

# COMPTES RENDUS

---

## Philosophie contemporaine

Sylvaine GOURDAIN. *L'Ethos de l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling* (Le bel aujourd'hui). Un vol. 23 × 15,5 de 388 p. Paris, Hermann, 2017. Prix : 38 €. ISBN 978-2-7056-9386-2.

*L'Ethos de l'im-possible* s'ouvre et se ferme sur une double référence : *Le Possible et le Réel* de Bergson et *Non pas l'utopie, l'im-possible* de Derrida. L'espace interprétatif de ce livre est délimité et orienté d'emblée par les idées d'imprévisibilité et d'événementialité. Bergson pense une imprévisibilité ontologique reposant sur la durée comme création de nouveauté, le réel n'étant alors pas précédé par sa possibilité. Derrida, quant à lui, déclare que l'im-possible « est la figure même du réel » : il est l'événement imprévisible qui fait irruption dans le cours du monde et l'interrompt, comme surprise absolue et verticale, sans horizon d'attente, il est le purement nouveau, ce qui déchire le possible. Ce qui était impossible devient possible dans son advenir même. L'A. détermine ainsi le réel dans sa figure propre comme imprévisibilité et im-possibilité ontologiques, théoriques et pratiques, et c'est au sein de cet espace interprétatif qu'elle rapproche Heidegger et Schelling comme penseurs de l'im-possibilité événementielle, « l'im-possible désign[ant] alors le surgissement imprévisible, inattendu et non programmable du possible » (p. 14).

Dans le sous-titre comme dans la bibliographie Heidegger précède Schelling, c'est le point de vue heideggérien qui domine (p. 11). Ce livre n'est pas d'abord, même s'il l'est également, un livre d'histoire de la philosophie, il s'agit, « dans le sillage de Heidegger et de Schelling », de mettre au jour une pensée de l'ethos de l'im-possible au moyen de la confrontation entre ces deux penseurs.

L'ethos est la façon qu'a l'homme de séjourner dans le monde, de l'habiter, qui permet à « un événement du sens toujours en mouvement, en train de s'approprier et de se désapproprier » (p. 13-14), au « tremblement originare du sens » (p. 340) d'être accueilli, entendu, de recevoir une réponse, il est ce qui *laisse* advenir l'événement du sens, l'*Ereignis* dans son imprévisibilité et son im-possibilité. C'est une pensée et une épreuve de la facticité radicale de l'homme, jeté dans le monde sans auto-fondation ni auto-affirmation (p. 352), de la préexistence du monde comme continue oscillation du sens. L'ethos de l'im-possible est une éthique non-normative (p. 352) et non-prescriptive (p. 17, p. 184), dépassant les oppositions de la théorie et de la pratique (p. 18) et du sujet et de l'objet (p. 353). Il est un rapport herméneutique à l'oscillation du sens : la responsabilité humaine est de se mettre à l'écoute de l'être et de lui répondre comme événement du sens toujours nouveau (p. 353) et préexistant à l'homme de manière imprévisible, qui forme son impuissance « depuis laquelle l'être humain se retrouve dans une ouverture compréhensive fondamentale à laquelle il ne peut échapper » (p. 233). Cet ethos, comme possibilité de la pensée, est aussi phénoménologique : il dépasse le transcendantal et

permet aux phénomènes d'apparaître en leur phénoménalité événementiale (p. 14, p. 194), il donne ainsi aux étants le respect qui leur est dû, les laissant apparaître dans leur singularité (p. 18), car il est, en tant qu'ouverture accueillante et responsive, sans détermination apriorique. L'ethos de l'im-possible est un ethos de la phénoménalité et de l'amour, dont « le seul commandement [...] est de demeurer toujours ouvert pour l'oscillation permanente du sens et de ne laisser jamais ignorer ce tremblement originaire, qui constitue notre origine » (p. 353). L'amour est le lâcher prise (*Gelassenheit*) qui laisse être, avec justice, respect et devoir, les phénomènes en leur singularité, en leur radicale altérité (autre et autrui (p. 354)), afin « de penser l'altérité d'une façon qui lui rende justice, c'est-à-dire qui lui laisse la place qui lui revient, non celle du même, mais celle du fondamentalement autre » (p. 354). C'est une pensée de la possibilité et du réel comme im-possibilité, dans la mesure où l'im-possible est en même temps le possible qui advient alors qu'il ne le pouvait pas et qui, comme événement du sens, n'est jamais accompli définitivement, car « im-possible désigne alors le surgissement imprévisible, inattendu et non programmable du possible, il incarne la forme la plus ouverte du possible et se distingue en cela de l'impossible qui est au contraire la négation du possible », « le possible qui nous intéresse ne se laisse pas penser depuis l'opposition à l'effectivité, car il désigne une certaine figure du réel » (p. 14-15).

L'implication philosophique de l'A. est originale et il y a une finesse d'analyse concernant Heidegger, en particulier à propos de la *Lichtung*, la différence entre terre et monde, la responsabilité, l'*Entsprechen*, le mal et surtout la *Gelassenheit*.

En revanche, cet espace interprétatif et la thèse de l'ethos de l'im-possible entraînent un forçage du sens et une violence herméneutique à l'encontre de Schelling. Le rapprochement des deux penseurs effectué par l'A. ne nous paraît pas convaincant pour deux raisons : 1) il n'y a pas de légitimation méthodologique de ce qu'est un rapprochement pertinent, ce qui entraîne parfois une impression d'arbitraire (le même mot est utilisé par les deux auteurs, ou, une fois le cadre interprétatif accepté, le rapprochement semble légitime) ; 2) l'A. n'a pas pu prendre en compte certains aspects de la philosophie schellingienne. Par faute de place nous n'insisterons que sur quatre points pour étayer ce jugement, laissant de côté d'autres analyses (la stupeur, la philosophie négative, le statut des notes de Heidegger sur Schelling, le rapprochement des deux conceptions de la volonté, l'ironie divine, la discussion avec Meillassoux, etc.).

1) Même si l'A. cite de nombreuses fois la doctrine des puissances (p. 84, p. 95, p. 114, p. 116, p. 184, p. 190, p. 253, p. 269, p. 285, p. 287, p. 290), elle ne peut véritablement la prendre en compte à cause de la thèse de l'ethos de l'im-possible (d'où l'absence de traitement des philosophies de la nature et de la mythologie). Dans la philosophie positive, les puissances, dans leur structuration et leurs rapports, engendrent un processus nécessaire, qui neutralise l'idée d'im-possible, puisque la première création, avant la chute, mène nécessairement à l'homme, et, après la chute, cette nécessité se répète dans la conscience humaine à travers le processus mythologique : il s'agit du surmontement progressif de la première puissance actualisée (B) par les deuxième (A<sup>2</sup>) et troisième puissances (A<sup>3</sup>).

2) Chez Schelling, l'imprévisible est le pur existant aveugle qui n'est pas précédé par sa possibilité, mais il est dépassé et intégré dans le jeu des puissances, la raison sortant alors de sa stupeur et se redressant. On peut dire qu'il est im-possible, mais il devient *post actum* le pouvoir-être, puis ce qui balance entre les deux. Il ne s'agit donc

pas de demeurer au sein de l'imprévisible, comme chez Heidegger (qui fait un usage très circonscrit de cette expression – ce qui questionne l'usage systématique qu'en fait l'A.), mais d'en prendre immédiatement congé. En outre, l'esprit achevé (dont l'être est constitué par les trois puissances qui sont en lui des effectivités) est effectivité éternelle imprévisible, et en ce sens il est originel/original (comme l'est un acte dont l'effectivité précède sa possibilité). Mais alors qu'en lui apparaît *de manière imprévue* pour Dieu lui-même la possibilité de l'être autre (le monde), l'A. n'exploite pas cette piste, car elle implique que l'effectivité imprévisible de la création (ce n'est qu'*a posteriori* qu'on peut savoir que le monde a été librement voulu par Dieu) n'est pas im-possible, puisqu'elle est précédée par sa possibilité, par laquelle Dieu se libère de son être aveugle (la Sagesse joue auprès de Dieu et lui présente l'unique monde possible qu'il peut créer s'il le veut ; il n'est pas étonnant que l'A. interprète ce jeu à partir d'Héraclite et non des *Proverbes*, VIII, 22-31 [p. 78]). Si la chute est aussi un acte imprévisible (on ne peut savoir que l'homme s'est décidé ou non à réactiver B qu'*a posteriori*), et si l'homme croyait illusoirement pouvoir rester maître des puissances, la possibilité de la réactivation de A<sup>1</sup> en B lui est présentée comme un interdit, comme une possibilité qu'il ne doit pas mais qu'il peut actualiser. Il en va de même avec la restitution du monde par le Fils au Père, etc. Ces événements de l'histoire supérieure ne sont donc pas im-possibles, ce qui permet de penser une imprévisibilité hors du cadre de l'im-possible.

3) Le temps dans la philosophie tardive de Schelling implique un système des temps (pré-mondain, mondain, post-mondain), le temps du monde n'étant qu'un temps parmi d'autres, appelé à être dépassé par le temps éternel post-mondain, celui de l'Esprit. Si l'homme n'avait pas chuté, il aurait conservé son lieu et consolidé le lien entre les puissances, donc sans attente de l'im-possible ; après la chute, c'est le temps freiné de l'*Ecclésiaste* qui règne, où le monde ne cesse de se répéter continuellement à l'identique (A+A+A), où il n'y a pas plus d'im-possible. Et que faire de ce théorème schellingien de la Justice et de la Providence selon lequel tous les possibles seront réalisés ?

4) Outre la question du mal, il y a aussi celle de l'Allemagne qui pourrait donner un tour possiblement plus inquiétant à l'ethos.

Ces réserves ne doivent pas empêcher de saluer l'apparition d'une philosophe originale. Nous attendons de l'A. ce futur livre qui articulerait la constellation de l'ethos de l'im-possible en ethos de la phénoménalité (p. 194, p. 348), fondamentalement spatial (p. 230), de la pensée (p. 262), de l'attachement (p. 271), essentiel (p. 297), plus large (p. 193), de l'amour (p. 304-305), du libre et de l'aimer (p. 322), et, puisque « la parole qui pourra accueillir [l'im-possible] en elle doit être une parole de l'im-possible, une parole im-possible » (p. 222), qui userait de cette parole qui s'esquisse ici de manière prometteuse.

Charles THÉRET

*Habiter le trouble avec Donna Haraway.* Textes réunis et présentés par Florence CAEYMAEX, Vinciane DESPRET et Julien PIERON. Un vol 20,5 × 13,5 de 383 p. Bellevaux, Éd. Dehors, 2019. Prix : 22 €. ISBN 978-2-36751-019-4.

Cet ouvrage collectif rassemble les contributions d'une quinzaine d'auteur-es présentant une « enquête », c'est-à-dire une proposition, à la fois « une invitation et

une affirmation » (p. 37) à partir des travaux de Donna Haraway. Le titre de l'ouvrage, « Habiter le trouble » signale que leurs propositions seront, de près ou de loin, liées au dernier opus d'Haraway, « Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene » (2016). Le point de départ de l'ouvrage consiste en une suite de séminaires de lectures et d'échanges, partant des travaux d'Haraway, dans le cadre d'une ARC (<http://www.spiral.ulg.ac.be/fr/recherche/anciens-projets/fructis/>), à l'Université de Liège (Belgique), en 2015. Certain-es des auteur-es de l'ouvrage sont donc de la partie dès le début de l'aventure collective, d'autres la rejoignant en cours de route.

Je commencerai en soulignant que tout ouvrage francophone concernant les travaux sur Donna Haraway doit nécessairement nous réjouir. Théoricienne inclassable, Haraway témoigne d'une œuvre capitale, dont nous sommes toujours en train de prendre la mesure. Biologiste, historienne critique des sciences, théoricienne féministe et militante, Haraway subvertit avec malice et lucidité les assignations disciplinaires et académiques.

L'ouvrage « Habiter le trouble avec Donna Haraway » rend compte d'une double tâche. D'une part, ouvrir l'univers tropique et figuré d'Haraway, de ses travaux récents et anciens, en donnant des clefs de lecture signifiantes. Objectif parfaitement rempli de la part des trois rassembleurs-euses de textes. Le travail d'édition s'avère conséquent : abécédaire, introduction, postface, deux entretiens retranscrits, commentés et explicités sur leurs points équivoques (notamment de traduction). Cela permet de poser le pied dans l'univers fourmillant et grouillant d'Haraway, d'en appréhender les contours et la forme, d'en goûter les saveurs fondamentales.

D'autre part, l'ouvrage témoigne d'une expérimentation particulière des pratiques de l'enquête, expérimentation tentée par certain-es des auteur-es impliqués-es dans le séminaire, puis le livre. Ce renouvellement de l'enquête s'accompagne d'une rencontre avec Haraway, que chacun-e va chercher à enchevêtrer à ses propres pratiques de recherche. Si l'enquête se lit d'abord comme le premier motif de rassemblement des chercheurs, elle devient très vite ce qui met « en écriture » un groupe de chercheurs-euses qui partage le souci du pragmatisme en renouvelant le sens des terrains, des expériences de pensées, des pratiques disciplinaires menacées par de (trop) vieilles habitudes académiques. Faire enquête ne devrait plus vouloir dire travailler « sur » quelque chose ou sur quelqu'un, mais plutôt travailler « avec » (comme le met en évidence le titre de l'ouvrage), ou encore « à partir de ». Il est devenu nécessaire de montrer comment la pensée d'un-e auteur-e nous accompagne, nous guide, nous aide à frayer de nouvelles manières de sentir le terrain qu'est le monde, qui plus est un monde « dévasté » nouvellement appelé *Anthropocène* (dont Haraway déjoue la teneur ego-politico-anthropo-centrée en proposant le terme de *Chthulucène*). Lire Donna Haraway nous place dans une exigence de latéralité, de compagnonnage face aux mondes.

L'ouvrage agit comme un éventail : il « fait tenir » ensemble les différentes enquêtes dans une certaine cohérence, malgré la différence des « terrains respectifs de pensée et d'expérience » des auteur-es (p. 37). Haraway semble avoir laissé dépasser un bout de ses ficelles, les chercheurs-euses l'ont attrapé pour en faire le fil de leur penser-ensemble. Il se passe quelque chose de rare dans le monde académique : un collectif, une proximité réfléchie, en dehors des assignations disciplinaires académiques. Les auteur-es ont tâché de créer « un lieu interstitiel [...] capable de tenir,

de produire sa propre manière de consister, de fabriquer sa propre raison d'être, c'est-à-dire si ce qu'il « fait » est aussi ce qui le maintient à l'existence » (Vinciane Despret et Isabelle Stengers, *Les Faiseuses d'Histoire. Que font les femmes à la pensée ?* Paris, La Découverte, 2011, p. 50). L'ouvrage est aussi éventail dans le sens où il permet de déployer de manière florissante l'invitation faite à la pensée par la pensée d'Haraway, laissant chaque auteur·e développer son chemin spéculatif afin d'y rencontrer son propre point-limite. Haraway y agit alors tout à la fois comme laboureuse et semeuse, terre et graines, mycélium et radicelles ; sans doute au plus proche de ce que Stengers appelle « la voix moyenne », [...] « sujet qui devient sujet dans l'action même qu'il subit, qui devient enfant du compost dans l'action même de décomposition qu'il subit » (p. 320).

Outre l'enquête, deux autres thèmes sont intensément travaillés : la temporalité et l'« habiter le trouble ». Kim Hendrickx, Benedikte Zitouni et Julien Pieron découpent et cisèlent, chacun·e en orfèvres, les enjeux philosophiques des temporalités du Chthulucène. Hendrickx nous interpelle sur la possibilité d'activer le présent, si le futur n'est peut-être pas une bonne métaphore. « Science Friction » permet que les temporalités du présent épais d'Haraway, « activé », s'entrechoquent. Zitouni déplie les puissances ambiguës du terme Chthulucène afin de nous montrer la teneur éthique des stratégies d'un opportunisme filandreux. Enfin, Pieron propose le concept de présent vertical épais afin de l'articuler avec son enquête métaphysique à propos de Deleuze et du cinéma.

« Habiter le trouble » se présente comme l'épicentre de l'ouvrage et pourtant, peu d'auteur·es arrivent à témoigner, de manière convaincante, que le trouble qu'ils·elles relatent et construisent puisse déborder de leurs seules expériences et/ou expérimentations, afin de contaminer les lecteurs·rices. Ceci doit donc nous interroger sur ce qui fait le *trouble* : dans quelles injonctions paradoxales l'auteur·e installe-t-il·elle le trouble ? Dans quelles contradictions éthiques sommes-nous contraints de nous nicher ? En effet, si les auteur·es ont très bien montré comment et pourquoi « une enquête ne se fait jamais sur, mais *avec* ou à *partir de* » (p. 355), ils·elles ont oblitéré la possibilité d'une enquête qui se fabrique *contre* ou *envers* (voire à *rebours de*) quelqu'un ou quelque chose. C'est un livre qui écrit comment habiter le trouble mais qui ne semble pas se laisser piquer ou titiller par le trouble. On n'apprend pas ce qui pourrait troubler le ronronnement du collectif : pas de divergences, pas de controverses. Comment allons-nous contracter les alliances contre nature qui nous sortiront du Chthulucène, « ces zones sinueuses et terribles » ? Comment allons-nous *véritablement* habiter le ventre du monstre ? (p. 109-110) L'ouvrage semble éluder ces questions inconfortables.

Enfin, écrivant à partir de ma position de (philosophe) féministe, je me sens mal à l'aise vis-à-vis des manières dont le féminisme est traité dans l'ouvrage. Il n'est pas question ici de la manière dont les auteur·es et éditeur·es statueraient de manière vraie ou fausse à propos du féminisme d'Haraway. Il n'est pas question de critiquer leur interprétation ou leur lecture – comme si une concurrence de lectures féministes avait du sens. Il s'agit plutôt de pointer une gêne : le féminisme semble n'être qu'un *motif* traité sur le même plan que les autres motifs harawayens, comme les figures, la vision ou les multiples variations de SF. Or traiter le féminisme comme un *motif* alors qu'il est un *enjeu* pose problème. Ce mouvement traverse l'œuvre d'Haraway,

même si elle reconnaît qu'elle le rend moins saillant dans son travail actuel (p. 75). Il est pourtant, dit-elle, « une partie de moi-même – quasiment une part de mes tissus biologiques [...] » (p. 75). Si le féminisme devient un motif académique, il court le risque de se couler dans des pratiques de pensée qui ne rendent jamais suffisamment compte de ce terrain fragmenté, miné, bourré de palpitations contradictoires, qui fait le pétrin sensible et dissonant des féministes. Il court aussi le risque de se figer dans des histoires et des récits de mouvements de femmes et de perdre la chance d'activer leur présent.

Nathalie GRANDJEAN  
Université de Namur

Claude ROMANO. *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie* (Folio. Essais, 648). Un vol. de 765 p. Paris, Gallimard, 2019. Prix : 15,90 €. ISBN 978-2-07-281919-3.

Le présent ouvrage porte sur un objet auquel les sociétés démocratiques accordent volontiers un statut « d'impératif sacré » (p. 25) : il s'agit de « l'idéal moderne d'authenticité personnelle » (p. 16) qui dicte la nécessité « d'être soi-même », c'est-à-dire « d'exister en personne », de vivre sa vie sur « le mode de l'ipséité ». L'intention directrice de l'A. est d'examiner les avatars de cette idée dans la pensée occidentale. Cette problématique n'a en effet fait l'objet d'aucune étude d'ensemble » (p. 599) dans le champ de la philosophie contemporaine. Peu de travaux continentaux y ont dévolu leur intérêt en raison du « relatif discrédit dans lequel sont tombés les “existentialismes” » (p. 20), derniers tenants de cet idéal qui s'est comme « fissuré » (p. 20) sous l'effet des critiques structuralistes, marxistes et francfortoises, l'accusant d'être rien moins qu'un « avatar des formes traditionnelles d'obéissance » (p. 20) et de domination. Seule une poignée de moralistes anglo-saxons (C. Taylor, C. Larmore, B. Williams) semblent avoir apporté sur la question quelques contributions significatives en identifiant que cet idéal est « non seulement légitime, mais incontournable dans nos sociétés » (p. 22). Mais parce que ces travaux se focalisent « presque exclusivement sur les paradoxes de l'identité personnelle (de l'identité numérique à travers le temps) », ils sont doublement limités : d'une part, ces « philosophies de l'Ego » aboutissent à des « conclusions hyper-individualistes et hypervolontaristes [qui] constituent l'impasse dans laquelle se débattent aujourd'hui bon nombre de conceptions philosophiques » (p. 608) de l'individualité ; d'autre part, ces différents éclairages ne cherchent pas « à faire droit à la complexité interne et aux ramifications historiques » (p. 22) de l'idéal d'authenticité.

Or, c'est bien contre le désintérêt philosophique des uns et la faiblesse théorique des autres que le livre de C. R. s'efforce de « circonscrire les différentes déclinaisons historiques » (p. 14) des multiples figures « d'existence en personne » (p. 16) qui ont incarné l'authenticité siècle après siècle. Il s'agit pour lui de procéder à un retour aux sources « en retraçant une généalogie de cet idéal et en exhumant certaines de ses formes plus anciennes » (p. 16). Pour réaliser cette « histoire de l'ipséité » (p. 17), dont le style est « avant tout descriptif ou phénoménologique » (p. 608), l'auteur procède à une « longue enquête archéologique. Par “archéologie” », précise-t-il afin de distinguer

sa méthodologie de celles employées similairement par M. Foucault et A. de Libera, « nous entendons ici une tentative pour dégager des possibilités de pensée qui ont été ensevelies, obscurcies ou recouvertes à différents degrés par le surgissement de conceptions plus récentes, un effort pour reconstruire l'arrière-plan sur lequel ces conceptions se détachent » (p. 31). Cette investigation traverse donc une série de couches de l'histoire de la philosophie : le stoïcisme grec, la tradition des rhéteurs latins, la période chrétienne, la philosophie de l'art de la Renaissance, la réforme protestante, ses effets théoriques sur la pensée européenne, mais aussi l'existentialisme s'étalant de Kierkegaard à Heidegger. Toutes ces conceptions de l'authenticité, montre finalement l'A., se répartissent en deux grandes « familles » (p. 600). La première, qui apparaît dans le stoïcisme antique et la métaphysique des temps modernes, considère que cet idéal consiste en une volonté disciplinant les inclinations passionnelles grâce à des exercices spirituels. Pour cette tradition, « il faut vouloir être soi-même pour l'être. Bien différente est », par contre, « la seconde tendance qui part au contraire de l'idée d'une irréductibilité de notre spontanéité naturelle [...]. Il ne s'agit pas alors de renoncer à toute maîtrise de soi, il s'agit plutôt de concevoir très différemment cette maîtrise comme un mixte de contrôle et de laisser-aller, ou plus précisément comme un contrôle qui procède paradoxalement d'une forme intérieure de laisser-aller » (p. 601).

Cette archéologie aboutit dès lors à mettre en évidence un « dilemme fondamental » (p. 599) entre deux théories de l'authenticité qui trouvent néanmoins leur intersection dans la pensée de Rousseau, premier philosophe à avoir formulé l'idéal *moderne* d'une authenticité personnelle sur la base de l'héritage conjoint du stoïcisme et de la réforme protestante (p. 423-434). Sous-déterminées par une interprétation problématique des rapports de l'individu et de la société, ses réflexions occupent assurément le premier plan du présent ouvrage, car elles concentrent à elles seules tous les paradoxes de l'idéal d'authenticité. Pour la pensée rousseauiste, cette idée s'exprime en effet « toujours par contraste avec l'être-pour un autre. [...] L'être soi-même n'est [...] atteint qu'au prix d'un affranchissement à l'égard des puissances étrangères qui règnent sur notre être » (p. 48). Mais si l'aliénation est « la condition de tout accès à l'authenticité » (p. 48), l'authenticité n'admet-elle pas l'aliénation comme sa cause implicite dont elle est le sous-produit ? « [L]es motivations qui sous-tendent la recherche d'authenticité ne se révèlent-elles pas rigoureusement *identiques* à celles qui président à la tromperie sociale, à savoir la "fureur de se distinguer" ? » (p. 459). Si tel est le cas, alors cet idéal « *n'a d'autre source que l'aliénation sociale elle-même.* [...] *Ce que l'authenticité prétend exclure est en réalité ce qui la rend possible* » (p. 459). Tel est le *paradoxe* qui mine intrinsèquement cet idéal, pour faire dégénérer en antinomies stériles toute tentative que ce soit d'être soi-même.

Si le livre de C. R. réussit à montrer comment deux tendances philosophiques convergent dans la pensée de Rousseau pour aboutir sur une aporie, il parvient plus brillamment encore à présenter les discours théoriques qui furent forgées pour résoudre ce paradoxe initial qu'elles ne firent au fond que reconduire sous la forme de nouvelles antinomies dont la somme totale constitue l'histoire philosophique de l'ipséité. Véritable encyclopédie de l'authenticité, l'ouvrage indique ainsi quelles ont été les attitudes, les figures et les problématiques historiquement liées à cette catégorie morale. De cet examen minutieux, il résulte, en somme, qu'être authentiquement soi-même « ne consistera jamais seulement à revenir à un donné de départ », à être ce

qu'on est, simplement, « mais au contraire à réaliser en soi un idéal difficile à atteindre » (p. 16), car intrinsèquement contradictoire, puisqu'il « suppose qu'on se préoccupe sans cesse de ce à l'égard de quoi il s'agit d'obtenir une forme de dépréoccupation » (p. 16) : autrui, qui exerce sa domination sur nous dans sa quête propre d'authenticité.

Malgré les qualités réelles de ce livre, qui atteint parfaitement son objectif en exhumant les sources philosophiques, religieuses et esthétiques de l'authenticité, le lecteur pourra peut-être néanmoins regretter que cet ouvrage n'ait pas procédé à une fouille archéologique plus complète de racines sociologiques de cet idéal. Force nous a été en effet de constater que l'A. a à plusieurs reprises touché du doigt cette difficulté (p. 19, 24-25, 609-610), sans oser, à notre estime, en saisir toute l'ampleur spéculative, alors qu'examiner plus en détail la nature sociale de ce concept lui aurait sans doute permis de répondre plus adéquatement aux adversaires contre lesquels il a écrit son livre. Comme nous l'indiquions plus haut, ces ennemis sont, d'une part, les philosophies anglo-saxonnes du Moi qui « se sont inexorablement fourvoyées [...] en postulant l'existence de quelque chose comme une identité purement privée (ou un sens purement privé de l'identité) » (p. 44), ce qui ne pouvait aboutir qu'à « l'acosmisme et au solipsisme » (p. 44) ; mais aussi, d'autre part, les critiques continentales reprochant à l'idéal d'authenticité de déboucher sur une « culture du narcissisme » (p. 29-30) dont le ressort fondamental est une conception illusoire de la liberté comme « pouvoir de façonnement de soi quasi illimité ne reposant que sur lui-même » (p. 610). Or, le livre de C. R. étaye l'une et l'autre de ces approches au lieu de les affaiblir : en identifiant à la perfection le(s) paradoxe(s) de l'authenticité, il justifie les réserves faites contre cet idéal ; et, parce qu'il manque de l'étudier comme fait social, nous pourrions également lui reprocher de ne faire droit à un aspect de la complexité de l'histoire de l'ipséité : ses sources socio-anthropologiques. Nous nous demandons en effet si les examiner n'eût pas été la seule démarche adéquate devant les paradoxes d'un idéal qui trouve son caractère aporétique dans la problématique sous-jacente des rapports de l'individu et de la société ; une question dont l'interprétation reconduit souvent à l'individualisme, voire même au relativisme moral. N'aurait-il pas fallu que l'auteur investisse pleinement ce problème pour comprendre les raisons qui conduisirent les sociétés contemporaines et l'individu moderne que nous sommes à accorder le statut d'impératif sacré à une idéologie intrinsèquement contradictoire ?

Fabio RECCHIA

Aspirant du F.R.S.-FNRS

Université de Liège

Jean-Sébastien HARDY. *La chose et le geste* (Épiméthée). Un vol. 21,5 × 15 de 338 p. Paris, Presses Universitaires de France, 2018. Prix : 32 €. ISBN 978-2-13-073695-0.

*L'État et la Kinèse*, tel aurait pu être le titre de cette remarquable étude sur les questions phénoménologiques de *la constitution de la Chose* et de *la formation transcendante des phénomènes d'espace*, si l'A. n'avait pris grand soin de se défier de toute terminologie rébarbative dans cette version remaniée de son Doctorat (dirigé par J.-L. Marion et S.-J. Arrien). Comme tous les travaux qui mêlent l'œuvre

husserlienne à l'Histoire de la philosophie – aux archives et à la reconstitution généalogique d'une doctrine –, cet ouvrage n'échappe pas initialement aux ambiguïtés, sinon au malaise, d'un exercice auquel la méthode phénoménologique n'avait guère vocation à préparer. Comment échapper alors à la réification d'une recherche restée dans son mouvement de fouille ininterrompue ? Comment une cartographie conceptuelle épargnera-t-elle l'attitude phénoménologique en même temps qu'elle restituera le schème quintessencié d'une littérature en la traversant d'un regard de synthèse ?

J.-S. Hardy affronte ce dilemme en embrassant deux stratégies : 1/ réactiver, dans son contexte, la valeur et la fécondité doctrinale actuelle, vivante parce qu'indéniablement vécue, des recherches de Husserl sur les *kinesthèses* et des résultats descriptifs auxquels il parvient à partir de 1907, lorsqu'il doit refondre une première phénoménologie de la perception (ébauchée dans les *Recherches Logiques*) pour la raison, irréversible, que la mise au point de la Réduction gnoséologique, formulée cette année-là avec *L'Idée de la phénoménologie*, a désormais supprimé toute référence du percevoir à aucune transcendance – effet rétroactif de recomposition qui cerne la loi méthodologique de rétro-référence dans une première expression : *le mouvement ne peut plus être pensé comme celui des choses extérieures mais doit être établi, enraciné, dans le mouvement de notre propre chair*, par un effet de subjectivation définitif, en toute apparence, dans les motifs de la description ; 2/ entretenir dans sa relecture le travail d'un constant éclairage contemporain, qui met en perspective ces problématiques archéologiques de la naissante phénoménologie avec les pensées de Patočka, de Levinas, de Ricoeur, de Deleuze, de Derrida, de Henry, de Foucault, de Marion ou de Sloterdijk.

Le résultat dépasse alors la simple modélisation d'un moment historique dans la composition d'une doctrine ; il affleure à *une véritable philosophie du geste*, où la fonction pratique des kinesthèses, constitutivement inséparable de leur fonction perceptive, devient le lieu de déploiement intégral d'une sémantique, voire d'une axiologie, articulant au transcendantalisme husserlien la factuelité heideggérienne des finalités ustensilaires qui sous-tendent notre lecture motrice du monde. Or cette confrontation des thèses de *Chose et Espace* ou de *Ideen II* à l'analytique existentielle des *πράγματα*, sans aller jusqu'à rejoindre les thèses contemporaines de l'*object oriented ontology* (G. Harman) ou de l'*ontology* (L. Bryant), n'aboutit pour autant pas seulement à révéler la *co-constitution des choses et de la chair*, notamment dans la *relation ergonomique* (A. Arendt, K. F. H. Murrell, E. Grandjean). Elle culmine en une reconsidération du *Monde de la vie* dans sa spatialité – jusque dans ses dimensions intersubjectives de partage –, mais à partir des thèses henryennes sur le « *pouvoir pouvoir* » primordial de la chair – certes invisible radicalement mais *instituant* les sites d'apparaître du monde – tout en s'en démarquant pour confirmer l'opérativité singulière du modèle husserlien. S'explicitant dans l'analyse du *posséder*, de l'*occuper*, du *servir*, du *contraindre* ou de l'*atteindre*, cette position accomplit alors le dépassement ultime d'une chair *substratum* du mouvement, pour révéler celui-ci comme pure effectuation de soi : comme *geste* – dont les caractères ontologiques, au-delà même de l'intersubjectivité qui en pétrit indéfiniment l'expérience, deviennent alors les plus confondants : l'*inexpressivité* et l'*immobilité*.

Ce positionnement terminal en regard des élaborations henryennes – qui illustre une proéminente tendance de l'historiographie phénoménologique francophone contemporaine, et où s'atteste certainement le passage de l'A. à l'Université catholique de

Louvain – accentue sans surprise le fait que l’articulation scientifique du propos soit tendue vers le dépassement voire la défiance, que ce soit de l’empirisme physiologico-mécaniste ou plus radicalement de l’intuitivité intentionnelle elle-même, comme matrice formelle de toute connaissance et de toute expérience du monde.

Ce dépassement concentre, de la manière la plus orthodoxe il est vrai – bien qu’il l’outrepasse en empruntant cette voie henryenne si bien préparée par Heidegger –, l’essentiel du geste de Husserl, qui serait parvenu à arracher à ses origines psychophysiologiques le concept de *kinesthèse*, en tant que *sens du mouvement* (*Bewegungs-empfindung*). Dans l’ouvrage, ces origines sont restituées principalement à partir du domaine anglo-saxon (celui des travaux d’A. Bain, de H. C. Bastian ou de W. James), et du domaine germanique (avec W. Wundt, C. Stumpf, H. v. Helmholtz, F. A. Trendelenburg ou E. Mach). Si l’A. nous épargne le détail des débats physio-anatomiques de cette époque entre centralistes et périphéralistes (qu’on pourra retrouver chez D. Forest), il écarte cependant également les approches fonctionnelles, ou holistiques, qui donneront (avec C. S. Sherrington – le théoricien de la *proprioception* –, H. Head, G. M. Holmes, etc.) son nom et son concept à cette *unité d’expérience sensorimotrice* que nous sommes à chaque instant : le *schéma corporel* – auquel les « phénoménologues expérimentaux » que seront les Gestaltistes apporteront une contribution éminente, mais surtout à travers lequel la Phénoménologie contractera ses noces interdisciplinaires les plus fructueuses, notamment avec la neurophysiologie et la psychiatrie (P. Schilder, G. Pankow, J. Paillard, J. Oury, ... jusqu’à S. Gallagher ou T. Fuchs aujourd’hui).

C’est qu’il s’agit ici pour l’A. de défendre un point de tranchant transcendantal, celui précisément de la *Réduction*, qui marque une frontière imperméable entre les paliers de la connaissance, et qui condamne, comme contresens, de revenir à la psychophysique et à ses modèles, c’est-à-dire de considérer l’intérêt épistémologique de *Naturaliser la phénoménologie*, comme s’y emploie tout un cortège de contemporains à la suite de F. Varela, soit à l’occasion du mouvement (J. Petitot, A. Berthoz, J.-L. Petit, R. Casati, ...), soit à l’occasion de la corporéité, de l’agentivité charnelle ou de la cognition incarnée (B. Andrieu, É. Pacherie, R. Barbaras, E. Thompson, E. Rosch, F. de Vignemont, ...); ainsi cet exemple très caractéristique d’une N. Depraz dont l’œuvre ne se trouve sélectivement convoquée qu’au titre de ses travaux de traductrice ou d’historienne, mais pas d’exploratrice de la *Lucidité du corps*, selon les modalités d’un certain *empirisme transcendantal*.

Plus curieuse est en revanche la mise à l’écart des sources françaises de cette question, en particulier de la lignée de penseurs qui a fait progressivement émerger de l’empirisme lockien et du cartésianisme le *caractère constitutif de la motricité*. Cette lignée, qui du Condillac de la deuxième édition du *Traité des sensations* (1798) passe par Laromiguière, Destutt de Tracy, et aboutit à Maine de Biran – dont on ne saurait suspecter le *Cogito moteur* d’être étranger au transcendantalisme –, mène certes d’une part à Ravaisson, Lachelier, Lagneau et Bergson, en passant par Renouvier et Fouillée – à travers autant de méditations sur l’Acte, l’Effort, la Volonté ou la Réflexivité –, pour, après Pradines et ses analyses de la sensation, rejoindre la phénoménologie avec le premier Merleau-Ponty. Mais elle mène tout autant – et de la manière la plus élective comme s’efforcent de le faire entendre les travaux d’A. Deva-rieux – à la philosophie charnelle de Michel Henry, celle qu’il oppose précisément aux horizons peu corporels de l’heidéggérianisme aussi bien qu’aux intentionnalités

trop mondaines de la perception. Or l'intériorité réciproque dont ce dernier hérite pour énoncer le dualisme si spécifique de sa phénoménologie, celle du « distinct-non séparé » – que Condillac décrivait quant à lui en tant qu'*opposition corrélative* et qu'il reconnaissait précisément comme *ce privilège du Toucher en mouvement, se portant à la rencontre de la chose, et sans laquelle le sujet ne pourrait (se) discerner (d')un monde* –, coïncide de façon très particulière avec les modalités de la « double relation » de la chose perçue (à ses entours, et à la chair du Je) que Husserl discerne ici dans le vécu perceptif le plus général.

Peut-être nous faut-il alors comprendre la progression de la dialectique que suit l'ouvrage (celle qui oscille d'une immanence subjectivée du mouvement à une transcendance partagée de l'ergonomie, pour atteindre finalement à une sur-immanence extrastensilaire, voire extra-charnelle du geste, dialectique qui convoque tour à tour après les traits de Husserl, ceux de Heidegger, puis transitoirement ceux de Henry) comme la gradation d'une pensée qui tendrait à accentuer la thèse de la préséance de la réceptivité, c'est-à-dire de la Passivité (avec tout son vocabulaire de la donation, de l'auto-affection, de l'appel, etc.), au détriment de l'Activité que la lignée française traduisait comme effort, volonté, conscience s'arrachant d'elle-même par un geste interne de liberté ?

Force est d'admettre qu'au terme d'analyses très fines, et aussi plaisamment érudites que solidement étayées, le déploiement de la thèse de J.-S. Hardy parvient, de la manière la plus concrète, à dégager d'une phénoménologie originellement statique des choses, une véritable *déconstruction chorégraphique* – qui n'est plus celle d'une métaphysique de la présence linguistique, textuelle ou conceptuelle, mais d'une métaphysique tangiblement incarnée dans notre motricité et dans son *ethos* –, accomplissant ainsi une véritable *promotion ontologique du geste* : d'un geste qui nous arrache à l'action instrumentale plus encore qu'au mouvement externalisé de la physique, geste invisible, effacé, s'abstenant d'Être ; d'un geste se réalisant comme « un moment du retour des choses à elles-mêmes », se révélant, s'établissant, comme « rapport de tous les rapports » dans l'advenue conjointe des choses et de la chair ; d'un geste sur le point de devenir – à la limite d'une rétro-référence encore à accomplir, d'un mouvement, d'un geste supplémentaire – la Réduction elle-même, acte incarné d'un bouleversement, méthodique, ou fatal, dans l'appréhension du vécu en tant que tel, dans l'aperception de la chair elle-même par elle-même, *mue*...

Alex PELTIER

Université catholique de Louvain

*Ens Mobile. Conceptions phénoménologiques du mouvement.* Édité par Sylvain CAMILLERI et Jean-Sébastien HARDY (éd.) (Bibliothèque philosophique de Louvain, 102). Un vol. 24 × 16 de 267 p. Louvain, Paris, Bristol (Conn.), Peeters, 2018. Prix : 72 €. ISBN 978-90-429-3661-4.

Il y aurait, du réel, un bougé. Et la recherche s'imposerait, pressante, à la phénoménologie, d'élucider les modalités selon lesquelles nous en ferions l'expérience, de découvrir les semblances à travers lesquelles nous y aurions part, de révéler nos façons de, parfois même, l'initier, et dans quelles circonstances, et au cœur émergent de quelles situations...

Qu'il y ait du mouvant, et que la pensée s'y affronte, jusqu'en ses apories, ou ses vertiges, on ne saurait l'ignorer, qu'on ait bu au fleuve d'Héraclite, qu'on ait été frappé du dard d'une flèche par Zénon ou qu'on se soit contracté à la pointe d'un cône bergsonien dans l'instantanéité d'une habitude agie. Mais que ce flux s'actualise, se phénoménalise, en un espace de déploiement, et qu'il s'incarne dans les événements d'une impression toute charnelle, voici qui ouvre à la phénoménologie un horizon d'analyses où elle ne peut manquer de s'engager, de s'engouffrer, de s'abîmer au plus profond d'elle-même – très subjectivement ou selon l'impersonnalité d'une *φύσις* ; à la croisée de soucis de temporalité et de soucis de perception ; entre les verticalités d'un référent archéologique et l'horizontalité d'intersubjectivités vécues – pour y affronter à nouveau les perplexités de l'unité toute corporelle, toute matérielle – et cependant tout abstraite, non-figurative – des noces, inextricables d'immédiation, ou d'entrelacs, du temps et de l'espace, des catégories de l'intention (le désir, le projet, le croître, l'indiquer...) et des catégories de la finitude (l'épuisement, l'éloignement, le manquer, le résister...), de la potentielle intime souveraineté et de l'actuelle extérieure rencontre... Et cela jusqu'en leur réversibilité, jusqu'en leurs réciprocités, jusqu'en leur identité.

À ce défi ambitieux, le présent ouvrage tente de satisfaire en collationnant dix études dont la variété et l'érudition plurielle font la richesse et la qualité, dix études qui sont autant de repérages, de jalons, ou de sondages, dans les diverses approches historiques et contemporaines, systématiques ou casuelles, que la phénoménologie a pu offrir de la notion de mouvement. La saisie d'un état du développement théorique de la question, un arrêt sur image, collectif, dans le mouvement d'une rumination. Une étape, en dix stations.

L'introduction, dont le regard de survol et de synthèse articule de la manière plus appréciable les différents champs d'approche, s'attache en particulier à opposer la *Gestalt Psychologie* et la phénoménologie (comme si pourtant cette dernière n'était pas mère et inspiratrice de la première) ; à établir, hors mécanique galiléenne, la subjectivation du mouvement, et sa corrélation à la sensation, retrouvant ainsi cette thèse essentielle de Gabriel Madinier, que *la conscience est fondamentalement cinématique* ; à esquisser, que, toute génétique de la constitution prenant une dimension anthropologique dans l'humanisation de l'expérience par le geste (on pense évidemment à Marcel Jousse), la position heideggerienne, qui inverse l'ordre signification/sensibilité, engage, plus radicalement encore que Husserl ne l'a opéré, à s'arracher de tout sensualisme théorétique résiduel au nom de la primauté de l'être-au-monde ; à marginaliser la conception merleau-pontyenne d'une motricité comme intentionnalité originale par rapport à un déploiement kinesthétique immanent de l'Ego – qu'on ne se résoudrait pas à laisser tendre vers une cosmologie intégrale, en genèse charnelle ; à clarifier l'apparemment métaphysique de Patočka à une tradition aristotélicienne, défaite de tout subjectivisme, mais pour laquelle cependant, le mouvement représentant une compréhension en acte, toute effectuation de sens devient une exploration corporelle du monde ; à relever enfin les tentatives d'assignations de l'expérience à certains substrats neurocognitifs, promues par tel projet contemporain, mal unifié dans ses intentions non plus que dans ses modalités méthodiques, de « naturaliser la phénoménologie ». Et chacune des dix interventions de trouver sa place dans ce maillage serré aux apparences de patchwork ou de kaléidoscope.

J.-S. Hardy, qui initie la série des contributions, offre un avant-goût très apprécié à l'enquête historique qui sert d'ouverture à sa thèse récemment publiée (*La chose et le geste*, Presses Universitaires de France), en établissant les nettes distinctions, entre *kinesthèse* husserlienne et *sens du mouvement*, qui permettent de comprendre comment le mouvement peut devenir condition de l'intentionnalité, en particulier pour la problématique de la synthèse des profils d'apparition de la chose au-delà de la seule suite temporelle des esquisses apparaissantes.

P. Ducros, rejoignant en cela les analyses de S. Valdinoci dans *La Terre interceptée*, se place, avec la question du *géostatisme* qu'il avait développée en 2011 (aux éditions du Cerf), en amont des kinesthèses, dans l'ancrage haptique qu'offre, à notre motricité, l'immobilité indéfectible de l'Arche-terre sous nos pas. De ce vécu archaïque, dont il déploie l'expérience aveugle de profondeur (sans pourtant y apercevoir aucune notion de force gravitaire ni de verticalité), il esquisse la portée éthique, frôlant peut-être le concept d'*écumène* de sens, tout en empruntant la prose d'une minutieuse démonstration incantatoire qui rappelle, par instants, la poésie phénoménologique de Jean-Luc Parant.

Avec C. V. Spaak, dans le prolongement de son *Matière et mouvement* (Hermann, 2017), c'est au dépassement de l'approche husserlienne du mouvement que l'on s'emploie. À partir de la reconnaissance de son caractère d'*a priori* matériel, c'est-à-dire des lois d'essence (synthétiques *a priori*) auxquelles les *Recherches Logiques* le rattachent, le mouvement est confronté aux limites anthropologiques de la conscience à travers laquelle il se manifeste, conscience qui ne serait elle-même qu'un étant, et non pas un absolu (auquel on notera qu'il n'est pas fait justice à son intersubjectivité, ultérieure, de *Lebenswelt*). Plutôt qu'un déplacement dans l'espace, le mouvement est alors à appréhender à une autre échelle (celle du champ phénoménal, dont il s'avère une détermination extra-ontique, pré-individuelle), en tant qu'il est alors surgissement, jaillissement, éclosion, entrée en présence, émergence d'une discontinuité, individuation. Et ce qui s'établit, à travers les éléments d'une lecture que Patočka fait de Heidegger, c'est que le mouvement exige de nous que nous le pensions au titre d'une description du monde et non comme une structure de la conscience, c'est-à-dire comme changement plutôt que comme mobilité.

C'est également à cet horizon de discussion avec la *κίνησις* aristotélicienne que s'attache C. Serban, qui constate, dans *Sein und Zeit*, l'occultation de la mobilité qui constituait un thème décisif et un concept clef de l'herméneutique de la vie facticielle que Heidegger avait élaborée pourtant dès le début des années 20. L'explication qu'elle en donne, prenant apparemment le contrepied de l'approche cosmo-ontologique à laquelle tend Patočka, consiste à percer une ambiguïté fondamentale entre *κίνησις*, *δύναμις* et *χρόνος*. Outre la volonté de faire échapper le *Dasein* à une ontologie naturaliste le livrant à la *Vorhandenheit*, c'est le souci de penser la Temporalité dans son originalité, et dans la détresse qui correspond à la finitude d'un monde sublunaire ignorant tout plan d'éternité, qui aurait conduit Heidegger en 1927 à l'infléchissement caractéristique de l'analytique existentielle : orientée par la possibilité du *périr*, ce qu'elle entérine, c'est un renversement définitif de la théologie aristotélicienne de l'acte pur.

D. Duicu, réinvestissant certaines conclusions de sa *Phénoménologie du mouvement* (Hermann, 2014), retrace l'exploration à laquelle se livre Patočka à partir de la définition qu'en donne Aristote : *l'acte de la puissance en tant que puissance*,

c'est-à-dire le Devenir en tant que s'y origine ultimement le tracé de maximisation des déterminations d'un étant, son essence, renvoyant dos à dos aussi bien l'actuel dans sa positivité que le potentiel indéfini dans sa multiplicité. Il analyse alors la façon dont ce mouvement, d'une part, sert de moyen terme, d'articulation, entre le procès d'individuation animant la *φύσις* et le procès de phénoménalisation porté par le *Dasein*, c'est-à-dire entre délimitation et dévoilement ; dont, d'autre part, il implique, selon une *epochè* généralisée, le dépassement de la subjectivité elle-même comme sédiment ontique duquel seul l'après-coup permet de dévoiler le champ phénoménal, champ asubjectif autonome dont la phénoménalisation n'est qu'une modification, c'est-à-dire dont l'apparaître n'est lui-même originairement qu'un mouvement.

Avec la traduction (par M. Bois & J.-F. Perrier) des deux contributions de T. Mooney et de S. Gallagher, c'est paradoxalement à la tradition francophone du traitement phénoménologique de la question du mouvement qu'on revient, celle de Merleau-Ponty – et avec elle, à tout l'ensemble des problèmes de psychologie développementale et de modélisation expérimentale et clinique que son œuvre embrassait.

Le premier, s'appuyant sur le célèbre cas Schneider décrit par A. Gelb et K. Goldstein, et que Merleau-Ponty discute minutieusement dans la *Phénoménologie de la perception*, soulève la question de la plasticité, inventive ou adaptative, des séquences motrices attachées à des gestes concrets, pratiques, dont la « cécité psychique » du patient perturbe la réalisation, selon qu'il agit en contexte ou sur commande. Les dyspraxies et l'asomatognosie qui en résultent tendent à confirmer que l'initiation motrice n'émerge que dans le tout affectivement signifiant d'une Situation, c'est au dépassement de l'Intellectualisme et de l'empirisme par les apports de la *Gestalt Theorie* que l'étude de ce cas contribue, avec la finalité que l'on sait d'y établir solidement le caractère d'intentionnalité opérante de la motricité, c'est-à-dire de membrure d'essence du monde avant toute thématization d'espace. Comme J. Corraze avant eux à propos de la lecture de Pick et de Conrad, c'est dans le prolongement de R. Zaner et de R. Jensen que l'A. se confronte aux failles analytiques et démonstratives, voire aux incohérences de détail, de la grande thèse merleau-pontienne. Cependant non pour prendre celle-ci en défaut, mais pour confirmer la part de créativité qu'elle aperçoit inscrite au cœur de l'action pratique, mais qui exige un surcroît de sens descriptif dans les observations cliniques qui en étayent la phénoménologie.

Le second, que l'on connaît pour avoir, dans *How body shapes the mind* (2005), véritablement *rebooté* la question du *schéma corporel* (dont le concept, décisif pour les modélisations du mouvement vécu, avait été laissé en friche à partir des années 80, en conséquence des déchirements épistémologiques du champ de la psychanalyse), appréhende ici la dimension d'intersubjectivité motrice impliquée dans les processus de constitution du sens. L'attention conjointe, cette capacité à *considérer*, dont le partage prédispose toutes les formes de transmissions dès les premiers mois de vie en relation nourricière, apparaît ici comme fondement d'une *constitution participative du sens*, mais s'élargit, au-delà d'une syntonisation mentale, à une véritable coordination intersubjective des gestuelles, couplage coréglé, où chaque mouvement trouve sa situation autopoïétique d'émergence dans le mouvement-même de l'autre qui forme alors, à part entière, sa situation énaactive d'intention partagée, et où les partenaires, dans un jeu de synchronisations et de désynchronisation, accèdent à quelque chose qu'ils n'auraient pu produire seuls – de la signification.

G. Declerck déplace la question du mouvement vers celle du contrefactuel. Il emprunte pour ce faire la théorie actionniste de la perception d'Alva Noé (1964- ), qui professe actuellement à Berkeley combien les objets en leurs esquisses sont environnés d'un horizon d'attentes perceptives, telles qu'elles font partie intégrante de l'expérience que nous avons d'eux, sans pour autant appartenir au fait sensitif en tant que tel, vécu. Ainsi percevoir est-il constamment intriqué aux mouvements possibles dont l'exécution transformerait les aspects perceptifs partiels des objets présents, et ainsi l'accès à l'objet implique-t-il un savoir sensorimoteur d'anticipation, ou de simple croyance, qui augmente d'autant ses degrés de présence. Pourtant ces mouvements doivent-ils être réellement actualisables, ou bien n'ont-ils à l'être que par principe ? Et cet accès de droit, comme signification incluse à la perception factuelle, est-il constitué par un apprentissage sensorimoteur, ou bien relève-t-il tout autant de l'exercice de notre puissance d'imagination ? Sur le terrain de ces problématiques, Husserl entre en dialogue avec R. M. Chisholm, avec J. J. Drummond, avec D. Zahavi ou avec A. Kind, entre autres contributeurs de revues telles que le *Journal of Consciousness Studies*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *Consciousness and Cognition*, ou *Experimental Brain Research*.

C'est à une approche de la dimension motrice et posturale de la prière, en tant qu'elle est un investissement incarné de sens, « joignant le geste à la parole », que S. Camilleri tente, dans le prolongement de J.-L. Chrétien (1998) ou de Benson & Wirzba (2005), de consacrer l'appareil conceptuel de la phénoménologie. Cette vocation à chorégraphier dans des schèmes moteurs rituels un désir de Dieu, la prière islamique en donne une illustration éminente, sous ses différents aspects dynamiques, où la révérence, la présence du cœur, l'humilité, l'espoir, l'amour... s'actualisent dans l'intentionnalité opérante du corps, à travers un cycle postural pour lequel la psychologie phénoménologique d'E. W. Straus offre de profonds outils de compréhension, en particulier par le sens qu'elle élabore de l'inclinaison, de la verticalité, de la prosternation, comme autant de stases dans un mouvement de genèse que l'orant mime en tant qu'il est celui de l'univers lui-même.

Straus est encore au cœur de la contribution de R. Bigé, qui clôt le livre, et qui porte, très exactement, sur l'expérience de la pesanteur dans le mouvement dansé, circonscrivant l'espace scénique comme un espace pratique d'époque pour une phénoménologie de la posture et du mouvement. Cette ouverture permet, au-delà du rythme, d'atteindre à la vivante consonance qui s'établit entre la tonalité de la musique (*Stimmung*) et le tonus du corps danseur, et de faire entrer en résonance la « gestosphère » de D. Dobbels avec le « dialogue tonico-émotionnel » de Wallon et Ajuriaguerra, l'effort de Maine de Biran et le *Körperschema* de Schilder, le géostatisme de Husserl et le « proto-mouvement » de Patočka. La pesanteur s'y révèle la matière même d'une relation affective fondamentale, d'accueil, de soutien, d'étayage, avec laquelle la danse, plus qu'à l'exploration d'un milieu, se livre à un véritable dialogue, où flexibilité et incertitude, solidarité et accident, contribuent à façonner une âme aussi incessamment au bord de tomber que tout autant sur le point de s'envoler.

L'ensemble produit en effet un paysage conséquent, dense, complexe sinon complet, d'une région d'être, d'un domaine d'essence, à la considération desquels la phénoménologie a historiquement grandement contribué, mais sporadiquement – et souvent implicitement –, sans en tirer une somme qui équivaille le *Conscience et*

Mouvement de la tradition subjectiviste française (1938) que le projet merleau-pon-tyen d'un *Primat de la perception* avait en partie l'audace de condamner à l'obsolescence, comme É. Bréhier le pressentait avec un certain malaise. Mais à l'heure où Oxford, Springer ou Wiley & Blackwell, produisent leurs *Handbooks* de phénoménologie contemporaine ou expérimentale (Zahavi, 2012 et Albertazzi, 2013), en mettant l'accent sur ses apports aux domaines des sciences cognitives (Gallagher, 2010) ou de la psychopathologie (Stanghellini, 2019), la *Bibliothèque philosophique de Louvain* vient peut-être avec cet ouvrage de poser l'esquisse de la première synthèse éditoriale d'une phénoménologie du mouvement, à laquelle il ne manque plus ici qu'une ambition systématique pour devenir la somme dont elle fait sentir, aujourd'hui pour la première fois, le manque cruel dans nos bibliographies.

Alex PELTIER

Université catholique de Louvain

Norman AJARI. *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race* (Les empêcheurs de penser en rond). Un vol. de 318 p. Paris, La Découverte, 2019. Prix : 17 €. ISBN 978-2-35925-134-0.

Le texte que Norman Ajari nous propose fait converger la rigueur théorique et la lucidité politique dans une étude qui bouscule déjà le paysage français des études sur la race et la colonialité. En premier lieu, *La dignité ou la mort* esquisse une synthèse théorique, aussi novatrice qu'indispensable, qui intègre d'une part la pensée décoloniale – non seulement à partir de ses sources latino-américaines mais aussi des manifestations récentes dans l'antiracisme politique français – et de l'autre un ensemble de productions africaines et de la diaspora, formant ce que Ajari appelle une approche « afro-décoloniale » (p. 12) de la dignité. Le poids propre de ce concept, dont son exploration signe le livre du titre jusqu'aux dernières lignes, cristallise la prégnance politique de l'ouvrage, dans la mesure où il entame une réflexion sur les expériences de l'indigne et les pratiques de dignification dans le contexte contemporain de déshumanisation de l'homme et de la femme noirs.

L'examen de la notion proposée ne débute pas par une définition *ex nihilo*, mais par une démarche polémique à l'encontre des significations hégémoniques. Il s'agira donc de « provincialiser » les conceptions européennes de la dignité, par une recension critique qui va de la *dignitas* de la figure humaine de la Renaissance, jusqu'à la dignité comme vecteur de la perfectibilité des systèmes juridiques dans la théorie critique habermassienne, en passant par le concept kantien de la personne morale comme fin en soi, indépendante de toute législation étrangère à la propre raison. Ajari met en relief, au long de ce parcours, la manière dont cette codification normative – anthropologique, morale, juridique – s'enracine à une matrice épistémique qui hiérarchise – soit par des schémas ouvertement raciaux ou par l'intronisation contemporaine des régimes étatiques européens – l'humanité occidentale et ses institutions comme horizon final de la réalisation spirituelle.

Pour basculer vers un concept-autre de dignité, la réflexion d'Ajari trouve son ancrage dans les expériences quotidiennes de l'indigne qui constituent la trame vitale des opprimés. Il s'agit de retracer la genèse d'une parole de libération dans

l'expérience auprès du négatif des Africains qui ont vu leur terre ravagée, des esclaves transbordés en Amérique, des communautés afro-descendantes ségréguées. Le livre réhabilite ainsi une notion de négativité sociale qui rend possible le surgissement d'une identité en lutte contre la déshumanisation systémique. D'après l'auteur, l'expérience de l'indigne ne se laisse pas appréhender sous l'idée d'une négation de la vie comme *thanatos*, la négation « rassurante » (p. 93) d'une mort comme simple interruption de l'activité, mais se manifeste plutôt sous la forme de la *necros*, d'une « vie sous forme-de-mort » (*ibid.*), d'une mort qui souille d'emblée l'itinéraire vital de l'individu. Cette négation ne détermine pas simplement le mode de mourir de l'opprimé, bien qu'il fournisse les conditions de possibilité de l'extermination, mais elle détermine, avant tout, la catégorie existentielle à travers laquelle l'afro-descendant expérimente le monde quotidien et à partir de laquelle il peut se rebeller contre une telle vie inhabitable.

Si cette réhabilitation conceptuelle de l'expérience du négatif – du nécropolitique comme négativité *sui generis* de la condition noire – représente une première distance vis-à-vis des piliers de la critique sociale poststructuraliste, la principale différence à l'encontre de ce courant philosophique se développe au cours du chapitre sur l'historicité profonde de la dignité noire. Dans le but de montrer la densité des identités politiques de ceux qui ont vu leur humanité questionnée, Ajari propose un nouvel « essentialisme » (p. 121) pour mesurer les limites de ce qu'il qualifie comme « constructivisme obsessionnel » (p. 11). À une telle compréhension qui privilégie les agencements politiques les plus « plastiques, inassignables et vaporeux » (p. 129), l'essentialisme esquissé n'oppose pas un retour à un « chimérique substrat non construit de l'identité » (p. 117), déterminé depuis l'origine des temps. Il s'agit d'une redéfinition existentielle de l'essence, qui est à l'œuvre dans la revendication d'un passé collectif de souffrance et de résistance, ainsi que dans l'embrasement d'une puissance créatrice d'un horizon de libération commun. La revendication afro-diasporique de la dignité n'est pas l'exaltation d'un repère identitaire préétabli mais la « conscience d'une conscience » (p. 121), la saisie du poids d'une identité qui fait preuve de son originalité dans la révolte contre la mort sociale.

Ajari parcourt les incarnations de cette « lutte *dans* la dignité » (p. 132) dans les narrations des esclaves, dans les productions artistiques afro-diasporiques, dans les projets pour une philosophie *africana*, et tout particulièrement, dans les manifestations d'une pensée religieuse libératrice. Si la culture populaire noire – tout particulièrement dans son expression musicale – est prise dans l'ambivalence d'un geste d'affirmation et résistance, qui a pu également contribuer à une certaine « érotique esclavagiste » (p. 176) fonctionnelle à la domination, Ajari met en relief la dimension prophétique d'une parole qui crée du sens face à la souffrance abyssale. À cet égard, les propos du christianisme noir sont significatifs dans la mesure où il profère un appel à se reconnaître dans une puissance collective qui agit depuis la blessure coloniale de l'humanité violentée. Cette réhabilitation de la portée politique du discours religieux doit prendre, bien entendu, ses distances vis-à-vis des démarches théologico-politiques de légitimation des pouvoirs établis. La réappropriation « sélective et créatrice » (p. 181) du christianisme par les églises noires implique d'emblée une critique à l'universalisme abstrait du « christianisme constantinien » (p. 137), et de son itération séculaire dans la laïcité comme doctrine de l'État occidental. L'imposition d'un

« volontarisme universaliste » (p. 147) – dans son versant chrétien, laïque, voire encore « communiste » comme dans la lecture de Badiou de Paul de Tarse –, d'une parole déracinée du vécu de l'indigne, ne fait qu'ôter aux opprimés leur capacité pour une politisation autonome de leur condition. Politiser le particulier, ne revient ni à l'inscrire en tant que moment évanouissant d'une vérité qui survole les avatars existentiels, ni à l'enfermer dans les bornes d'une singularité isolée et sectaire, mais à montrer l'universalité « par accident » (p. 161) d'un discours qui, par le même mouvement d'auto-déchiffrement de sa situation irréductible, peut s'adresser à d'autres subjectivités en lutte.

*La dignité ou la mort* performe ce geste d'enracinement existentiel de la réflexion philosophique, et dans cet esprit, il soulève les enjeux politiques de l'apartheid global que subissent, d'une manière singulière, les populations africaines et afro-descendantes. La condition des « vies jetables » (p. 236) – non simplement dévalorisées mais délibérément exclues de la scène sociale de valorisation – tire au clair les limites d'une pensée politique en quête de cadres normatifs de reconnaissance sensés élargir la citoyenneté des démocraties occidentales. Le concept de « souveraineté-dignité » (p. 261) qui, à la suite de Fanon, est proposé par l'auteur comme affirmation d'une puissance normative autonome des opprimés, fournit un horizon pour une réflexion conceptuelle immanente aux luttes sociales. Une ontologie politique noire se rend ainsi nécessaire afin de nommer les existences qui s'agencent, non pas dans la nostalgie paisible à l'égard de l'identité à soi, mais dans le vif de l'originalité d'une histoire qui s'érige depuis les confins de la déshumanisation la plus brutale. Dans sa conclusion, Ajari propose de concevoir le mode d'adhésion du sujet politique à une telle essence sous le mode de la « hantise » (p. 302-303) ; c'est-à-dire, non pas par l'itération apaisante de l'identique, mais par le geste révolutionnaire de se laisser habiter par l'altérité des affirmations ancestrales de la dignité, de se laisser affecter par une puissance collective de révolte contre l'état présent des choses, de se laisser hanter, enfin, par l'obscurité de la mort, qui n'est pas seulement la demeure d'« êtres terrifiants » mais aussi des « alliés potentiels » (p. 304) dans la praxis de libération.

Manuel TANGORRA

Aspirant du F.R.S.-FNRS

Université catholique de Louvain

Betty ROJTMAN. *Une faim d'abîme. La fascination de la mort dans l'écriture contemporaine*. Un vol. de 200 p. Paris, Desclée de Brouwer, 2019. Prix : 19,50 €. ISBN 978-2-220-09571-4.

Betty Rojzman, professeur émérite de l'Université hébraïque de Jérusalem, a publié depuis les années 1980 plusieurs livres en France, dans lesquels elle fait dialoguer philosophie et littérature contemporaines avec la tradition juive, dont en particulier *Une grave distraction* (Balland, 1991), préfacé par Paul Ricœur, *Une rencontre improbable* (Gallimard, 2002) et *Moïse, prophète des nostalgies* (Gallimard, 2007). Dans son dernier livre, *Une faim d'abîme*, elle a choisi d'analyser cette « fascination de la mort » qui caractérise les penseurs du XX<sup>e</sup> siècle qui ont été durablement marqués par

l'interprétation qu'Alexandre Kojève a donnée de la philosophie de Hegel et du rôle essentiel qu'y joue cette négativité qu'est la mort. Dans la modernité, n'y a-t-il pas en effet un « engouement pour la finitude » et la mort n'y occupe-t-elle pas « la case vide de la théologie » ? C'est donc « l'ombre de Heidegger », lequel rompt le premier avec la métaphysique occidentale en affirmant que la mort constitue une possibilité insigne de l'existence humaine, qui envahit alors la pensée de ces « post-kojévien » que sont Bataille, Derrida, Blanchot et Lacan, dont Betty Rojzman entreprend, en quatre chapitres séparés, de montrer ce que chacun d'entre eux doit à la conception de « la mort humaine » que Kojève a présentée dans les fameux cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il a donnés de 1933 à 1939 à l'École pratique des hautes études. « Il faut en effet d'emblée rappeler que Kojève, partisan contre Hegel d'un postulat dualiste provenant d'une « irréductible fracture entre l'homme et le monde », n'hésitait pas à affirmer que « l'homme est la mort incarnée » de sorte que l'être de l'homme « se manifeste comme un suicide différé ». C'est donc bien la mort, comme le souligne Betty Rojzman, qui octroie à l'homme « son indépendance ontologique », ce qui semble conduire Kojève à renouer avec « la tradition héroïque et les chevaliers d'autrefois », son « hymne à la mort » retrouvant ainsi un accent romantique.

Georges Bataille qui, comme Jacques Lacan, assista avec assiduité aux cours de Kojève, va pourtant se situer aux « antipodes » de ce dernier, car pour lui la mort n'est nullement héroïque, mais « hideuse » et « putride ». Il « répugne à la relève » et ne voit dans la négativité dialectique hégélienne qu'un « plâtre de surface » dissimulant ce « péril abyssal » qu'est la mort réellement advenue. Il s'agit pour lui de « défendre Hegel contre lui-même » et de mourir, certes, mais « en vivant », car, affirme-t-il, l'être humain, contrairement à la bête, est « celui qui se complait dans ce qui néanmoins lui fait peur ». Car l'horreur donne à la vie « sa véhémence » et est à l'origine de la « joie délétère » qu'éveille en lui la « folie d'exister ». Le projet de Bataille, c'est donc d'inverser l'idéalisme kojévien en naturalisme païen, la souveraineté qu'il exalte étant une souveraineté « chtonienne », l'homme retrouvant ainsi l'animal en soi.

Derrida, bien des années plus tard, entre à son tour dans le débat, et considérant, comme le fait toute sa génération, Hegel comme l'adversaire philosophique par excellence, il rejoint Bataille pour dénoncer le « misérable recours » du penseur d'Iéna à l'*Aufhebung*. Mais c'est au prix d'une « distorsion » et d'un « changement de registre », ce qui est en question n'étant plus seulement la vie de l'homme, mais l'image métaphysique de l'homme telle que l'humanisme la cultive. Car la faute de Hegel, c'est d'avoir voulu donner un sens à la mort, alors que pour Derrida il s'agit plutôt d'assumer une « dévotion totale à la perte » et donc un « renoncement absolu ». Betty Rojzman s'interroge sur le sens qu'il faut donner à ce qui peut sembler n'être qu'« un escamotage du péril mortel », reconnaissant que c'est précisément en ce point que « s'articule la transition d'une génération philosophique à l'autre, de l'existentialisme à la déconstruction ». Il ne s'agit donc plus désormais de contester et de détruire, mais de « brouiller les pistes », le système de la métaphysique ne pouvant être ébranlé par la rupture, mais seulement par « la dérive ». Car cette « méditation au second degré » ne vise rien moins qu'à, déclare Derrida, « la consommation sans retour de la totalité du sens », toute la logique de la spéculation se trouvant ainsi « pervertie ». Il n'en demeure pas moins cependant que Derrida

confère à la mort une « souveraineté plus aride », car il reconnaît *in fine* que la mort n'est autre que la trace non totalisable de l'Autre en nous, ce qui le place, souligne Betty Rojzman, au plus près de la théologie négative et de la Kabbale.

Maurice Blanchot, dont il faut rappeler que Bataille fut, avec Levinas, son ami le plus proche, choisit de rendre hommage à son œuvre en l'abordant à partir de l'héritage hégélien par rapport auquel il adopte, lui aussi, une attitude ambivalente. Il reconnaît certes que « le héros de Hegel est bien ce dieu souverain que décrivait Kojève », mais il souligne que l'homme ainsi couronné se voit alors « enfermé dans la cerce de la béatitude », et donc pétrifié et privé d'horizon. Contre cette « ankylose parméniidienne » Blanchot entend montrer que l'homme « ne transforme pas en pouvoir tout le néant qu'il est », et se mettant « dans les pas de Bataille », il pose à l'origine ontologique et psychique de l'humain une incomplétude essentielle, mettant ainsi l'accent sur ce que Heidegger nommait « le constant inachèvement » de la constitution fondamentale de l'être humain que caractérise « la *capacité* de mourir ». Mais chez Blanchot, l'oxymore kojévien du « vivre tout en mourant » prend le sens du « devenir sans fin d'une mort impossible à mourir ». Ne pas finir revient alors à ne plus vouloir, à se départir de soi, dans un « désir d'indifférence » qui livre ainsi l'être humain à ce que Levinas nomme « la nudité d'être ». Mais s'il y a bien un lien entre ce que Blanchot nomme le « Dehors » ou le « neutre » et ce que Levinas a lui-même thématiqué sous le label de « l'il y a », il s'agit pour ce dernier de chercher à s'en délivrer, alors qu'on ne trouve rien de tel chez Blanchot, le rapport à la présence nue ne pouvant être éludé, si ce n'est par la parole poétique seule capable de « retenir la nature disparaissante de l'immédiat » et de rendre à la vie son « chatolement mortel ».

Jacques Lacan, autre auditeur des cours de Kojève, pose lui aussi la question du sens de l'humain dans son séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse* de 1959-60 dont le propos aboutit, en fin d'étude, à la figure d'Antigone. C'est à partir de là qu'il rejoint la problématique post-hégélienne du sens à donner à l'affrontement avec l'ultime. Lacan reconnaît en effet que « l'homme cherche ce qu'il doit retrouver mais ne saurait atteindre », marque de ce « manque à être » dont parlait déjà Blanchot. Mais si dans la première partie du séminaire, il se met sous l'autorité d'Aristote et souligne la convergence « énigmatique » du plaisir et du bien, il n'en demeure pas moins qu'il considère que cette morale « castrée » et « bourgeoise » ne saurait être à la mesure du désir de l'homme, dont il faut reconnaître la « mesure infinie ». Comme Betty Rojzman le souligne bien, « le Désir authentique, tel que l'analyste le comprend, retrouve alors la posture du héros de Kojève, demeuré seul face à l'insupportable ». L'ordre humain ne se laisse donc comprendre que comme « rupture » avec ce que réclame l'animal en nous, à savoir le bonheur. Cette révolte et ce renoncement à la chair, c'est Antigone qui l'incarne aux yeux de Lacan. Car elle se tient « au-delà de l'atè », de la fatalité et la malédiction qui ont frappé sa famille, dans « l'entre-deux » de la vie et de la mort, car la pulsion de mort qui l'anime l'a arrachée au sol terrien. C'est ainsi, en des « pages somptueuses », que Lacan salue la résolution d'Antigone, qui pousse ainsi l'aventure humaine à son terme.

On peut donc conclure, au terme de l'analyse de cette « production post-kojévienne », que « la sensibilité contemporaine n'a pas rompu avec le romantisme hégélien » qui célèbre la grandeur du face-à-face de l'homme avec la mort en tant qu'il

fonde « la différence anthropologique ». Mais pour Betty Rojzman, la mort n'est qu'un *ersatz*, un palliatif, et elle entend « sous l'âcre réquisitoire des modernes, sous ce dandysme navré, une longue faim de vivre ». Ce qui nous est ainsi révélé, c'est que ce désir de mort n'est finalement que l'expression « détournée » d'un désir de vivre. Car, c'est là le dernier mot de conclusion : « Il faut vivre pourtant ».

Ce dernier mot annonce un ultime chapitre, aussi long que les précédents, un passionnant « appendice » qui est consacré à « La Kabbale », cette tradition ésotérique et mystique du judaïsme, et qui forme comme le contrepoint exigé par la célébration postmoderne de la mort. Betty Rojzman entreprend d'y montrer que la métaphysique classique n'ayant pas su répondre aux attentes de l'homme, une autre métaphysique, une métaphysique de la « fluidité de l'être », s'avère nécessaire, qui n'ait pas pour but l'insertion de l'humain dans une totalité immobile et puisse répondre, autrement que par l'obsession de la mort, à son aspiration à l'infini. Cette métaphysique, Betty Rojzman se propose d'aller la chercher dans la source de la mystique juive, qui voit dans l'humain non pas « une graine étrangère », mais un être en accord avec un « monde qui l'attend », car contrairement à l'homme kojévien, l'homme juif n'a nul besoin de se démarquer par rapport à la nature, de sorte qu'il n'attend plus la mort pour se libérer. Car il s'agit pour lui d'intégrer le périssable à l'éternel, ce que fait le calendrier hébraïque qui insère les cycles irréguliers de la lune dans le cycle sûr du soleil, l'Éternel prenant ainsi sur lui la dérive du temps.

S'appuyant sur un des courants majeurs de cette « réception » de la pensée juive qu'est la Kabbale, Betty Rojzman montre que l'expérience humaine apporte l'inadéquation au sein du réel, de sorte qu'on a affaire à une « totalité craquelée », le cercle étant rompu, et qu'il s'agit donc de faire intervenir une autre structure, linéaire, celle de la droite, porteuse d'un infini plus fort que celui de la totalité. C'est à partir de cette opposition du cercle et de la droite, les deux ordres se croisant, que l'on peut comprendre l'entrée en scène de l'homme dans la création, la liberté humaine, cette droite « aimantée par le futur », introduisant une perpétuelle insatisfaction au cœur même de la création et ouvrant ainsi la possibilité pour l'homme de se vouer à l'éphémère sans cesser de participer à l'absolu. C'est ce « schème ouvert de spiritualité » et cette « métaphysique de la fluidité » qui, pour Betty Rojzman, répond véritablement à l'imaginaire contemporain, la « brisure » qui se fait ainsi jour dans le Tout pouvant ouvrir une autre voie que celle qui conduit à se complaire dans la dévastation.

C'est donc sur cette ouverture vers un au-delà conçu comme un « pays en friche » que se termine ce captivant essai, remarquable autant par la finesse et la précision des analyses que par le style.

Françoise DASTUR

Professeure honoraire des universités

Gaëlle FIASSE. *Amour et fragilité. Regards philosophiques au cœur de l'humain* (Kairos. Essais). Un vol. de 149 p. Québec (Qué.), Presses de l'Université Laval, 2015. ISBN 978-2-7637-2736-3.

Dans cet ouvrage court et dense paru en 2015, Gaëlle Fiasse, Professeure agrégée de l'Université McGill à Montréal, s'interroge sur les niveaux et les degrés de la

fragilité humaine, et la manière dont elle peut devenir féconde lorsqu'est mise en acte cette puissance fondamentale de l'être humain qu'est l'amour.

Dans cet ouvrage, nous retrouvons la profonde connaissance de l'auteure des œuvres d'Aristote et de Ricœur, enrichie de sources non philosophiques : Lytta Basset, Julia Kristeva, Jean Vanier, Martin Luther King et d'autres.

L'ouvrage comporte six chapitres. Un premier chapitre est consacré aux multiples connotations du terme. La fragilité est ensuite examinée suivant les distinctions aristotéliennes de l'être en puissance et en acte : la vie et l'intelligence (chapitre 2), l'éthique (chapitre 3), le politique (chapitre 4). Les deux derniers chapitres s'attachent au cas du face-à-face avec la personne fragile, en particulière en milieu hospitalier.

Reprenons ces étapes. Recourant à Ricœur mais aussi à Arendt ou Basset, l'auteure expose les multiples sens de la fragilité. Le fragile est tour à tour le périssable et le menacé, le précaire, le vulnérable et l'instable, l'incapacité et la faillibilité, selon que l'attention se porte sur le naturel ou l'historique, le risque de brisure, de blessure ou d'effondrement, l'annihilation d'une capacité ou le manque de robustesse morale.

Les chapitres suivants vont s'attacher à ordonner ce multiple, suivant les distinctions d'Aristote, examinant les lieux de l'être humain en puissance et en acte. Ce retour à Aristote est justifié, selon l'auteure, par les impasses auxquelles le rejet de la substance a conduit les philosophes contemporains. La fragilité première de l'homme apparaît : la tension entre puissance et acte, qui l'oblige à se mobiliser, avec le risque de rater sa cible – lorsque la mise en acte est non l'actualisation de l'être, mais la recherche de performance du faire – et la nécessité d'une altérité pour s'actualiser – sensible, intelligible et amicale.

Pour expliciter les fragilités inhérentes à l'actualisation, l'auteure reprend la distinction d'Aristote entre les niveaux d'activités vitales : biologique, sensible et intellectuel. Le biologique a ses fragilités (handicap, habitude), de même que le sensible (fatigue, douleur). Elles montrent encore une fragilité commune, celle de l'homme qui naît nu et sans armes, fragilité se redoublant dans la tentation d'user d'armures technologiques pour se protéger, au risque de mettre en péril les équilibres cosmiques. Confronté à la mort, au lieu de consentir à vivre le deuil, l'homme est encore tenté de fuir, rêvant d'immortalité et déniaient la violence de la perte et de l'absence : l'illusion de sécurité qu'il se façonne n'est cependant qu'une fragilité plus grande.

Passant au niveau de l'intelligence, sont distinguées les fragilités propres au théorique et au pratique. La recherche de la vérité supposant calme et recul est fragilisée par la communication médiatique. Et la perception du bien est fragilisée par le relativisme (le bien n'existe pas) et l'idéalisme (la vérité est un idéal à appliquer). Aristote offre une voie pour exercer notre intelligence sans dénier notre fragilité : la sagesse pratique.

Le chapitre suivant examine la fragilité liée à la sagesse pratique, et la découvre sous la figure de l'indétermination du bien : la possible opposition des biens d'une part – avec le cas repris de Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, où l'homme, face à une personne en fin de vie, est pris entre deux impératifs, celui de dire la vérité et celui de ne pas le blesser –, la possibilité du mal d'autre part.

Des recours sont possibles pour vivre la fragilité et en découvrir la fécondité. Le premier est la vertu : elle soutient la sagesse pratique le moment venu. Mais la vertu est fragile, elle peut être déstabilisée, affaiblie. C'est l'amour qui soutient la

vertu. Apparaît alors la fragilité ultime, celle de l'amour, que l'auteure nomme vulnérabilité. S'exposant à l'être aimé, l'homme peut être blessé. Il y a cependant un recours, qui est l'amour lui-même, un autre amour.

Nous sommes au cœur de la proposition de l'auteure : l'amour est fragilité et force. Comme force, il est capable de se soutenir lui-même sans cesser d'être fragile, et de proche en proche, de soutenir la vertu, la sagesse pratique, les activités vitales et jusqu'au passage de l'être, entre puissance et acte. Il est donc essentiel de mieux connaître l'amour et ce qui le fragilise, afin d'en prendre soin : l'auteure recourt alors à Gary Chapman et à l'ennéagramme, s'attachant à souligner leur valeur et leurs limites, et à fonder philosophiquement ce qu'elle en retient.

Le quatrième chapitre vient aux lieux d'actualisation : le travail – qui a ses fragilités : chômage, concurrence, harcèlement, etc – et notre être corporel – accident, catastrophe naturelle. De là, nous passons à la famille (lieu de l'amitié) et à la cité (lieu du désintéressement), allant de l'un à l'autre via des communautés médiatrices exemplifiées par l'Arche de Jean Vanier où la justice réparatrice, où fragilité et amour vont de pair.

Le cinquième chapitre s'attache à cette situation fondatrice, la rencontre avec la fragilité de l'autre, dans une présence aimante. Grâce à l'autre fragile et sous l'horizon de l'amitié, l'homme prend conscience de sa propre fragilité : il est incité à intensifier son attention à l'autre et est reconduit à ce qui fonde les relations : l'accueil réciproque de l'être.

Le dernier chapitre est consacré à l'hôpital, lieu par excellence où vivre cet accueil. Discutant l'analyse du « pacte de soin » par Ricœur, l'auteure explicite ce qui le fragilise et les préceptes et les normes qui le renforcent. Ces normes supposent des personnes qui s'y engagent, jusqu'à promouvoir une relation d'amitié entre patients et soignants, amitié comme visée, mais aussi comme effective : ces amitiés en effet, éclairent les autres relations et font accéder à l'être humain comme tel.

La richesse et la qualité de cette réflexion nous autorisent à formuler quelques remarques, pour entrer en dialogue et tenter d'aller plus loin sur un thème aussi vital. La première remarque concerne le premier chapitre, marqué par une manière de faire commune à Aristote et Ricœur : l'irréductible pluralité du dire résiste à la prétention totalitaire de la rationalité. N'y a-t-il pas là une fragilité propre au langage ? Ricœur y vient dans les dernières lignes de la sixième étude de *Soi-même comme un autre* : la fragilité essentielle de l'homme, qui fait aussi sa force, tient au fait qu'il est d'abord un être de parole, un être capable de raconter et d'échanger des promesses. C'est aussi la thèse développée par Jean-Louis Chrétien, dans *Fragilité* (les Éditions de Minuit, 2017) : la voix est le lieu de la fragilité humaine, capable de dire et transmettre un sens qui demeure, alors qu'un rien peut la briser. La question du lien entre fragilité langagière et amour a aussi été posée par Ricœur, avec la trahison d'une promesse et le long et difficile travail de repentir et d'aveu : l'amour prend alors une forme singulière, sa plus haute dimension dit-il, en échos à « l'hymne à l'amour » de saint Paul : le pardon. Il y aurait sujet à un développement au moment où l'auteure affirme qu'un autre amour sauve l'amour : se pose en filigrane la question du lien entre fragilité et pardon. En retour, l'on peut se demander si Aristote permet d'aller assez loin dans la question de la fragilité, si l'on considère que pour lui, le mal est d'abord un défaut de connaissance, et non, comme le pense Ricœur, un asservissement de la liberté.

Enfin, une dernière remarque s'impose du fait que des faits criminels ont été rendus publics depuis 2015, date de parution de l'ouvrage. Nous voulons parler des abus de pouvoir, sexuels et spirituels commis par Marie-Dominique Philippe, ainsi que ceux commis par son frère Philippe à l'Arche. Il apparaît nécessaire de s'interroger sur ce qu'a de potentiellement perverse la thèse de « l'amour d'amitié » développée par M.-D. Philippe. Les textes, cités par l'auteure, « l'entretien avec Marie-Dominique Philippe » et la « postface » de Paul Ricoeur, rassemblés par Frédéric Lenoir dans *Le temps de la responsabilité* (Fayard, 1991), donnent d'importants éléments de réflexion : face au défaut d'altérité patent dans la thèse de Philippe, Ricoeur promet ainsi une responsabilité pensée comme une mission confiée par un autre.

Guilhem CAUSSE

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

*Brute Facts*. Edited by Elly VINTIADIS and Constantinos MEKIOS. Un vol. 24 × 16 de viii-275 p. New York, Oxford, Oxford University Press, 2018. Prix : 55 €. ISBN 978-0-19-875860-0 (HBK) ; 978-0-19-181852-3 (E-BOOK).

L'ouvrage entend combler un vide dans l'abondante littérature contemporaine portant sur la question de l'explication, que celle-ci soit abordée en toute généralité dans le contexte très large de la métaphysique – essentiellement de tradition analytique –, ou bien dans la perspective, plus restreinte, de la philosophie des sciences – l'explication s'entendant alors comme explication spécifiquement scientifique. Le vide en question porte sur la problématique des « faits bruts » – d'où le titre du collectif –, entendus comme états, lois, propriétés ou phénomènes qui n'admettent eux-mêmes aucune explication. Que la littérature philosophique n'ait jusqu'à présent pas pris la juste mesure de cette problématique est d'autant plus surprenant que le recours aux faits bruts est extrêmement fréquent – en réalité, les chaînes explicatives trouvent typiquement leur terme au niveau d'un fait brut –, que l'existence même de faits bruts au sein de la majorité des pratiques explicatives suscite d'importantes questions philosophiques – autant d'ordre épistémologique qu'ontologique –, et qu'enfin la notion de fait brut est pourtant revenue sur le devant de la scène philosophique depuis les années 1990, dans le sillage de la recrudescence d'intérêt pour un concept qui lui est intimement lié, à savoir l'émergence. Le présent collectif est ainsi plus que bienvenu, d'autant qu'il comprend des contributions originales d'importants philosophes dans des domaines aussi divers que la métaphysique, la philosophie de l'esprit – surtout en lien avec le « problème difficile » de la conscience – et la philosophie des sciences.

Il n'est bien sûr pas possible, dans une brève recension, d'aborder en détail les treize contributions pointues qui constituent l'ouvrage. Je me contenterai donc ici de décrire et jeter un bref regard critique sur deux d'entre elles, à savoir « Brute Facts about Emergence » de John Symons et « There is Nothing (Really) Wrong with Emergent Brute Facts » de la co-éditrice de l'ouvrage, Elly Vintiadis, avant de conclure par quelques remarques d'ordre général.

Dans sa contribution, John Symons souligne une limite importante de l'émergentisme, passé comme contemporain. Étant donné que celui-ci ne peut faire

l'économie d'un recours aux faits bruts et que l'existence même de ceux-ci entre en conflit avec l'un des principes centraux de la raison, à savoir le principe de raison suffisante selon lequel tout ce qui est admet une explication et toute proposition vraie de manière contingente est vraie pour une raison, alors l'émergentisme devrait être rejeté, car il s'avérerait irrationnel (ou non-scientifique). Face à cette aporie, l'auteur se donne pour objectif de défendre la rationalité de l'émergentisme. Pour ce faire, il entend montrer qu'il existe deux manières distinctes de comprendre le principe de raison suffisante – l'une comme une « heuristique méthodologique pour l'enquête scientifique » et l'autre comme « principe métaphysique gouvernant l'Être » (p. 178) –, et qu'il peut être rationnel, à la manière de l'émergentisme, de rejeter la seconde tout en acceptant la première.

L'objectif ici poursuivi par l'auteur est fort louable, dans la mesure où l'on sait qu'il s'agit en effet de l'une des critiques les plus tenaces à l'égard de l'émergentisme que d'associer le mouvement à une forme mal assumée d'obscurantisme, qui recourt effectivement bien souvent aux faits bruts aussitôt que l'explication de certains émergents putatifs se fait attendre (le cas de la conscience est ici typique). Cela étant, on regrettera le fait que, passé l'énonciation de cette thèse intéressante et stimulante, l'auteur s'abstienne de véritablement développer un argumentaire en sa faveur, laissant ainsi le lecteur sur sa faim. Le chapitre au complet ne constitue en effet que l'occasion d'un large état de l'art sur les formes d'émergence et leur histoire en relation avec la notion de fait brut. Et lorsqu'il s'agit enfin d'en venir au nœud de l'argumentaire supposé « augmenter significativement la plausibilité de l'émergentisme » (p. 178), l'article s'éteint sur une paire de paragraphes conclusifs où en lieu d'un véritable argument se déploie en réalité une simple reformulation de la thèse de départ, alors vaguement illustrée par un exemple mondain.

La contribution de la co-éditrice de l'ouvrage, Elly Vintiadis, aurait sans doute gagné à être incorporée dans l'introduction au collectif, dans la mesure où elle contient une analyse conceptuelle de la notion de fait brut qui s'avère éclairante pour diffuser certaines confusions classiques. L'auteure se propose en effet d'opérer une distinction entre les faits bruts ontologiques, pour lesquels aucune explication n'est disponible, quelle que soit la posture épistémique envisagée, et les faits bruts épistémiques, pour lesquels aucune explication n'est disponible relativement à une posture épistémique donnée. Cette dernière catégorie contient par ailleurs le sous-concept de « fait brut mystérieux » [*mysterian brute fact*], caractérisé par le fait qu'aucune explication ne sera à jamais disponible pour les êtres cognitifs particuliers que nous sommes. Passé cette clarification, l'auteure se penche sur les faits bruts particuliers que sont les faits bruts émergents, au sens ontologique du terme et dont l'illustration typique serait la conscience, et entend défendre leur plausibilité en battant en brèche trois arguments typiques visant à en rejeter l'existence. Ceux-ci sont l'argument de la simplicité – en substance : il est préférable d'opter pour une théorie métaphysique postulant moins de faits bruts, comme le physicalisme, qu'une théorie des démultipliant, comme l'émergentisme –, l'argument de la cohérence – en substance : il est incohérent de penser qu'un fait qui dépend d'un autre pour exister, comme un émergent, puisse néanmoins être brut –, et l'argument de la preuve empirique – en substance : à ce jour, il n'existe aucune preuve scientifiquement plausible de l'existence de faits bruts émergents.

L'intérêt de la contribution d'Elly Vintiadis repose essentiellement sur le fait qu'elle constitue un intéressant panorama permettant d'appréhender les différentes manières de concevoir le fait brut et les différentes positions qui s'affrontent quant à leur existence potentielle. Néanmoins, tout comme dans le cas de l'article de John Symons discuté plus haut, le ton est nettement moins argumentatif qu'annoncé, et donne la malheureuse impression de « faire du sur place ». Chacune des objections envisagées face aux trois arguments sceptiques prend en effet essentiellement la forme d'un « on ne voit pas très bien pourquoi il devrait en être de la sorte, et il reste tout à fait logiquement cohérent de penser le contraire ». Bien sûr, considérer l'existence de faits bruts émergents comme relevant de la simple possibilité logique ne place pas la barre très haut pour rendre l'émergentisme préférable aux alternatives existantes. Par ailleurs, on regrettera également le fait que l'auteure ait ici opté pour une association si forte avec l'idée d'émergence que l'on se demande encore en quoi sa contribution traite véritablement de faits bruts. En réalité, les trois arguments évoqués sont des arguments formulés typiquement à l'encontre de l'idée d'émergence, et les désamorcer conduit l'auteure dans les eaux très familières – mais largement écumées – de débats relatifs à la survenance, la causalité mentale, la complétude de monde physique, *etc.* À cet égard, la thématique générale de l'ouvrage, pourtant hautement originale, ne se trouve être qu'une excuse pour proposer une énième contribution à des discussions déjà très (voir trop) largement documentées.

Dans son ensemble, l'ouvrage constitue une ressource assez rare et, de ce fait, a au moins l'intérêt d'attirer l'attention et d'ouvrir un espace de réflexion sur ce qui constitue un vide dans la littérature sur l'explication, à savoir ces faits qui semblent, pour diverses raisons, ne pas admettre – ou résister à toutes tentatives – d'explication. Ce genre de thématique aurait été l'occasion idéale de rassembler métaphysiciens et philosophes des sciences autour d'une thématique de recherche stimulante, offrant par là un espace de dialogue où des cadres métaphysiques abstraits auraient pu être confrontés à des recherches de pointe dans les sciences naturelles. Malheureusement, la quasi-intégralité des contributions prend corps dans une métaphysique analytique « pure et dure », où les seules vagues tentatives de raccrocher les considérations développées au monde réel s'opèrent au niveau de ces entités fugaces et mal comprises que sont l'esprit et de la conscience (et là encore, il ne s'agit pas de se référer à des travaux en sciences cognitives, mais seulement à la tradition de la philosophie de l'esprit). On ne peut que regretter ce manque d'engagement avec les sciences, alors même que celles-ci sont quotidiennement aux prises, et de manière compliquée appelant à la réflexion philosophique, avec l'idée de fait brut.

Olivier SARTENAER

Fonds Wernaers FNRS-Université libre de Bruxelles  
Université catholique de Louvain