

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LEPH&ID_NUMPUBLIE=LEPH_043&ID_ARTICLE=LEPH_043_0423

Analyses et comptes rendus

| Presses Universitaires de France | Les études philosophiques

2004/3 - n° 70

ISSN 0014-2166 | ISBN 2130545831 | pages 423 à 433

Pour citer cet article :

– Analyses et comptes rendus, Les études philosophiques 2004/3, n° 70, p. 423-433.

Distribution électronique Cairn pour Presses Universitaires de France .

© Presses Universitaires de France . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse (éd.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS Éditions, 2004, 300 p.

Depuis quelques années, grâce à la publication de plusieurs traductions, celle des *Principes de la philosophie du droit*, réalisée par Jean-François Kervégan (Paris, PUF, 1998) et, plus récemment, celle des *Leçons sur le droit naturel et la science de l'état*, que Hegel professa à Heidelberg durant le semestre d'hiver 1817-1818 et que Jean-Philippe Deranty a traduites (Paris, Vrin, 2002), notre connaissance et notre approche de la pensée juridique de Hegel s'est enrichie et affinée considérablement. Elle a pu ainsi échapper au statut « de caution et de repoussoir » des pensées les plus diverses qui a été le sien si durablement, comme le rappellent Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse, dans l'ouvrage collectif qu'ils ont dirigé et qui est consacré à cette pensée du droit. Issu d'un séminaire qui s'est tenu à l'Université de Cergy-Pontoise puis à celle de la Sorbonne (Paris I) entre 1998 et 2002, les contributions rassemblées dans ce volume abordent, en effet, les *Principes de la philosophie du droit* selon des perspectives qui permettent toutes d'en renouveler notre approche, avec le souci commun de suivre le texte de Hegel dans ses méandres les plus complexes. Tantôt l'étude se concentre sur un point précis de la doctrine hégélienne : la théorie du droit pénal (Jean-Christophe Merle), celles de l'action (Franck Fischback), de la propriété (Mikhail Xifaras), du mariage (Caroline Guibet-Lafaye), de la souveraineté (Jérôme Lèbre) ou du parlement (Jean-Philippe Deranty). Tantôt ce sont des questions stratégiques peu étudiées qui sont repérées : l'amour (Michaël Fossel) ou la culture (Olivier Tinland). Mais le volume s'attache aussi à revenir sur des questions controversées, comme la question du jusnaturalisme (Anne Eyssidieux-Vaissermann), celle de l'institutionnalisme de Hegel (Jean-François Kervégan) ou celle du tribunal du monde (Christophe Bouton). L'ensemble de ces contributions remarquables, dues à des spécialistes avérés de la pensée de Hegel, fait de ce volume au final l'un des guides les plus précieux pour aborder à nouveaux frais la pensée juridique de Hegel.

Marc CRÉPON.

Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, Grenoble, J. Millon, 2000.

Il peut paraître étonnant que certains textes majeurs du psychiatre suisse Ludwig Binswanger ne soient toujours pas disponibles en langue française. Aussi nous réjouissons-nous de la traduction par Michel Dupuis, avec la collaboration de Constance van Neuss et de Marc Richir, de la globalité du livre *Sur la fuite des idées*, paru aux Éditions Jérôme Millon. *Über Ideenflucht* a été initialement publié sous forme d'articles dans la revue *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* en 1931-1932. Après avoir été remanié et complété, cet ouvrage constitue un moment inaugural dans la recherche intellectuelle du psychiatre suisse et un texte fondateur dans l'histoire de la Daseinsanalyse. De nombreuses références internes à l'œuvre de Binswanger enrichissent l'interprétation du livre, principalement la distinction établie en 1927 entre fonction vitale et histoire intérieure de la vie, la question de la spatialité dans *Rêve et existence* paru en 1930, enfin la discussion du texte de Erwin Straus, *Geschehnis und Erlebnis* (Événement et vécu), dans un essai paru aussi en 1930 et qui porte le même nom.

Si l'ontologie fondamentale de Heidegger constitue le soubassement théorique de la réflexion de Binswanger, le premier chapitre présente un abrégé historique de la question de la détermination et de la compréhension du phénomène de la fuite des idées. Ainsi le lecteur est-il projeté dans un débat entamé au début du siècle dernier dans l'espace germanique. L'objectif de Binswanger est de mettre en évidence l'absence de convergence entre les théories « faute d'une étude méthodologique et phénoménologique de la conscience temporelle et faute de toute distinction entre le temps immanent au vécu et le temps transcendant au vécu ». Ainsi, plus que la spatialité, la temporalité est-elle primordiale pour la progression de cette recherche, le dernier chapitre dégagant les conséquences thérapeutiques de l'analyse bergsonnienne de la durée et des thèses de Husserl dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*.

Le premier impératif est de dissiper la confusion née de la juxtaposition de l'explication scientifique et de l'explication purement psychologique. Est alors problématisé le statut de la psychiatrie vis-à-vis des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. Binswanger dénonce en particulier la « mésinterprétation et la violence » de Freud, plus généralement l'« anthropomorphisme » des théories isolant processus ou fonctions et les coupant de leur « sol nourricier », c'est-à-dire de la totalité anthropologique vivante. Nous ne pouvons, d'un côté, évoquer un sujet de la pensée et de la volonté, et, d'un autre, rapporter certains symptômes à des mécanismes d'association qui régiraient le « ça pense ». L'exigence méthodologique d'unification repose sur un principe transcendantal ferme, celui qui garantit l'unité et la permanence du sujet pensant. Dans la fuite des idées, légère ou délirante, la pensée « reste un "je pense", une intention ou une visée ». La fuite des idées est non seulement un fait psychologique mais une « version possible du drame de l'existence » à partir d'une réalité qui a un versant problématique (éprouvé dans l'angoisse heideggérienne) et un versant non problématique et non finalisé (la joie festive ou vie esthétique selon Häberlin dont *L'esthétique générale* parue en 1929 est longuement commentée par Binswanger).

Le point de départ de Binswanger réside dans le constat d'un « nivellement de la détermination anthropologique de l'ordre » : il consacre dans le deuxième chapitre sa réflexion au monde de l'homme aux idées fuyantes, en premier lieu dans la fuite ordonnée des idées, puis dans la fuite désordonnée et incohérente des idées

qui donne lieu à un long développement où son argumentation nous semble la plus originale et la plus convaincante. Dans la fuite ordonnée, le malade saute ou oublie des éléments de pensée. Néanmoins, la pensée, malgré la labilité et l'excitation accrue, obéit à une finalité tout en abrégant le chemin parcouru. On pourrait dire à juste titre que le monde du malade est différent de celui des autres mais Binswanger précise que tout individu vit dans un monde qu'il a fait sien, d'après la phrase de Hegel très fréquemment citée par Binswanger. Il n'y a pas de sujet « neutre », sans monde. La fuite désordonnée et incohérente des idées se traduit à un premier degré par la perte du jugement réfléchi, la restriction de la capacité d'association, puis, à un second niveau, par un état de confusion intense, un radotage incessant ou poussée au discours (le hâbleur ou « grande gueule ») avec une situation affective instable et changeante d'ordinaire rapportée à la manie confuse. L'exposition du cas et du protocole choisi par Binswanger sont très éclairants : c'est un « tableau de la destruction » mais qui conserve un minimum de construction langagière et conceptuelle. Après avoir conforté les thèses de Gelb et Goldstein, il insiste très fortement sur l'idée que l'anormalité est certes le contraire de la normalité mais surtout qu'elle peut être positivement conçue : « Dans quelle mesure l'être anormal obéit-il encore à une norme ? ». Si l'individu peut exister à la périphérie, il s'agit de retrouver le « centre » à partir duquel se structure l'existence et qui constitue la condition de possibilité de la thérapie.

Pour terminer, nous regrettons que la présente traduction ne contienne pas l'index des personnes et des matières annoncé par Binswanger lui-même dans son avant-propos, ainsi qu'une bibliographie des ouvrages cités, parfois difficilement accessibles en France. Des précisions sur les conditions biographiques et historiques de parution et de constitution du livre auraient pu aussi aider le lecteur.

Sarah BRUNEL.

Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 2002, 558 p.

Le prix de la vérité nous offre une imposante somme sur la question du don. Les ouvrages sur le sujet n'ont pas manqué ces dernières années. Il manquait cependant une approche historique synthétique du don, de ses transformations et de ses crises. La scène inaugurale de l'ouvrage nous reconduit à la naissance grecque de la philosophie. Elle présente avec finesse l'opposition classique entre les philosophes et les sophistes. Les travaux récents sur le « mouvement sophistique » permettent l'évaluation nuancée d'une querelle qui illustre une transformation sociale importante. La révolution de la démocratie grecque consiste dans le passage de l'hétéronomie à l'auto-institution : cette société nouvelle repose en effet sur l'autonomie et l'autodétermination. L'intérêt du *Prix de la vérité* tient, je le répète, dans la mise en perspective historique, sociologique, radicalement *anthropologique*, de cette première scène de la philosophie dont les effets se sont prolongés jusqu'à nous. Il suffit de penser à l'analyse marxienne de l'argent pour se convaincre que la condamnation portée par Socrate, qui vivait des *dons* de ses disciples, à l'égard des sophistes, qui se faisaient rémunérer pour leur enseignement, a perduré.

La deuxième partie de l'ouvrage nous plonge dans « l'univers du don » (p. 136), dans le sillage revendiqué de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss. M. Hénaff rejoint ainsi nombre d'auteurs qui se sont penchés, surtout depuis la parution de *Sociologie et*

anthropologie, sur le texte majeur de Mauss. Averti de ces multiples approches, l'A. prend en compte, souvent allusivement, ces lectures, pour y opposer une double hypothèse : « Le don n'est ni l'ancêtre du commerce (les deux coexistent en même temps), ni une alternative à lui (ils ne remplissent pas la même fonction) » (p. 153). Il corrige de la sorte certaines formules, fondatrices, mais parfois approximatives, de l'*Essai* qui : a) confond parfois les registres du *don* et du *contrat* et b) dont les conclusions semblent réclamer un retour au don. Les combats de Mauss, dont témoignent ses *Écrits politiques*, accèdent d'ailleurs cette lecture opposée de l'*Essai sur le don*. L'A. repousse cette voie interprétative qui, à son estime, néglige une différence de niveaux. D'une part, le don réalise le *lien social*. Dans les sociétés archaïques étudiées par Mauss, il est d'ailleurs l'opérateur institutionnel de la reconnaissance : *don réciproque cérémoniel*. D'autre part, le contrat assure les conditions matérielles de subsistance du groupe. On ne peut donc pas établir de primauté de l'un ou de l'autre. Il reste cependant à expliquer pourquoi le don, que Mauss présente comme un *fait social total*, s'est effacé, alors que le marché trouvait à se développer de façon autonome et quasi sans limite. L'A. insiste sur le rôle qu'a joué la *domestication des animaux et des plantes*. Cette transformation sociale profonde brouille la communication avec la nature. La relation de don et de contre-don entre l'homme et la nature subit la concurrence d'une autre relation : avec les *ancêtres*.

Pourtant, il subsiste quelque « donné originaire : le monde même, le temps, la vie, l'être dans sa totalité » (p. 268). Le contre-don sera à la mesure de ce don. Presque sur le mode du chantage, le *sacrifice* se caractérise par une « temporalité de l'irréversible » (p. 213). Pour l'A., c'est dans cet âge déterminé du don que la figure d'un donateur unique apparaît : Dieu. « Dieu » n'est pas la création d'esprits humains superstitieux habités par la peur. Il incarne une exigence propre du don : la nécessité de retrouver un partenaire. Dieu ou l'Être, note à deux reprises l'A., qui ne s'explique pas sur la seconde possibilité. La figure d'un donateur unique, nouveau point d'appui du lien social, rompt avec le don réciproque cérémoniel. L'effacement du don institutionnel au profit de procédures de reconnaissance arbitrales ouvre sur une « éthique du don », et aussi sur une esthétique du don. Le don ne répond plus aux exigences d'un monde où les contacts se multiplient. Il ne permet plus la « reconnaissance publique » (p. 366) de partenaires. Mais cela n'annule pas le don. Des pratiques comme l'*évergétisme*, décrit naguère par Paul Veyne, témoignent d'un don désormais *individualisé*. C'est dans cette perspective qu'il faut relire le *De beneficiis* de Sénèque. Nullement précurseur de Mauss, Sénèque illustre la crise du don unilatéral. Il faut donner certes, comme le font mécènes et protecteurs. Mais il faut donner *moralement*, d'un *don pur* qui n'attend rien en retour, un don qui n'endette pas.

On le voit : l'*effacement* du don signifie en réalité son *intérieurisation*, sa *spiritualisation*. Il en découle certaines transformations (l'A. utilise volontiers ce terme) en profondeur des relations sociales. L'A. nous offre ainsi une magistrale mise en perspective de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber. L'éthique protestante repose en effet sur l'idée d'une grâce divine incommensurable : la *prédestination*. Et il n'y a qu'un pas à franchir de cette grâce ultime à un monde sans grâce : « La pensée extrême de la grâce ouvre à un monde sans grâce, sans aura, sans médiations sensibles : le "monde désenchanté" décrit par Weber » (p. 321). Le *sola fide* de l'éthique protestante permet le développement autonome du marché. L'individu peut se consacrer pleinement à sa *vocation professionnelle*. Le double sens de *Beruf*, inséparablement profession et vocation, témoigne d'ailleurs de cette reconfiguration de l'univers du don. Le marché s'autonomise et l'argent reçoit progressivement une légitimité dans la sphère philoso-

phique, sinon intellectuelle. L'A. développe quatre exemples : 1 / la réhabilitation des sophistes dans les recherches contemporaines ; 2 / la légitimation des marchands par Montesquieu ; 3 / la lutte pour la rétribution des auteurs, menée par Diderot ou Kant ; 4 / le fonctionnement de la cure psychanalytique (cf. p. 459-497). Ce dernier point est éclairant. L'A. rappelle opportunément qu'il est essentiel qu'un analysant paie sa cure. Celle-ci doit absolument échapper à l'installation d'une relation personnelle entre le psychanalyste et l'analysant, typique d'une relation de don. L'argent constitue « l'outil de la liberté » (p. 440) de l'analysant. L'A. établit un étonnant rapprochement entre ces deux contemporains : Freud et Simmel qui, dans sa *Philosophie de l'argent*, insiste sur la dimension libératrice de l'argent. La rétribution d'un travailleur pour une tâche accomplie est le début de son *autonomie* : il s'agit de « mettre son être même hors du circuit des simples choses » (p. 441).

Pourtant, « quelque chose résiste » (p. 497) encore. La relation commerciale ne permet pas d'établir d'*attachement de chacun à chacun ou de chacun à tous* (cf. p. 501 et 503) : « Le lien contractuel n'est pas le lien social et il ne dit pas l'être » (p. 454). On le sait : les relations de don continuent à définir les relations au niveau de la *sociabilité primaire*, au sein de la famille ou entre amis. Mais elle permet aussi d'établir le contact avec un *inconnu*, lorsqu'il s'agit de reconnaître l'autre en tant qu'autre, celui qui n'est pas lié à moi par une relation contractuelle. Pour l'A., cette relation de don particulière est celle que met en avant Levinas. Le *visage* de l'autre, et sa *main*, sont les conditions de possibilité de ce don. Plutôt que d'insister sur l'asymétrie de la relation chez Levinas, l'A. insiste sur le risque pris à s'exposer dans « l'espace inconnu de l'autre ». Cette exposition, qui est d'abord exposition d'un « corps en son entier » (p. 517), mériterait, certes, une plus vaste investigation.

Nous concluons sur deux regrets. En effet, deux problématiques sont volontairement écartées de cette monumentale et remarquable étude. 1 / Une première longue note (p. 183) repousse toute collusion entre Mauss et Hegel. La très riche étude sur le don de C. Lefort s'en trouve ainsi trop rapidement écartée par l'A., qui lui doit pourtant beaucoup. 2 / L'A. ne prend pas en compte les théories du *contrat social*. Une autre note le spécifie (p. 454). Cela n'occulte cependant pas les hésitations de l'auteur qui parle parfois d'un « contrat social entre agents économiques » (p. 448) et intitule une sous-section : « Le contrat et le lien social » (p. 450).

Grégory CORMANN,
Aspirant du FNRS (Belgique),
Université de Liège.

François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, Bibliothèque du Collège international de philosophie, 2001, 320 p.

Ce livre subtil et audacieux présente une lecture comparée des textes de Derrida, Henry et Levinas, qui ont en commun d'excéder l'axe de la phénoménologie, de la mettre à l'épreuve de sa limite. Cette limite se rencontre lorsque l'exigence de radicalité dans la donation se heurte à la non-donation, le souci de l'originaire menant alors à ce qui excède le champ de l'apparaître. Il s'agit pour l'auteur de montrer que cette limite n'est pas une impasse, mais le lieu où la subjectivité naît à elle-même dans l'épreuve de soi.

La *première partie*, « Pour une critique de la rationalité phénoménologique », expose les enjeux du livre. Dans le *chapitre 1*, l'auteur décrit la phénoménologie

post-husserlienne comme un mouvement de décentration du sujet, l'intentionnalité étant mise en cause par un originaire plus vieux qu'elle. Mais la subjectivité survit dans et par la ruine du sujet : elle est en éclat (Levinas), revenante (Derrida) ou écrasée contre elle-même (Henry). La phénoménologie prend ainsi le risque d'aller au-delà de la présence de la conscience, ce qui ouvre la question de la non-donation, examinée dans le *chapitre 2*. Il y a déjà une tension chez Husserl entre l'exigence d'une pleine présence dans l'immanence de la conscience adéquate à elle-même, et l'épreuve du temps comme inadéquation. Le temps ne montre-t-il pas une conscience dessaisie par elle-même, révélant ainsi un écart originaire ? D'autre part, la donation par esquisses, toujours incomplète et inadéquate, n'indique-t-elle pas une absence de la chose inhérente à sa phénoménalisation ? Or cet écart perceptif est à la fois spatial et temporel, l'auteur rejoignant ici R. Barbaras selon lequel « l'esquisse ne peut donc se comprendre que du point de vue du temps ». Cependant, pour Husserl, l'inadéquation a toujours pour fin l'adéquation, la présence à soi. Autrement dit, la décision théorique doit avoir le dernier mot sur la description. Pourtant, la non-donation signifie-t-elle la ruine de l'intentionnalité ? N'est-ce pas au contraire le manque qui suscite cette dernière ? En effet, une donation absolue signifierait la fin de l'intentionnalité, c'est-à-dire la fin de l'écart entre le voir et le vu. C'est le sens de la radicalisation opérée par Henry, pour lequel l'affectivité est l'absolu comme absence de distance à soi. L'écart pour Husserl reste constitutif de la visée, en ce que celle-ci est eidétique. La catégorie donne le sensible en l'excédant, c'est pourquoi l'idéalité est fantomale : elle revient au mondain sans jamais s'y réduire. À travers elle, c'est l'être lui-même qui est fantomalisé comme sens. Cela amènera Derrida à interpréter Husserl comme étant à la fois l'apogée et la crise de la métaphysique de la présence, l'absence étant dans la visée indissociable de la présence. Le *chapitre 3* s'interroge sur cette limite que constitue la non-donation, qui vient fissurer la présence à soi de l'intentionnalité. Les auteurs étudiés se tiennent-ils à cette limite, ou ne prennent-ils pas le risque de la franchir, quittant ainsi le champ de la phénoménologie ? Ainsi, si Derrida endure la limite en approfondissant son caractère aporétique, n'y a-t-il pas une conception trop radicale de la transcendance comme défaut de présence chez Levinas, et de l'immanence comme excès de présence chez Henry ?

La *deuxième partie*, « La frontière du temps », met à l'épreuve de la temporalité la question de la limite comme lieu d'une pratique excessive de la phénoménologie. En effet, le temps, comme lieu de naissance du flux de la conscience, va pousser les recherches phénoménologiques vers une surenchère à l'originaire. Remonter vers le jaillissement originaire, telle est l'entreprise inouïe de la conscience, qui tente de se donner elle-même à elle-même. Husserl fait le pari de l'autoconstitution : l'origine se donne dans et par le soi. L'Ego transcendantal, qui ne naît ni ne meurt, est genèse infinie. La conscience veut ainsi se saisir dans sa finitude comme absolu. Dans cette entreprise, la non-donation, comme passivité, n'est pas une absence mais un absentement, la limitation de l'intentionnalité. À la suite de Husserl, le *chapitre 1* évoque les approches d'Henry et de Levinas de cette question aporétique où la phénoménologie est mise à l'épreuve. Tous deux radicalisent la limite du pouvoir constitutif de la conscience intentionnelle, en y voyant le lieu de son effondrement. Pour Henry, l'intentionnalité ne fait que recouvrir l'immanence de l'impression dans laquelle le moi se donne à lui-même, dans l'absolu de l'affect. Mais cet absolu étranger au temps et à la finitude est-il encore phénoménologique ? Alors que Henry veut exclure l'intentionnalité au nom de l'immanence, Levinas veut l'ouvrir à la

transcendance, l'*Urimpression* étant plutôt conçue comme le lieu de l'écart primordial du sentir au senti, d'où provient le sujet. Le *chapitre 2* confronte les positions de Derrida et Marion sur la question du temps comme donation. Pour Derrida, le temps est ce qui donne en même temps qu'il vole : il donne l'être en le disjoignant, en le dérobant. Ainsi, l'ontologie se transforme en hantologie : il n'y a pas de pleine présence, mais un être fantomatique qui ne laisse que des traces de lui-même. Pour Marion, au contraire, le don signale une surabondance de la présence. Le paradoxe de Derrida, selon lequel il n'y a de don qu'au lieu même de l'impossibilité du don, est pour Marion la marque de la pure présence du présent comme donation. Mais, ce faisant, Marion cesse de penser l'écart temporel, au profit d'une foi naïve en la plénitude du donné – qu'il soit pur ou empirique. Les présupposés théologiques de Marion, qui franchit la question de la limite de la phénoménologie, plutôt qu'il ne l'endure à l'instar de Derrida, le font tomber sous les critiques de Janicaud, même si ce dernier a une approche trop restrictive de la pratique phénoménologique.

La *troisième partie*, « L'épreuve de la subjectivité », analyse en quoi l'épreuve de la passivité est celle par laquelle le sujet naît à lui-même. Le *chapitre 1* revient sur les motivations qui ont conduit Husserl à poser un Ego comme pôle unificateur de la conscience : celui-ci vient rétablir la continuité de moi à moi-même, mise en péril par certaines donations comme le souvenir ou l'imagination. Mais si l'Ego retient et recentre, n'est-ce pas le signe qu'il fait d'abord l'expérience d'un écart originaire, marque de sa passivité ? La subjectivité sera dès lors repensée comme épreuve par Henry et Levinas, qui tous deux évoquent un « moi rivé à soi », une passivité sans pouvoir. Derrida pensera aussi le moi comme faiblesse, qui puise sa force de son dénuement même : la subjectivité n'est pas ce qui est mais ce qui revient, elle est le fantôme d'elle-même. Le *chapitre 2* énonce en quoi la subjectivité peut être pensée comme lieu de l'originaire chez Levinas : elle est le lieu où se nouent les rapports de l'être avec ce qu'il n'est pas. Pour naître à soi-même, et être vraiment un soi, il faut s'arracher à l'Il y a anonyme et impersonnel. L'Il y a n'est pas une source pour la subjectivité, qui doit se constituer contre lui. Je ne peux donc naître que de moi, c'est pourquoi la subjectivité est originaire. Mais elle est également toujours en retard sur l'Il y a, qui lui prête l'être et dont elle ne sort jamais complètement. La subjectivité est donc diachronique, comme interruption dans l'immanence. Le *chapitre 3* montre en quoi pour Henry la subjectivité naît au contraire au sein de la Vie conçue comme immanence. Celle-ci est l'absolu de l'affectivité qui, habitée par un mouvement interne, fait éclore l'ipséité comme venue en soi et non au jour. Il y a étreinte du soi à soi, de la Vie à la Vie, cette affection précédant tout dehors et toute représentation. Mais, pour que l'immanence se révèle, ne faut-il pas un rapport de soi à soi qui suppose un écart interne ? Cet écart doit être pour Henry interne à l'immanence, comme boucle de la Vie qui vient en elle-même à partir d'elle-même. La Vie n'est pas anonyme car elle est ce mouvement d'ipséisation : la Vie engendre le soi en s'auto-engendrant, ce qui fait du soi un originaire de second rang. Mais la notion d'écart peut-elle vraiment permettre de faire l'économie de la transcendance ? La suppression de la transcendance n'est-elle pas une mutilation plutôt qu'une radicalisation de la phénoménologie ? D'autre part, la tentation d'identifier la provenance de l'ipséité vivante au Christ comme Premier Vivant ne vient-elle pas grever l'approche phénoménologique de présupposés théologiques ? Le *chapitre 4* évoque la conception derridienne d'une subjectivité spectrale. C'est parce que la pure présence à soi est impossible que le nom propre constitue l'impropriété originaire qui me permet d'échapper à l'auto-annulation de l'instant. Le nom propre,

comme idéalité qui se détache de ma vie dans sa trace scripturaire, est une désappropriation originaire qui me permet de m'approprier moi-même. Ainsi, l'événement de la présence à soi a lieu dans l'impossibilité de son accomplissement. La déconstruction du propre dévoile une présence non substantielle, instable, fragile, hantée par le retard originaire qu'elle a vis-à-vis d'elle-même. Le soi n'est lui-même qu'au bord de son effondrement. Mais si Je est un spectre, seuls les fantômes sont vraiment vivants. Le souffle de la voix, dans son rythme cassé, permet de palper cette présence fragile qui dit « oui » avant tout discours et tout savoir. Affirmation inquiète d'un soi qui se préoccupe de soi, de se présentifier à travers la distance à soi. La spectralité du sujet signifie ce dérangement de la présence à soi par l'absence à soi, et *vice versa*.

La *quatrième partie*, « Discours phénoménologique et subjectivation », interroge le statut du discours philosophique dans lequel la subjectivité s'expose et naît à elle-même à travers le langage. Le *chapitre 1* revient sur la pratique de l'hyperbole chez Levinas, qui parle ainsi du traumatisme de l'exposition à l'Autre, dont je suis l'otage. Cette pratique permet de contester le tissu du Même, d'éviter au Dire de se figer en un Dit, maintenant celui-ci en relief grâce au rythme de la phrase. Le rythme, discontinu, absent à lui-même dans la rupture, permet de dire la fêlure originaire où l'autrement qu'être se donne en son retrait, n'étant nulle par ailleurs que dans sa trace, dans la manière dont il bouleverse le paysage de l'immanence. Le rythme est ainsi le milieu même de la diachronie, comme clignotement de la rupture et du lien, où la phénoménalité s'anime et se rompt. Laisant passer le Dire à travers le Dit, il permet à *Autrement qu'être* d'être une œuvre d'art, par nécessité philosophique. Le *chapitre 2* évoque le style très différent d'Henry, style « tautologique » en ce qu'il se livre tout entier à l'auto-affirmation de la Vie. La Vie est dans sa venue en soi ou son étreinte, qu'aucune subjectivité ou aucun discours ne pourra épuiser : elle est surabondance insaturable, et porte par là en elle le creux insondable des Vivants à venir. Il y a donc une non-donation au sein du trop-plein de la donation, les étreintes à venir étant à la fois présentes et absentes dans les étreintes actuelles. Le rapport au lecteur est donc celui d'une communion des Vivants, où il faut rappeler à la Vie ceux qui l'oublient. Mais pourquoi sommes-nous d'abord dans l'inauthenticité et le dérivé ? Pourquoi l'oubli de l'immanence de la Vie dans la transcendance ? Selon Henry, la Vie, menacée par sa surabondance même, se jetterait hors d'elle-même pour se soulager de la souffrance qu'elle s'inflige, inaugurant ainsi le dehors. D'autre part, le Je, pour être lui-même, doit oublier qu'il tient son pouvoir de la Vie, en coïncidant avec lui-même sans distance et sans mémoire. La Vie est d'ailleurs l'immémorial, en ce qu'elle échappe à la structure représentative du souvenir. Ainsi, la Vie se dérobe au monde par principe. Cependant, l'oubli de la Vie n'est jamais total : l'immanence peut être occultée mais non altérée par la transcendance. Le texte fournit ainsi l'écho étouffé de la Parole de la Vie, mais comment celle-ci consent-elle à se faire texte ? Par fulguration d'intensité, où la Vie résonne dans chaque configuration rythmique. Il s'agit de bouleverser l'extériorité par l'expression de l'intériorité vivante. Ainsi, les phrases d'Henry ne s'enroulent pas mais semblent s'étreindre et s'écraser contre elles-mêmes. Le rythme constitue donc pour les trois auteurs ce traumatisme fécond qui déstabilise la forme par son caractère violent et discontinu, et qui permet l'épreuve de soi, dans le risque et l'excès.

La *conclusion* revient sur ce qui rapproche Derrida, Henry et Levinas au sein de leurs divergences : chacun fait l'épreuve d'un échec de la phénoménologie, en ce qu'elle ne peut se donner la phénoménalité comme telle. Non en raison d'un défaut

de méthode, mais en ce qu'il est impossible d'accéder à la donation pure d'une phénoménalité sans reste. Cependant, cette épreuve de la non-donation est la limite créatrice de la phénoménologie, qui va ainsi se confronter à ses dehors, ceux-ci jouant à la fois comme pôles de résistance et de fécondité. Le phénomène se dérobe et se donne d'un même mouvement, tout comme le Je se donne à lui-même dans le retard originaire de sa donation. Le Je qui naît à lui-même dans l'apparaître et l'absentement est aussi bien celui du lecteur, appelé dans une pragmatique du rythme à faire l'épreuve de soi.

Mathias GOY.

Jean-Pierre Zarader (sous la dir. de), *Vocabulaire des philosophes*, Paris, Ellipses, 2002, 4 vol., I : « De l'Antiquité à la Renaissance », II : « Philosophie classique et moderne (XVII^e-XVIII^e siècles) », III : « Philosophie moderne (XIX^e siècle) », IV : « Philosophie contemporaine (XX^e siècle) ».

La publication des quatre volumes du *Vocabulaire des philosophes*, somme ambitieuse initiée par Jean-Pierre Zarader, constitue un événement éditorial de premier ordre. Jusqu'à présent, la tradition française d'histoire de la philosophie ne s'était guère préoccupée de fournir à ses lecteurs des études globales du vocabulaire conceptuel mobilisé par les philosophes. En son temps, Étienne Gilson avait certes produit des travaux considérables en ce sens, notamment avec son *Index scolastico-cartésien* ainsi que sa vaste étude sur le vocabulaire de l'être (*L'être et l'essence*). Depuis, et ce en dépit d'une attention croissante portée à l'évolution des significations conceptuelles dans l'histoire de la philosophie occidentale, que ce soit sous l'influence de la « philosophie du concept » initiée par Martial Guéroult ou de la lecture heideggérienne de l'ontologie médiévale (Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine), force est de constater qu'à de rares exceptions près (le fameux glossaire de Gilles Deleuze dans son *Spinoza. Philosophie pratique*, ou encore la reprise augmentée du *Kant Lexikon* de Rudolf Eisler par Pierre Osmo et Anne-Dominique Balmès) le lecteur français disposait de fort peu d'instruments fiables pour s'orienter dans les méandres de la conceptualité philosophique.

Contrairement aux grandes synthèses du passé, le *Vocabulaire des philosophes* n'entend pas imposer une perspective monolithique sur la langue des philosophes. Un tel projet, ainsi que le rappelle Jean-Pierre Zarader dans sa préface à l'ensemble des volumes, « est à l'opposé d'un lexique de la philosophie ou même d'un vocabulaire de la philosophie (on pense au célèbre Lalande). Il ne s'agit en effet ni de fixer le langage philosophique dans son rapport à l'unité de la philosophie, ni de faire l'histoire des concepts, en traversant l'histoire de la philosophie, mais bien au contraire de saisir l'unité de chaque philosophie dans son articulation interne, telle qu'elle s'exprime dans le vocabulaire qui lui est propre ou qu'elle s'est approprié ». Nulle ambition totalisante ou homogénéisante, donc, mais plutôt une volonté explicite de restituer la philosophie à la pluralité vivante et discordante de ses cohérences internes.

Chaque philosophie se trouve abordée pour elle-même à partir d'une trentaine de notions elles-mêmes analysées selon trois niveaux de complexité. Le vaste panel des notions sélectionnées pour chaque auteur (à l'exception notable du *Vocabulaire de Husserl*, pour lequel Jacques English n'a retenu que treize notions) permet non seulement d'aborder avec un regard nouveau des concepts familiers de la tradition philo-

sophique (l'*éidos* platonicien, rendu par « forme intelligible », le *cogito* cartésien, le *Geist* hégélien), mais surtout de déplacer l'attention du lecteur vers des notions dont l'importance avait pu être sous-estimée ; ainsi est-il possible, au fil des quelque 3 300 pages de ce massif, de découvrir l'originalité profonde du concept de « continu » (*synechès*) chez Aristote pour penser le mouvement, de prendre conscience de la fécondité du concept d'« individu » dans l'anthropologie de Marx, ou encore de faire connaissance avec la « diplopie » qui permet à Merleau-Ponty de repérer les tendances fondamentales de l'ontologie. Un tel élargissement du registre conceptuel propre à chaque philosophe n'est pas le moindre des atouts de ces volumes.

La rédaction de ces *Vocabulaires* a été confiée à des spécialistes reconnus (Luc Brisson, Pierre Pellegrin, Denis Kambouchner, Bernard Bourgeois), ainsi qu'à de jeunes chercheurs (Éric Marquer, Céline Spector, Ghislain Waterlot, Patrice Maniglier), témoignant de la diversité et de la vitalité de l'histoire de la philosophie française. À noter, pour terminer, la présence de figures intellectuelles rarement associées à l'histoire de la philosophie : Maître Eckhart, Calvin, Voltaire, Malraux ou Lévi-Strauss – autant de penseurs qui ont su féconder la philosophie tout en restant à sa lisière. Nul doute que la richesse et la variété des perspectives ici proposées contribueront à faire de cette somme éditoriale un classique des études philosophiques.

Olivier TINLAND.

Anthologie sonore de la pensée française, par les philosophes du XX^e siècle, choix et présentation de Christine Goémé, 6 CD avec un livret de 40 p., Éd. Frémeaux et associés, 2003.

Les six disques de cette anthologie devraient, sans aucun jeu de mots, se trouver dans la bibliothèque de tout lecteur de la philosophie du XX^e siècle en France.

Il s'agit en effet d'un parcours sonore exceptionnel, allant de Bergson à Deleuze et Foucault, en passant par Jankélévitch, Sartre ou Merleau-Ponty, mais aussi Koyré, Corbin, Gilson et d'autres. Certes, l'anthologie dépend des documents existants et ne peut les inventer : entre l'unique fragment subsistant de la voix de Bergson, et le choix qu'il a fallu faire parmi les émissions de Sartre ou Merleau-Ponty, ou encore parmi les auteurs récents souvent sollicités par les meilleurs producteurs d'émissions philosophiques de la radio, parmi lesquels l'éditrice du volume, il y a une disproportion frappante. Mais tous sont égaux et uniques devant l'archive et ce qu'elle a d'irremplaçable. Le ton oratoire à la fois méticuleux et rythmé de Bergson, l'accent mélodieux de Gaston Bachelard évoquant l'homme de la nuit et celui du jour, la voix rocailleuse et émue de Canguilhem évoquant Cavailès, l'élan progressif, fascinant, de Foucault faisant une leçon sur le corps, les accents de Koyré, de Levinas, tous mêlent d'un coup dans la voix la singularité d'une pensée et celle d'une vie, d'une idée et d'un corps. Mais leur rencontre ou leur réunion a quelque chose de plus fascinant encore : sans dialoguer entre eux, ils font entendre un mystérieux système d'échos, comme entre les parois sourdes des livres, soudain réveillées. Surtout, jamais, même en quelques phrases de Bergson, même en réponse à des questions qui peuvent sembler extérieures ou datées, ces voix ne se laissent piéger : elles ne s'écoutent pas elles-mêmes parler, elles visent le contenu, elles font des choix, décident, tranchent – bref, pensent. Il s'agit bien ici et à chaque instant de philosopher, et l'on apprécie la grande longueur de temps laissée le plus souvent

aux paroles qui s'expriment (25' de Gilson sur Pétrarque ! 18' de Foucault sur le corps). Ainsi cette anthologie illustre-t-elle à l'extrême la tension qui définit la philosophie, entre deux singularités ; celle, au plus haut point individuelle, de la voix ; celle, quasi impersonnelle, du concept.

Entre les deux, ce qui circule, c'est une histoire, scandée par des rencontres et des problèmes, des rapprochements et des oppositions. L'ordre adopté dans ces six disques surprendra sans doute (ainsi peut-être que de rares absences, comme celles de Lacan ou de Ricœur, de Derrida ou de Lévi-Strauss, à qui un autre coffret du même éditeur est consacré) et n'est pas expliqué dans la notice pourtant extrêmement claire et précieuse. On s'aperçoit finalement qu'il est tout simplement orthographique. Il n'en ménage ainsi que plus de surprises et de libertés. C'est un atout de plus pour qui voudrait, à partir de cette anthologie, retourner à sa bibliothèque. Il faut donc souligner, encore une fois, ce que cette anthologie a d'irremplaçable, dans sa variété et sa précision, sa richesse et son originalité. Elle illustre ce dont on est par ailleurs convaincu : que la philosophie ne réside certes pas dans la magie de la voix en elle-même, qu'elle n'est pas non plus trahie par les médiations techniques (médiatiques) de l'enregistrement sous toutes ses formes, mais que, dans ses plus hautes pointes d'intensité, elle peut intégrer les deux dans son mouvement propre. Comme on souhaiterait que les médias, loin de la nier, se concilient ainsi la parole pensante, à travers les individus et les œuvres ! De cela aussi on a, dans ces disques, une remarquable anthologie.

Frédéric WORMS.