l'on pourra remplacer l'individu unique, ciblé par Bataille, tant par l'artiste ou le schizophrène dans le monde, que par le flic dans le gang, ou le sociologue dans le groupe... Chacun étant à sa manière un être désitué :

Les hommes s'éveillent à la conscience insérés dans un monde sensé. Dans la multitude, un seul — détaché du sens — interroge le vide, ne sachant plus ce qu'il fait, ni la multitude³.

¹ G.K. Chesterton, *Orthodoxie* [1908], trad. fr. A. Joba, Paris, Gallimard, 1984, p. 32.

² Louis Sass l'indique bien lorsqu'il écrit dans *Madness and Modernism*, *op. cit.*, p. 4 : « Et si la folie, du moins dans certaines de ses formes, dérivait d'une intensification plutôt que d'un affaiblissement de la conscience, et d'une aliénation non pas de la raison mais des émotions, de l'instinct, du corps ? ».

³ G. Bataille, *Julie*, dans *Id.*, *Œuvres complètes*, IV, 1944.



De l'empâtement de la conscience à la psychopathologie (et retour)

Par HUBERT WYKRETOWICZ
CHUV / UNIL Lausanne / Université de Liège

Dans ce texte, j'entends considérer l'expression « pathologie de la liberté » dans un sens existentiel. Je mets donc entre parenthèses le sens social et politique de l'aliénation, tel qu'on peut le trouver par exemple sous la plume d'Honneth, afin de souligner la dimension existentielle du phénomène de l'aliénation.

Pour ce faire, je propose de considérer la philosophie sartrienne qui, comme on le sait, fait de la liberté le pivot de ses analyses dans *L'Être et le Néant*. Toutefois, je n'entends pas réactiver ici l'antique débat entre le déterminisme et la liberté, tel qu'on le trouve par exemple dans la quatrième partie de *L'Être et le Néant*. J'aimerais plutôt prendre pour fil conducteur cet étonnant phénomène de « l'empâtement » qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Sartre et qui présente, à mon sens du moins, une ressource intéressante pour la psychopathologie phénoménologique, voire au-delà. Mon ambition est très simple : souligner un aspect de l'anthropologie philosophique de Sartre, et en indiquer la fécondité pour la psychopathologie. Je présuppose donc, au moins à titre de point de départ, que l'empâtement peut être considéré comme une forme pathologique de la liberté, autrement dit une forme d'aliénation de notre rapport au monde et à soi.

1. La liberté sartrienne

Il est archi-connu que la liberté sartrienne équivaut au pouvoir de néantisation de la conscience. Toutefois, je n'ai pas l'impression qu'on soit toujours bien

au clair sur ce qu'il faut entendre exactement par là. Une version vulgarisée a tendance à faire de cette néantisation le privilège des décisions engagées du sujet sartrien, libre parce qu'engagé, libre parce que, quoi qu'il arrive, il est condamné à se décider, parce qu'on ne peut pas ne pas décider. Probablement qu'il y a du vrai dans cette vision activiste et volontariste de l'existentialisme sartrien, dont on trouverait la source dans l'*Entschlossenheit* heideggerienne¹, mais loin de moi l'idée de le vérifier ici. Ce qui m'a paru plus intéressant, c'est de partir au plus près des réflexions de Sartre sur le néant.

1.1 La structuration du champ perceptif

Dans les premières pages consacrées à une phénoménologie du néant, Sartre ne se réfère pas d'abord au pouvoir de décision du sujet. En réalité, une des premières occurrences du néant concerne l'expérience d'un individu qui pénètre en retard dans un café à la recherche de Pierre avec lequel il a rendez-vous². Cet exemple joue un rôle crucial dans l'argumentation sartrienne : il s'agit d'insister sur le fait que l'expérience du néant n'a pas son siège privilégié dans *le jugement*, comme on pourrait le croire. Le néant est d'abord et avant tout une expérience *antéprédicative*, ici en l'occurrence perceptive, ou comme dit Sartre, « intuitive ». Autrement dit, l'expérience que nous faisons du néant n'est pas d'emblée un acte de l'esprit, à savoir l'expérience cognitive d'un jugement assertorique négatif (« p n'est pas q »). C'est une expérience vécue, je fais l'expérience du néant d'une certaine manière « en chair et en os ». Ce qui, *a priori*, apparaît comme une contradiction ou une hallucination (donc percevoir quelque chose qui n'existe pas), se révèle à l'analyse tout à fait exact :

Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation³.

La première forme de néantisation est un effet de structure ou de structuration de mon champ perceptif : il y a là une *démarcation* qui se dessine entre le premier-plan de mon attente (Pierre) et l'arrière-plan du contexte dans lequel je me trouve. Mon attente, à savoir « apercevoir Pierre dans le café », repousse

¹ M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1998, § 60.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1996, p. 43 sq.

³ *Ibid.*, p. 44.

à l'arrière-plan toutes les personnes et les objets qui peuplent ce café ; ils sont certes toujours là, mais affectés d'un coefficient négatif, à savoir « tout ce qui n'est pas Pierre » ; ils m'apparaissent précisément comme « n'étant pas Pierre ».

Notons cependant que cette première forme de néantisation est toutefois nécessaire à l'apparaître de Pierre. En effet, si je veux pouvoir identifier quelque chose dans mon horizon, encore faut-il que certaines choses se *retraitent*, pour parler comme Heidegger, à l'arrière-plan — sans quoi j'aurais plutôt affaire à un chaos de données sensibles. Cette première forme de néantisation désigne donc la *polarisation* de mon champ perceptif en un premier-plan et arrière-plan. Suite à quoi je puis faire l'expérience d'une seconde forme de néantisation, à savoir l'absence de Pierre. Considérons la suite du passage :

Mais justement Pierre n'est pas là. [...] En fait Pierre est absent de *tout* le café ; son absence fige le café dans son évanescence, le café demeure *fond*, il persiste à s'offrir comme totalité indifférenciée à ma seule attention marginale, il glisse en arrière, il poursuit sa néantisation. Seulement il se fait fond pour une forme déterminée, il la porte partout au-devant de lui, il me la présente partout et [...] c'est précisément un évanouissement perpétuel, c'est Pierre s'enlevant comme néant sur le fond de néantisation du café. De sorte que ce qui est offert à l'intuition, c'est un papillotement de néant, c'est le néant du fond, dont la néantisation appelle, exige l'apparition de la forme, et c'est la forme — néant qui glisse comme un *rien* à la surface du fond. Ce qui sert de fondement au jugement : « Pierre n'est pas là », c'est donc bien la saisie intuitive d'une double néantisation¹.

Autrement dit, le perpétuel mouvement de retrait du café invite, en vertu de la polarisation perceptive que j'ai soulignée, à l'émergence d'une figure qui ne vient pas. Non-advenue dont je fais bien l'expérience en chair et en os : avant de juger, *je constate l'absence* de Pierre, une absence dont Sartre dit qu'elle « hante ce café » et qu'elle est « la condition de son organisation néantisante [du café] en fond »². Aussi faut-il dire que c'est la valeur de la présence de Pierre qui détermine cette configuration perceptive particulière — et c'est bien la nature de la valeur, selon Sartre, que de « hanter »³ l'être.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 45.

³ *Ibid.*, p. 129-130.

1.2 La liberté comme polarisation

Que peut-on retenir de la précédente analyse ? Contrairement à un certain prêt-à-penser sartrien, qui fait de la liberté et du néant des propriétés intrinsèques d'une subjectivité qui se constitue en face du monde, il faut dire que la liberté et le néant sont d'abord des propriétés de cette totalité constituée par le couple moi-monde. Autrement dit, la liberté sartrienne n'apparaît pas d'abord comme un « pouvoir discrétionnaire sur soi »¹ que nous fuirions dans la mauvaise foi — dont parle par exemple Romano.

Contrairement à l'idée d'un « pouvoir discrétionnaire sur soi », le pouvoir de néantisation nous apparaît ici, d'abord et en premier lieu, comme ces *trous, ces creux et ces béances au sein de ma situation*. Ce sont en réalité tous ces « vides » que *L'Être et le Néant* oppose régulièrement aux « pleins » de l'être-en-soi. Certes ces vides dans le réel sont le fruit d'une présence humaine : en effet, pour qu'il y ait néant, encore faut-il qu'il y ait sujet en relation avec le monde ; pour que je puisse apercevoir l'absence de Pierre, encore faut-il que je l'aie attendu, que sa présence soit désirée, c'est-à-dire que j'aie projeté des possibilités, par définition néantisantes, à partir de ma situation.

On devrait probablement rappeler encore ici l'intentionnalité à vide de Husserl qui, bien qu'elle ne trouve pas nécessairement son remplissement, signifie encore quelque chose. Il semble, au contraire, que chez Sartre ce non-remplissement par l'intuition donatrice soit encore une perception de quelque chose, mais paradoxalement une perception du vide, une intuition de l'absence, du rien. Quoi qu'il en soit de la riche intertextualité qui traverse ce passage, le plus important à mes yeux, c'est que la liberté n'est pas une « idée de la raison ». La liberté se caractérise plutôt par ces écarts et ces interstices de néant dans mon expérience, ces vides au cœur du plein qui, comme l'ont enseigné les gestaltistes, sont nécessaires à la structuration de ma situation.

C'est pourquoi il faudrait se garder de faire de la transcendance du pour-soi le lieu de la liberté. La liberté, c'est au contraire *l'écart* institué par la réalité-humaine en tant qu'elle n'est pas simplement au monde, mais *rapport au monde* ou « présence à soi »², comme dit Sartre. La liberté c'est précisément cet *effet de polarisation* qui fait advenir l'écart entre le pour-soi et l'en-soi,

¹ C. Romano, « Sincérité et naturel » dans J. Michel, M. Gonçalves, P. Jesus [dir.], *Du moi au soi. Variations phénoménologiques et herméneutiques*, Rennes, PUR, 2017, p. 27 : « Pour Sartre, la mauvaise foi est une fuite devant une liberté tenue pour infinie et inconditionnelle et caractérisée comme liberté de se choisir ».

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 109 sq.

c'est-à-dire *une relation intentionnelle*¹. C'est pourquoi la liberté n'est pas un « pouvoir discrétionnaire sur soi » mais au contraire, selon l'expression de Sartre, une « présence à soi », qu'il faut entendre paradoxalement, ou dialectiquement, comme une non-coïncidence à soi, comme une fissure invisible :

Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. Mais si nous demandons à présent : *qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est *rien*².

En d'autres termes, si Federer est bien ce champion de tennis suisse aux vingt titres du Grand Chelem, il ne l'est cependant pas comme cette table est une table ou ce stylo un stylo, c'est-à-dire dans un pur et simple rapport d'identité, sans négativité ou différence. Il se pourrait bien qu'on apprenne par la suite qu'il avait triché, ce qui, comme dans le cas d'Armstrong, donnerait un tout autre sens à ses exploits...

1.3 Liberté, volonté et émotions

À mon sens, cette conception de la liberté est la seule manière de rendre correctement compte de certaines propositions sartriennes sur les émotions. Ainsi, lorsque Sartre soutient que les émotions relèvent de la liberté du sujet, il ne veut pas dire que nous choisissons nos émotions, ni même que nous serions toujours libres à l'égard de celles-ci. Les émotions, tout comme la connaissance ou la volonté, sont des *modes intentionnels* et par conséquent relèvent de cet écart institué par le néant au sein de l'être que Sartre appelle aussi « liberté originelle »³ ou « liberté protéiforme »⁴.

¹ Cette lecture me semble trouver un argument de poids dans la position non-égologique défendue par Sartre dans *La Transcendance de l'Ego*. Continuant sur les traces de la cinquième des *Recherches logiques* de Husserl, Sartre fait de la conscience un événement relativement impersonnel, c'est-à-dire, dans mes termes, l'advenue d'une relation intentionnelle qui ne nécessite pas de postuler une quelconque réalité égologique en deçà d'elle (le temps du flux de conscience se chargeant de l'unification) et dont la liberté serait une propriété.

² *Ibid.*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 488.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2013, p. 419.

Cette liberté est en effet « protéiforme », non pas au sens où elle serait un plein pouvoir sur soi, mais au sens où nous disposons d'une *multitude de manières de nous situer*, c'est-à-dire de répondre aux exigences de la situation : la connaissance, la volonté, l'action ou les émotions sont autant de modes, de variations autour de cette « liberté originelle », c'est-à-dire autant de modes de vivre dans l'écart institué par la relation intentionnelle :

La liberté n'est rien d'autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être¹.

De manière tout à fait conséquente, si Sartre situe l'émotion au même niveau que la volonté, c'est-à-dire comme une forme de liberté, c'est parce que l'une et l'autre représentent des possibilités de répondre à la situation : d'un côté nous agissons rationnellement et techniquement (selon une sorte de rationalité instrumentale), de l'autre nous le faisons magiquement, mais non moins « librement » puisque nous pouvons modifier la couleur des exigences qui pèsent sur nous, c'est-à-dire agir sur le sens que revêt la situation pour nous.

Soit par exemple la colère éprouvée devant ce clou qui ne s'enfonce pas comme il devrait. Cette colère vient répondre au « coefficient d'adversité des choses »², en quelque sorte « librement », c'est-à-dire à la faveur de l'écart entre moi et le clou ; ce qui fait que je ne suis jamais face à de pures et simples contraintes physiques, même lorsque je dois me rendre à l'évidence que le mur résiste au clou. Cette résistance n'est jamais simplement de l'ordre d'une force physique, mais en même temps toujours de l'ordre d'une exigence qui peut être contournée comme retournée « magiquement », c'est-à-dire une résistance dont le sens ou l'urgence peuvent faire l'objet d'une modification de ma part. Pour le dire simplement, le clou et le mur représentent une contrainte physique toujours déjà inscrite dans une relation intentionnelle. Ainsi, en m'énervant, je constitue le mur en obstacle ou comme un ennemi à vaincre, alors qu'il n'avait été jusqu'à présent que le support matériel de mon activité pratique.

Malgré ces quelques précautions, il me semble toutefois difficile de penser que nous choisissons librement de répondre techniquement ou magiquement, comme si la réalité se laissait imposer son sens du dehors. Je pense que dans ce genre d'affirmation Sartre perd un peu de ce sens dialectique qu'il manifeste au début de *L'Être et le Néant*, lorsqu'il entrevoit la liberté comme

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 364.

une force polarisante plutôt que comme un *fiat* du sujet, comme le laissent parfois suggérer certains passages de la quatrième partie.

2. Les pathologies de la liberté

Venons-en donc maintenant à la pathologie qu'une telle liberté saurait souffrir. La première idée qui nous vient à l'esprit, me semble-t-il, lorsqu'on s'en tient à la pensée de Sartre, c'est évidemment la mauvaise foi. Il y aurait dans la mauvaise foi, en effet, une forme d'aliénation inévitable de la condition humaine, une liberté qui feindrait de s'ignorer. J'aimerais toutefois porter mon attention sur un autre phénomène, plus discret, à savoir *l'empâtement*.

2.1 *Empâtement et mauvaise foi*

Sans doute l'empâtement peut être considéré comme une forme de mauvaise foi. N'est-ce pas le cas du garçon de café, qui se laisse enfermer dans son rôle, qui se fait chose garçon-de-café, qui, donc, s'empâte dans son rôle ?

Pourtant, à y regarder de plus près, il faudrait se garder de faire de l'empâtement une simple métaphore pour la réification. D'ailleurs, l'expression ne se retrouve pas dans le chapitre sur la mauvaise foi, sinon peut-être de manière allusive lorsque Sartre évoque la tristesse dans laquelle mon corps paraît, en effet, s'empâter :

Elle [la tristesse] est le sens de ce regard terne que je jette sur le monde, de ces épaules voûtées, de cette tête que je baisse, de cette mollesse de tout mon corps¹.

L'idée même d'« empâtement » revient en réalité explicitement lorsqu'il est question du désir et plus spécifiquement du désir sexuel dans le chapitre sur les « relations concrètes avec autrui ».

2.2. *Empâtement et désir*

Le désir, en tant que tel, n'a rien pour Sartre d'empâté ou d'empâtant. Comme l'a souligné Bernet dans son étude sur Sartre², le désir apparaît d'emblée dans

¹ *Ibid.*, p. 95.

² R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris, PUF, 2004, p. 171 sq.

la deuxième partie de *L'Être et le Néant* comme une forme de néantisation, à condition qu'on ne l'aplatisse pas sur un simple *conatus* pulsionnel. Il s'agit en réalité du désir d'autofondation de la conscience, soutient Bernet¹. Or, le thème du désir disparaît ensuite des propos de Sartre pour revenir, bien plus tard, dans le chapitre sur « les relations concrètes avec autrui »², mais cette fois-ci sous la forme plus spécifique du désir sexuel — des passages que Bernet ne semble pas avoir retenus dans son analyse.

Pour Sartre, l'affaire semble entendue. Le désir est une forme de conscience intentionnelle, au sens où l'on désire toujours quelque chose, « p » ou « que p ». Pourtant, lorsqu'il est orienté sur autrui, ce désir devient une conscience « *trouble* »³, comme il le souligne aux mêmes pages. Il faut comprendre par-là que la visée, l'éclatement de la conscience dans le désir sexuel, n'est pas aussi limpide et immédiate que dans un autre acte intentionnel, comme la faim par exemple. Autant la sensation de faim possède une forme « empruntée d'intentionnalité » (*borrowed intentionality*), selon l'expression heureuse de Peter Goldie⁴, autant dans le désir la conscience semble perdre de cette transparence intentionnelle. Pour le dire dans un vocabulaire sartrien, dans le désir, la conscience apparaît comme *freinée dans son dépassement* ou son éclatement vers le monde.

Selon Sartre, le désir sexuel trouble et freine la conscience dans son dépassement, parce qu'elle s'y trouve soudain *retenue par le corps*. Dans le désir sexuel, les sensations corporelles ne paraissent plus pouvoir refluer dans l'arrière-plan de nos activités, ou s'intégrer dans un projet corporel global, comme c'est le cas dans la faim ou n'importe quel autre de nos élans vitaux :

Dans le désir sexuel, certes, on peut retrouver cette structure commune à tous les appétits : un état du corps. [...] Et la conscience désirante existe cette facticité ; c'est *à partir d'elle* — nous dirions volontiers : *à travers elle* — que le corps désiré apparaît comme désirable. Toutefois, si nous nous bornions à le décrire ainsi, le désir sexuel apparaîtrait comme un *désir sec et clair*, comparable au désir de boire et de manger. Il serait fuite pure de la facticité vers d'autres possibles. Or chacun sait qu'un abîme sépare le désir sexuel des autres appétits. [...] C'est qu'on ne désire pas une femme en se tenant tout entier hors du désir, le désir me *compromet* ; je suis complice de mon désir. Ou plutôt le désir est tout entier chute dans la complicité avec le corps. Il n'est pour chacun

¹ *Ibid.*, p. 176.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 425 sq.

³ *Ibid.*, p. 427.

⁴ P. Goldie, « *Emotions, feelings and intentionality* », dans *Phenomenology and the Cognitive Sciences* n°3 (2002/1), p. 247.

que de consulter son expérience : on sait que dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement *passif* au désir. [...] La conscience alourdie et pâmée glisse vers un alanguissement comparable au sommeil¹.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage, mais je relèverai surtout deux idées centrales :

1. Le désir est une « chute dans la complicité avec le corps » ; on a là une définition de l'empâtement qui pourrait indiquer, dans la perspective sartrienne, une sorte de pathologie de la liberté.

2. Cette chute ne peut se réaliser qu'à la *faveur d'un consentement au corps*. Parce que le désir sexuel n'est en effet ni un acte volontaire ni non plus un simple arc réflexe, il nécessite qu'on y consente, *i.e.*, comme pour le sommeil, qu'on se laisse aller à l'alanguissement de la chair.

Contrairement à certaines analyses intellectualistes en philosophie de l'esprit, Sartre ne considère pas que le désir est un simple état mental, dont l'occurrence activerait par la suite des régions du corps objectif (pouls, alanguissement, tension, etc.). *Le désir n'est pas pensée, mais il est caresse*. La caresse porte le désir comme le signe linguistique supporte la pensée². Dans le désir c'est tout le corps propre qui se porte de manière significative en direction d'autrui. Il ne s'agit donc ni d'un pur état mental ni d'une simple augmentation des constantes physiologiques.

Toutefois, selon Sartre, l'intentionnalité de la caresse ne ressemble en rien aux formes pratiques d'intentionnalité corporelle, telle que par exemple *un geste* de la main pour héler un taxi. Dans le geste, les sensations du corps sont dépassées et traversées en direction du monde : comme dans la préhension, on agit dans et sur le monde. Dans la caresse, au contraire, mon corps s'empâte (ou je me laisse empâter) dans ses sensations, au lieu de se retirer à l'arrière-plan. La caresse n'est donc pas une simple extase pratique vers le dehors, mais un consentement à la passivité :

Dans la caresse, ce n'est pas mon corps comme forme synthétique en action qui caresse autrui : mais c'est mon corps de chair qui fait naître la chair d'autrui. La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'autrui à autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une longueur qu'on

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 427-428.

² *Ibid.*, p. 430.

pourrait presque dire étudiée : il ne s'agit pas tant de *prendre* une partie du corps de l'autre que de *porter* son propre corps contre le corps de l'autre. Non pas tant de pousser ou de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*¹.

Il me semble, sans vouloir surinterpréter, qu'on retrouve ici une variation autour du thème fameux de la main touchante-touchée de Husserl². Sauf que chez Sartre le thème est transposé du champ cognitif au champ affectif, de sorte que le contact des épidermes renvoie au jeu érotique des corps : la caresse est à la fois un empâtement de ma liberté dans la chair tout comme elle est une invitation à l'empâtement d'autrui dans la sienne.

Il faut en même temps rappeler que cette description prend place au cœur des relations avec autrui. Autrement dit, le désir sexuel est à comprendre comme une manière de répondre au regard de l'autre. Il s'agit, dans le désir sexuel, de résoudre le conflit des regards, mais en quelque sorte au niveau de l'en-soi. Il s'agit d'amener l'autre à rendre les armes en commençant par se rendre vulnérable à ses yeux dans l'empâtement. Les regards cèdent ici la place à la chair, assurant une coïncidence avec soi et avec l'autre, coïncidence qui semblait impossible au départ des analyses de *L'Être et le Néant*.

C'est pourquoi cette analyse apparaît somme toute parfaitement cohérente avec la position de Sartre sur la liberté. L'empâtement, c'est en réalité un *colmatage des trous*, des vides que la liberté avait générés au sein de l'être, et dont le regard d'autrui est une forme exemplaire — souvenons-nous que ce regard est précisément pour Sartre un trou, un vide, dans mon champ perceptif, cette « hémorragie »³ que je ne pourrai jamais stopper. Dans le désir sexuel je cherche par conséquent à faire disparaître la béance que le regard d'autrui a introduite dans mon monde. En me faisant chair, j'entraîne l'autre sur le versant de l'en-soi, je réalise l'unité avec moi et avec l'autre sur ce terrain-là, c'est-à-dire au sein de la plénitude de nos matérialités respectives.

Quelques lignes plus loin, Sartre généralise cette analyse de l'empâtement à tout le rapport au monde, qui n'est pas sans nous faire penser à la « chair du monde »⁴ de Merleau-Ponty :

Un contact est *caresse*, c'est-à-dire que ma perception n'est pas *utilisation* de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin ; mais percevoir un objet, dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui. Ainsi suis-je sensible, plus qu'à la forme de l'objet et plus qu'à son instrumentalité, à sa matière (grumeleuse,

¹ *Ibid.*, p. 431.

² E. Husserl, *Idées directrices II*, trad. É. Escoubas, Paris, PUF, 1996, § 36.

³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 294 sq.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 2004, p. 176 sq.

lisse, tiède, graisseuse, rêche, etc.) et je découvre dans ma perception désirante quelque chose comme une *chair* des objets. Ma chemise frotte contre ma peau et je la sens : elle qui d'ordinaire est pour moi l'objet le plus lointain devient le sensible immédiat, la chaleur de l'air, le souffle du vent, les rayons du soleil, etc., tout m'est présent d'une certaine manière, comme posé sans distance sur moi et révélant ma chair par sa chair. De ce point de vue, le désir n'est pas seulement l'empâtement d'une conscience par sa facticité, il est corrélativement l'engluement d'un corps par le monde ; et le monde se fait *engluant* ; la conscience s'enlise dans un corps qui s'enlise dans le monde¹.

Je ne sais pas s'il faut parler de l'empâtement comme d'une forme de pathologie de la liberté. Peut-être qu'en un sens, c'est bien le cas ; peut-être qu'il faudrait déplorer l'attitude de ces sujets qui renoncent à assumer l'écart et la fissure qui caractérisent notre présence au monde et qui s'abandonnent ainsi, lascivement, à l'en-soi. Mais, pour terminer, j'aimerais pour ma part esquisser quelques remarques dans une autre direction.

3. L'empâtement et la psychopathologie de l'anorexie

Il me semble, modestement parlant, que ces analyses présentent des ressources précieuses pour une psychopathologie clinique qui cherche à comprendre comment une présence au monde peut être, selon l'expression de Binswanger, *manquée ou malheureuse* (*missglückte*)².

Comme parfois chez Sartre, il y a, dans cette analyse de l'érotique, une généralisation abusive d'un type particulier de rapport au monde, à soi et aux autres — comme l'avait montré Merleau-Ponty à propos du regard aliénant d'autrui. De même ici, il est possible que cet empâtement relève finalement plus de l'expérience pathologique du corps et du désir que de l'expérience normale.

Je ne veux pas dire par là que la relation sexuelle est toujours simple et de l'ordre d'une danse harmonieuse des corps. Ce serait naïf. Toutefois, il me semble que toute cette description sartrienne se fait encore trop du point de vue d'un spectateur étranger. Je veux dire que, lorsque Sartre parle d'empâtement, il se place en réalité en surplomb, il adopte le point de vue du philosophe qui observe à distance un comportement érotique, c'est-à-dire précisément sans y consentir. C'est pourquoi il y découvre moins l'authenticité de l'engagement

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 432.

² L. Binswanger, *Trois formes manquées de la présence humaine*, trad. J.-M. Froissart, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002.

qu'une comédie, une simagrée, celle de la « langueur de ces gestes étudiés » dont il est question dans l'une des citations précédentes. J'ai l'impression, mais je me trompe peut-être, que l'analyse du désir est toujours faite en comparaison avec le sujet pratique qui manipule le monde ; de sorte que le désir ne peut apparaître que comme une forme *dégradée* de l'action sur l'environnement, une « chute »¹, comme il le dit, de notre pouvoir sur le monde vers la matérialité de l'en-soi. Pour le dire plus simplement, pourquoi faire du consentement à la chair du monde nécessairement une forme d'empâtement au lieu d'y voir, un peu à la manière de Merleau-Ponty, une entrée en sympathie avec l'environnement et avec autrui ?

L'expérience de l'empâtement ressemble en réalité, à s'y méprendre, à l'expérience que l'anorexique peut avoir de son corps et de son rapport charnel au monde. C'est à mon avis toute la richesse de cette analyse, à savoir de nous introduire au cœur d'un rapport pathologique au(x) corps. L'anorexique, mais ce n'est probablement de loin pas la seule, vit son lien charnel avec le monde, avec les nourritures, avec autrui ainsi qu'avec son corps, précisément sur le mode de la compromission, voire de contamination (par la chair du monde). Aussi, ce que Sartre appelle, de l'extérieur, l'empâtement pourrait tout aussi bien désigner, de l'intérieur, notre *animation corporelle*, animation sur laquelle la philosophe américaine Maxine Sheets-Johnstone a régulièrement insisté dans son analyse du contact charnel et de la matérialité :

Quand nous faisons l'expérience d'une chose en profondeur plutôt que comme une forme reconnaissable mais vague sur laquelle notre regard ne fait que passer — nous laissons notre sensibilité de surface venir au premier plan. Ce faisant, nous nous ouvrons à la possibilité d'être touché et é-mu (*being moved*) par ce qu'il y a. Réciproquement, nous découvrons la possibilité de sonder (*fathoming*) la densité d'un autre vivant ou d'une chose. Nous laissons une certaine forme nous transporter de la surface de notre sensibilité à la densité de la chair. Nous nous ouvrons à de nouvelles possibilités d'accord (*attunement*)².

L'anorexique ne connaît plus cette animation, cet élan vital, mais elle fait au contraire l'expérience de son empâtement. Elle se refuse au compromis avec la chair, elle se refuse au désir, à l'appétit et à la sexualité. Elle trouve au contraire refuge dans l'attitude volontariste, spirituelle et active, à laquelle Sartre semble reconnaître, du moins dans certains passages, une forme insigne de liberté. Si l'anorexique éprouve du plaisir, c'est dans la maîtrise et le contrôle

¹ Voir la citation de Sartre, *supra*, p. 7.

² M. Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn*, Charlottesville, Imprint Academic, 2009, p. 144.

qu'elle peut exercer sur elle et sur son monde. Ce dont souffre l'anorexique, et ce n'est certainement pas la seule, c'est bien de l'impossibilité de *consentir au corps*, de lui laisser quelque peu l'initiative, comme dans l'appétit (mais aussi dans l'endormissement). Son corps n'est précisément plus, comme l'a bien souligné Sartre, cette matrice transparente qui favorise notre intégration au milieu, mais une chose-chair, cette conscience troublée qui fait écran entre moi et le monde.

La transcendance corporelle est ici freinée dans son élan et s'abîme dans ses sensations. La matière se présente au sujet sous forme de pâte, c'est-à-dire comme des paquets de qualités et de sensations abstraites (grumeleuse, lisse ou, dans le cas particulier de l'anorexique, épaisse, lourde, grasse). Là où le sujet consentant à la sensibilité percevrait les valeurs vitales qui hantent les choses, c'est-à-dire qui organisent les qualités sous forme d'unités de sens motivationnelles (des affordances), l'anorexique paraît éprouver de manière écrasante le trop-plein de sa chair et de la chair du monde. C'est pourquoi la nourriture n'invite plus chez elle à la jouissance, mais elle réveille ces mêmes sensations qui passent chez nous au second plan (sensations de déglutition, de digestion, de satiété, etc.). Aussi l'appétit, la jouissance et l'élan vers l'assimilation du monde sont-ils remplacés chez elle par la maîtrise pratique, le contrôle, le *monitoring* psychique, comme pour restaurer une liberté en train de lui échapper.

Il faut par conséquent revenir de la psychopathologie vers Sartre, pour soutenir que l'empâtement, cette forme dégradée de conscience, cette « chute dans la complicité avec le corps », n'est que l'envers d'une forme authentique d'animation corporelle, de vitalité — celle-là même que l'anorexique semble avoir perdue chemin faisant.



L'Intelligibilité de la pratique, après coup

Par HERVÉ OULC'HEN
Université de Liège

Le jeudi 26 avril 2018, durant la troisième journée du douzième séminaire annuel du Centre de recherches phénoménologiques, une table ronde fut consacrée à l'ouvrage d'Hervé Oulc'hen, L'Intelligibilité de la pratique. Althusser, Foucault, Sartre. Paru en 2017 aux Presses Universitaires de Liège, ce travail fut présenté par Florence Caeymaex avant d'être discuté par Gildas Salmon, Chiara Collamati, Soheil Ghanbari et Ferhat Taylan — que nous remercions chaleureusement d'avoir participé à cette rencontre scientifique.

Ci-dessous, le lecteur trouvera d'abord les questions posées sur le livre et, ensuite, les réponses données par l'auteur. Les points soulevés par Gildas Salmon font l'objet d'une explication dans les sections 1 et 2 du texte d'Hervé Oulc'hen. Les parties 2 et 3 répondent quant à elles aux interrogations formulées par Chiara Collamati et Soheil Ghanbari. Enfin, les remarques de Ferhat Taylan sont examinées dans la section 4 qui conclut ces échanges autour du problème de l'intelligibilité de la pratique. Si ces discussions conduisirent Hervé Oulc'hen à préciser l'articulation, les sources et les grilles d'interprétation de son livre, elles l'amènèrent également à revenir sur ces trois problèmes : les rapports épistémiques entre sciences sociales et philosophie, d'une part, les enjeux politiques du concept d'« institution », d'autre part, et, enfin, le destin des concepts de vérité et de dialectique dans les philosophies de la pratique qui furent développées par la troïka Althusser-Foucault-Sartre.

Questions et remarques de Gildas Salmon (CNRS, LIER-FYT)

Mes questions porteront pour l'essentiel sur la construction d'ensemble de l'ouvrage. Ma principale interrogation porte sur l'articulation des différentes

parties du texte. Y a-t-il véritablement un problème commun à tous ces auteurs, ou le terme de « pratique » recouvre-t-il plusieurs problématiques distinctes chez Althusser, Foucault et Sartre ? Je me demande si le problème de l'intelligibilité de la pratique au sens strict, c'est-à-dire entendu comme ressaisie théorique d'une activité conçue sur le modèle de la production, ne se limite pas à Althusser (et dans une certaine mesure Bourdieu) ? Il me semble n'être compréhensible qu'à partir du croisement très singulier de Marx et de Bachelard, c'est-à-dire d'une double survalorisation de la théorie pure et de la pratique comme production. En un sens, j'ai l'impression que la conclusion de l'étude d'Hervé aboutit à une impasse, et que c'est plutôt dans le contournement de ce problème, ou dans sa dissolution, que se produisent les véritables avancées, notamment dans l'analyse des savoirs. Je m'interroge en particulier sur l'articulation des chapitres 2 et 3 (le passage aux pratiques de soi chez Foucault à partir d'Althusser, qui me semble recouvrir un véritable saut en dépit du Machiavel d'Althusser), et aussi sur le retournement qui est opéré dans le dernier chapitre où ce n'est plus l'intelligibilité de la pratique, mais celle de la vérité (à partir des pratiques) qui fait problème. Ces décalages sont explicités dans le livre, mais j'aimerais qu'Hervé revienne sur la perspective d'ensemble : s'il y a une unité problématique sous-jacente (ce qui est affirmé dans l'introduction), comment la formuler ? Si l'enjeu est plutôt de cartographier une dispersion des usages de la pratique, comment caractériser l'« espace de dispersion » ainsi défini ? Doit-on conclure que le problème de l'intelligibilité de la pratique au sens strict (althussérien) est en définitive un problème mal posé, ou sinon comment comprendre la relative impasse à laquelle il aboutit ?

Une deuxième question, corrélatrice, porte sur la méthode : dans chaque chapitre, l'auteur précédent sert à analyser le suivant : Foucault est lu à partir d'Althusser, Sartre à partir de Foucault, et, dans le dernier chapitre, on pourrait dire que Foucault est lu à partir de Sartre. J'aimerais qu'Hervé précise les enjeux de sa méthode de lecture singulière qui fait ressortir la cohérence de chaque auteur en l'interrogeant pour ainsi dire de biais. Cette question est liée à la précédente en ce qu'il s'agit là aussi de le conduire à préciser le type d'unité ou de décalage qu'il veut faire apparaître.

Dans la suite de ma première question, j'interrogerai aussi Hervé sur l'absence de Bourdieu, qui, pour être évoqué plusieurs fois, n'est pas traité pour lui-même dans le livre, alors qu'il semble être celui qui entre le mieux dans la problématique de l'intelligibilité de la pratique telle qu'elle est définie à partir d'Althusser, et qui parvient en quelque sorte à opérationnaliser ce questionnement dans un savoir sociologique. Pourquoi ne pas avoir intégré plus directement la sociologie bourdieusienne ?

Enfin, une question plus générale portera sur la place spécifique des sciences sociales dans cette configuration. L'impression d'ensemble qui se dégage de l'ouvrage est que les références à Marx d'une part, et à Nietzsche de l'autre, sont plus importantes que le développement des sciences sociales de l'époque. Jusqu'où Hervé serait-il prêt à adopter la thèse d'une forme de clôture de la philosophie sur elle-même (puisque Marx est intégré à la tradition philosophique) dans un moment où on proclame l'avènement des sciences humaines ? Cette question se pose en particulier dans le dernier chapitre, où la référence à Nietzsche semble écraser la ligne plus durkheimienne qu'on trouve notamment chez Gernet. Or, ceci rejaillit sur le concept de pratique ; car, dans la généalogie nietzschéenne, il s'agit de la lutte entre des évaluations et des types d'hommes hétérogènes, plutôt que des effets de pratiques collectives productrices de normes. Comment les deux choses s'articulent-elles à la fois chez Sartre et chez Foucault ? Dans quelle mesure leur généalogie de l'idée de vérité est-elle transformée par le développement des sciences sociales ?

Questions et remarques de Chiara Collamati (Université de Liège)

J'aborderai ton livre par la fin, en commençant par les ouvertures conclusives, pour remonter à quelques-uns des points cruciaux de ton argumentation. Au bout de ce parcours magistralement tracé sur le terrain d'un problème *commun* à Althusser, Foucault et Sartre, celui justement de l'intelligibilité de la pratique et des théories des ensembles pratiques, le livre démontre la nécessité d'une altération épistémologique réciproque entre la philosophie et les sciences sociales, à partir de laquelle pourrait s'esquisser une autre archéologie que celle de Foucault (p. 382). Cette nouvelle archéologie devrait se caractériser par une *lecture historico-conceptuelle* des sciences sociales, qui serait capable d'assumer l'irréductibilité du *hiatus* existant entre sens objectif et sens subjectif des pratiques, de valoriser le désajustement entre *habitus* et règles, mais aussi de rendre productive la désadaptation dans l'adaptation. Or, pour n'être qu'une allusion, l'expression « histoire conceptuelle »¹ me semble néanmoins décisive, car elle indique une pratique de la philosophie qui devrait être capable de

¹ Cette expression désigne en réalité une méthode historiographique et philosophique bien précise — la même qui inspire, à certains égards, la recherche de Karsenti à laquelle tu te réfères positivement à plusieurs reprises. L'histoire conceptuelle dans sa formulation allemande (Koselleck, Brunner) considère les concepts comme des formations constituées par plusieurs couches, c'est-à-dire par un ensemble de signifiants qui dérivent chronologiquement de temporalités différentes. Se définissant par sa propre stratification, le concept est lui-même historique, en ce qu'il est l'outil produit

sortir *et* de la *praxis* comme foyer privilégié de donation du sens *et* des théories extra-anthropologiques de l'origine du sens (selon les mots de Sebag que tu reprends). Autrement dit, chez Sartre et Foucault, cette philosophie devrait être capable d'aller un peu plus loin. Dans ce jeu d'altération réciproque avec les sciences sociales, elle devrait devenir une histoire conceptuelle, une histoire des concepts, où le génitif n'est plus objectif mais subjectif : le concept comme lieu propre de la pratique philosophique, dans son double effort pour comprendre la genèse du concept de concept, ainsi que le rapport de celui-ci à la pratique.

Ton livre nous montre l'importance de penser la pratique, et donc aussi la pratique politique, au-delà de sa réduction à une théorie. On peut préciser cela en disant que la question devient celle de penser la politique en dehors de la science politique moderne telle que s'est affirmée à partir du 17^e siècle. À l'intérieur de celle-ci, la pratique est un champ d'application de la théorie ; l'agir politique s'affirme comme un champ de savoir autonome et rigoureusement fondé ; la pratique n'est plus l'exercice de la vertu dans la contingence d'une situation, mais elle devient le résultat nécessaire d'un calcul logique. Au 17^e siècle se produit une rupture qui marque le seuil de scientification de la politique, celle-ci devenant le lieu d'application de principes dont la validité dérive de la démarche scientifique qui les a produits. Cela implique aussi une transformation de la structure épistémique du savoir pratique ; laquelle transformation n'est pas tant une transition depuis la notion de vertu (Aristote ou Machiavel) vers celle de science (Hobbes ou Pufendorf), car il s'agit plutôt d'un déplacement qui est opéré depuis une science de la vertu vers une *science théorique du droit*. Voici donc ma première question : reconnaître, comme tu le suggères, la possibilité d'une approche historico-conceptuelle des sciences sociales n'impliquerait-il pas, en même temps, de produire une pensée philosophique-politique qui puisse *garder* l'effort épistémique de conceptualisation, tout en montrant les limites *et* de la science politique moderne *et* de la science de l'histoire qui la soutient ?

Cette question de la conceptualisation est au cœur des critiques que tu adresses à Althusser (dont l'absence dans la couverture du livre fait signe, peut-être, vers quelque chose de plus que la contingence historique de la fameuse photo !) et qui touchent principalement la priorité assignée au plan théorique qui se révèle dépourvu d'un ancrage véritable dans ses conditions réelles

et utilisé par la science de l'histoire dans la compréhension et l'exposition de son propre objet. C'est pourquoi le temps spécifiquement historique, celui qui fait l'objet de la science de l'histoire (*Historik*), est un temps défini par la « contemporanéité du non contemporain ».

(p. 179). La confrontation critique que tu mènes avec Althusser fait souvent de ce dernier le point-limite d'une idée de la pratique qui ne peut devenir opérationnelle qu'à travers l'interaction construite entre un « Sartre post-foucaultien » et un Foucault qu'on découvre finalement plus sartrien qu'on ne l'imaginait. Or, tu ne manques pas de souligner que, chez Foucault par exemple, l'enjeu n'est jamais celui de considérer le savoir comme une forme de la pratique (et inversement : « pour Foucault la pratique n'est pas le critère pertinent pour la production du savoir », p. 235). Cela conduirait en effet à considérer l'élaboration des connaissances comme une pratique sociale parmi d'autres ; comme le simple reflet des pratiques sociales. L'enjeu est plutôt de maintenir une certaine autonomie à l'ordre du savoir, dans ses modalités d'articulation (et non pas de réduction) à d'autres pratiques non discursives, sans passer par l'hypothèse d'une expérience pratico-sociale fondatrice, unificatrice, commune, première, etc. Mais le problème surgit, à mes yeux, quand tu essayes de sortir de cette impasse en distinguant chez Sartre les termes de *concept* et de *notion*, mais aussi en valorisant la priorité pratique de la totalisation immédiate (ou « incarnation ») comme mode d'intelligibilité des « pratiques ici et maintenant » (p. 359 *sq.*).

J'en arrive, dès lors, à ma deuxième question. L'opposition entre concept et notion n'est pas formulée de manière précise et exhaustive par Sartre. Ce dernier la mentionne dans l'entretien paru dans *L'Arc* en 1966, et il y dédie quelques lignes dans la *Critique de la Raison dialectique*. Or il me semble que, pour pouvoir le suivre comme tu le proposes, nous devrions d'abord nous demander quelle est la définition du concept qui est en jeu dans sa philosophie. Tu suggères qu'il s'agit d'une vision kantienne du concept (p. 210) ; mais cela ne risque-t-il pas d'affaiblir la force euristique du rapport dialectique entre le réel et la pensée, que Sartre construit au travers d'une assimilation critique de Hegel et de Marx ? En saluant le refus sartrien de produire un concept du temps historique (le temps ne pouvant être l'objet d'un concept en raison de la clôture figée qui est produite par toute conceptualisation), tout en le faisant jouer contre la tentative althussérienne de définir l'objet théorique du matérialisme historique, ne risque-t-on pas d'affaiblir la spécificité de la pratique philosophique ? La *Critique de la raison dialectique*, tout en étant une *expérience* critique que n'importe qui peut conduire, a été quand même écrite par Sartre au prix de nombreux efforts, et à travers la construction de concepts bien définis.

En quoi la notion serait-elle plus adéquate au fonctionnement du statut épistémique des sciences sociales ? Du point de vue qui est le tien, quelles implications y aurait-il à considérer la société et la démocratie comme des con-

cepts et non des notions ? Serais-tu d'accord de dire que la notion fonctionnerait comme l'horizon ou le champ *au sein duquel* une certaine constellation de concepts peut devenir opérationnelle ?

Ta valorisation de ce que Sartre nomme incarnation ou totalisation immédiate me permet aussi d'ajouter une troisième question liée à la précédente. Aux pages 273-274 de ton livre, tu montres comment le primat sartrien de la *praxis* (qui s'atteste non seulement sur le plan ontologique et moral, mais aussi, et d'abord, sur le plan épistémologique), fait de la totalisation en cours la seule démarche capable de ressaisir une situation historique donnée, *comme si elle était encore présente* (p. 269) ; ce qui éloigne Sartre de la notion foucauldienne d'archive et du primat épistémologique du passé qui la soutient, mais aussi de la conception althusserienne de la connaissance (p. 316), car, chez Sartre, les idées émergent de la *praxis*, elles ont constitutivement une implication situationnelle et une utilité pratique. La *praxis* se donnant ses propres lumières, c'est l'idée pratique qui nous sert à nous expliquer notre propre situation.

Cette démonstration te permet de ranger Sartre du côté de l'historiographie du présent, qui est pratiquée par Marx dans ses écrits sur la France, et d'analyser une certaine manière de se situer dans l'époque, et, ainsi, de penser sur un mode problématique le présent dans lequel on vit et on agit. La manière dont tu présentes la pensée de Sartre comme « critique en situation » permet dès lors de déplacer le double reproche que Foucault formule contre lui : celui d'être un homme en retard sur son époque (p. 216) et d'être un homme qui colle tellement à l'épistème de son époque qu'il ne peut réellement la saisir de manière critique (p. 253). Ainsi ta lecture démontre quelque chose que Sartre avait pressenti dans *Les Mots* : le retard qu'il a sur son époque est exactement ce qui lui fait gagner de l'avance sur ses contemporains. Ce phénomène de retard revient à plusieurs reprises dans ton livre à travers la catégorie bourdieusienne d'hystérésis. Je voudrais te demander s'il te semble pertinent de sortir cette notion (qui décrit au départ un phénomène de la science physique) du domaine sociologique (où elle a été souvent utilisée pour désigner un décalage entre le plan des nécessités structurales et celui de l'incorporation effective des pratiques) pour repenser le temps historique. Autrement dit, peut-on considérer la compréhension de la temporalité proposée par la sociologie comme une intervention épistémique dans les théories modernes de l'histoire ?

Je termine par une quatrième question (articulée en trois sous-questions) qui me permet de souligner la force des analyses déployées par ton livre autour des « politiques de la vérité », à travers un dialogue entre le jeune Sartre et le Foucault des années septante et quatre-vingt. 1° Peux-tu préciser en quoi la manière dont Sartre construit une « histoire matérialiste de l'idée de vérité » (p. 324), en faisant de celle-ci non seulement un effet des luttes, mais aussi un

rapport pratique présupposant, à la fois, un *procès de travail* entre les hommes et la matière, et un *procès d'échange* (p. 317), en quoi cette manière diffère de la vision althussérienne que tu critiques justement à cause de « l'importance accordée au procès du travail comme modèle du procès de connaissance » (p. 191) ? 2° Dans l'architecture de ton argumentation et dans le geste herméneutique que tu accomplis au chapitre 5, quelle place pourrait trouver la réflexion sartrienne des années 1960 autour de l'éthique et du normatif en tant que disposition pratique pensée justement sur un plan pré et extra-juridique ? 3° Dans ta lecture, la méthode du « comme si », méthode de l'histoire-fiction chez Foucault et de l'histoire-légende chez Sartre, permet d'approcher la vérité comme une dimension immanente aux pratiques, et ce, sans présupposer aucun universel à son sujet, ni la décomposer en ses éléments constitutifs (p. 342) ; en outre, elle permet de poser à nouveaux frais le problème de l'idéologie, qui cesse d'emblée d'être la fausse représentation d'un contenu. On peut valoriser cette méthode en remontant à l'étymologie latine de *ingere*, qui renvoie seulement de manière indirecte à la simulation, à l'imitation comme contrefaçon, car, en premier lieu, ce verbe indique une créativité matérielle : le fait de modeler, de donner une forme à de la cire ou de l'argile. De la même manière, dans le lexique du droit, la *fictio* est la technique par laquelle on peut attribuer la personnalité juridique à une entité dépourvue de consistance ontologique prénormative. Dans les deux cas, la fiction désigne une transformation, une action par laquelle quelque chose intervient sur quelque chose d'autre et le modifie, conférant ainsi une forme à ce qui n'en avait pas avant. Cependant, il me semble que « fictionner l'histoire » c'est aussi, d'une certaine manière, la *représenter*. Certes, il ne s'agit pas pour Sartre et Foucault de représenter la vérité, ni de reproduire la prétention d'un système de concepts à subsumer la réalité en la représentant. Mais la conséquence nécessaire de cette position n'est-elle pas d'affirmer que la philosophie se trouve *déjà* dans les pratiques, ou mieux dans les *narrations* fictionnelles des pratiques ? Dans ce cas, comment soustraire la méthode historico-fictionnelle au péril « postmoderne » de la prolifération des narrations mythopoïétiques ? Si une histoire fictionnelle des régimes modernes de vérité doit reconstruire leurs ancrages dans des pratiques archaïques et rituelles, ne risque-t-elle pas de produire des effets de projection rétroactive qui seraient justement insoutenables du point de vue d'une histoire-conceptuelle ?

Questions et remarques de Soheil Ghanbari (FNRS, Université de Liège)

La *Critique de la Raison dialectique* ressaisit l'intelligibilité de la pratique à partir de « notions » et de « concepts » problématiques. Comme l'a en effet rappelé, votre livre montre que la signification de ce vocabulaire n'est pas claire. Je souhaiterais que vous reveniez plus longuement sur ce point. Que veulent dire ces termes ? Et surtout, quelle conception de la dialectique impliquent-ils ? En ressaisissant la pratique par des notions ou des concepts, Sartre ne retombe-t-il pas dans une « dialectique de l'entendement » qu'il voulait justement éviter ?

Questions et remarques de Ferhat Taylan (FNRS, Université de Liège)

Il me semble qu'un des grands mérites du livre consiste précisément à déjouer d'emblée, dès la position du problème, la séduction qu'exerce « le primat de la pratique » surtout dans la lignée althussérienne : ce « primat », comme tu le montres, est surtout une manière d'unifier la pluralité des pratiques, de s'emparer ainsi de leur prestige et, finalement, une tentative de faire descendre les structures (déguiées en *praxis*) dans la rue, sous l'autorité du théoricien lui-même déguisé en praticien. On voit bien que Foucault, parce qu'il n'érige pas *la* pratique en pierre de touche et s'appuie sur la pluralité des pratiques dans la formation des discours, permet d'appuyer cette opération de démystification « du primat de la pratique ». Or, à demeurer dans cette confrontation Althusser/Foucault, on se situe sur une ligne de crête entre deux types de réflexivité qui prennent chacun en charge l'intelligibilité des pratiques : le premier essentialise « la pratique comme opérateur d'explication *des* pratiques », opérateur qui permet de redonner à la philosophie un certain prestige dès lors qu'elle se définit comme la pratique théorique ; le second, au contraire, propose de suivre les logiques propres aux pratiques, quitte à être reconduit à l'histoire et aux sciences sociales comme régimes de connaissance de ce que tu appelles « le divers des pratiques » (p. 18). L'intérêt de cette dernière expression vient du fait qu'elle fait apercevoir un déplacement majeur opéré au sein même de la philosophie qui, au-delà de trilogie Sartre-Althusser-Foucault, se trouve non plus face au défi de synthétiser la connaissance du divers du sensible, mais sommée de se rendre compte du divers des pratiques et de leur intelligibilité. Que ce problème se produise à l'intérieur de la philosophie pour induire une crise de ses frontières avec les sciences sociales et l'histoire, c'est ce que montre l'ouvrage — à cet égard, la conclusion (p. 379) est tout à fait éclairante

quant à l'actualité de l'opposition structure/pratique qui apparaît comme un partie du programme des sciences sociales.

Au-delà de son intérêt majeur et évident pour les sciences sociales et l'histoire de la philosophie, le livre déploie une dimension plus spécifiquement politique concernant la portée « transformatrice » de la *praxis* ou des pratiques revendiquées par les penseurs que tu examines et que j'aimerais discuter à partir de la problématique de l'*institution* des pratiques (que tu abordes par le trio Althusser-Sartre-Foucault). On le sait, toute une lignée de philosophes politiques s'y sont intéressés à peu près au même moment : soit sous la forme d'une interrogation critique concernant la bureaucratie, notamment soviétique (avec comme corrélat la question de savoir comment les pratiques révolutionnaires pourraient ne pas tomber dans une réification institutionnelle du Parti et de l'État) ; soit sous la forme plus positive d'une recherche sur l'institution de la société ou d'un groupe par la stabilisation de ses propres pratiques (Castoriadis, mais aussi la lignée de la psychanalyse institutionnelle). Interroger la tension entre institution et pratiques serait peut-être une autre manière d'aborder la tension entre pratiques et structures, d'autant plus qu'un rapprochement est signalé avec la philosophie sociale (p. 380). La question est de savoir ce qui se passerait, au niveau de la configuration théorique que tu dessines, si on transposait le duo « structure/pratiques » en « institution/pratiques », en mobilisant du même coup non seulement l'intelligibilité des pratiques mais aussi leur dimension transformatrice par leur institutionnalisation même.

On voit bien à quel point la réflexion de Sartre sur le devenir inerte des pratiques en institution est centrale dans ces débats : si l'institution « a ce caractère contradictoire et souvent signalé par les sociologues d'être une *praxis* et une chose » (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 687), il convient de tenter d'empêcher qu'elle se définisse progressivement comme une essence, en définissant aussi les hommes comme des moyens inessentiels de la perpétuer. L'une des contributions les plus importantes de Sartre à l'intelligibilité des pratiques apparaît peut-être dans cette réflexion sur la possibilité d'une institution non-réifiante des pratiques, et ce, précisément, parce qu'elle paraît absente, pour des raisons différentes, chez Althusser comme chez Foucault. D'une part, il est évident que le problème de l'institution des pratiques n'est pas celui de leur intelligibilité : il n'est pas seulement question de se référer à « ce que font les hommes et à la manière dont ils le font » comme le dit Foucault, ni d'examiner l'intentionnalité d'une *praxis* qui est impliquée par le pratico-inerte sartrien (p. 233) et son devenir. De ce point de vue, on voit s'opérer un retournement — en tous cas c'est une conséquence possible du chapitre 4 de ton livre : en voulant échapper, par ce qu'elle appelle le « théorico-actif », à la conception sartrienne de la pratico-inertie et

à la question de la « libre *praxis* sous le poids aliénant des institutions » (p. 234), l'archéologie foucauldienne nous laisse dans la région indécise et contingente de « l'institution pure de l'ordre ». Certes, la finalité généalogique du projet foucauldien entendue comme « point d'ancrage pour la pratique et l'invention des possibles » indique un horizon d'action dans cette contingence de l'ordre, mais, et ce n'est pas une révélation, cette finalité généalogique ne conduit pas Foucault à une réflexion « positive » sur l'institution des pratiques disciplinaires ou « juridico-discursives ».

Toutefois, la confrontation de Foucault avec Sartre, ainsi que tu l'opères sur le terrain des pratiques qui sont abordées du point de vue de leur institution, permettrait peut-être d'aller au-delà du simple constat (que l'on fait souvent, même si tu ne le fais pas) de l'absence d'une dimension normative des pratiques collectives chez Foucault. Il y a sans doute un dénominateur commun entre les auteurs abordés : ce n'est pas n'importe quelle pratique, mais les pratiques répétées parce que répétables qui sont particulièrement productives d'effets sociaux ou politiques sur la longue durée. À cet égard, comme tu l'indiques aux pages 313 et suivantes de ton livre, *Le Sens pratique* de Bourdieu paraît plus salutaire que les outils foucauldien. Or, chez Foucault, qui sur ce point suit peut-être Althusser, ces pratiques répétées ou régulières sont surtout celles de disciplines qui font advenir des subjectivités, tout comme les institutions pénitentiaires ou asilaires produisent des corps dociles et des subjectivités obéissantes. Le sujet est toujours institué, mais jamais instituant, *sauf* lorsqu'il s'auto-institue à travers des pratiques de subjectivation, qui sont abordées par Foucault dans la dernière période de ses travaux (ascèse, pratiques de soi, etc.). La question est alors de savoir si « l'horizon éthopoiétique » du dernier Foucault se penchant sur l'invention des formes de subjectivité dans les pratiques peut être vu comme une manière d'aborder — enfin, et de manière avant tout subjective et intersubjective, mais pas vraiment collective — la question de l'*institution de pratiques* autres que celles disciplinaires ou imposées. Or, s'il est vrai rétrospectivement que nous ne sommes pas sortis de la question de l'institution des pratiques collectives « alternatives », il se pose aussi la question de savoir si lire Foucault avec Sartre permettrait de penser « l'horizon éthopoiétique » comme celui d'une institution des pratiques collectives. Plutôt que de commenter ton beau livre, je voudrais donc t'interroger sur les possibilités qu'il ouvre quant aux « pratiques que l'on *souhaiterait ré-péter* ».

Réponses d'Hervé Oule'hen (Université de Liège)

Ce texte constitue la version remaniée de mes réponses à la table-ronde qui s'est tenue le 26 avril 2018 à l'Université de Liège autour de mon ouvrage, *L'Intelligibilité de la pratique. Althusser Foucault, Sartre*, paru en 2017 aux Presses Universitaires de Liège. Outre l'Unité de recherche *Phénoménologies* de Liège qui a rendu possible l'organisation matérielle de cette journée, je tiens à remercier très vivement Fabio Recchia, qui en est l'instigateur, ainsi que les différents intervenants lors de la table-ronde : Florence Caeymaex d'une part, pour la belle présentation qu'elle a faite de mon ouvrage, Chiara Collamati, Soheil Ghanbari, Gildas Salmon et Ferhat Taylan, d'autre part, pour les questions riches et percutantes qu'elle et ils m'ont adressées. Pour une meilleure fluidité du propos, et pour éviter d'éventuelles redites, j'ai choisi de regrouper mes réponses autour de quelques thèmes que j'ai pu voir émerger à travers les différentes questions.

1. Le « primat de la pratique » : retour sur l'équivocité d'un maître-mot

Comme le souligne Ferhat Taylan, l'une des motivations premières de mon livre était de déjouer l'effet de prestige alloué au maître-mot d'un « primat de la pratique », fort en vogue dans la séquence intellectuelle française des années 60 qui m'a intéressée. Dans son séminaire de 1975-1976 récemment publié sous le titre *Théorie et pratique*, Jacques Derrida déconstruit de manière magistrale les significations attachées à l'articulation de la théorie et de la pratique. Tout regard théorique, dit-il, est précédé d'un « ça me regarde » qui constitue le point aveugle de la théorie elle-même, et qui la constitue « depuis une instance pratique »¹. La théorie, tournée vers l'extérieur, est aveugle à l'injonction pratique qui la motive de l'intérieur, et que Derrida exprime d'une manière très prosaïque : « Faut le faire ». Les trois auteurs que j'ai convoqués dans le livre, Althusser, Foucault, Sartre, se sont attelés à cette question, en essayant de rendre intelligible ce primat de la pratique (« faut le faire »), caché jusque dans le théorique.

Pour répondre d'emblée à la question posée par Gildas Salmon sur ma grille de lecture, je dirai donc que ce sont les difficultés et les apories afférentes à l'idée de primat de la pratique qui m'ont amenées à proposer une lecture indirecte, de biais, de chacun des trois auteurs à la lumière d'un des deux

¹ J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Paris, Galilée, 2017, p. 36.

autres. Plutôt que de proposer une lecture purement internaliste de l'œuvre de chaque auteur dans l'espoir d'y trouver une théorie systématique de la pratique¹, j'ai préféré, comme je m'en explique dans l'introduction, privilégier des thèses et des énoncés intempestifs articulés autour de ce problème, hérité de Marx, d'un primat de la pratique. J'ai fait le pari que le dialogue ainsi reconstruit entre des auteurs qui, historiquement, n'ont pas réellement débattu ensemble sur le fond — sinon sur le mode du sarcasme (Sartre et Foucault, Sartre et Althusser) ou de l'éloge ponctuel (Althusser et Foucault) — peut nous délivrer de la querelle de l'humanisme, dont les effets sclérosants se font encore sentir aujourd'hui chez de nombreux foucaaldiens et althussériens, qui répètent à l'envi que Sartre n'a rien à nous apprendre. De manière structurale, j'ai envisagé les thèses des auteurs dans leur *valeur différentielle*, pour la construction du problème de l'intelligibilité de la pratique.

Si Althusser occupe une place prépondérante dans l'ouvrage, c'est parce qu'il a beaucoup fait pour démystifier toute lecture subjectiviste et historiciste du primat de la pratique (qu'il voyait à l'œuvre dans les philosophies de la *praxis* : principalement chez Gramsci et Sartre), en montrant qu'il demeure indissociable de son autre, le théorique. D'où son idée, développée dès 1965 dans *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, d'une systématisation théorique des pratiques sous un modèle univoque — la production — emprunté au concept marxien de procès de travail (combinant les quatre éléments que sont l'objet, l'instrument, l'activité et le produit du travail). La pratique comme production est bien « l'opérateur d'explicitation des pratiques », mais paradoxalement, c'est moins la production matérielle que la production théorique, pensée par analogie avec le travail, qui constitue cet opérateur. Je m'accorde avec Gildas Salmon pour dire qu'on assiste, avec Althusser, à un « croisement très singulier de Marx et de Bachelard » consistant à survaloriser *et le pratique pur, et le théorique pur*. Mais, comme je m'en explique à la page 100 du livre, c'est d'abord le croisement entre Marx et Spinoza qui permet de rendre compte de cette double survalorisation. Et c'est ce croisement qui explique par ailleurs la place privilégiée qu'Althusser accorde à la « pratique théorique » dans sa systématisation *des* pratiques, dont le pluriel couvre des strates aussi diverses que le travail, l'idéologie, la politique et l'art. Cette systématisation a un prix, qui consiste à autonomiser le *travail du théorique* hors des pratiques au sens large — on reconnaîtra la fameuse « coupure épistémologique ». C'est dans la pratique spécifique des sciences, et dans la manière dont les sciences écrivent leur propre histoire, que l'on peut voir le théorique à l'œuvre : le théorique comme production de concepts scientifiques d'un côté, et comme épistémologie de

¹ Bien qu'une telle systématisme existe chez Althusser — j'y viens plus loin.

l'autre — sous la forme réflexive de la « théorie de la pratique théorique », qu'Althusser pense à l'aide du modèle spinoziste de l'idée de l'idée.

Il est certain que, jusqu'à un certain point, Foucault revendique cet héritage althusserien, qu'il situe plus largement dans ce qu'il appelle la tradition française d'épistémologie historique et de philosophie du concept (par opposition aux philosophies de la conscience). Mais s'il se sépare nettement d'Althusser, c'est dans sa manière d'aborder le « divers des pratiques » : il s'agit pour Foucault de traiter cette diversité pour elle-même, sans l'inféoder à un modèle théorique homogénéisant qui ne fait finalement que dramatiser encore plus le primat de la pratique, en différant sans cesse, dans la systématisation théorique, le moment constituant du passage à la pratique. Nul besoin pour Foucault d'invoquer un primat de « la » pratique sur la théorie ni, comme Althusser, de construire le concept théorique d'un tel primat, puisque *les* pratiques sont toujours déjà traversées par des régimes de savoir et de discours, dans lesquelles elles se réfléchissent en se donnant à elles-mêmes leurs propres lumières (pour reprendre une expression qui n'est pas de Foucault mais de Sartre). On assiste alors avec Foucault à un déplacement significatif du *pratico-théorique* au *pratico-discursif* : le théorique au sens fort où l'entend Althusser n'a plus de privilège spécifique puisqu'il apparaît comme une pratique discursive parmi d'autres. Pour répondre à la question de Gildas Salmon concernant l'articulation des chapitres 2 (« Avec Althusser : les instances de la pratique ») et 3 (« Foucault, philosophie pratique ») du livre, je dirais qu'il y a bien, à ce niveau, un complet renversement dans la notion même d'intelligibilité de la pratique, puisque cette intelligibilité n'est plus fournie par l'autonomie du théorique, elle est reversée dans l'éclatement des discours immanents aux pratiques.

2. Penser aux frontières¹ : la philosophie à l'épreuve des sciences sociales

Ce déplacement de la pratique théorique à la pratique discursive se traduit, comme le souligne Ferhat Taylan, par une « crise de frontières » entre la philosophie et son dehors, à savoir les discours qui se sont efforcés de rendre raison du divers empirique des pratiques : en l'occurrence, l'histoire et les sciences sociales. Penser aux frontières : Althusser s'en est quant à lui bien

¹ Je fais ici référence au titre du recueil de poèmes parlés de David Antin, *Parler aux frontières* [1974], Paris, Vies Parallèles, 2017. Antin brouille délibérément les frontières entre divers modes de discours dans ses improvisations (poésie, mythes, récits ethnologiques, philosophie, critique artistique et littéraire, etc.).

gardé, focalisé qu'il était sur la nécessité de préserver l'autonomie du théorique de toute compromission avec les sciences sociales — c'est l'objet de la critique d'E.P. Thompson dans *The Poverty of Theory*, que j'analyse dans le livre aux pages 205-212. Il y a pourtant bien chez Althusser une tentative de mise en crise du discours philosophique. Comme le souligne Derrida, chez Althusser « le philosophique comparaît devant le théorique et constitue une région du théorique »¹. Mais qu'est-ce donc que ce *théorique* ainsi érigé en tribunal, si ce n'est une autre manière de nommer le *philosophique* ? C'est précisément ce tour de passe-passe kantien qui ne s'avoue pas comme tel, cette tentative avortée de mise en crise du discours philosophique, que Foucault diagnostique au début des *Leçons sur la volonté de savoir*, où Althusser est implicitement visé à travers la critique du modèle spinoziste de l'idée vraie, ainsi que je le montre aux pages 183-191 du livre.

La crise de frontières est comme appelée par le problème de l'intelligibilité de la pratique. Mais n'est-on pas amenés, avec des auteurs tels qu'Althusser, Foucault et Sartre, à refermer le discours philosophique sur lui-même, comme le suggère Gildas Salmon ? Je montre dans le dernier chapitre, « Politiques de la vérité », que la double référence à Marx et à Nietzsche permet à Foucault d'ordonner sa généalogie à un modèle agonistique, ce qui a pour effet d'écraser le gain d'intelligibilité des paradigmes propres aux sciences sociales qu'il mobilise par ailleurs : la psychologie historique de Jean-Pierre Vernant, mais aussi le modèle durkheimien du droit de Louis Gernet. L'effet « -logie », dans l'idée même d'archéologie et de généalogie, ne serait alors qu'une stratégie de plus, pour la philosophie, d'assurer sa position régaliennne sur les sciences sociales. Mais comme je l'indique à la page 338 du livre, il s'agit moins, avec la généalogie, d'*annexer* les sciences sociales ou de *privilégier* l'une d'entre elles pour y puiser ses modèles d'intelligibilité, que de *se connecter* « à une pluralité de disciplines, sans jamais se confondre avec aucune d'elles ». Cette connexion sans annexion ni exclusivisme méthodologique amène Foucault à décliner sous diverses formes son programme de recherches concernant les pratiques de vérité : histoire, géographie, ethnologie de la vérité. La philosophie est contrainte de penser aux frontières, car elle ne suffira pas à elle seule à répondre à « l'étonnement épistémique » qui la motive quant au fait qu'*il y a* de la vérité, sous des formes multiples et très éclatées.

Comme le souligne Chiara Collamati, j'ai bien cherché à montrer la nécessité d'une « altération réciproque » entre la philosophie et les sciences sociales, en proposant de lire en ce sens la proposition sartrienne de pratiquer la philosophie avec des « disciplines auxiliaires ». Il importe, pour Sartre, que

¹ J. Derrida, *Théorie et pratique*, op. cit., p. 69.

cette auxiliarité entre les savoirs soit réciproque et non unilatérale : on n'a pas affaire à un philosophe acceptant de se frotter aux sciences sociales, mais à un philosophe soucieux de restituer des formes situées d'intelligibilité pratique (l'intelligibilité d'une histoire en cours), dans une tension toujours relancée avec un horizon totalisant, visant l'intelligibilité de l'Histoire. La raison dialectique, logique de la pratique en situation, n'est possible que de façon locale, constamment interrompue, brisée ou déviée par les contre-finalités qu'elle engendre. Pour rendre compte de cette intelligibilité située des pratiques, les sciences sociales ne sont pas qu'un simple décor permettant au philosophe de jouer comme il l'entend avec les concepts. Elles sont l'occasion d'une mise à l'épreuve de sa propre posture, et d'une *réinvention conceptuelle permanente*. C'est en cela, comme je le suggère dans la conclusion, que l'on peut envisager, entre Foucault et Sartre, une pratique de la philosophie comme « histoire conceptuelle », procédant à une recollection du sens à même les pratiques. Cette recollection, c'est aussi et d'abord l'affaire des sciences sociales elles-mêmes, qui usent pour cela de protocoles appropriés (enquêtes quantitatives et qualitatives, administration de la preuve). Je défends alors l'idée que la posture commune à Foucault et à Sartre est celle d'une philosophie pratique des sciences sociales. Je propose de lire la *Critique de la raison dialectique* en ce sens. Pour répondre à la première question posée par Chiara Collamati, je dirais que les odyssées qui y sont déployées, « de la *praxis* individuelle au pratico-inerte », « du groupe à l'Histoire », peuvent être lues comme une manière de réinventer, en les altérant, l'existentialisme et la philosophie politique en les mettant à l'épreuve des sciences sociales : l'anthropologie structurale (Lévi-Strauss), les Annales (Braudel), l'historiographie de la Révolution française (Georges Lefebvre, Daniel Guérin), le culturalisme américain (Kardiner), etc. Ma proposition de lire Sartre et Foucault comme des « philosophes-historiens » participe de cette exigence d'altération réciproque des discours : revendiquant explicitement l'un et l'autre l'héritage du Marx historien du *18 Brumaire* et des *Luttes de classes en France*, Foucault et Sartre élaborent un modèle d'intelligibilité *stratégique* des pratiques à partir de l'archive des luttes¹. Il s'agit pour les deux auteurs de privilégier dans le corpus marxien un régime de discours résolument *critique* — celui de l'histoire du présent et de l'enquête — en le faisant jouer contre d'autres régimes de discours (discours scientifique, discours prophétique, discours officiel du Parti), dans lesquels le marxisme s'est sclérosé lui-même, en refusant précisément de jouer le jeu de

¹ H. Oulc'hen, « L'Intelligibilité des luttes. Foucault et Sartre lecteurs des enquêtes historiques de Marx », dans C. Laval, L. Paltrinieri et F. Taylan [dir.], *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, p. 113-128.

l'altération réciproque.

J'en viens, pour terminer cette réflexion sur la crise de frontières entre philosophies et sciences sociales induite par le problème de la pratique, à l'absence relative de Bourdieu dans le livre, pointée par Gildas Salmon. Ce n'est aucunement un oubli de ma part. Dans ma thèse de doctorat, dont l'ouvrage constitue une version remaniée et abrégée, Bourdieu occupait une place déterminante, dont on trouve encore des traces dans le livre. J'en relèverai deux. D'une part, Bourdieu fournit un modèle d'intelligibilité de la pratique que l'on trouve déjà à l'œuvre chez Sartre : celui de l'*hystérésis* ou, pour reprendre l'expression de Sartre, de la « désadaptation dans l'adaptation »¹. Loin de se ramener à un ajustement mécanique aux normes, la pratique est avant tout l'expérience d'un décalage, d'un retard constitutif (et non accidentel) entre les dispositions agentives et les normes sociales. Les pratiques sont grevées d'une profonde *discontinuité* entre les *habitus* et les contraintes sociales². Les approches scolastiques de la pratique s'efforcent de réduire cette douloureuse discontinuité, en la ramenant soit à l'autosuffisance des structures et des causes sociales (modèle objectiviste), soit à la force de la volonté d'acteurs rationnels, censés rejoindre sans heurts ni décalages la rationalité du monde social. La pratique comprise ainsi comme désadaptation constitutive montre la prégnance d'un certain legs sartrien chez Bourdieu. J'ai analysé ailleurs ce legs en montrant ce que les premières enquêtes de terrain de Bourdieu (en Kabylie et en Béarn) doivent au modèle de l'action et de l'attitude magique développé par Sartre dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*³. Comme je m'en explique dans la conclusion du livre, l'hystérésis constitue l'un des meilleurs « révélateurs » de la pratique et de sa logique. C'est à ce titre que je la tiens pour la notion clé permettant d'articuler la philosophie et les sciences sociales dans la perspective d'une altération réciproque. Je m'accorde tout à fait avec Chiara Collamati pour élargir l'usage de la notion d'hystérésis à la question de l'intelligibilité de l'histoire — l'intelligibilité des ensembles pratiques conduisant d'ailleurs, dans l'économie de la *Critique de la Raison dialectique*, à la question de l'intelligibilité de l'histoire qui, on le sait, fait l'objet du tome II. Dans mon ouvrage *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, j'avais

¹ Sur ce point, cf. C. Gautier, *La Force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012.

² H. Oulc'hen, « L'Émotion dans la pratique. De Sartre à Bourdieu », dans F. Caeymaex, G. Cormann et V. de Coorebyter [dir.], *Études sartriennes. — Vol. 17-18 : Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 169-198.

³ Je reprends bien sûr la fameuse formule forgée par Ernst Bloch dans *Héritage de ce temps*.

déjà en vue cet usage élargi à la temporalité historique de l'hystérésis, puisqu'il s'agissait, à travers l'histoire du colonialisme algérien, de rendre compte du conflit entre deux histoires *non-contemporaines*¹ — celle des colons, celle des colonisés — dans un dialogue critique avec, entre autres, les enquêtes de Bourdieu sur les sous-prolétaires algériens dans l'immédiat après-guerre².

La deuxième trace de Bourdieu dans le livre concerne paradoxalement la « scène primitive » du problème de la pratique que j'examine à partir de la lecture foucauldienne de la *Lettre VII* de Platon dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Ce que Foucault fait ressortir de cette lettre, c'est une impitoyable critique de la posture scolastique en philosophie, par celui qui passe pour le plus scolastique des philosophes. Le modèle de l'*Eros* philosophe est supplanté par le modèle de l'*ergon*, où la philosophie se définit comme tâche pratique. Cette trace bourdieusienne dans la lecture de Platon par Foucault nous amène également à questionner la politique de la vérité du sociologue. Dans *Le Sens pratique*, Bourdieu définit sa démarche comme un mode de pensée qui permet de surmonter la « distance distante qui institue la pratique comme un objet, posé devant l'observateur comme un corps étranger », en donnant la possibilité de « se faire le sujet théorique de la pratique des autres ou de la sienne propre, mais tout autrement que ne le croient les chantes du vécu »³. Se faire le sujet de la pratique des autres qu'on étudie et se faire le sujet de sa propre pratique, c'est tout un : cette subjectivation s'opère d'abord dans la pensée, dans une pratique de la théorie qui renvoie dos à dos le mythe d'une « distance distante » qui ne serait que pure théorie, et le mythe d'une pratique qui ne serait que pure proximité sans distance, rivée au vécu. Dans le texte intitulé « Comprendre » et publié dans *La Misère du monde*, Bourdieu assume ce jeu de l'altération réciproque des frontières entre disciplines en décrivant l'enquête sociologique comme un exercice spirituel, à la manière de l'ascèse stoïcienne..

3. La vérité en pratiques

Ces réflexions sur la politique de vérité du sociologue m'amènent au troisième thème que les questions qui m'ont été posées ont permis de faire apparaître :

¹ Cf. H. Oul'hen, *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, Baye, La Digitale, 2015. Je mobilise également dans le livre des références à Aron, Rancière et Babilbar, comme contrepoints critiques aux thèses de Sartre.

² P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 245-246.

³ Je renvoie aux pages 200-202 du livre sur ce point.

celui d'un déplacement de l'axe théorie/pratique à un axe pratique/vérité. Ce déplacement est surtout patent chez Foucault, dans la distance qu'il a prise vis-à-vis d'Althusser, l'amenant à récuser l'opposition théorie/idéologie comme non pertinente pour ressaisir l'intelligibilité des pratiques. On voit ce déplacement à l'œuvre également dans le parcours de Foucault lui-même, depuis l'archéologie des pratiques discursives à la généalogie des pratiques (ou « régimes ») de vérité, impliquant des modes de subjectivation.

Aborder la multiplicité des régimes de vérité immanents aux pratiques impliquait une confrontation entre Foucault et Sartre sur le type de *fiction* qu'ils ont institués à l'égard de l'histoire de la vérité. D'où la lecture croisée que j'ai proposée des cours de Foucault avec *La Légende de la vérité* de Sartre. La stratégie est risquée car, comme le suggère Chiara Collamati, la généalogie-fiction foucauldienne et l'histoire-légende sartrienne ne risquent-elles pas de basculer dans la « prolifération des narrations mythopoétiques » ? C'est très exactement le nerf de la critique que Carlo Ginzburg adresse à Foucault, et plus largement, aux tenants de ce qu'il appelle le « *rhetorical turn* » en sciences sociales¹. Pour répondre à Chiara Collamati, je dirais que Foucault comme Sartre parviennent à éviter cet écueil d'un émiettement ou d'une relativisation de la vérité sous l'effet de la prolifération des narrations, dans la mesure où la vérité est, chez eux, inséparable d'un sol raboteux — je mobilise à dessein cette expression wittgensteinienne dans le livre — qui n'est autre que celui des pratiques. La pratique constitue donc le garde-fou ultime qui empêche de fictionnaliser complètement la vérité. À l'instar de Juliette Simont dans son article sur *Vérité et Existence*, « Les fables du vrai »², je propose de lire *La Légende de la vérité*, texte de jeunesse peu connu³, comme l'esquisse d'une théorie de la vérité comme pratique, à l'état pratique.

Cette question de l'immanence de la vérité aux pratiques m'amène ensuite à éclaircir une difficulté pointée par Chiara Collamati sur le statut du concept chez Sartre. J'ai entretenu une ambiguïté à certains moments du livre concernant l'opposition entre d'un côté un Sartre, philosophe de la « notion », et de l'autre, un Foucault et un Althusser philosophes du « concept ». J'ai cer-

¹ J. Simont, « Les Fables du vrai (à propos de *Vérité et existence*) », *Les Temps Modernes* n°531-533 : *Témoins de Sartre*, Paris, Gallimard, 1990, vol. 1, p. 188-233.

² Bien que commenté par d'éminents lecteurs de Sartre auxquels je me réfère : V. de Corbeyer, *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2005 ; E. Barot, « Aux racines de l'idéologie », dans *Id.* [dir.], *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p. 253-284.

³ T. W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], trad. fr. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2003, p. 22-23.

tainement exagéré cette opposition forgée par Sartre dans un contexte polémique — celui de la réponse aux structuralistes parue dans *L'Arc* en 1966. Ce faisant, j'ai sans doute reconduit une des coordonnées de la querelle que je m'efforçais par ailleurs de dépasser. Ce que Sartre entend par « notion », ce n'est en fait rien d'autre que du concept à l'état pratique, passible d'une dialectique locale en prise sur les singularités matérielles des situations. Pour reprendre les termes d'Adorno, je dirais que ce qu'il faut entendre derrière cet usage sartrien du terme de « notion », c'est une volonté de « désensorcellement du concept » : « La réflexion philosophique s'assure du non-conceptuel dans le concept » de sorte que « changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique »¹. Mais en aucun cas, le désensorcellement n'appelle un abandon du concept : il appelle simplement à reconnaître l'irréductibilité de ce que Sartre appelle dans *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, *Questions de méthode* et *L'Idiot de la famille*, la part du « non-savoir » dans le savoir. Ce non-savoir vécu n'en est pas moins pleinement rationnel : il est la condition de possibilité de la rationalité dialectique, et de la mise en intelligibilité située des pratiques. Cela me permet de répondre à la question de Soheil Ghanbari sur le rapport de Sartre à Hegel : loin de reconduire une pensée finie d'entendement séparateur, l'intelligibilité par « notions » dialectise le savoir en le mettant perpétuellement à l'épreuve du socle pratique et muet de non-savoir d'où il procède. La réalité incarnée et singularisée d'une lutte à multiples épïcètres vient trouver la continuité du cours de l'Histoire en interrompant son cours homogène et linéaire. C'est pourquoi l'intelligibilité d'une lutte déborde le cadre formel des concepts *a priori*, comme le montre Sartre dans l'exemple du match de boxe. Pour reprendre une terminologie empruntée à Ernst Bloch, je dirais que seul un concept « *in statu nascendi* » permet de saisir une *praxis* en cours². Les notions sartriennes, ce sont de tels concepts « *in statu nascendi* ». J'ai esquissé en ce sens quelques pistes de confrontation entre la dialectique sartrienne et la dialectique de la *praxis* déployée par Ernst Bloch dans son ultime ouvrage, *Experimentum mundi* : à l'instar du non-savoir sartrien, « l'obscurité de l'instant qui se vit », chez Bloch, est déjà une saisie intuitive, mais dialectiquement rationnelle, des contradictions du réel. Elle correspond à la première élaboration d'un « front »,

¹ E. Bloch, *Experimentum Mundi. Question, catégorie de l'élaboration, praxis* [1975], Paris, Payot, p. 38.

² Je développe ce point dans un texte à paraître : H. Oulc'hén, « *Il sogetto utopico della storia. Programma, impulso, volontà* », dans C. Collamati et M. Farnesi Camellone [dir.], *Lo Spirito dell'utopia un secolo dopo. Temporalità e politica in Ernst Bloch*, Quodlibet Macereta, à paraître.

où le monde se donne comme enjeu de luttes et de transformations, plutôt que comme objet de contemplation¹.

4. *Pratiques, structures, institutions*

La question que posent Ferhat Taylan et Chiara Collamati sur la *portée transformatrice*, et par là-même *politique*, des pratiques du point de vue de leur *institution* m'amène à recontextualiser le propos de mon ouvrage dans un contexte plus large, débordant le cadre que je me suis donné au départ de l'articulation des pratiques et des structures. La séquence intellectuelle que j'ai étudiée est en effet fortement marquée par le problème de l'institution. Mon point de départ althusserien m'a amené à privilégier l'axe *structure/pratiques* plutôt que l'axe *institution/pratiques*, mais il est certain que ce deuxième axe, loin d'être un point aveugle de mon travail, en constitue au contraire une occasion privilégiée de prolongement et de reformulation. Pour le dire dans les termes de Balibar que j'ai mobilisés dans l'esquisse de cartographie des concepts de la pratique au début du livre, l'axe structure/pratiques renvoie à un concept matérialiste de la politique comme *transformation*, sur fond de conditions structurelles et conjoncturelles. L'autre de la structure, c'est la *conjoncture*, aléatoire et contingente. C'est ainsi que la causalité *structurale* mise en œuvre par Althusser pour faire droit à la complexité surdéterminée du réel, est à comprendre en même temps, du point de vue de la pratique politique — celle du Prince machiavélien par exemple — comme une causalité *aléatoire*. Dans ce dispositif théorique où la pratique politique est *à venir*, appelée à combler un vide, il n'y a guère de place pour une institutionnalisation transformatrice et positive des pratiques.

Chez Althusser, l'institutionnalisation des pratiques est plutôt pensée sur un mode reproductif, celui des appareils idéologiques, où les *actes* des individus interpellés sont enchâssés dans des *pratiques*, elles-mêmes enchâssées dans des *rites*. La question est alors de savoir quelle marge l'institution-appareil laisse-t-elle aux « mauvais sujets » qui ne se laissent pas interpellés. C'est sur ce mode soustractif qu'Althusser envisage un rapport critique à l'institution, y compris quand il s'agit de la pratique théorique, qu'il s'efforce de

¹ Je mentionnerai, pêle-mêle, le texte phare de Deleuze, « Instincts et institutions » ; les travaux de Lefort et de Castoriadis pendant et après *Socialisme ou barbarie* ; la psychothérapie institutionnelle (Oury, Guattari, Deligny) ; l'antipsychiatrie (Laing, Cooper, Basaglia) ; l'analyse institutionnelle (Lourau, Lapassade) ; ou encore la réception de Goffman en France (Isaac Joseph).

soustraire au contrôle du Parti. Mais Althusser ne fait qu'esquisser ici un programme de recherches, que d'autres se chargeront de poursuivre en partie contre lui, dans une direction relevant davantage de l'*analyse institutionnelle* que de l'analyse idéologique. Comme exemple de prolongement et de reformulation de la critique althussérienne de l'institution, je mentionnerai le travail de Fernand Deligny, en particulier son ouvrage *Le Croire et le craindre* (1978), qui forge un concept original d'humain : « L'Humain sans sujet ni fin(s), tout comme l'histoire »¹. Cette invocation d'un « humain » sans sujet ni fin, qui semble à première vue peu compatible avec l'antihumanisme théorique althussérien, est pourtant le pendant de l'histoire comme procès sans sujet. C'est l'humain « de nature », primordial, qui subsiste sous le sujet de l'interpellation². Le couple institution/pratiques recouperait alors, dans la perspective de Deligny, la distinction entre un *faire* indexé sur des fins prédéfinies, et un *agir* intransitif, infinitif. Ou encore, la distinction entre ce qu'il appelle précisément l'*institution*, c'est-à-dire le fait, pour un bon sujet, de « trouver une place », et la *tentative*, c'est-à-dire le fait pour un mauvais sujet de « trouver de la place » en esquivant les places institutionnelles.

J'ai suggéré dans une section du chapitre 2 de l'ouvrage intitulée « L'idéologie en pratiques » que le structuralisme de la pratique althussérien peut se décliner de deux manières : la voie par le haut d'un fonctionnalisme de la reproduction, où l'institution est conçue comme pouvoir *localisé* (par un appareil), *possédé* (par une classe dirigeante), et *subordonné* à une infrastructure matérielle ; et la voie par le bas, non développée par Althusser, d'une lecture micro-analytique des pratiques. C'est cette deuxième voie, qu'explore Foucault dans sa « microphysique » des pouvoirs disciplinaires, qui me semble la plus à même de penser la répétabilité des pratiques dans un dispositif donné, sans reconduire pour autant à ce que Bourdieu appellerait un « fonctionnalisme du pire ». Faut-il alors abandonner la notion d'institution ? Dans la leçon d'ouverture du *Pouvoir psychiatrique*, Foucault dit regretter s'être servi cette notion qui n'est qu'une « serrure rouillée » avec laquelle « on ne peut pas avancer beaucoup »³. Il suspecte le concept d'institution de présupposer des *régularités*

¹ F. Deligny, *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2017, p. 1150.

² Sur le rapport Deligny/Althusser, cf. P. Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, p. 102-131.

³ F. Deligny, *Œuvres*, op. cit., p. 1118. Je renvoie également au début du *Croire et le craindre*, à consonances fortement althussériennes, où Deligny décrit sa première rentrée scolaire déjà comme une *tentative de trouver de la place*, et non de trouver une place prédéfinie dans l'institution : « Il fallait que je rentre là-dedans. C'est sûr que je suis rentré, mais quelque chose est resté dehors ; le sujet est rentré ; le bon sujet ou le mauvais, ça dépend des moments. Le sujet est rentré à l'école, comme il faut, puisqu'il

entre des individus et des collectifs déjà donnés, régularités dont se repaissent la plupart des discours psychologiques et sociologiques. Focalisés sur la consistance *sui generis* du social, ces discours restent aveugles aux « déséquilibres du pouvoir », dont participent « les réseaux, les courants, les relais, les points d'appui, les différences de potentiel qui caractérisent une forme de pouvoir »¹. Ainsi, loin d'être donnés au départ, l'individu, le collectif et, partant, l'institution, sont les effets de ces déséquilibres du pouvoir. Il s'agit moins de récuser l'institution en bloc que d'explicitier des processus d'institutionnalisation — dont participe la fabrication des corps dociles et des âmes obéissantes. En ce sens, l'usage que Foucault fait du concept d'institution est semblable à celui qu'il fait du concept d'État, lorsqu'il propose de ressaisir des processus d'établissement des relations mobiles de pouvoir².

Le couple institution/pratiques n'est donc légitime, chez Foucault, que s'il permet de faire droit à la réalité matérielle des déséquilibres du pouvoir, qui empêchent toute autorégulation, toute clôture réifiante, des dispositifs de pouvoir. L'institutionnalisation des pratiques n'est pas uniquement du côté des disciplines, c'est-à-dire des pratiques que l'on répète docilement. Elle recouvre aussi ce que Ferhat Taylan appelle très justement les « pratiques que l'on souhaiterait répéter », à savoir les modes multiples de subjectivation, de rapport à soi, que les sujets inventent, instituent dans leur rapport à la vérité. C'est précisément ce que j'ai appelé « l'horizon éthopoiétique des pratiques ». Chez les lecteurs du dernier Foucault, cet horizon éthopoiétique a souvent été dépolitisé dans le sens d'une célébration *dandy* ou *new age* de l'esthétique de l'existence. Or Foucault donne au contraire des outils précieux pour penser une politisation du soi, qui ne part pas de rien mais qui s'appuie sur les « schémas » que l'individu « trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés »³. À travers les formes historiques de l'aveu et de la libre parole (*par-résia*), il s'agit bien d'*instituer*, en médiatisant les schémas de la pratique disponibles dans une culture donnée, des pratiques de soi qui impliquent une certaine reconfiguration de l'intersubjectivité : toute institution d'un dire-vrai suppose un pour-autrui, comme je l'ai montré dans la section du chapitre 3 du livre consacrée à la lecture foucauldienne de la *Lettre VII* de Platon.

le fallait, mais quelque chose est resté dehors, quelque chose de très vivace, comme du chien dent » (F. Deligny, *Croire et le craindre*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 1092).

¹ M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003, p. 15.

² M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 16.

³ Sur ce point, cf. A. Skornicki, *La Grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2015.

Quelques remarques, pour finir, sur l'épineuse question soulevée par Ferhat Taylan de *l'institution du commun*. Il est certain que l'invention des pratiques de soi que Foucault analyse à travers les formes du dire-vrai peine à dépasser le niveau de *l'intersubjectif* — que Ferhat Taylan distingue du *collectif*. Ce point d'achoppement sur la question du commun est peut-être l'indice d'un « aristocratie paradoxal » chez Foucault, comme le souligne Balibar dans son essai récemment publié, *Libre parole*. Le courage et le scandale de la vérité, « exercice risqué d'un dire-vrai qui insiste en excès par rapport à l'institution », serait la condition paradoxale (en ce qu'il implique un ascendant éthique) d'une « certaine institution de l'égalité », ramenant la démocratie à son principe¹. Instituer l'égalité comme droit égal à parler (*isegoria*) et à gouverner (*isonomia*) implique une *contre-conduite* que l'on peut comprendre en même temps comme une *contre-institution*². Or les contre-conduites ne permettent pas d'instituer du commun au sens fort du terme, impliquant une transformation globale des relations de pouvoir. Tout au plus permettent-elles d'instituer des *collectifs spécifiques* — tels que le GIP — relayés par des intellectuels eux-mêmes spécifiques³. Foucault, on le sait, a voulu en découdre avec le modèle *institutionnellement surdéterminé* du tribunal et de l'intellectuel comme juge redresseur de torts. *A contrario*, c'est ce modèle du tribunal populaire que Sartre a réinvesti contre les institutions bourgeoises de la justice, notamment avec son réquisitoire lors de l'accident minier survenu à Hénin-Liétard en 1970⁴. Il s'agit pour Sartre de dés-instituer l'institution en la *réins-tituant* dans une *praxis* commune. Ce qui implique, ce que ne fait pas Foucault, de *dialectiser l'institution*.

Il me paraît fructueux en ce sens de mobiliser le lexique de l'analyse institutionnelle, et en particulier la distinction opérée par René Lourau entre l'*instituant* et l'*institué*, qui recoupe la distinction sartrienne entre la dialectique constituante et la dialectique constituée⁵. L'institué désigne, au sens large, les strates d'inertie des groupes, qui ne se réduisent pas au seul cadre de

¹ M. Foucault, « L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984], dans *Dits et écrits. Tome II : 1976-1984*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1538.

² Selon l'expression de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

³ Cf. É. Balibar, *Libre parole*, Paris, Galilée, 2018, p. 118-119.

⁴ Balibar, dans *Libre parole*, *op. cit.*, p. 119, parle quant à lui d'une « figure de « contre-démocratie » qui représente pourtant l'action démocratique par excellence ».

⁵ Les figures grecques du parrésias constituent une mise en abîme de l'intellectuel spécifique, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs : cf. H. Oulc'hén, « La Politique de la vérité de l'intellectuel. Entre Foucault et Sartre », dans *Id. [dir.], Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014, p. 293-318.

la souveraineté comme pétrification du groupe. L'institué, *praxis* et chose à la fois, est tout aussi bien : 1° le savoir accumulé qui définit l'esprit objectif d'une époque (ou ce que Sartre appelle « la culture comme pratico-inerte »¹) ; 2° les impératifs moraux qui définissent les choses « à faire » à une époque donnée ; 3° enfin, de façon plus tragique, « le choix inerte et stratifié qu'une société fait de ses morts »² dans le cadre de la rareté et de la division du travail — cette « thanapolitique » pouvant être portée par un dispositif de souveraineté. L'institué assure donc la répétabilité des pratiques, en définissant pour les individus un espace de possibles culturels, moraux et même vitaux, l'avenir étant vécu, pour certains, comme irrémédiablement « barré »³. L'institué sérialise les individus. Que fait, par opposition, l'instituant ? Je me réfère à la définition riche qu'en donne Olivier Quintyn (dans la reprise qu'il fait du doublet de Lourau pour sa théorie de l'avant-garde) : « L'instituant bouscule, sous le coup de la critique, les pôles institués, de façon à les déplacer et à redéployer autrement leurs liens, jusqu'à les abroger et à les reconstruire intégralement en situation d'urgence »⁴. De même que l'institué ne s'épuise pas dans la forme pétrifiante de la souveraineté, l'instituant ne se ramène pas au seul « pouvoir constituant » des multitudes. Il désigne tous les modes par lesquels la *praxis, individuelle ou commune*, se suscite elle-même pour réinventer les réciprocity pratiques instituées, cette réinvention pouvant aller du simple *déplacement symbolique* sans grandes conséquences, jusqu'à l'*abrogation* et la *reconstruction intégrale* dans des situations d'urgence et de pression d'une *praxis* adverse. Véritable expérimentation pratique, l'instituant est donc à comprendre comme un *réinstituant*, puisqu'il fait fond sur un institué duquel il ne saurait se soustraire.

On peut ainsi proposer, à partir de Sartre, une lecture dialectique de l'institution, permettant de dépasser le clivage de l'intersubjectif et du commun qui constitue le point d'achoppement des derniers cours de Foucault sur la *parrésia*. Cela me permet de répondre à la question posée par Chiara Collamati sur la place du normatif dans le cadre d'une généalogie du pré-droit et des pratiques archaïques de vérité : la mise en perspective des formes instituées modernes du droit par rapport à une strate archaïque où le droit est pensé en

¹ J.-P. Sartre, *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972, p. 319-331. Mentionnons aussi la première partie de ce même volume (pp. 9-124), qui regroupe tous les textes que Sartre a consacrés au Vietnam et au Tribunal Russell.

² On sait que l'analyse institutionnelle s'est largement inspirée de la *Critique de la Raison dialectique* pour thématiser les groupes-sujets et les groupes-objets.

³ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1972, tome 3, p. 43.

⁴ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique. Tome I : Théorie des ensembles pratiques* [1960], Paris, Gallimard, 1985, p. 241.

continuité avec la lutte apporte une lumière pour dés-instituer l'institué et, par là-même, le réinstituer autrement.