



Recensions (décembre 2025)

Le corps est une clé qui se perd. À propos de Hubert Wykretowicz, *La sentinelle silencieuse. Recherches phénoménologiques sur l'incarnation de l'esprit et perspectives cliniques*, Paris, Hermann, 2021, 490 pages. Prix : 32 €. ISBN : 9791037010131.

Une recherche libre et ancrée

Constamment fidèle à l'idée fondamentale de la phénoménologie husserlienne, l'*intentionnalité*, le bel ouvrage de Hubert Wykretowicz n'en témoigne pas moins d'un rapport très libre, original et inventif, à la tradition phénoménologique. L'aborder « en général », comme le dit l'auteur en conclusion, n'équivaut pas à en proposer une synthèse unifiée et sans aspérité, mais à se confronter à une histoire heurtée dont la cohérence, comme les progrès, reposent sur les débats conflictuels qui l'animent — débats dont le cœur est sans doute le sens, disputé, du concept même d'intentionnalité. En radicalisant le concept, d'abord à la lumière de phénoménologies post-husserliennes plus ou moins hétérodoxes (Scheler, Merleau-Ponty, Levinas ou Patočka), mais aussi de pensées extérieures à cette tradition (par exemple celle de Piaget), enfin d'auteurs marqués par elle, mais soucieux d'y échapper (Canguilhem et surtout Bourdieu), Hubert Wykretowicz précise et approfondit la thèse, unique, qui oriente son propos : le courant phénoménologique est aimanté par une même problématique, celle de *l'incarnation de l'esprit*, qu'il a peu à peu posé à nouveaux frais, ravivant de la sorte « une dimension essentielle de notre accès au réel » (p. 455)¹.

¹ Ainsi, un auteur tel que Sartre ne fera pas l'objet d'une lecture immanente plus ou moins scolastique, ou d'une recherche savante quant aux sources secrètes de sa pensée. Avec la description, fameuse, de la « viscosité », ce formidable pourvoyeur

On se réjouit de constater que ce rapport de libre fidélité permet de mettre en évidence le caractère critique, voire subversif, et finalement très actuel, de la phénoménologie. Car répéter, fût-ce en l'élargissant, le geste fondateur de la phénoménologie — en somme « rester fidèle à [...] [l']*a priori* de corrélation » (p. 454) — c'est rappeler que la subjectivité phénoménologique doit être définie « en termes écologiques », comme « un mode de relation avec l'environnement » (p. 18 et p. 68). N'est-ce pas du même coup suggérer que nombre de propositions actuellement en vogue du côté de ce que l'on peut appeler l'« éco-philosophie » (je pense à l'école latourienne) ne font guère autre chose, au mieux, que retrouver les thèses fondatrices de la phénoménologie, mais sans la rigueur méthodologique et conceptuelle qui caractérise sa démarche ? Mais n'était-ce justement pas le prix à payer pour l'abandon de la catégorie d'intentionnalité (et de subjectivité) ?

La dimension critique et actuelle de la phénoménologie apparaît surtout du point de vue *psychopathologique* qui oriente tout l'ouvrage (le dernier chapitre est consacré à la description de plusieurs cas cliniques) et qui lui donne aussi son impulsion. On peut en effet penser que ce qui fait l'originalité de ce travail tient au fait que l'auteur s'est trouvé forcé à penser par une situation concrète, matérielle, et pour tout dire institutionnelle (p. 116). Aux antipodes d'une recherche théorique et désintéressée, comme de tout point de vue de survol, l'auteur note d'emblée que c'est son affiliation, en tant que philosophe, au Service de Psychiatrie de Liaison du CHUV de Lausanne qui a décidé du sens de sa réflexion. Ce point mérite que l'on s'y arrête un instant.

Sorte de glande pinéale institutionnelle destinée à assurer la rencontre des « services somatiques » à un niveau psy, ce lieu apparaît comme un « garant d'unité » chargé de parer à l'éclatement des divers services hospitaliers spécialisés et à leur ignorance réciproque (p. 9). Un simple supplément d'âme, transversal aux soins prodigués à tel ou tel organe ? L'idée, en tout cas, était de remédier aux conséquences néfastes d'une médecine dualiste, disons cartésienne, vouée à réparer les pièces endommagées du corps-machine. En dépit de ces bonnes intentions, Hubert Wykretowicz témoigne de la *déception* qui

d'exemples nous lègue plutôt un cas de « teneur affective discrète » du milieu, le « corrélat d'une expérience corporelle et sensible », dont le sens est apprécié affectivement — et non pas décodé cognitivement (p. 219) —, contribuant à former « la nature dispositionnelle de notre vie corporelle » (p. 331). De même, la confrontation classique de Sartre et de Merleau-Ponty, qui traverse l'ouvrage en pointillés, n'est jamais envisagée frontalement ou pour elle-même : mise au service de la problématique obstinément reprise par l'auteur, elle permettra en fait d'éclairer le caractère plus ou moins harmonieux, évident ou, au contraire précaire, contrarié, du débat que la conscience incarnée entretient avec son milieu — j'y reviendrai en conclusion.

fut la sienne lors de son engagement dans ce service. L'âme, le corps, on avait peut-être renversé les termes, on n'avait pas changé la formule : que l'on dise « qu'il y a un corps matériel sur lequel survient la conscience » ou que l'on insiste sur « les incidences de cette survenance de l'esprit sur sa base matérielle », on bute sur le même « présupposé naturaliste », et il n'est toujours pas question « de réintégrer le corps dans la sphère subjective » (p. 11). De là sans doute l'*admiration* de l'auteur pour la phénoménologie, seule à même d'introduire le troisième terme nécessaire si l'on veut dépasser le dualisme de l'étendue et de la pensée¹. Ce troisième terme, c'est évidemment le *monde* (p. 12), dont le corrélat est le vécu intentionnel (p. 381), ici inscrit, c'est l'essentiel du propos, dans un *corps affecté*. Le corps humain, qui n'est ni une machine ni « le théâtre sur lequel se manifeste notre vie mentale », est après tout « l'expression de ma subjectivité » au sein du monde, ce qui permet de s'introduire, telle une clé dans une serrure, au sein d'un monde vécu qui est un « monde de significations » (p. 11, 12).

On ne s'étonne pas que ce propos, ancré institutionnellement et consacré à l'incarnation de l'esprit, ait emprunté son titre à Merleau-Ponty, philosophe par excellence de l'ancrage, de l'incarnation et de l'institution : selon *L'Œil et l'Esprit*, le corps est bien cette « sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et mes actes ».

Un propos polémique et surtout critique

L'inscription pleinement assumée au sein de la tradition phénoménologique n'est pas exempte d'une dimension polémique. Dans des pages précieuses, Hubert Wykretowicz renvoie dos-à-dos les paradigmes matérialiste (incarné par le psychologue cognitiviste) et postmoderne (il évoque Paul B. Preciado). Si le premier entend se pencher sur la subjectivité, c'est pour mieux réduire le vécu subjectif à un fonctionnement objectif — celui d'un thermostat, par exemple. Aussi ce matérialisme subtil demeure-t-il un mécanisme, modernisé, l'homme y apparaît toujours comme une machine, mais cybernétique, et la vie comme une aptitude à coder et décoder l'information (p. 13-14). On suivra malgré tout le cognitiviste sur un point : il ne renonce pas à dire le vrai sur la subjectivité. L'essayiste postmoderne l'envisage pour sa part comme une simple « construction arbitraire », l'effet de surface de « normes sociétales »,

¹ Les motifs de la déception et de l'admiration sont centraux dans la vie et la pensée de Descartes. Ferdinand Alquié, dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, y avait insisté en son temps.

« le vestige d’une métaphysique moderne aussi illusoire que la vérité scientifique » (p. 16-17). Contre le cognitiviste, la critique de la psychologie scientifique avancée par Canguilhem dès la fin des années 1950 reste opératoire : l’homme qui réduit l’homme à un outil et le manipule comme tel démontre par là-même que l’homme n’est pas un simple un outil — on n’a jamais vu un outil manipuler un outil (p. 15-16). Contre le relativisme a-subjectif du postmoderne, en revanche, il faut en revenir aux choses mêmes (p. 54) ou décrire, en les laissant se déployer, les diverses manières dont « la forme subjective intègre, transforme et [...] se transforme en fonction de ce qu’elle vit » (p. 16-17). C’est ce qui va permettre de renouer avec la dimension *critique* de la phénoménologie.

La polémique se prolonge en effet en une critique d’ordre proprement philosophique. Loin de détruire les positions en présence, mais afin de ne pas céder à « la confusion des niveaux sémantiques » (p. 49), il s’agira de distinguer « ce qui relève de l’expérience vive de ce qui relève de l’explication naturaliste ». Cela n’implique aucunement « d’écraser telle perspective sur telle autre » (p. 464), mais de « délimiter des registres de discours et des strates d’expériences » (p. 26). Il est ainsi urgent de rappeler que l’humain vit le monde avant de le penser, qu’il comprend par corps, ir-réflexivement, ce que le monde veut de lui : « le sens commence ailleurs que dans nos têtes » (p. 23) parce qu’il hante le monde avant d’être thématiqué sur un plan cognitif. Mais une fois soulignée la dimension corporelle sur fond de laquelle la pensée, y compris rationnelle, se déploie dans des opérations situées, on doit encore rappeler que la pensée, en particulier rationnelle, dispose d’un niveau de déploiement spécifique, irréductible aux opérations du corps (quoiqu’elle le trouve à sa racine comme à son horizon, p. 288 et 293 sq.). On peut investiguer de façon privilégiée la « logique du sensible », l’idée que « notre expérience corporelle et perceptive » est d’emblée habitée par un ordre et par un sens (p. 27), sans oublier que « l’ordre du sensible » n’exclut pas « l’ordre de la pensée » ; s’il est vrai que le corps est d’abord « l’intermédiaire d’une présence au monde pratique et affective », il peut aussi devenir « le véhicule ou l’objet de la représentation » (p. 27, 28). L’auteur sait bien que le sens du monde relève de la cognition, *mais pas seulement ni de prime abord*, et c’est ce qui le conduit à aborder la « capacité de penser avec le parti pris que cette faculté est vivante [...] et s’intègre [...] à un monde » (p. 22), bref à privilégier le registre de « l’expérience vive » sur celui de « l’explication naturaliste », pourtant légitime à son propre niveau (second et limité).

D’un point de vue méthodologique, l’ouvrage se réclame donc d’une forme raffinée de dualisme, « un *dualisme des perspectives* selon lequel “la pensée” et “le corps” sont moins des entités réelles que [...] des concepts qui

[...] désignent divers aspects d'un même objet, qu'on voudra appeler en l'occurrence l'existence, le comportement, la vie de l'esprit » (p. 32). Cet exercice préalable d'hygiène critique qui permet à l'auteur de valoriser la dimension du corps sans pour autant céder au caractère il est vrai parfois « louche » de ce type approche : en résistant « à la fièvre de la déconstruction », on évitera donc de se faire, sur un mode « réactionnaire », le « complice des mystères de la nature et des énergies secrètes du désir » (p. 24). Relativiser le rôle de la pensée rationnelle dans notre abord vécu du monde ne conduit pas à l'irrationalisme, « la critique des idéalizations scientifiques n'implique nulle « subjectivation naïve de la vie » ni aucune « légitimation des vérités mythologiques » (p. 26). Opter pour un « rationalisme militant et vigilant » (p. 23) plutôt qu'« étroit » (p. 321), c'est donc déconstruire ce qui mérite de l'être, le cognitivisme asséchant, tout en faisant sa part à la cognition — une cognition retardataire, un esprit d'après-coup (p. 23), puisqu'il survient sur fond d'une incarnation primordiale indissociable d'une logique immanente au sensible¹. Mieux : en renvoyant dos-à-dos la cybernétique et le vitalisme (p. 61), mais en articulant l'un sur l'autre le corps et l'esprit, on se donne les moyens d'échapper au choix forcé « entre un rationalisme capitaliste et technoscientifique d'une part, et la résistance dionysiaque du désir d'autre part » (p. 25).

Il devient alors possible d'accueillir, du dedans de la tradition continentale, les apports des cognitivistes les moins étroits, les enactivistes américains, qui, dans le cadre de l'*embodied cognition*, soulignent également l'inscription pratique de la vie perceptive (p. 22). On démontre ainsi par le fait que certaines oppositions doctrinales prétendument indépassables n'ont au fond pas lieu d'être, et qu'un phénoménologue rigoureux, c'est-à-dire critique, peut fort bien situer son « projet sous la bannière de l'*embodied cognition*, dans sa version enactiviste » (p. 464). Cependant, et c'est là l'apport spécifique de la tradition phénoménologique, cela implique d'approfondir la dimension *affective* de cette inscription corporelle, comme de mieux poser la question de la nature de la signification que découvre dans le monde la conscience incarnée — bref, celle de l'intentionnalité.

Car il ne suffit pas d'insister sur le caractère incarné (*embodied*) de la cognition pour rejoindre le « corps animé » décrit par Husserl dès *Ideen III*.

¹ Sur le fond, Hubert Wykretowicz retrouve certaines thèses d'un livre important en son temps de Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2005 ; dans son ton, un « rationalisme militant », polémique mais mesuré, il m'a paru assez proche, dans un tout autre domaine, de la perspective de Jean-François Billeter, par exemple dans *Chine trois fois muette. Essai sur l'histoire contemporaine de la Chine*, Paris, Allia, 2002.

On peut bien dénoncer, avec Antonio Damasio, l'erreur de Descartes, on n'échappe pas forcément à une conception « sandwich » du comportement humain : la *cognition* apparaît ici encore comme ce moment, central et décisif, qui traite les informations issues de la *perception*, avant de décider l'*action* comportementale afférente — l'âme est toujours pilote en son navire. On manque alors le très étroit ajointement de l'âme et du corps, le fait que « le corps relève d'abord et en premier lieu d'une *pratique de la vie* » ; qu'il ne se définit pas par « sa participation aux représentations », mais comme une « sensibilité en mouvement orientée vers la pratique du monde » (p. 59) ; en somme qu'il « n'est ni l'*input* ni l'*output* de l'esprit », mais « la manifestation d'une *vie intentionnelle* sur fond de laquelle se réalisent les états mentaux représentationnels » (p. 45). Au mieux, on reconnaît que le corps participe à l'élaboration de nos représentations et émotions ; mais on n'admet pas le caractère spécifique et immédiat de sa participation vécue, sur un mode pratique et affectif, au sens du monde¹.

La « prémisses représentationnaliste » au fondement du cognitivisme trahit au final le caractère foncièrement *abstrait* de la démarche — abstraction dénoncée en son temps par Politzer —, confirmant que le cognitivisme n'est guère autre chose qu'un behaviorisme réussi, c'est-à-dire une psychologie concrète ratée. Même dans sa version *embodied* il succombe à l'illusion scolastique — au sens de Bourdieu — puisqu'il « transpose sans précaution les propriétés du rapport scientifique à l'objet (la connaissance) au rapport à l'objet en général (la vie) » (p. 55). Si l'on veut maintenant décrire un « je sens » et un « je peux » plus profond que tout « je pense » (p. 60), il faut définir à nouveaux frais le concept même d'intentionnalité — vers une « intentionnalité corporelle » (p. 69), « vivante » (p. 240), « mode de présence au monde » et non « propriété des états mentaux » (p. 80). L'essentiel du livre s'emploie à relever ce défi par le biais d'un long parcours au sein de la tradition phénomé-

¹ Les conséquences de cette approche se révèlent spécialement stupides, voire cruelles, quand elle est appliquée à un trouble du comportement tel que l'anorexie, ainsi que le propose par exemple Christopher Faiburn (p. 55-57). En comparant l'esprit à un lecteur DVD, l'auteur peut conclure qu'il importe, dans pareil cas, de travailler sur les représentations du patient (changer de DVD) qui, par malheur, étiquette mal ses perceptions (il se sent gros) et, par suite, agit n'importe comment (il mange trop peu). Si l'on retrouve le dur et patient travail mené sur nos représentations préconisé par le stoïcisme (p. 70) — idée d'ailleurs bien en phase avec la responsabilisation de l'individu, y compris malade, typique de la politique de la santé en régime néolibéral — on a perdu, en chemin, le corps vécu, animé, « directement articulé à un champ d'action ».

nologique, ici rendue à sa pluralité, à sa complexité, et à son caractère cumulatif. J'insisterai surtout sur les premières étapes de cette Odyssée phénoménologique.

Une phénoménologie plurielle : conscience incarnée, logique sensible

1. Un tournant affectif (de Husserl à Levinas)

Classiquement, Hubert Wykretowicz critique d'abord l'intellectualisme de Husserl : son interprétation étroitement théorétique de la corrélation conscience-monde, la reconduction décevante de l'opposition du sujet (ego transcendantal) et de l'objet (dont le sens est constitué par ego). Quoiqu'il souligne ensuite l'attention portée par Husserl aux kinesthèses, aux sensations vécues relatives aux mouvements du corps, qui contredit l'idée que le corps ne serait rien de plus qu'un « support inerte » (p. 106), il montre qu'aucune intentionnalité propre n'est ici attribuée aux sensations kinesthésiques : Husserl les met au service de la représentation objectivante, qui relève de la seule conscience. Autrement dit, « le corps sensible conditionne l'activité de l'esprit », mais il est « privé de l'accès à la signification » : si « la mobilité du corps sert à étaler le matériau hylétique que la conscience pourra mettre en forme », elle demeure simple « soubassement matériel » (Husserl) de l'acte objectivant. L'intentionnalité étant la propriété exclusive de la conscience transcendantale, il n'y donc pas, pour Husserl, d'« intentionnalité corporelle intrinsèque » (p. 108, 109).

C'est dans cette perspective qu'il faut apprécier le tournant pragmatique des phénoménologues post-husserliens. Au-delà de Husserl, il importe d'insister, d'abord avec Heidegger, sur « la richesse de sens de l'attitude naturelle » elle-même (p. 112). Se rapporter au monde par le toucher, par exemple — mais exemple privilégié, on le sait, si l'on entend sortir du point de vue théorétique —, ce n'est pas rencontrer des sensations abstraites, détachées, qui seront associées puis reconnues comme les propriétés de tel ou tel objet (doux ou rugueux) à l'occasion de sa construction intentionnelle par la conscience (p. 112-113). Toucher, c'est toujours, pour notre corps, « se comporter d'une certaine manière » au sein d'un milieu où, immédiatement, l'on se sent attiré par la fourrure, si douce, d'un chat ou bien rejeté par la rugosité d'un canapé élimé. Si notre expérience « ne repose pas sur un mode de présence objectivant », si c'est au contraire la « présence perceptive et cognitive » qui découle d'une « participation organique, pratique et affective, au cours des choses » (p. 117), on substituera finalement « à la corrélation noético-noématique la *Gestaltung* corps-environnement » (p. 114). Mais il faut alors préciser la nature de notre

ancrage corporel au sein du monde. En fait, au-delà du « commerce pratique », le sens circulant dans le monde est appréhendé par notre corps sur le mode du « contact affectif » (p. 120 et p. 268). C'est un tournant capital du livre et il est possible que de ce point de vue Levinas, plus que Merleau-Ponty, soit pour son auteur le phénoménologue décisif.

En interprétant la théorie husserlienne du remplissement intuitif dans les termes d'un élan vital « qui anime un organisme en quête de satisfaction » (p. 123), Hubert Wykretowicz, dans des pages stimulantes, montre en effet qu'il faut suivre Levinas si l'on souhaite « désintellectualiser complètement l'intentionnalité husserlienne en l'étirant du côté d'une vie intentionnelle animée par le désir de jouissance et de satisfaction » (p. 124). Se découvre alors une « intentionnalité affective élémentaire » (p. 125) — voire alimentaire : c'est la question des nourritures, importante pour Levinas — dont le site est le corps vivant, un corps défini comme essentiellement « besogneux », travaillé par un manque, et dès lors voué à chercher sa place dans un monde chargé de valeurs qui, comme tel, apparaît destiné à résoudre ce manque (p. 132). Sur les traces de Canguilhem, le monde est alors le lieu d'un débat à proprement parler vital pour un sujet qui « s'efforce d'accomplir son existence » en lui (p. 138), parce qu'il lui apparaît d'entrée de jeu « chargé de valeurs » (p. 134, de là la discussion avec Scheler, p. 178 et sv.), c'est-à-dire structuré par des pôles d'intérêt et de valorisation, par des éléments qui font saillie et réclament son effort.

On a alors de quoi définir le concept de conscience incarnée. Loin d'être un mécanisme de traitement de l'information intégré, par surcroît, dans la matérialité inerte du corps, elle est une activité « vivante et irréfléchie qui s'exprime au travers d'un organisme, et qui possède la forme d'une communication affective avec ce qui l'entoure », son environnement, lui-même compris comme une trame vivante, « structurée et structurante » — ainsi que le redira Bourdieu, cette fois à propos de l'*habitus* (p. 140-141 et ci-dessous).

2. L'intentionnalité retrouvée (de Merleau-Ponty à Bourdieu)

Mais cette conscience, dès lors qu'on la découvre diffusée dans le corps, incarnée en chacun de ses points, est-elle encore, à dire vrai, intentionnelle ? Ne s'agit-il pas seulement de rappeler que la conscience (et la connaissance) est inscrite dans le mouvement même de la *vie*, au niveau du besoin, sur un plan que l'on dira simplement pulsionnel ? Qu'en est-il après tout de la question de la *signification*, roc de toute approche intentionnelle de la conscience, même incarnée ? En réalité, la conscience incarnée doit trouver son corrélat dans une

logique sensible si l'on veut éviter l'impasse du vitalisme potentiellement réactionnaire évoquée ci-dessus (p. 175).

C'est ainsi que le chapitre IV s'emploie à décrire précisément le pôle disons noématique de la corrélation à partir du concept de champ motivationnel, au fondement de cette logique du sensible. L'idée est que dès la « confrontation pulsionnelle et affective avec le réel, il en va en réalité de la constitution d'unités de sens », un sens qui « se manifeste à la faveur de l'état affectif et sur les choses elles-mêmes » (p. 191). En clair, « ce sont d'abord les choses qui éveillent en nous des possibilités d'action, de sorte que la motivation est finalement moins de notre fait que de celui des choses elles-mêmes ». De là à parler, à la suite de Merleau-Ponty, d'« une intentionnalité des choses elles-mêmes, une sorte d'*expressivité des choses* » (p. 160), il n'y a qu'un pas, que franchi l'auteur, qui pourra même alléguer, à ce propos, l'idée d'« animisme » (p. 206). Car oui, les « choses exercent des sollicitations, c'est-à-dire réveillent des ajustements corporels dans la mesure où leur signification résonne dans ma chair » ; mieux, le monde est hanté par « un sens intuitif immédiatement appréhendé » par le biais d'« actes noétiques que sont les actes affectifs, “donateurs” de valeurs » (p. 213). Scheler, je l'ai dit, permettra de préciser que le sens déposé sur les choses s'exprime sous forme de valeurs ou de valences (p. 178) — c'est le « contenu motivationnel qui se trouve donné directement à même la perception » —, tandis que Sartre, mieux qu'un autre, aidera à saisir concrètement en quoi consiste cet appel du monde à notre corps affecté (p. 217).

Il devient ensuite possible, et c'est le propos du chapitre V, de décrire sous toutes ses coutures le pôle noétique de la corrélation, soit « la nature de l'expérience corporelle » elle-même. L'« intentionnalité vivante », *alias* l'« esprit incarné », se donne à lire dans l'*unité* comportementale du corps propre, dans sa « forme », manifeste dès l'expérience du mouvement (l'intentionnalité corporelle est d'abord une intentionnalité motrice, p. 258), et monnayée ensuite dans ses différentes allures, du maintien de l'équilibre à l'élévation, puis dans la discrimination du haut et du bas, de la droite et de la gauche, etc. Si les coordonnées spatiales, loin d'être de simples données géométriques, sont d'emblée affectivement chargées, les actes cognitifs eux-mêmes, y compris l'objectivation, doivent être envisagés comme des allures du corps s'inscrivant sans rupture dans le dévoilement pratico-affectif du sens du monde : son objectivation, comme toutes les autres « activités épistémiques » (p. 282), s'inscrivent dans un rapport de stricte continuité avec son maniement (p. 280). On comprend mieux le bénéfice phénoménologique du dualisme méthodologique, dit « de perspectives », qui atteste et de la fidélité de l'ouvrage à la tradition phénoménologique, et de son ouverture aux approches cognitivistes

contemporaines : si « le corps est un authentique auxiliaire de la vie cognitive » dans la mesure où « il favorise, relaie et supplée à l'exercice de la pensée abstraite » (p. 284), c'est parce que « même lorsque nous nous engageons dans une posture représentationnelle à l'égard du réel, la cognition repose sur une appréciation pratique et affective qui motive l'émergence de l'attitude objectivante ». L'auteur fait sa part à la passivité, à l'affectivité primordiale, phénoménologiquement première, qui indique que le monde ne cesse de nous solliciter et de nous pénétrer, et à l'activité, à la constitution, notamment représentationnelle et cognitive, qui le met à distance pour mieux l'objectiver et le connaître : le corps est bien « le pivot ou le levier à la faveur duquel sujet et monde empiètent l'un sur l'autre » (p. 310).

Du point de vue psychopathologique qui oriente l'ouvrage, il faut insister fortement sur deux éléments : la dimension foncièrement *sociale* du monde, la nature toujours *singulière* du sujet. On peut bien dire que la maladie consiste en un éclatement de l'unité du corps propre, qui implique une difficulté à accepter et à tourner à son avantage les infidélités du milieu (Canguilhem), une rupture avec le sens pratique, inscrit dans le corps, qui autorisait l'adaptation pré-réflexive aux sollicitations du monde. Le corps est bien une clé qui risque toujours de se perdre (maladie), une clé qui, et oui, s'égare finalement (vieillesse, mort). Et il est vrai que le malade, parce qu'il ne peut plus se confier immédiatement au monde et se décharger sur le corps, se rabat effectivement sur le plan de la représentation mentale — point-pivot, selon le cognitiviste étroit de notre rapport au monde. De fait, l'anorexique, par exemple, n'aborde pas la nourriture sur le mode d'une pratique spontanément jouisseuse de la vie : elle analyse les représentations qu'elle s'en fait. Reste que si l'on entend aborder dans une perspective « écologique » (p. 442) l'anorexie, il faut encore intégrer dans l'équation, non seulement le corps propre comme site de l'être-au-monde, mais aussi les significations imaginaires socialement déterminées, et en l'occurrence profondément sexistes, qui circulent dans le monde (p. 439). De même, si l'on souhaite comprendre, plutôt qu'expliquer, l'allure de la vie qui est désormais celle de Suzanne, atteinte de sclérose en plaques, il convient de se pencher sur l'histoire singulière de ce sujet : les normes d'arrière-plan, normalement traitées sans que l'on ait à y penser, envahissent alors le champ de la conscience comme une matière à traiter, ouvrant une négociation constante, épuisante, où les stratégies du sujet témoignent autant de sa créativité que du rétrécissement de son monde (p. 405 sq.).

Dans cette perspective, c'est bien à l'œuvre de Bourdieu que la recherche de Hubert Wykretowicz devait mener. Le réinvestissement du concept d'habitus, foyer de nos dispositions pratiques — Bourdieu le définissait comme du social incorporé au fil d'une histoire singulière ; il permet, comme

tel, l'ajustement du sujet aux règles des champs sociaux où il joue sa partie —, représente en ce sens le point d'aboutissement de cette Odyssée phénoménologique. Mais cela supposait de replacer Bourdieu dans le sillage de la voie que Husserl, le premier, avait frayée (p. 343) : l'*habitus*, c'est ce corps où, au fur et à mesure de notre pratique de la vie, se sont sédimentés des actes de conscience, mais sur un mode singulier, stylisé, en fonction des préférences manifestées dans l'appréhension perceptive des valences du milieu (p. 330, le « projet originel » sartrien est allégué p. 332), lui-même socialement qualifié (p. 333).

3. Ouverture critique : maladresse et psychanalyse

On le sait, Bourdieu a souvent souligné l'importance de Merleau-Ponty dans son parcours, minorisant du même geste l'apport de Sartre. On peut penser que Hubert Wykretowicz, en plaçant d'emblée son travail sous le signe de Merleau-Ponty, se situe ici aussi dans le prolongement de Bourdieu. Pourtant, de même que ce dernier a su se rendre attentif aux ratages et aux désajustements également occasionnés par la rencontre de l'*habitus* et du social (par le biais des notions de clivage et d'hystérésis, présente chez Sartre), la méfiance de l'auteur à l'égard de la dimension parfois quasi-religieuse du vocabulaire merleau-pontien, qui dénote un rapport foncièrement harmonieux entre le corps propre et le monde, la réversibilité fraternelle de leurs chairs, incline à penser que Hubert Wykretowicz est peut-être plus proche d'un Sartre que de Merleau-Ponty.

Il remarque en tout cas que, tout comme le *Dasein* heideggérien, le corps propre selon Merleau-Ponty semble à l'abri de toute « maladresse » (p. 187) : la corrélation corps-environnement est pensée en termes de résonance (p. 172), de consonance (p. 261), de co-ordonnance (p. 259) voire de congruence (p. 263). Néanmoins, et c'est tout particulièrement vrai d'un point de vue psychopathologique, la phénoménologie gagne beaucoup à se rendre attentive « à tout ce qu'il peut y avoir de maladresses, de déséquilibres, d'échecs, de fléchissements ou de manques dans notre présence au monde » (p. 381) ; une éco-phénoménologie de l'expression, même si elle fait signe vers l'idée d'animisme, je l'ai dit, doit d'abord composer avec « la nature profondément ambivalente de notre corporéité, autant capable que vulnérable » (p. 256)¹. La *Ges-*

¹ L'insistance de l'auteur sur le motif d'une *subjectivité maladroite* par essence l'éloigne de l'usage de Merleau-Ponty que propose, dans une perspective d'ailleurs également écologique, l'ouvrage de David Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour*

taltung corps-environnement, le débat de la conscience incarnée et de la logique du sensible, fait sa part à la passivité et à l'activité du sujet comme à celle du monde, mais elle n'implique ni osmose ni communion (p. 280).

Si l'on voulait approfondir ce point capital — division essentielle du sujet, rapport clivé au monde —, il ne serait pas inutile de revenir plus précisément sur la présence, elle-même ambivalente, et quelque peu spectrale, de la psychanalyse dans l'économie de l'ouvrage, comme sur la conception du langage qui s'y fait jour. On notera que si la psychanalyse semble appeler, au début du livre, une critique symétrique à celle dont le cognitivisme est effectivement l'objet (p. 17), cette critique n'est finalement jamais instruite (la psychanalyse, elle, est même parfois mise à profit sur des points marginaux, p. 142, 173). On est cependant en droit de penser que l'auteur opte pour une philosophie implicite du langage qui, cette fois, l'inscrit plus directement dans le sillage de Merleau-Ponty — et l'éloigne d'autant de Lacan. L'analogie entre le corps propre, « a priori de l'expérience vécue » en tant que « mode d'expression de l'esprit », et le langage revient à plusieurs reprises (p. 28, 45, 239, etc.) : il s'agit de montrer, non seulement qu'il existe, bien sûr, « une couche de sens antéprédicative aux côtés des représentations conceptuelles », mais aussi que celle-ci correspond à « une ébauche de sens prélinguistique, de sorte que l'univers des signes linguistiques ne constitue pas l'unique réalité dans laquelle nous serions enfermés » (p. 85). C'est dire que nous ne sommes pas simplement plongés — et par suite clivés de toute origine — dans ce « bain de langage » qui, selon Lacan, donne accès au monde (symbolique), mais au prix d'une perte (la « livre de chair » castrée) renvoyant, dans l'expérience vécue, à une non-naturalité essentielle du corps, marqué d'un trou qu'aucune image ni aucun signifiant ne viendra combler — sous la conscience incarnée, même manquante, il y a un inconscient décharné, et une jouissance rétive à toute vie intentionnelle. Mais c'est peut-être aussi que le langage, ici, au moins si l'analogie avec le corps propre, l'intentionnalité vivante, est fondée, doit après tout se comprendre, avec Merleau-Ponty, comme « parole vivante », expression du sens du monde apparée à ma propre chair, qui l'exprime simultanément¹.

une écologie des sens, trad. Didier Demorcy, Isabelle Stengers, Paris, La Découverte, 2013.

¹ Comparez la mise au point de Françoise Dastur, « Le corps de la parole », dans *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001, p. 49-67 et Slavoj Žižek, « Le sujet interpassif », dans *La subjectivité à venir. Essais critiques sur la voix obscène*, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 2004, en particulier p. 48-49, qui insiste sur le retour de Lacan, *via* Freud, au cogito cartésien.

Fût-il maladroit et ambivalent, manquant à lui-même et à ses entours, on *est* son corps et on a à l'être dans un débat incessant avec le monde (Merleau-Ponty) ; on ne l'*a* pas, pas dans le sens où le voulait Lacan, en tout cas. Mais peut-être le corps vivant, avant d'exprimer la parole silencieuse du monde, est-il objet blessé, et mortifié, par les structures du langage, et les mots de l'entourage... Peu importe. Cette perspective de style structuraliste ne doit pas être opposée à la phénoménologie telle qu'elle est revisitée, et mise au travail, par Hubert Wykretowicz : dans la pratique thérapeutique, l'une et l'autre reconnaissent l'absolue singularité de chaque cas, de chaque corps, mais aussi la dimension sociale des discours qui nous donnent ce corps — et, pour partie, nous le ravissent — quand ils nous livrent au monde¹. Comme le psychanalyste lacanien, l'éco-phénoménologue peut bien aborder les pathologies au « un par un », et reconnaître la mainmise appauvrissante du « discours de la science », comme celle — c'est le vocabulaire du dernier Lacan — du « discours du capitaliste ». Ce n'est notoirement pas le cas des neuro-psys.

Thomas Bolmain
Université de Liège

Entre surface et abîme : Deleuze phénoménologue ? Lecture de l'ouvrage d'Alexander Schnell, *Deleuze phénoménologue. Une interprétation phénoménologique de Logique du sens*, Paris, Éditions des Compagnons d'humanité, 2025, 234 pages. Prix : 18 €. ISBN : 9782493296382.

2025 marque le centenaire de la naissance de Gilles Deleuze. L'année voit, pour la première fois, un ouvrage du philosophe figurer au programme de l'agrégation de philosophie² et la publication de nombreux livres et études consacrés à sa pensée³. Au-delà de la commémoration, l'intérêt pour Deleuze s'intensifie autant dans le monde académique que dans le grand public. Michel

¹ Les pièces du dossier Merleau-Ponty/Lacan ont notamment été présentées et commentées dans un texte d'Alfredo Zenonni, « Lacan et Merleau-Ponty. Dialogue et divergence », dont je m'inspire ici, et que l'on trouvera sur le net, <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2012/06/ZENONI-ROUSSEAU-18.pdf>. Sur le cas de l'anorexie, dans une perspective lacanienne, on lira le très beau texte d'Anne Lysy, « L'anorexie : je mange rien », disponible ici <https://fr.scribd.com/document/183094619/Anne-Lysy-L%CA%BCanorexie-Je-mange-rien>.

² G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

³ Voir notamment S. Llères, *Lire Différence et Répétition de Gilles Deleuze*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2025, mais aussi M. Crevoisier et M. Farge, « Deleuze : lectures de *Différence et répétition* », *Philosophique*, [En ligne], n° 28, 2025,

Foucault l'avait annoncé : notre époque pourrait bien devenir « deleuzienne »¹. C'est dans ce contexte que paraît l'ouvrage d'Alexander Schnell, *Deleuze phénoménologue. Une interprétation phénoménologique de Logique du sens*.

Un socle commun

Sous son titre « volontairement provocateur »², l'ouvrage pourrait sembler s'inscrire dans la lignée des travaux qui interrogent les rapports de Deleuze avec la phénoménologie (Alain Beaulieu³, Alain Badiou⁴). Selon A. Schnell, il ne s'agit pourtant pas de juxtaposer des traditions d'un point de vue historiographique, mais de dégager une problématique systématique commune⁵. Voilà le point nodal de l'ouvrage. Deux thèses le structurent. Première thèse : depuis les années 1960, sous l'influence de Jan Patočka, la phénoménologie entreprend une refonte où tout fondement subjectif est écarté au profit des « événements » non anticipables et des processus anonymes du « sens se faisant »⁶. Deuxième thèse : selon cette acception renouvelée (se démarquant de l'égologie husserlienne et de l'analytique du *Dasein*), l'approche de Deleuze dans *Logique du sens* peut à bon droit être qualifiée de « phénoménologique »⁷.

L'ouvrage prend dès lors une forme double : une lecture systématique, série après série, de *Logique du sens*, où le statut de l'« événement » et de l'« effet de surface » est mis en relation avec la question de la « préphénoménalité » (à partir de Derrida, Richir et des recherches contemporaines en phénoménologie transcendantale)⁸, puis une conclusion qui confronte les thèses deleuziennes à la phénoménologie « asubjective » de Marc Richir. Ainsi, Alexander Schnell nous dit que :

<https://journals.openedition.org/philosophique/1874>, mais aussi F. Smith, *Deleuze memories*, Paris, Lanskine, 2025.

¹ M. Foucault, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 1994, p. 76. (voir M. Foucault, « Theatrum philosophicum », *Critique*, n° 282, novembre 1970, p. 885-908).

² A. Schnell, *Deleuze phénoménologue*, op. cit., 2025, p. 34.

³ A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, ainsi qu'A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et ses contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2011.

⁴ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.

⁵ A. Schnell, *Deleuze phénoménologue*, op. cit., p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

[L]e présent ouvrage n'est pas seulement un commentaire, mais aussi l'exécution partielle d'un programme phénoménologique présenté et approfondi ailleurs. Au cœur de ce programme est l'idée que la phénoménologie « refondue » (à partir des années 1960) abandonne l'instance d'un « Moi » ou d'un « ego » en faveur d'un processus du « sens se faisant » gouverné par une « matrice transcendantale » et impliquant une dimension préphénoménale dans la phénoménalité. La philosophie deleuzienne du sens et du « phantasme » s'inscrit très exactement dans cette même perspective. Le but est de montrer que *Logique du sens* vient alimenter et enrichir ce programme d'une phénoménologie refondue.¹

Dans le sillage richirien, ce programme suppose une révision du champ phénoménologique : il n'est ni prédonné (contre Husserl), ni nécessaire (contre l'idéalisme allemand), il n'est pas déterminé par la conscience (de nouveau contre Husserl) et il n'est pas ontologique (contre Heidegger)². Chez Richir, la préphénoménalité désigne un domaine plus originaire que le phénomène tel que l'entend la tradition classique. Au-delà de la corrélation husserlienne conscience/objet, il s'agit de penser l'espace d'émergence où le sens demeure instable, flottant, presque informe³. Le phénomène n'y est pas encore constitué : quelque chose s'esquisse dans une tension entre présence et absence. Cette esquisse n'est ni intuition claire ni objectivité stable ; elle relève d'une épreuve du sentir, d'un déséquilibre pathique. Le phénomène naît dans ce vacillement, cette « fictionnalisation » où l'on tente de produire un phénomène là où il n'y a encore que du possible, de l'imprésentable⁴.

¹ *Ibid.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 267.

³ « Ce “lieu” est donc un “lieu” de mort de la pensée à ses propres assurances, [...] lieu d'un cogito transcendantal, il est vrai, mais où, comme l'a remarquablement montré Patočka dans sa conception de la phénoménologie asubjective, la *cogitatio* elle-même est à vrai dire sans contenu, étant appel ou horizon d'un sens à faire. Lieu, donc, de la temporalisation originaire [...] » (M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, éditions Jérôme Millon, 1992, p. 20).

⁴ « Le vécu de la pensée n'est pas donné d'avance, il est, pour une large part de lui-même, inaccessible à l'intuition interne, en présence. [...] Il faut distinguer rigoureusement entre le phénoménal phénoménologique et le manifeste phénoméniste (réaliste) ou idéaliste. [...] La dimension phénoménologique fonctionne plutôt comme un horizon, ou comme une fracture entre non-donation et donation. [...] L'indéterminité des phénomènes rend impossible l'élucidation des concepts logiques en une seule fois. [...] Il y a comme un double “brouillage” du vécu, à la fois par sa donation et par le brouillage des concepts logiques en lui. » (M. Richir, *op. cit.*, p. 13-14.)

Or, Deleuze définit l'événement comme un incorporel : un effet de surface qui ne s'inscrit ni dans l'ordre des choses ni dans celui des états de conscience¹. L'événement n'est pas une substance, mais une pointe logique, une survenance à la surface entre corps et propositions². Il est pur sens, irréductible à toute causalité matérielle. Cette émergence n'émane ni d'un sujet constituant ni d'un objet à constituer, mais d'un jeu de séries, de différences et de paradoxes : un excès logique qui advient sans jamais se fermer dans une forme stable.

Ce que partagent l'événement deleuzien et la préphénoménalité richirienne, c'est l'ambition de penser l'apparaître du sens sans fondement préalable, sans sujet constituant, sans forme stabilisée. Dans les deux cas, se dessine un plan d'immanence où le sens apparaît : chez Deleuze, sous le régime du jeu logique et de la prolifération paradoxale ; chez Richir, dans l'exploration des limites de l'intuition et des failles de la phénoménalisation. Ce socle commun autorise Schnell à jeter un pont entre le Deleuze de *Logique du sens* et la phénoménologie refondue de Richir.

Le corps et l'événement

Une divergence majeure se dessine toutefois. Chez Deleuze, l'événement est d'abord logique : il procède de structures de différenciation, de séries signifiantes et d'un champ d'impersonnalité. Le corps, lorsqu'il apparaît, est « corps sans organes », lieu de déterritorialisation. Il nous dit :

Ce qu'il y a dans les corps, dans la profondeur des corps, ce sont des mélanges : un corps en pénètre un autre et coexiste avec lui dans toutes ses parties, comme la goutte de vin dans la mer ou le feu dans le fer. [...] Mais ce que nous voulons dire par « grandir », « diminuer », « rougir », « verdoyer », « trancher », « être tranché », etc., est d'une tout autre sorte : non plus du tout des états de choses ou des mélanges au fond des corps, mais des événements incorporels à la surface, qui résultent de ces mélanges.³

¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 13.

² « L'événement est coextensif au devenir, et le devenir lui-même, coextensif au langage ; le paradoxe est donc essentiellement "sorite", c'est-à-dire série de propositions interrogatives procédant suivant le devenir par additions et retranchements successifs. Tout se passe à la frontière des choses et des propositions. » (*Ibid.*, p. 18.)

³ *Ibid.*, p. 14-15.

Les verbes « grandir », « rougir », « être tranché » renvoient ici non à des expériences vécues, mais à des changements de surface, non affectifs, logiques, qui expriment une différence formelle. L'événement est défini comme résultant d'un mélange corporel, mais *n'est pas réductible à un état corporel* : il se situe à la surface, comme effet différentiel, pure production de sens. L'événement est incorporel, donc ni personnel, ni subjectif. Il ne se passe pas dans un moi ou une conscience, mais à la surface des choses, dans un espace neutre et impersonnel, propre à la pensée logique du sens pur.

Chez Richir, la préphénoménalité est au contraire vécue : elle engage une subjectivité pathique, un corps vulnérable, un sentir originaire. L'événement y est éprouvé comme déséquilibre phénoménal, comme crise de l'apparition.

En ce sens, il n'y a plus à distinguer, au plan strictement phénoménologique, entre beau et sublime : c'est même dans la dimension proprement sublime de la réflexion phénoménologique, à même l'inchoativité chaotique et « informe » de la phénoménalité des phénomènes, là où ceux-ci s'enchevêtrent et se recouvrent à leur tour, que s'amorce, architectoniquement, sans s'y prédéterminer, la réflexion téléologique.¹

Richir s'éloigne ici de la distinction kantienne classique (dans la *Critique de la faculté de juger*) entre le beau, qui relève d'une harmonie formelle, et le sublime, qui exprime une démesure, une tension qui déborde la faculté de saisir une forme. Mais dans la phénoménalité brute, antérieure à la forme stabilisée, cette distinction n'a plus lieu d'être. Le champ phénoménologique originaire est un champ d'expérience non encore formatée où les catégories esthétiques traditionnelles ne sont pas encore pertinentes : c'est un état pré-catégoriel du sentir. Le sublime devient pour Richir l'emblème de l'expérience radicale, où la pensée elle-même est ébranlée, sans appui. Ici, la réflexion phénoménologique ne repose plus sur un sujet constitué ni sur des objets déjà donnés. Elle se déploie dans un champ instable, fragile, dans une expérience qui déroute la pensée. C'est cela le sublime phénoménologique : un moment de bascule, de déséquilibre constitutif. Richir insiste : le point de départ n'est pas un phénomène formé, structuré, identifiable par l'intentionnalité. Il s'agit d'une phénoménalité encore informe, qui n'a pas encore émergé comme phénomène au sens classique. Richir décrit ici une épaisseur phénoménale : les phénomènes ne surgissent pas isolément mais s'emmêlent, s'enchevêtrent, se

¹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 20.

recouvrent mutuellement. Cela empêche toute identification claire, toute stabilisation immédiate. On est dans une phase de genèse, dans un entrelacs où la subjectivité naissante est affectée, traversée par des intensités avant toute objectivation. C'est le lieu de l'épreuve, de la subjectivité pathique. Enfin, Richir affirme que ce chaos phénoménologique originaire est le lieu où peut commencer une pensée du sens : une « réflexion téléologique », c'est-à-dire une orientation du sens en devenir. Mais — point crucial — cette réflexion n'est pas pré-déterminée. Elle ne suit pas un plan donné d'avance. Elle émerge de la phénoménalité elle-même, à partir de l'instabilité vécue.

Philosophiquement, la divergence entre Deleuze et Richir tient à l'architecture transcendantale qu'ils admettent ou récusent. Richir maintient l'hypothèse d'une « matrice transcendantale » et d'un *cogito* transcendantal minimal, non égologique, requis par l'épreuve pathique du sens. Deleuze, au contraire, radicalise l'asubjectivité en confiant la genèse du sens à des séries et à des synthèses impersonnelles (logiques, topologiques, linguistiques). Chez Richir, l'instabilité phénoménale requiert une subjectivité affectée ; chez Deleuze, l'événement demeure incorporel et se donne comme sens sans propriétaire. Cette différence s'enracine aussi dans leurs héritages respectifs : chez Deleuze, la filiation stoïcienne (les incorporels), la logique des paradoxes et un certain structuralisme de la série ; chez Richir, une refonte de la phénoménologie transcendantale après Husserl et Patočka. D'un côté, une « logique du sens » qui privilégie le plan de surface ; de l'autre, une « dynamique du sentir » qui s'éprouve au bord de l'effondrement. Cette divergence explique leurs options relatives au corps (corps sans organes deleuzien *versus* corps pathique richirien) et au langage (série et proposition *versus* esquisse et silhouette phénoménale).

Situation de Deleuze

Pour situer la démonstration de Schnell dans le paysage français, deux lignes méritent d'être rappelées. Premièrement, le « scénario sartrien ». Deleuze lit Sartre très tôt et s'en écarte tout en dialoguant avec lui. Si Sartre pense la négativité, la série et la *praxis* à partir d'une phénoménologie de la conscience (puis d'une dialectique du collectif), Deleuze substitue à ce cadre une logique immanente des séries où *le sujet n'est plus principe d'unité*. On peut repérer des résonances — le motif de la « série », la critique des totalisations — mais la thèse deleuzienne d'événements incorporels déplace le problème hors du champ d'une subjectivité constituante. Cette mise à distance éclaire la thèse de

Schnell : la qualification « phénoménologique » de *Logique du sens* ne réactive pas le modèle sartrien, elle en propose une alternative radicalement asubjective. Deuxièmement, la voie stoïcienne relue par Émile Bréhier. Les analyses deleuziennes des incorporels doivent beaucoup aux études de Bréhier sur le stoïcisme¹. Chez les Stoïciens, les incorporels (*lekta*, temps, lieu, vide) ne sont pas des choses mais ce qui s'énonce et advient. Deleuze transpose ce schème pour penser l'événement comme sens. En rappelant ce contexte, on comprend mieux la distance avec Richir : là où la préphénoménalité est éprouvée comme pathique, l'incorporel deleuzien est ce qui survient à la surface des corps et des propositions. La comparaison proposée par Schnell gagne alors en précision : elle juxtapose deux héritages français distincts — la relance phénoménologique post-husserlienne et la réactivation stoïcienne — plutôt qu'elle ne les confond.

Ces précisions n'invalident pas l'hypothèse d'un « Deleuze phénoménologue ». Elles en resserrent les conditions : la qualification vaut pour une phénoménologie refondue, asubjective, attentive aux événements et aux processus du sens. Le livre d'Alexanxer Schnell offre, de ce point de vue, un commentaire précieux de *Logique du sens* et un outil didactique solide pour entrer dans un ouvrage réputé difficile. On pourra regretter une pagination parfois erratique, vraisemblablement liée à des choix éditoriaux ; elle n'ôte rien à l'intérêt théorique de l'ensemble.

Thomas Bertolini
Université de Liège

« J'ai pensé le monde au fur et à mesure qu'il se déroulait devant moi ». À propos de Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, Paris, L'Harmattan, 2025, 279 pages. Prix : 29 €. ISBN : 9782336474502.

Le titre choisi pour ce compte rendu mérite quelques explications. Il s'agit d'une phrase de Simone de Beauvoir prononcée lors d'un entretien avec Martine de Barsy². La question qui lui est posée vise à savoir si sa pensée a évolué

¹ Voir, notamment, É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928.

² Simone de Beauvoir, « Entretien avec Martine de Barsy », *Pénéla*, n° 16, septembre 1968, cité dans Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, Paris, L'Harmattan, 2025, p. 130. M. André a trouvé cette citation dans le livre de

depuis ses débuts. Ce à quoi Beauvoir répond qu'une pensée n'est pas « figée » et qu'elle évolue selon l'évolution du monde et de ses événements. Toutefois, Beauvoir affirme que, dans ces évolutions, il existe une continuité de sa pensée, *quelque chose qui reste* depuis ses débuts, qui n'est pas figé mais stable. C'est « le refus des mystifications¹ ». Lors de la lecture de l'ouvrage de Mimose André, résultat de sa thèse rédigée sous la direction de Fabienne Brugère, deux principes nous sont apparus comme fils conducteurs de sa pensée : l'évolution et la pensée du monde. Ainsi, il nous a semblé opportun de choisir ce titre en ce qu'il rassemble ces deux fils que nous allons tenter de redéployer dans cette recension.

Avant toute chose, il convient de faire une précision. Lorsque nous parlons de pensée du monde, il s'agit en fait de la méthodologie de la pensée de Beauvoir : la phénoménologie. Celle-ci s'attache en effet à décrire le monde, les phénomènes tels qu'ils nous apparaissent, *au fur et à mesure qu'ils se déroulent devant nous*. Mimose André donne une place particulière à la *phénoménologie* dans son ouvrage et dans *l'évolution* même de la pensée de Beauvoir. En effet, l'autrice analyse le rôle de la phénoménologie dans l'évolution politique de Beauvoir, qui concerne aussi bien le marxisme que le féminisme. Cette manière de procéder fait l'originalité et la force de l'ouvrage puisqu'elle permet à M. André de proposer un parcours historique de la pensée de Beauvoir en se donnant les moyens, loin de lisser ce parcours, d'analyser les accrocs qui en font l'évolution. Si les études beauvoiriennes ont souvent tendance à se concentrer sur *Le Deuxième Sexe*² — l'ouvrage étant majeur, on comprend pourquoi — le livre de M. André permet de saisir le parcours d'une pensée qui se fait avant et après 1949 et de situer, en creux, le fameux ouvrage.

Notre présentation se déroulera en trois points. Nous nous concentrerons d'abord sur le traitement que M. André fait de la phénoménologie. Nous étudierons ensuite la manière dont elle analyse le marxisme de Beauvoir. Enfin, nous nous pencherons sur le féminisme et, plus généralement, sur l'engagement politique du Castor tel qu'il est décrit dans le livre.

Jacques J. Zéphir, *Le Néo-féminisme de Simone de Beauvoir*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982, p. 217.

¹ *Ibid.*

² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* [1949], Paris, Gallimard, 1976.

1. Cadrage théorique : l'ombre de la phénoménologie

Ici aussi, le titre mérite une explication. Nous parlons d'ombre en deux sens. D'abord en ce que la phénoménologie guide l'évolution de l'ouvrage et sert de grille analytique pour penser les critiques et évolutions de Beauvoir elle-même – notamment, les évolutions qu'elle fait faire à la pensée, nous y reviendrons. En revanche, le deuxième sens de l'ombre sert à marquer ce qui semble manquer à l'ouvrage : une analyse théorique et historique de la phénoménologie¹.

Arrêtons-nous d'abord sur le premier sens de l'ombre, entendue comme ombre qui plane sur l'ouvrage et lui donne sa couleur. La phénoménologie est, en effet, présentée comme nécessaire aux évolutions de la pensée de Beauvoir et à la compréhension même de sa pensée². Mimose André décrit le passage à la phénoménologie de Beauvoir (et de Sartre) comme la première évolution de sa pensée, une « évolution philosophique et politique³. » L'avantage de la phénoménologie est principalement de pouvoir parler des choses mêmes. Plus encore, la phénoménologie permet une étude en première personne, elle ramène la subjectivité au centre⁴. Cette approche en première personne permet une étude de son propre vécu, mais aussi de celui d'autrui.

Mimose André montre comment cette approche répond à un problème de l'époque : l'impossibilité de penser le politique. C'est que la philosophie étudiée en France au début du XX^e siècle correspondait à un « culte de la littérature pure⁵ », sans engagement, où toute réflexion politique est critiquée. M. André cite Althusser sur ce point : « la pauvreté théorique incroyable de la philosophie française a mis toute une série de philosophes de “bonne volonté” dans la nécessité d'aller chercher ailleurs de quoi penser les problèmes que les temps nouveaux leur posaient⁶. » Ces problèmes, c'est surtout la Deuxième

¹ La description de la phénoménologie beauvoirienne et de ses sources prend place au premier chapitre de la première partie de l'ouvrage, intitulé « Le passage de la période apolitique à la période politique dans la pensée de Simone de Beauvoir » (p. 19-49) et, plus précisément, dans son premier point, « Husserl et Heidegger comme élément théorique nécessaire de fondement philosophique de la politique dans la première période de la pensée beauvoirienne » (p. 19-27).

² Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ Mimose André ne revient pas sur ce point. Voir, à ce propos, Manon Garcia, *On ne nait pas soumise, on le devient* [2018], Paris, Flammarion, 2021, p. 115-141.

⁵ Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 19.

⁶ Louis Althusser, Lucien Sève, *Correspondance 1949-1987*, Paris, Éditions sociales, 2018, p. 53-54. Cité dans Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 219.

Guerre mondiale. Face à l'idéalisme de la pensée française de leur jeunesse se fait ressentir le besoin d'une philosophie qui revient sur terre pour se confronter au monde. Grégory Cormann, dans un chapitre de son livre *Sartre. Une anthropologie politique* consacré à l'introduction de la phénoménologie en France, a bien expliqué cette nécessité. Il revient notamment sur une phrase éclairante de Hans Lipps qui permet de saisir la plus-value de la méthode phénoménologique à ce moment :

Dès lors, la philosophie a pour but, selon la jolie formule de Lipps, de nous permettre d'en « *revenir aux mains* » avec les choses, de nous aider à éclairer les situations dans lesquelles nous vivons. La philosophie pragmatiste se définit ainsi par les effets qu'elle produit dans nos vies [...]¹.

Pour sa part, M. André vise juste en marquant chez Beauvoir le passage de l'apolitisme à l'engagement par l'adoption de la phénoménologie, on le verra bientôt plus en détail. Tout son ouvrage est porté par cette intrication de la phénoménologie et du politique où la première procure matière à la seconde, donnant lieu à une analyse politique du vécu et à un vécu politisé.

On peut cependant regretter que ce passage de Beauvoir à la phénoménologie soit peu documenté en termes de sources. Certes, M. André revient sur les lectures que Beauvoir fait de Husserl, Heidegger et Hegel. Mais au lieu de mettre l'accent sur qui d'elle ou de Sartre a le plus lu tel des trois philosophes allemands², le début de l'ouvrage — qui présente le passage de Sartre et de

¹ Grégory Cormann, *Sartre. Une anthropologie politique, 1920-1980*, Bruxelles, Peter Lang, 2021, p. 33. Nous soulignons. Grégory Cormann revient ici sur la comparaison que fait Lipps entre le pragmatisme et « la philosophie de l'existence », desquelles découleront la phénoménologie. Le texte cité de H. Lipps est « Pragmatisme et philosophie de l'existence, *Recherches philosophiques*, VI, 1936-1937, p. 333-334. Notons que Grégory Cormann retrace dans son chapitre l'importance de la revue *Recherches philosophiques* pour l'importation de la phénoménologie en France et particulièrement la philosophie de Heidegger.

² De manière générale, l'ouvrage peine à peindre un tableau correct de la relation philosophique de Sartre et Beauvoir. Cela se ressent au travers de formulations problématiques lorsque l'autrice écrit que Beauvoir « accompagne » Sartre dans sa quête de la phénoménologie (p. 20) ou que « l'existentialisme athée, c'est avant tout le sartrisme ou du moins le beauvoirisme est le prolongement, l'écho fidèle du sartrisme » (p. 27), ou encore qu'il est difficile de tracer une ligne de démarcation entre le « sartrisme » de Sartre ou celui de Beauvoir (p. 76). Ces maladresses sont regrettables dans le sens où ces formules renvoient à l'idée d'une Beauvoir « disciple » de Sartre sans dire quoi que ce soit des réels rapports d'échanges entre les deux philosophes. De plus,

Beauvoir à la phénoménologie — aurait pu se concentrer sur les particularités de la phénoménologie de Beauvoir au regard de ses lectures¹. La présentation de la phénoménologie en reste dès lors à ses bases et sert surtout à montrer l'opposition théorique avec l'idéalisme de l'époque pour penser le politique — qui constitue, rappelons-le, la principale ligne directrice de l'ouvrage et forme une argumentation originale.

2. L'évolution marxiste, l'évolution du matérialisme historique et le rôle de l'existentialisme

Mimose André scinde le parcours de Beauvoir en trois étapes : l'existentialisme pré-marxiste, l'existentialisme marxiste et le néoféminisme. *Le Deuxième Sexe* sert de repère puisque M. André le place dans la première période, pré-marxiste donc. Bien qu'on puisse être dubitative quant à cette scission entre le pré-marxisme et le marxisme de Beauvoir, l'analyse que fait M. André du rapport de *Deuxième Sexe* au matérialisme historique revient de façon approfondie sur les critiques que Beauvoir fait à ce dernier concernant l'étude de la condition et de l'émancipation féminine.

M. André fait d'abord un long point de rappel très documenté sur la notion de féminisme en lien avec l'histoire du socialisme. Lors des premiers mouvements des suffragettes, le féminisme est un concept bourgeois désignant le mouvement des femmes qui visent l'acquisition des mêmes droits civiques que les hommes. À côté de cela existent les mouvements des femmes prolétaires, qui ont conscience d'être davantage dominées que les hommes de leur classe et cherchent à agir sur leur double oppression. Le mouvement du prolétariat féminin se veut révolutionnaire en ce qu'il vise la destruction du système capitaliste dans son entièreté. Mimose André trace le parcours de ces revendications d'Engels et Bebel à Kollontaï et Zetkin. Elle marque aussi les points de rupture au sein du marxisme, notamment le malaise à parler de sexualité,

nous pouvons nous étonner de telles formulations alors même que Mimose André reconnaît la part importante de l'œuvre de Beauvoir et de ses apports à l'existentialisme. Il reste que Beauvoir y est souvent décrite comme « un défenseur farouche » (p. 91) de l'existentialisme plutôt qu'une contributrice originale.

¹ Cet héritage manque d'ailleurs de clarté puisque M. André affirme que Beauvoir s'est plutôt concentrée sur Husserl et Heidegger (p. 22), avant de considérer que Beauvoir était plutôt attachée à l'étude d'Hegel (p. 25).

ainsi que la présence d'une hiérarchie dans les luttes des femmes (Lénine refuse par exemple de s'occuper du sort des prostituées, estimant qu'il y a plus urgent à faire)¹.

L'autrice aborde ensuite le féminisme de Beauvoir, le rapprochant du féminisme — qui n'en a pas le nom — socialiste. Toutefois, elle souligne les points de critique que Beauvoir soulève dans son chapitre consacré au matérialisme historique². Le point majeur est la surdétermination du schème économique pour analyser l'oppression des femmes : les femmes seraient opprimées par leur rôle dans la division du travail, confinées aux tâches reproductrices non payées et interdites de propriété. Les inégalités subies par les femmes seraient donc dues au seul contexte économique. Abolir ce contexte, le capitalisme, ce serait abolir en même temps l'oppression féminine.

Or, Beauvoir montre dès 1949 l'insuffisance de ce programme. L'exposé de M. André peut à cet égard être prolongé par un article de Mickaëlle Provost sur le matérialisme de Beauvoir³. En plus de la critique de la réduction economiciste, Beauvoir refuse la dialectique de la fin de l'histoire de certains marxistes qui assimilent la fin de l'histoire à l'achèvement de la lutte des classes, menant à une société sans classe et sans oppression. Beauvoir refuse ce mythe au nom de la liberté, puisque l'avenir n'est pas figé et est toujours susceptible de bouger en fonction des actions humaines⁴.

À côté de ces critiques, M. André montre ainsi, à la suite d'auteur·ices comme Mickaëlle Provost, Pierre Crétois⁵ ou Michel Kail⁶, le dépassement que Beauvoir fait du marxisme. Sans le récuser complètement, Beauvoir corrige les défauts du marxisme par l'existentialisme. Mieux, par la phénoménologie. En effet, Beauvoir dépasse le cadre strict du marxisme en se rapportant à l'expérience vécue. En s'intéressant à l'expérience dans sa globalité et à ses dimensions les plus incarnées, la phénoménologie permet de saisir comment la domination s'installe par d'autres biais que la structure économique. M. André s'étend longuement sur ce point afin d'en saisir toutes les dimensions.

¹ Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 65.

² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, p. 98-108.

³ Mickaëlle Provost, « Simone de Beauvoir : Le marxisme à l'épreuve de l'expérience vécue », *Alter*, [En ligne], n° 29, 2021, mis en ligne le 01 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/2333>.

⁴ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947], Paris, Gallimard, 2017, p. 146.

⁵ Pierre Crétois, « De la critique du matérialisme historique à son dépassement : Simone de Beauvoir, lectrice de Marx et Engels », *Philosophie*, 2020/1, n° 144, p. 79-94.

⁶ Michel Kail, *Beauvoir et Sartre. Pour un féminisme matérialiste*, Paris, PUF, 2023.

Un autre versant de la critique de Beauvoir, qui apparaît lors de la période de mai 1968, tient au mode d'organisation du féminisme. Rappelons, sans que cela n'ait vraiment d'impact, que cette période correspond au moment « néo-féministe » de Beauvoir. Dans le partage que fait Mimose André (pré-marxisme, marxisme, néoféminisme), cela correspond au troisième temps de l'évolution de Beauvoir. Cette dernière est donc passée par un moment marxiste avant son engagement dans le féminisme militant. M. André rappelle à ce propos l'affirmation de Beauvoir selon laquelle *Le Deuxième Sexe* aurait davantage été marxiste si elle l'avait écrit plus tard¹. En réalité, comme le montre M. André, ce marxisme est plutôt l'éloignement de Beauvoir d'un socialisme abstrait qu'elle a longuement critiqué en 1949. Ce socialisme abstrait correspond aux mouvements de gauche qui ne parviennent pas à inclure les préoccupations féministes et relèguent les femmes au second plan de la lutte, en promettant qu'elles seront libérées à la tombée du capitalisme. Le socialisme abstrait refuse d'accorder une spécificité et une autonomie à la lutte féministe. Le changement de position de Beauvoir sur le socialisme se saisit en conséquence par rapport à l'organisation concrète du mouvement féministe que nous détaillons dans le point suivant. Disons déjà simplement que, voulant se détacher d'un socialisme abstrait dont nous venons d'expliquer les failles, Beauvoir défend un socialisme où les luttes et les conséquences sont pensées de façon concrète. Il s'agit de se détourner de l'idéalisme qui reste accroché au marxisme, dont l'idée principale est d'abolir le capitalisme pour que toute la société soit libérée. Si Beauvoir a montré les manquements de cette perspective en 1949, elle tente d'y pallier concrètement en 1968.

3. *Phénoménologie, féminisme et Mai 68, une phénoménologie politique en tout point*

La dernière étape de notre parcours se présente dès lors comme la synthèse de ce qui vient d'être dit. L'ouvrage de Mimose André a d'ailleurs, lui aussi, cette forme puisque le propos se répète dans sa partie finale en synthétisant ce qui précède et en y ajoutant du neuf. En l'occurrence, la nouvelle couche porte sur la politisation de Beauvoir. M. André avait noté une première politisation de

¹ « Théoriquement, j'ai dit déjà que si j'écrivais aujourd'hui *Le Deuxième Sexe* je donnerais des bases matérialistes et non idéalistes à l'opposition du Même et de l'Autre. Je fonderais le rejet et l'oppression sur l'autre non sur l'antagonisme des consciences, mais sur la base économique de la rareté. » Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, p. 614

Beauvoir au cours de la Deuxième Guerre mondiale, un passage à la politique rendu possible par l'acquisition de la méthode phénoménologique. Un bon exemple de cette politisation est la création de la revue *Les Temps Modernes* en 1945 qui s'attache à critiquer la morale bourgeoise et s'engage sur certains sujets comme la décolonisation. Les premiers chapitres du *Deuxième Sexe* paraissent dans la revue. Toutefois, en ce qui concerne l'engagement féministe, celui-ci en reste au plan théorique, comme dans l'ouvrage de 1949 où le problème féminin est posé dans toute sa clarté sans qu'aucune action collective ne soit proposée. M. André commente en ce sens le projet beauvoirien de fraternité présenté à la fin du *Deuxième Sexe*, selon lequel l'homme doit reconnaître la femme comme une semblable¹, en affirmant qu'il s'agit d'« une belle conclusion philosophique qui n'engage que des esprits élevés mais ne correspond pas à l'attente collective². » C'est que Beauvoir passe par un premier mouvement théorique pour cadrer la pratique. M. André renvoie sur ce point à l'idée que, pour Beauvoir, la politique n'est pas l'affaire de quelques-uns mais une « activité démocratique universelle³ », à laquelle chacun peut s'atteler.

Michel Kail le rappelle dans son ouvrage déjà cité consacré au matérialisme féministe de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* n'était pas un ouvrage politique, mais il sera politisé par ses lectrices⁴. Comme l'a affirmé Michelle Perrot pour toute une génération de féministes, le livre de Beauvoir révélait leur condition par ses descriptions détaillées de la vie des femmes dans lesquelles elles se reconnaissaient⁵. Une fois qu'elles avaient pris conscience de la contingence de leur infériorité et des mécanismes qui la mettent en place, il restait à faire l'action.

Les choses sont différentes vingt ans plus tard. L'apport de Beauvoir à Mai 68 est la formation d'une pensée collective autour de l'organisation de la lutte. En effet, Mimose André rappelle que les femmes des mouvements de

¹ « [...] s'ils acceptaient d'aimer au lieu d'une esclave une semblable comme le font d'ailleurs ceux d'entre eux qui sont à la fois dénués d'arrogance et de complexe d'infériorité —, les femmes seraient beaucoup moins hantées par le souci de leur féminité ; elles y gagneraient du naturel, de la simplicité, et elles se retrouveraient femmes sans tant de peine puisque, après tout, elles le sont. » (Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, p. 595.)

² Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 114.

⁴ Michel Kail, *Beauvoir et Sartre. Pour un féminisme matérialiste*, p. 136.

⁵ « *Le Deuxième Sexe* nous avait soulagées, presque effrayées par son audace, fourni des arguments et des justifications, dévoilé les raisons de notre mal être. » Michelle Perrot, « Simone de Beauvoir et l'histoire des femmes », *Les Temps Modernes*, n° 647-648, 2008/1, p. 165.

gauche remarquent d'abord le machisme de leurs camarades, qui les relèguent à des tâches subalternes, les empêchent de parler et d'apporter quoi que ce soit au mouvement. Elle cite Beauvoir à ce propos :

Donc, même au sein de ces mouvements qui, en principe, sont faits pour libérer tout le monde, et les jeunes et les femmes, la femme demeurerait inférieure. Cela va même plus loin. Je ne dis pas tous, mais beaucoup de gauchistes mâles sont agressivement hostiles à la libération des femmes¹.

Certaines femmes se désolidarisent alors du mouvement général pour créer leur propre groupe en non-mixité qui deviendra le M.L.F.². Sur la non-mixité, l'opinion de Beauvoir est double. Si elle affirme que c'est un passage nécessaire, justement en raison du sexisme de gauche et de l'impossibilité pour les femmes de se faire entendre autrement, M. André rappelle le mot de Beauvoir de ne pas faire de la lutte féministe un « ghetto³ ». Elle doit exister pour faire exister les revendications spécifiquement féminines du féminisme socialiste, qui est un mouvement autonome, mais il ne faut pas s'enfermer dans ces revendications ni refuser entièrement la communication avec les hommes⁴.

Cependant, l'apport de Beauvoir à Mai 68 ne s'en tient pas là. La phénoménologie beauvoirienne soutient l'intérêt pour le vécu des femmes. Les conditions d'existence féminine, dans toutes leurs dimensions, deviennent un sujet *politique*. Ainsi, la philosophie beauvoirienne n'est-elle pas sans lien avec le très célèbre slogan « Le privé est politique » qui vise à l'époque à faire des sujets quotidiens dépourvus d'importance et de signification, vus comme « naturels », des enjeux pour les revendications féministes. Un exemple paradigmatique est sans doute la sexualité. Mimose André retrace le parcours tortueux de ce sujet au sein du socialisme. Tortueux car il est d'abord critiqué, voire banni. Peu osent franchir cette limite. Pour Lénine déjà, la sexualité est un sujet sans importance au regard des enjeux économiques de l'existence⁵. Alexandra Kollontaï fait exception dans ce paysage puisque, selon les mots de M. André, elle « en appelle à une nouvelle morale, véritablement socialiste,

¹ Alice Schwarzer, *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, Paris, Mercure de France, 1984, p. 28. Cité dans Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 141.

² Voir à ce propos le bel article de Jacqueline Feldman, « De FMA au MLF », *Clio*, [En ligne], n° 29, 2009, mis en ligne le 11 juin 2009. URL : <http://journals.openedition.org/clio/9326>.

³ Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

libérée des vieilles conceptions morales et sexuelles¹ ». Cet exemple montre à quel point la gauche reste hermétique aux enjeux spécifiquement féminins et à tout ce qui pourrait l'éloigner des seules considérations de classe.

Beauvoir sera également largement critiquée pour avoir parlé de sexualité en 1949. Loin d'être une provocation, ce sujet doit pourtant être abordé lorsqu'on veut peindre un tableau complet de l'oppression féminine où les sexualités continuent d'asservir les femmes. À coups de descriptions phénoménologiques des rapports hétéro- et homosexuels, des rapports entre les corps, *Le Deuxième Sexe* a permis de faire de la sexualité un sujet politique qui deviendra, notamment par le prisme de la contraception et du viol, un lieu fondamental de revendications féministes dans les années 1970.

Comme l'a aussi affirmé Camille Froidevaux-Metterie, la phénoménologie est donc un outil qui permet de lutter pour l'égalité et contre le sexisme en exposant les zones exactes où se forge la domination, décrit les lieux précis de l'oppression et développe des manières de lutter contre elle². Un autre exemple intéressant à cet égard est celui des menstruations. Beauvoir déjà étudiait la charge mentale qui leur est associée, le fait de devoir se cacher, de ne pas en parler, de subir la douleur en silence. Par cette description, elle dégage un de ces lieux de l'oppression qu'on analyse ensuite en termes de honte et de charge mentale comme il vient d'être mentionné, mais aussi de précarité économique. Beauvoir ouvrait de cette manière un tout nouveau champ d'étude. Toujours selon C. Froidevaux-Metterie, Beauvoir est ainsi l'inventeuse de la phénoménologie féministe. Mais on peut s'étonner avec elle de ne pas la voir figurer parmi les grands noms de la phénoménologie. C'est que cette phénoménologie renvoie à une particularité : les femmes. Elle est par conséquent une complication de la théorie de base.

Mimose André se demande à ce propos à quel point il s'agit d'un particularisme. Beauvoir a souvent été accusée de ne s'en tenir qu'à l'étude de la femme blanche bourgeoise hétérosexuelle. M. André vient nuancer ce tableau en s'intéressant à la Beauvoir voyageuse. Beauvoir fut en effet nourrie par ses voyages. Elle prend conscience par ceux-ci de la diversité des conditions d'existence, notamment celles des femmes. Si M. André décrit l'engagement de Beauvoir pour les femmes algériennes, en particulier Djamila Boupacha, elle détaille aussi très joliment l'impact de Beauvoir chez les femmes haïtiennes. Le mouvement des femmes était déjà en vigueur avant la publication du *Deuxième Sexe* puisque en 1934 s'était créée la « Ligue Féminine

¹ *Ibid.*, p. 67.

² Camille Froidevaux-Metterie, « Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique ? », *Cités*, n° 73, 2018, p. 81-89.

d'Action Sociale¹ » qui cherchait à avoir un impact politique pour améliorer la situation des femmes. Mais un ouvrage paru en 1957, *Haïti et ses femmes*, de Madeleine Sylvain Bouchereau, dénote l'influence de Beauvoir. L'ouvrage prend la forme du *Deuxième Sexe* : une partie sur les mythes qui entourent la femme haïtienne et une autre sur la description de leur vécu concret. Ce passage permet à Mimose André de parler d'un universalisme de Beauvoir sur la question féminine. Elle décrit alors de façon très intéressante comment le « deuxième sexe » doit être entendu comme concept critique universel puisque chaque femme, peu importe sa condition, peut s'y reconnaître.

L'étude de l'expérience vécue, la phénoménologie, est donc l'empreinte de la philosophie beauvoirienne qui, d'une part, est la prémisse de son engagement politique et de la possible politisation de ses sujets d'étude et, d'autre part, sera une méthodologie féconde pour le féminisme, reprise à travers le monde. On peut également affirmer que la vie même de Beauvoir, sa vie concrète, est pour elle un terreau d'analyse, la seule chose qu'il y a à étudier. Ainsi, il existe des liens étroits entre la vie de Beauvoir et sa philosophie.

Conclusion : Beauvoir philosophe

Nous souhaitons terminer ce compte rendu en abordant un dernier aspect du livre de Mimose André : la question de savoir si Beauvoir est une philosophe. M. André rappelle à juste titre que Beauvoir elle-même ne souhaitait pas se qualifier ainsi, préférant laisser ce rôle à Sartre². Pourtant, un grand chantier d'élaboration de Beauvoir comme philosophe et même philosophe féministe s'est mis en place, surtout chez les féministes nord-américaines, depuis les années 80³. Mimose André remet en perspective cette question de façon intéressante. Pourquoi Beauvoir ne voulait-elle pas se dire philosophe ?

On a souvent avancé un complexe d'infériorité dû à sa condition de femme et, par conséquent, son cantonnement à la littérature. Et si Beauvoir refusait ce titre parce qu'elle refuse la philosophie en tant que telle, dans une perspective critique ? Après tout, Beauvoir a défait la philosophie de l'un de ses préjugés les plus opaques : l'infériorité, voire la sous-humanité, du féminin⁴. M. André met en avant le fait que la philosophie a pris des formes très

¹ Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 157.

² *Ibid.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ Ce point est très bien mis en avant dans l'ouvrage déjà cité de Michel Kail, *Beauvoir et Sartre. Pour un féminisme matérialiste*, p. 24-27.

diverses depuis ses débuts, a connu des ruptures révolutionnaires. La philosophie n'est pas une discipline bien cadrée, c'est pourquoi il peut être difficile de placer certain·es penseur·euses dans cette catégorie. Surtout lorsqu'il s'agit de ceux qui critiquent la discipline. Quand Beauvoir déclare qu'elle n'est pas philosophe, elle ne se rabaisse pas, elle critique la philosophie de son époque¹. Beauvoir va notamment prendre d'autres voies que celle de l'essai philosophique. Sa pensée se développe aussi bien à travers eux que par ses romans ou ses mémoires. Cela n'est pas étonnant au regard de ce que M. André martèle tout au long de son ouvrage, à savoir le statut important de l'expérience vécue dans l'élaboration de la pensée beauvoirienne. Ne pas se dire philosophe pose la question de savoir ce qu'est la philosophie. La philosophie est d'ailleurs en plein bouleversement phénoménologique lorsque Beauvoir s'engage à propos de la question féministe. Cette question a des conséquences politiques. Reprenons, Beauvoir ne se classe pas facilement dans la catégorie « philosophe » car 1) c'est une femme et 2) elle n'a pas d'œuvre systématique. De plus, s'intéresser au corps — à plus forte raison celui des femmes — est nouveau. La philosophie a en effet plutôt tendance à évacuer le corps.

Or, l'intérêt de Beauvoir pour la vie vécue, la sienne et celle des autres, est justement le point de départ même de sa philosophie. Beauvoir est, en quelque sorte, la plus belle démonstration du « privé est politique ». La description de son propre vécu dans les *Mémoires*, son intérêt pour l'analyse et la retranscription du vécu des autres dans ses essais ou dans ses romans, ont eu des conséquences sociales indéniables. La vie de Beauvoir, ses voyages, nourrissent sa pensée philosophique et politique. Mais également, sa vie et sa pensée ont transformé le politique, ont eu un impact sur la vie de milliers d'individus à travers le monde. C'est ce qui nous permet d'affirmer, de façon un peu théâtrale pour terminer cette recension, que la description phénoménologique du vécu détient les clés pour changer le monde.

Florine Bragagnolo
Doctorante FRESH, F.R.S.-FNRS
Université de Liège

¹ Mimose André, *Simone de Beauvoir. Philosophe politique en contexte*, p. 43.