

Spécialiste de Descartes et de Pascal, Pierre Guenancia vient de publier dans l'excellente collection « une histoire personnelle de la philosophie » sa lecture des grands auteurs du XX^e siècle, dont il retient Husserl, Sartre, Merleau-Ponty et Ricoeur. N'abordant ni Heidegger, ni Wittgenstein, ni Russell, l'auteur assume de ne traiter que ceux qui ont fait de la conscience le lieu explicite de leur questionnement, quitte à surprendre par les auteurs retenus ou exclus, tout comme il avait relevé haut la main le défi de traiter du XVII^e siècle dans *La voie des idées*, en retenant Descartes, Malebranche, Pascal, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke et Hume¹.

Pourtant, une telle décision est moins surprenante qu'il n'y paraît pour qui connaît les écrits de Pierre Guenancia ; ceux-ci sont articulés autour de la double question de la liberté et de la raison que vient synthétiser l'universalité. Les hommes ne sont pleinement hommes qu'à la condition d'accéder à l'universel qui prendra le nom de raison dans le cadre théorique et de liberté dans le cadre pratique. On comprend donc que la discussion qu'il a entreprise depuis plusieurs décennies avec le cartésianisme se poursuive avec les quatre auteurs sus-mentionnés qui, chacun à leur manière, s'expliquent à chaque instant avec la raison universelle, avec la liberté, avec l'irréductibilité de l'homme à ses particularités ou à une communauté donnée ; c'est dans ce refus que se joue peut-être la thèse la plus constante de Guenancia, à savoir le refus d'enfermer l'homme dans un quelconque particularisme, qu'il soit social, sexuel, ethnique ou encore culturel, l'universalité constituant la dimension propre de l'homme, les formes universelles de la conscience étant donc l'enjeu du présent ouvrage. C'est d'ailleurs cette irréductibilité du sujet à quelque particularisme que ce soit, à quelque communauté déterminée que ce soit, qui a poussé P. Guenancia à se tourner vers Descartes et à faire de sa conception de la liberté la condition même d'exercice d'une pleine humanité affranchie de déterminations écrasantes ; c'était là le sens de la préface de 2012 à *Descartes et l'ordre politique* dont nous rappelons un significatif passage :

« Il m'est alors apparu, et je n'ai pas cessé de le vérifier depuis ce temps, que la philosophie cartésienne procure à la thèse de la liberté individuelle son plus solide fondement, et permet de réfuter l'ensemble des doctrines où l'individu est tout juste bon à servir de membre à un tout, que ce soit un État, une Église, une communauté en général.

Mais si depuis cette époque le spectre du totalitarisme a disparu en Europe, le danger du communautarisme n'a fait que croître, au point qu'il constitue aujourd'hui le plus grand danger, et en même temps une revendication qui semble aux yeux de beaucoup de gens légitime. L'effondrement des régimes communistes, dont aucune personne

raisonnable ne peut entretenir la nostalgie, a laissé place au pullulement des nationalismes ethniques et religieux. Des uns aux autres les discours et les symboles ont changé, mais non l'idée que les hommes, c'est-à-dire des individus, sont d'abord les membres d'un tout (État, parti, nation, ethnie, peuple, communauté religieuse). »²

C'est en gardant présente à l'esprit cette préoccupation que le lecteur pourra comprendre l'enjeu de cet ouvrage dont l'ambition est à la fois de présenter la pensée de quatre auteurs majeurs du siècle dernier et, en même temps, de défendre une certaine conception de l'homme, sensible depuis plusieurs décennies chez l'auteur. Dans la présente recension, nous viserons davantage à expliciter les *intentions* de l'auteur qu'à rendre compte de toutes les analyses qu'il mène des thèses des auteurs retenus.

A : Pourquoi la conscience ?

Pourquoi la conscience ? D'abord pour une raison évidente, à savoir que le présent ouvrage est consacré à la phénoménologie, et qu'à ce titre il étudie la manière dont la réalité se manifeste de manière sensée auprès d'un individu, individu *conscient*, de sorte que la phénoménologie noue dès l'origine un lien intime entre réalité, sens et conscience.



Pourtant, l'ouvrage ne s'intitule pas « phénoménologie » mais « philosophie contemporaine », si bien que l'on pourrait s'étonner que l'auteur ne retienne que des philosophes défendant l'approche de la philosophie depuis le point de vue de la conscience en un siècle où les mécanismes échappant à cette dernière ont été étudiés

comme jamais. En réalité, il faut rajouter un élément : c'est de toute évidence en vue de lutter contre l'objectivisme que Pierre Guenancia, en cela fidèle à Husserl, maintient la conscience comme point de départ en vue de rappeler l'irréductibilité de l'homme à une étude menée depuis une description déterministe à la troisième personne. L'objectivisme des sciences humaines, véritable cible de l'ouvrage, conteste en effet la spécificité humaine et traite l'homme comme un objet *parmi d'autres* dont une détermination extérieure permettrait de rendre compte de manière satisfaisante.

Or, s'il ne s'agit pas pour Guenancia de réhabiliter le *sujet* conçu comme *substance* ni comme chose absolue - l'éloge de Sartre en témoigne amplement -, il s'agit en revanche de faire droit à une double exigence parvenant à établir l'universalité d'une certaine humanité : 1) affirmer l'irréductibilité humaine et 2) rappeler que le rapport à l'extériorité ne saurait se dispenser du point de départ conscient dudit rapport. Satisfaire 1) et 2), c'est créer les conditions de possibilité d'une humanité appréhendée universellement, de telle sorte que penser la conscience devient le moyen par lequel chaque individu se rapporte par *des structures conscientes communes avec celles de tous les autres* à un monde lui-même commun. Partant, c'est la *même* conscience comme élément universel de l'humanité qui intéresse l'auteur, et non l'existence d'un sujet substantiel et transparent. « Il ne s'agit donc pas du tout d'enfermer le réel dans la conscience, mais de voir comment la même conscience est à l'œuvre dans les différentes manifestations de ce qui est tenu à bon droit pour réel et extérieur à la conscience, mais non indépendant d'elle. »³

B : La conscience chez Husserl et Sartre

C'est ainsi que les quatre auteurs, chacun selon leur modalité propre, vont être pensés selon leur analyse de la conscience, donc selon leur analyse du rapport au monde propre à l'homme et que viennent occulter les sciences humaines, surimposant à celui-ci des lois déterministes et objectivistes, inaptés à saisir l'humanité de l'homme. La tâche n'est guère aisée car l'auteur doit présenter en une cinquantaine de pages des pensées complexes, et montrer l'évolution de ces dernières en fonction des différents ouvrages, ce qui suppose parfois de résumer certaines thèses sans avoir le temps de déplier toutes les explications nécessaires. Ce genre d'exercices est structurellement ambivalent : si d'un côté cela permet de saisir immédiatement la singularité d'une pensée, de l'autre cela crée souvent une impression d'arbitraire en ceci que les thèses se trouvent décrites sans que les arguments ne puissent être véritablement exposés. Le talent de Pierre Guenancia minore ce dernier aspect mais il ne peut toujours compenser les vices structurels du format imposé.

Naturellement, notre ambition n'est aucunement de paraphraser l'ouvrage et de produire une fiche de lecture de ce dernier mais, bien plutôt, de montrer rapidement comment P. Guenancia utilise la conscience pour présenter chacun des quatre auteurs au sein du livre et trouver à chaque fois une cartouche contre le déterminisme et / ou l'objectivisme. Nous suivons l'ordre de l'ouvrage et commençons par Husserl.

Chez Husserl, la conscience, note Guenancia qui fait de cette dernière un évident point de départ, ne peut pas avoir affaire à quelque chose qui serait privé de *sens*, et Husserl cherche à montrer que dans toute étude objective, il y a la trace de ce qui est véritablement pensé à par celui qui le fait. Il recherche le sens idéal davantage que le sens historique.

« D'une certaine manière, ce peut être la définition la plus sobre de la phénoménologie, décrire les actes objectivants de la conscience qui calcule, raisonne, juge. Par exemple : lorsqu'on parle, on exprime sa pensée par la voix. »⁴

Et Guenancia de creuser l'exemple dans la voix ; dans celle-ci, il faut relever l'intention, le vouloir dire, « réveiller le sens qui dort dans des énoncés tout faits, dans les phrases débitées machinalement, et saisir le moment où cette matière sonore s'anime, devient vivante, où la conscience reconnaît sa prestation de sens, propriété que Husserl ne cessera jamais de placer au cœur de la conscience. »⁵

Dès lors, on comprend pourquoi il n'y a pas de choses en soi chez Husserl ; toute chose est une chose pour la conscience ; c'est une loi *a priori*, il y a une corrélation entre la conscience et son objet, entre le noème (côté chose de la signification) et la noèse (côté intention). Il est à cet égard possible de situer la grande différence thématifiée chez Husserl entre ce qui est intentionnellement saisi par la conscience et ce qui est irréductible à la conscience, non seulement la chose transcendante extérieure, mais aussi les synthèses passives, les associations, le flux temporel, qui constituent le soubassement de la conscience intentionnelle, et comme la limite à l'œuvre de la constitution, qui est celle de la conscience.

« Ce qui « entre » dans la conscience, c'est ce qui a un sens et par conséquent l'idée que la conscience serait déterminée par des lois objectives, qu'on peut l'étudier comme on étudie le comportement d'un animal dans un laboratoire, est non seulement absurde mais c'est une idée néfaste, que Husserl ne cessera de critiquer par la suite. »⁶

Cette indétermination de la conscience va être magnifiée chez Sartre. Si, chez ce dernier, la conscience n'est pas la conscience d'un sujet, elle demeure conscience du

monde non pas comme concept cosmologique, mais comme conscience du monde dans lequel on vit. A cet égard, la conscience n'est pas puissance réflexive par laquelle le sujet ferait retour sur lui-même pour se distinguer du monde mais elle est au contraire liée à l'agir et au faire au sein du monde lui-même. La conscience de soi n'est pas une conscience qui pose le soi comme existant ; c'est une conscience qui est réglée sur le cours de l'action en train d'être faite. Chez Sartre, explique fort bien l'auteur, il y a quelque chose d'irréfléchi au sens où la réflexion ne s'interpose pas entre la conscience et son projet. Quand j'ai conscience que je suis en train de réparer une roue, je n'ai pas la conscience de ma personne comme étant distincte du reste du monde ; au contraire, la conscience de réparer une roue est identiquement conscience d'être totalement présent dans le monde.

Il découle de cette analyse que s'il n'y a pas de sujet, alors ni la conscience ni la liberté ne sont des propriétés chosales de ce dernier ; loin de définir un sujet dont la conscience serait libre, Sartre fait de la conscience la condition relationnelle de la liberté humaine, en ceci qu'elle est « pour l'homme le fait paradoxal de ne pas, de ne jamais pouvoir être identique à soi »⁷ C'est la possibilité de n'être rien de positif, et cette possibilité est déjà thématifiée dans *La transcendance de l'ego*.

Si les analyses de *La transcendance de l'ego* sont admirablement restituées par Pierre Guenancia, on peut néanmoins déplorer que le lien entre le fait de ne jamais être identique à soi et l'imagination ne soit qu'affirmé mais pas expliqué ; autant l'auteur explique fort bien pourquoi l'imagination a partie liée avec la liberté, autant l'articulation entre la liberté appréhendée comme non coïncidence à soi et liberté comme dépassement de la perception n'est guère explicitée, faute de place. Guenancia montre en effet très bien de quelle manière Sartre a été passionné par l'imagination, et non par la perception, ni la mémoire ni l'entendement : « l'imagination est pour lui la voie royale pour entreprendre l'étude d'une conscience toujours située dans le monde. »⁸ L'auteur montre également très bien que le présent, contrairement à Husserl, ne l'intéresse pas, ni les objets présents à la conscience ; en revanche, le fait que la conscience soit capable de dépasser à tout moment les choses présentes données dans la perception constitue l'objet propre sur lequel Sartre s'arrête longuement :

« Le mouvement propre de la conscience, et c'est sa liberté pour Sartre, c'est le fait d'imaginer ; seul un être libre peut imaginer, c'est-à-dire s'émanciper de son présent, se tourner vers des choses qui n'existent pas, irréelles ou seulement absentes. En imaginant, la conscience s'enivre de ses propres possibilités. »⁹

A cet égard, l'imagination a à voir avec la liberté en ceci que la conscience se fait

librement imageante ; elle ne se tourne pas vers des images conservées dans la mémoire, elle les suscite. Donc « imaginer n'est pas une affection de l'esprit par des images, un désordre de l'esprit, mais un acte, une activité, une activité spontanée, pleinement active, de la conscience. »¹⁰ Si cela est très clair, on peut néanmoins regretter que l'articulation entre cette conscience *librement* imageante et la non-coïncidence à soi ne soit pas argumentée ; or, il semblerait que chez Sartre, le pour-soi soit cause de soi, mais ne pouvant se produire lui-même que comme être ne coïncidant pas avec soi ; selon la terminologie de *L'être et le néant*, le pour-soi ne peut se produire non comme être mais que comme néant, la cause de soi rencontrant donc une forme d'échec ; mais cet échec présuppose la possibilité de se détacher des causes objectives de la nature, ce dont l'imagination est le témoin en ceci que si la conscience peut être librement imageante, c'est donc qu'il est possible de poser des objets qui ne résultent pas de l'effet des objets extérieurs perçus. En somme, l'imagination prouve que la perception est libre, libre donation de sens au réel, c'est-à-dire choix de soi dans le monde.

Cette indétermination foncière se retrouve dans un élément que Pierre Guenancia explicite fort bien, à savoir le rapport de l'homme à son passé : toujours perspectiviste, il dépend d'un point de vue et non d'une réalité absolue ; je vais toujours choisir dans mon passé quelque chose que je vais penser être plus mien que d'autres choses, ce qui signifie que le sens du passé provient de l'avenir qui le lui donne. Le sens du passé n'est pas immanent au passé, c'est en fonction de l'avenir que le passé se présentera sous tel jour ou sous tel autre, comme si la signification du passé était toujours « en sursis ».

Au terme de l'examen des pensées de Husserl et de Sartre, on comprend trois éléments fondamentaux : le premier, déjà indiqué, concerne l'irréductibilité de l'homme et, conséquemment, le refus de l'objectivisme. Par sa conscience, l'homme ne saurait être compris ni épuisé par des descriptions à la troisième personne, qui manqueraient systématiquement ce que signifie être pleinement humain. Le deuxième élément tient au fait que les structures ou les formes de la conscience sont universelles : il est en somme des manières de se rapporter au monde qui sont les mêmes pour tous, quelles que soient les divergences des modalités de ces rapports. Enfin, ce qui est en jeu avec la conscience, c'est le *sens* : donation de sens au réel par l'imagination, donation de sens au passé chez Sartre, dépendance du sens envers la conscience chez Husserl, etc. La conscience est chez ce dernier un existant absolu, et non un objet relatif au sein du monde. « Un absolu, cela ne veut pas dire que tout est dans la conscience ou que la conscience est dans tout, mais que tout ce qui a un sens dépend

d'elle en tant qu'il a un sens. »¹¹ Même l'absurdité, rappelle Guenancia, est une privation de sens, donc encore une forme privative de sens.

C : Merleau-Ponty, Ricoeur et la conscience

Si la présence de Husserl et de Sartre dans un ouvrage consacré à la conscience va de soi, celle de Merleau-Ponty et de Ricoeur est plus étonnante car moins directement liée à une philosophie de la conscience. Pourtant, cette présence se justifie amplement, pour les raisons suivantes.

Chacun connaît la définition que donne Merleau-Ponty de la conscience dans la *Phénoménologie de la perception* : « La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. »¹² Sans doute Merleau-Ponty veut-il dire que le corps n'est pas chez lui l'outil ni l'instrument de la conscience mais bien plutôt ce par quoi se réalise l'esprit. A cet égard, l'objet fondamental de la réflexion de Merleau-Ponty devient le corps, ce que reconnaît volontiers P. Guenancia ; mais ce dernier ajoute aussitôt que le corps chez Merleau-Ponty « un type nouveau de conscience »¹³ Pour Merleau-Ponty, en effet, l'homme est présent au monde par le corps, qui est une forme de conscience mais aussi d'inconscience qui n'annihile pas la vie consciente.

Peut-être faudrait-il s'arrêter ici quelques instants sur l'identité corps-conscience ici relevée par l'auteur afin de ne pas succomber à une identification trop radicale. Merleau-Ponty maintient une dissociation entre le corps et la conscience, précisant par exemple que si l'on n'avait qu'un corps, on ne serait qu'un objet ; or, parce que nous sommes aussi sujets, il nous faut donc rechercher un corps *animé par* une conscience, ce qui présuppose la non-coïncidence de la conscience et du corps. Cette non-coïncidence se révèle assez drastiquement dans l'expérience d'autrui : c'est justement parce que j'admets l'opacité de la conscience à l'égard du corps que le problème d'autrui s'atténue.

« Si, pour moi qui réfléchis sur la perception, le sujet percevant apparaît pourvu d'un montage primordial à l'égard du monde, traînant après lui cette chose corporelle sans laquelle il n'y aurait pas pour lui d'autres choses, pourquoi les autres corps que je perçois ne seraient-ils pas réciproquement habités par des consciences ? Si ma conscience a un corps, pourquoi les autres corps n' « auraient-ils » pas des consciences. »¹⁴

Naturellement, précise Merleau-Ponty, il s'agit ici d'un corps conceptuel et d'une conscience elle-même modifiée :

« nous avons à la concevoir, non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d'un comportement, comme être au monde ou existence, car c'est seulement ainsi qu'autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de « localité ». »¹⁵

Dans le vocabulaire de Merleau-Ponty, donc, le corps n'est *pas* au sens propre la conscience au sens traditionnel, la subjectivité « traînant après elle son corps » mais il est vrai que le corps structure le sens même du monde, chargeant le réel de « prédicats anthropologiques » ; à ce titre le corps peut être pensé comme *l'a priori* de tout sens et de toute signification, ce en quoi il jouerait analogiquement le rôle d'une conscience transcendantale prise en son sens kantien, comme l'a fort bien montré Lucia Angelino¹⁶.

Si donc l'on comprend en fin de compte la pertinence de la présence de Merleau-Ponty, reste à expliciter les raisons de la convocation de Ricoeur. En un premier temps, Pierre Guenancia rappelle que, comme Sartre et Merleau-Ponty, l'objet de la pensée de Ricoeur est constitué par l'homme, par la condition de l'homme dans le monde. Il veut donner de l'homme une explication ontologique, mais il veut également penser le « bien vivre », et enseigner qu'il y a une fin de l'homme en tant qu'homme consistant dans ce « vivre bien » qui est aussi un vivre ensemble.

A cet égard, le couronnement de la philosophie apparaît comme étant l'éthique pour Ricoeur, éthique se distribuant dans des concepts réhabilités comme ceux d'estime de soi, de sollicitude, de bienveillance, ou encore d'attestation conçue comme témoignage ; en d'autres termes, il faut entendre le fait que le sujet a à répondre de ce qu'il est, et de ce qu'il fait. C'est cette responsabilité plus éthique qu'ontologique, qui constitue le soi de l'homme (le *self*), qui est au centre de la pensée de Ricoeur dès *Le volontaire et l'involontaire*.

A vrai dire, aussi éclairante soit la présentation que propose Guenancia de Ricoeur, il n'est pas certain qu'elle permette de comprendre pour quelle raison exacte Ricoeur fait partie des philosophes de la conscience retenus dans l'ouvrage ; en effet, on comprend fort bien ce qu'il y a de commun entre les phénoménologues français et Ricoeur, et l'on comprend également fort bien la source des préoccupations éthiques de Ricoeur ; mais, en dépit de l'importance de la volonté chez ce dernier, on peine un peu à saisir l'importance de la conscience en tant que thème constant chez lui.

Peut-être faut-il alors convoquer deux raisons, différentes en apparence, permettant de

rendre compte de ce choix. La première est liée au parcours philosophique de Pierre Guenancia, et à l'importance qu'a pu jouer pour ce dernier *Philosophie de la volonté* de Ricoeur. Nous pouvons à cet égard rappeler un texte important de Guenancia, repris dans *Liberté cartésienne et découverte de soi* [Pierre Guenancia, *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Paris, Encre Marine, 2013[/efn_note], intitulé « la liberté du regard ; Paul Ricoeur lecteur du *Traité des Passions* de Descartes¹⁷ faisant écho à la remarque selon laquelle l'enracinement religieux de Ricoeur associé à sa filiation pascalienne plutôt que cartésienne font de la passion non pas un phénomène naturel qui viendrait à l'âme par le corps mais une aliénation que l'âme secrète en elle par ses engagements douteux.



Autrement dit, les passions ne peuvent pas pour lui être des modes de l'union de l'âme et du corps ; les passions ne peuvent pas être des entités étrangères à la volonté même. Ainsi, alors que Ricoeur peut s'accorder avec Descartes pour constater que tous les appétits de l'âme sont des volontés, il s'en écarte quant au critère analytique : à l'activité / passivité cartésienne, Ricoeur substitue l'indistinction corps/âme dès lors que l'on a affaire au corps propre.

« Le problème de Ricoeur est l'inverse de celui de Descartes : le point de départ de celui-ci est, grâce au dualisme d'entendement, la considération des passions comme effets naturels du corps sur l'âme ; en choisissant comme point de départ le moi existant, corps et âme confondus, Ricoeur doit remonter à une sorte d'état de nature des modalités de fonctionnement du volontaire et de l'involontaire, avant leur annexion par les passions dont le principe, dit Ricoeur, « réside dans un certain esclavage que l'âme se donne à elle-même : l'âme se lie elle-même. ». »¹⁸

C'est ainsi que Guenancia put établir, malgré leur différence, une série de convergences entre Descartes et Ricoeur à partir du difficile problème des passions :

- 1) la méthode qui consiste à chercher directement dans le sujet l'expérience vive de la liberté ;
- 2) la position du *cogito* comme un absolu à un certain point de vue ;
- 3) le choix de l'attention comme synthèse originale d'activité et de passivité. « L'attention n'est pas une forme subtile ou raffinée de la liberté et du regard, elle constitue l'élément vital de la liberté qui est aussi bien le pouvoir positif de se détourner, au moins par provision, des idoles, que de se concentrer sur ce qui importe. »¹⁹

Mais au-delà de sa dilection personnelle l'ayant amené à penser le rapport de Descartes à Ricoeur, il est une raison intrinsèque à l'œuvre de ce dernier justifiant sa présence au sein d'une étude consacrée à la conscience. On sait que dans *Philosophie de la volonté* Ricoeur avait emprunté le combat anti-objectiviste de Husserl pour déclarer que nulle cosmologie ne pouvait englober la conscience, ce qui l'amenait à théoriser sa phénoménologie du vouloir sur un terrain existentiel. S'il faisait droit à une philosophie de la vie comme condition universelle de tout, il associait cette dernière à l'une des trois formes de l'involontaire absolu, de sorte que la volonté ne fût pensable que relativement à son conditionnement involontaire.

De même, l'inconscient constitue une autre forme de l'involontaire absolu dont rien ne permet de dire qu'il soit « moins moi » que ma vie consciente, dès lors incapable de désigner le tout de la vie psychique. Par conséquent, dès ses premiers écrits

phénoménologiques, Ricoeur accorde à la conscience par le truchement du volontaire une place singulière, en tant qu'elle est questionnée du point de vue de son autre, et que le volontaire se trouve lui aussi interrogé depuis l'involontaire.

Dès son œuvre séminale, Ricoeur est donc engagé dans une discussion avec ce qui relève de la conscience et ce qui n'en relève pas, mais aussi avec ce qui conditionne le volontaire comme tel ; on comprend mieux la manière dont *Soi-même comme un autre* parachève ce parcours complexe, en interrogeant l'identité personnelle : l'identité en jeu n'est pas faite de recouvrements temporels indéfinis, mais de la reprise de soi par soi comme s'il fallait sans cesse renaître à soi-même ; c'est là que se joue la permanence du sujet sans substance. Je suis moi-même en tant que je réponds de moi-même, ce qui est un acte, plus qu'une conscience et un savoir.

D : Une histoire personnelle de la philosophie : un humaniste des Lumières au temps du postmodernisme

Nous n'avons pas eu pour ambition de présenter sous forme de paraphrase la présentation des pensées que propose l'auteur de Husserl, Sartre, Merleau-Ponty et Ricoeur. Nous laissons au lecteur le soin de découvrir la grande clarté par laquelle P. Guenancia explique ce que sont le noème et la noèse, l'intentionnalité chez Husserl, le « groupe » chez Sartre, l'expression chez Merleau-Ponty ou encore la différence entre *idem* et *ipse* chez Ricoeur. De même, nous ne pouvons que saluer l'originalité autant que la pertinence des liens effectués entre la notion de chair chez Merleau-Ponty et celle de « structure » chez Lévi-Strauss, ou encore la comparaison entre le souci de soi chez Ricoeur et Foucault.

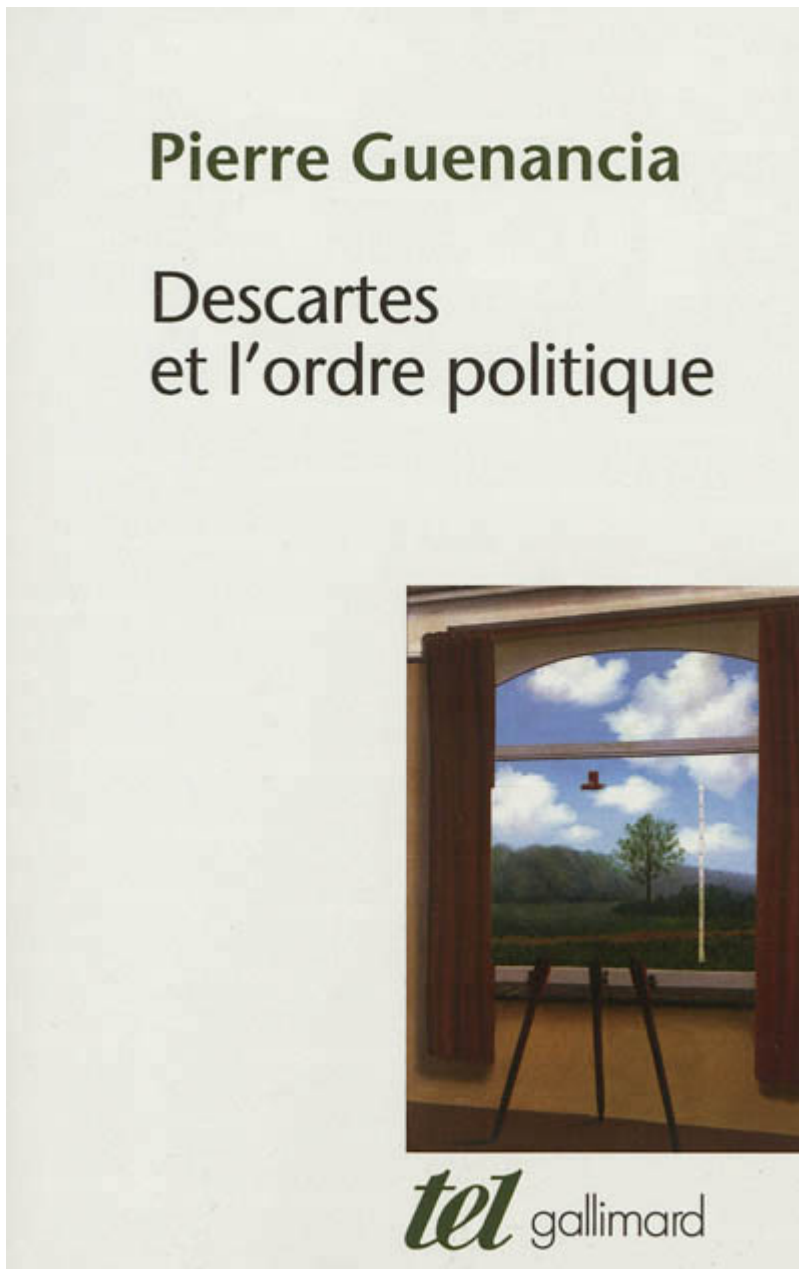
En revanche, nous aimerions insister pour finir sur la dimension *philosophique* et *thétique* de ladite présentation : d'une certaine manière, Pierre Guenancia apparaît comme un humaniste des Lumières – plus que de la Renaissance –, pour qui la Raison, la Liberté, l'exception humaine et l'Universalité ne sont pas de vains mots. En effet, ce que semble trouver Guenancia chez ces phénoménologues, c'est somme toute le quadruple souci de déterminer 1) les conditions universelles d'un rapport au monde, 2) passant par la conscience, 3) engageant le sens de toutes choses et 4) préservant la liberté humaine au regard des déterminations que retient l'objectivisme.

Pierre Guenancia n'hésite ainsi jamais à dire les raisons pour lesquelles il admire tel ou tel auteur, et ces raisons sont toujours les mêmes : la défense de la raison comme arrachement de l'homme à ses particularités pour atteindre l'universel, le rappel de la contingence et de l'indétermination, la singularité humaine. Ainsi Husserl : « Ce que

personnellement je trouve très fort et très grand chez Husserl, et toujours admirable, c'est cette défense intransigeante de la raison en dépit de tout, dans une période historique qui est sans doute la plus sombre, ou l'une des plus sombres que l'humanité occidentale ait jamais vécues, et dans laquelle il s'est toujours montré très digne. »²⁰

Exemplaire à cet égard est également l'analyse qu'il mène de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. Bien que la *praxis* s'y substitue à la conscience ou au pour-soi, Sartre n'en déduit pas la dissolution de l'individu au sein de la communauté. Bien au contraire, il cherche à remplacer la sociologie objectiviste par une anthropologie philosophique et à substituer l'Histoire aux explications économistes et sociologiques, bref à tous les déterminismes. L'enjeu est ainsi de montrer à quel point l'analyse sartrienne du groupe constitue un contrepoint à l'approche totalisante qui constitue chez Guenancia le signe de la défaite de toute liberté, ainsi que le rappelait la postface de *Descartes et l'ordre politique* :

« J'aperçois mieux aujourd'hui, après avoir relu ce livre, que son véritable sujet est non pas la critique de la politique, ce qui serait bien abstrait pour ne pas dire bien creux, mais, sous la figure des conceptions organicistes de la politique, la critique argumentée de tout ce qui se présente aux individus comme un tout, comme une totalité, comme la communauté dont ils font partie, dont ils sont les seuls membres. »²¹



De même, dans les philosophies faisant droit à l'inconscience (Merleau-Ponty), ou à l'inconscient (Ricoeur), jamais ne s'en trouve déduit un refus de la vie consciente ; loin d'être rendue impossible par son autre, la vie consciente continue d'être décrite malgré ses faiblesses, ses impuissances et ses ambiguïtés.

Conclusion : Descartes en embuscade

La conclusion générale de l'ouvrage revient à Descartes pour montrer le caractère

incontournable de l'âme qui pense toujours et en révéler la parenté avec la phénoménologie. Néanmoins, c'est peut-être à un autre aspect du cartésianisme que nous pourrions rattacher les intentions de l'ouvrage, à savoir celui analysant la générosité. Dans *Descartes et l'ordre politique*, Pierre Guenancia rappelait en effet l'importance de l'homme généreux qui est celui à qui n'appartient rien en propre sinon cette libre disposition que ne détermine aucune science.

« Il nous a semblé à l'époque où nous écrivions ce livre, et il nous semble encore quelque trente ans après, que la générosité cartésienne était à l'opposé de tout ce qui produit, suscite, encourage, autorise une partition des hommes en deux ou plusieurs classes, types, catégories. Le généreux est justement celui qui ne croit pas, qui n'a pas besoin de croire, qu'il forme avec d'autres semblables une communauté d'hommes distingués du reste des hommes. »²²

En ce sens, naturellement, la générosité implique un rapport universel. « le désir de générosité s'universalise en même temps qu'il s'éprouve dans le plus intérieur de l'âme et il n'est même pas besoin de savoir que Dieu existe et qu'il est vérac pour savoir que je ne peux pas me sentir libre sans sentir que tous les hommes le sont comme moi, ni plus ni moins. »²³ Dès lors, il nous semble possible de conclure en considérant que le portrait que dresse Guenancia de Husserl, Sartre, Merleau-Ponty et Ricoeur est celui d'hommes généreux en un sens cartésien, pensant l'universalité d'un certain rapport au monde et à autrui, que n'épuiserait pas l'analyse déterministe et objectiviste que présentent habituellement les sciences humaines, lesquelles sciences humaines découpent l'universalité en autant de particularismes revenant à méconnaître l'évidence de ce monde commun au sein duquel évoluent des consciences pensantes et libres. Ce que Pierre Guenancia appelle « République ».

1. L'ouvrage a été recensé à [cette adresse].
2. Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Préface, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2012, p. 11
3. Pierre Guenancia, *La voie de la conscience. Une histoire personnelle de la philosophie*, Paris, PUF, 2018, p. 7-8
4. *Ibid.*, p. 13
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 23
7. *Ibid.*, p. 85
8. *Ibid.*, p. 86
9. *Ibid.*, p. 87
10. *Ibid.*, p. 89

11. *Ibid.*, p. 53
12. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 161
13. Guenancia, *La voie de la conscience...op. cit.*, p. 136
14. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 403
15. *Ibid.*, p. 404
16. cf. Lucia Angelino, « L'*a priori* du corps chez Merleau-Ponty, *Revue internationale de Philosophie*, 2008/2, n° 244
17. On peut consulter la recension de cet ouvrage à [cette adresse.
18. *Ibid.*, p. 61
19. *Ibid.*, p. 73
20. Pierre Guenancia, *La voie de la conscience. Une histoire personnelle de la philosophie*, Paris, PUF, 2018, p. 72-73
21. Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, *op. cit.*, p. 375
22. *Descartes et l'ordre politique*, *op. cit.*, p. 383-384
23. *Ibid.*, p. 387