

Recensions

Métaphysique négative et poétique du désir

Renaud BARBARAS, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016.

« Nous habitons encore un autre monde
Peut-être l'intervalle. »

(Philippe Jaccottet)

Poursuivant le projet d'une reformulation ontologique de la corrélation intentionnelle et prenant au sérieux la nécessité d'une « métaphysique du sujet », entée sur la cosmologie déployée précédemment dans *Dynamique de la manifestation*¹, Renaud Barbaras propose, dans *Métaphysique du sentiment*, une conception de l'affectivité inédite et féconde qui lui permet tout à la fois de situer sa philosophie du désir par rapport aux principaux penseurs de la tradition phénoménologique, et d'en approfondir la portée métaphysique, existentielle et existentielle, grâce à une théorie du poétique qui assure la cohérence de ces différents plans. Ainsi, *Métaphysique du sentiment* se confronte à plusieurs questions qui sont autant de défis posés à la phénoménologie contemporaine : comment penser la métaphysique en deçà du partage de l'empirique et du transcendantal ? Si l'intentionnalité est désir, comment redéfinir la passivité et l'activité en jeu dans l'individuation du sujet et son rapport au monde ? Si le sujet est séparé du monde, comment peut-il en faire l'expérience et rendre compte de son mouvement ? Quels seraient les sens et la forme de cette épreuve ? La théorie du sentiment déployée par Renaud Barbaras permet de répondre à ces interrogations.

Le monde s'atteste au cœur même du sujet. Le sentiment ouvre le sujet à la surpuissance du monde et initie son désir. Le monde est impossible à atteindre puisque le sujet en est séparé. Mais cette séparation est le gage même d'une

1. Renaud BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

phénoménalité qui donne le monde comme visée ultime d'un désir coextensif à la vie du sujet. L'enjeu décisif du livre réside alors dans la résolution du paradoxe suivant : comment maintenir une compréhension de l'individuation comme séparation radicale du monde et du sujet – fruit d'une scission originaire, mais sans raison, au sein de l'Archi-vie – tout en permettant que le sujet puisse lui-même être relié à la profondeur du monde qui le fait advenir, condition sans laquelle cette philosophie ne pourrait pas même se dire ? Le sentiment est l'épreuve intime qui révèle notre appartenance ontologique au monde. Le poétique, comme modalité d'existence, permet d'*attester* phénoménologiquement la dynamique du désir qui s'y révèle. Si « le poétique est indistinctement épreuve de la séparation ou de l'exil ontologique et tentative de le dépasser » (p. 10), alors il nomme, d'une certaine manière, le procès mondain dans lequel il s'origine, tout autant que la séparation dont il tente de faire sens. On le pressent d'emblée : la conception du poétique et la notion de sentiment ici présentées font de cet ouvrage la pierre angulaire nécessaire au passage de la cosmologie exposée dans *Dynamique de la manifestation* à une théorie refondée de l'intersubjectivité. En élaborant une métaphysique du sujet qui abolit la dichotomie entre l'intériorité et l'extériorité, *Métaphysique du sentiment* pose, en effet, les prémisses d'une phénoménologie de l'intimité, à *soi-même*, à *autrui comme au monde*, qui repense de manière inédite l'émergence des singularités – ce moment où la « différence bascule en une forme d'altérité » (p. 68).

La première partie de l'ouvrage rappelle l'ontologie et la cosmologie développées dans *Dynamique de la manifestation*, tout en les associant à une refonte métaphysique du sensible qui prépare l'avènement d'une théorie du poétique. La deuxième partie reformule la corrélation ontologique du désir et du monde à l'aune d'une théorie du poétique qui s'ancre, grâce à la notion de sentiment, dans une métaphysique de l'affectivité. Le terme d'affectivité possède ici une connotation existentielle puisque le sentiment est irréductible aux affects et aux émotions que connaît le sujet. Le sentiment est pure épreuve, dessaisissement de soi qui fait advenir le sujet à lui-même en l'arrachant aux déterminations et aux représentations qui aliènent et appauvrissent son désir. Nouveau nom peut-être de l'épochè phénoménologique, le moment du sentiment révèle la corrélation ontologique du désir et du monde d'où procède toute dynamique phénoménologique, tout en faisant sens des variations existentielles qui ne cessent de la figurer.

Se confrontant aux théories développées par ses prédécesseurs, Renaud Barbaras conclut alors son ouvrage en montrant toute la portée existentielle et phénoménologique du sentiment, en vue d'une compréhension renouvelée de l'esthétique qui fonde notre relation au monde, et de l'érotique qui anime notre relation aux autres. Ni gnose, ni ontologie, la métaphysique ici déployée se veut

solidairement poétique du désir et philosophie de l'exil, *attestant*, de manière magistrale, la vocation première de la phénoménologie, quête inépuisable du sens d'être d'un sujet qui est tout à la fois du monde et face au monde. La réponse de Renaud Barbaras se dessinerait alors peut-être dans ce vers de Philippe Jaccottet : « *nous habitons encore un autre monde, peut-être l'intervalle* » – intervalle du désir qui commande inlassablement l'apparaître et le jeu des vivants et que la philosophie, à travers ses interrogations, ne cesse de creuser.

Dans le prolongement du retournement anticopernicien déployé par *Dynamique de la manifestation*, Renaud Barbaras commence donc par rappeler la conséquence fondamentale de sa théorie de l'Archi-mouvement et de la scission événementiale : « ce n'est plus l'homme qui donne lieu à la modalité sensible de l'apparaître (et donc de l'être) ; c'est au contraire ce qui advient à l'être, en son apparaître, qui donne lieu à l'homme » (p. 60). La première partie de l'ouvrage, consacrée à la « séparation », permet à l'auteur d'approfondir cette thèse et d'exposer en quoi son projet vise l'élaboration d'une « métaphysique négative », à même d'articuler la finitude du monde et la finitude de l'homme, tout en maintenant un « sens supérieur » de la contingence (p. 59) qui donne sa pleine fécondité au désir. Le développement d'une « métaphysique négative » exige de ne succomber ni à la tentation théologique qui chercherait au-delà du sensible les fondements de son déploiement dans un esprit archétypique, ni à la tentation esthétique qui consisterait à enfler le sensible d'une positivité aveuglante.

L'auteur revient tout d'abord sur les deux sens qu'il confère à la finitude. La « finitude primaire » est finitude du monde en tant qu'il n'est débordé par aucun principe extérieur qui viendrait le fonder, et ne se mesure pas à l'aune d'un infini qui lui serait extrinsèque. La « finitude secondaire » désigne, quant à elle, la *séparation* des vivants qui se différencient « vis-à-vis » du fond et acquièrent alors leur qualité de sujets. Bien que processuelle, l'individuation des vivants dont il est ici question ne renvoie pas à l'actualisation d'une charge pré-individuelle, comme chez Simondon, mais plutôt à leur radicale séparation d'avec le monde – séparation qui est tout autant la « condition de l'être désirant » (p. 71). Mais si le procès mondain est soutenu par le déploiement continu d'une surpuissance, pourquoi se limiterait-il de son propre fait et quel sens aurait cette finitude secondaire ? L'individuation des vivants et l'émergence de sujets ne sont précisément pas les œuvres du procès mondain. Ils lui *arrivent* à la manière d'un événement que Renaud Barbaras nomme « archi-événement ». Cette limitation arrive « alors même que rien en elle ne l'annonce, qu'elle n'en contient d'aucune façon la possibilité » (p. 76). Mais il ne s'agit pas uniquement de dire que le sujet est « sans pourquoi » pour déraciner le sens classique de l'individuation de ses fondements rationalistes. Il convient de démentir « le principe de raison suffisante »

lui-même, en affirmant la stricte a-causalité de l'archi-événement qui arrive au monde sans être commandé par celui-ci. À l'instar du clinamen métaphysique des épicuriens, « il faudrait peut-être proposer la catégorie du "ce qui se passe", qui se dédoublerait en ce qui se passe ou se déroule (mouvement) et ce qui se passe ou survient (événement) » (p. 76).

Cet événement n'est donc pas de l'ordre de l'actualisation d'un possible – perspective leibnizienne – ou du déploiement d'une virtualité – perspective bergsonnienne. Il est précisément ce dont on ne peut rendre raison et qui est radicalement contingent. Ainsi, « l'événement de la scission » qui *arrive* au procès mondain commande « l'avènement de la phénoménalité » (p. 89). En donnant naissance au sujet, il fait advenir par là même la phénoménalité. Séparé du monde, le sujet aspire donc incessamment à le rejoindre à mesure que celui-ci se retire en sa profondeur, telle est la dynamique ontologique et phénoménologique du désir.

Renaud Barbaras poursuit alors son renversement des perspectives métaphysiques en substituant au couple conceptuel de l'en-soi et du pour-soi celui de l'appartenance et de la distance afin de penser non plus seulement l'a priori corrélationnel mais ses conditions de possibilité. Ici « la phénoménologie qui affronte la question du sujet se mue en métaphysique, ce qui signifie aussi qu'il n'y a de métaphysique que comme métaphysique du sujet » (p. 109). La métaphysique négative dont il est ici question n'est pas l'ontologie indirecte d'un sujet limité qui ne pourrait *percevoir* l'être en tant qu'être. À l'inverse, elle est métaphysique de la facticité, en un sens originaire et radical qui rend vaine toute recherche des causes et des raisons. Ni théologie négative, ni esthétique positive, la métaphysique que nous propose Renaud Barbaras offre une vision radicale du sensible qui n'est plus le défaut d'être d'une transcendance ou la trace de sa plénitude. Le sensible n'est pas une matière donnée à la conscience, il est au contraire ce qui tisse et relance sans cesse le mouvement phénoménalisant qui fait du désir l'être de l'intentionnalité.

Une métaphysique négative qui est tout à la fois métaphysique de la facticité, voire de l'archi-facticité, se doit alors de penser l'individuation dans une optique cosmologique et phénoménologique. Autrement dit, il convient de rendre compte de la différenciation des étants et des vivants sans recourir d'une part à l'idée de substance, ni s'en remettre d'autre part à un vitalisme qui ne pourrait rendre compte des degrés de phénoménalisation qui distinguent les mouvements de l'Archi-vie. Cette gradualité dans la différenciation exige de substituer la notion d'appartenance à la notion de corrélation. Comme l'indique l'auteur : « la différence entre vivants et non-vivants n'est pas organisationnelle ou chimique : elle est métaphysique. Plus, elle est la différence métaphysique même, la métaphysique comme différence, comme l'événement de la différence » (p. 121). La biologie en tant que telle n'a pas *lieu* d'être. Elle est privative en ce sens qu'elle ne

nomme jamais qu'à titre métaphorique une vie qui s'absente toujours, par définition, de ce qui la signale. Les vivants – animaux et humains – ne sont pas ontologiquement différents. Mais la puissance de phénoménalisation de la vie en eux diffère par degré, ou plutôt par distance avec l'archi-mouvement qui commande leur existence : « autant dire donc que, à la différence de l'animal, qui est un vivant cosmologique, l'homme est un vivant métaphysique : c'est en et par lui que l'archi-événement, objet de la métaphysique se manifeste » (pp. 134-135). Le mouvement animal se déploie dans l'espace produit par la surpuissance du monde. Il en est comme le prolongement.

Si l'animal est captif d'un mouvement qui fait de sa vie un exode, l'homme, quant à lui, est éprouvé par une distance plus radicale qui appelle la phénoménalisation, comme pour apaiser le désir creusé par l'exil qui caractérise sa condition. Le langage, et plus largement le monde du sens, constitue donc l'intervalle au sein duquel s'imprime l'aspiration au monde qui creuse l'existence humaine : « autant dire que le désir, comme épreuve de l'absence du monde, est nécessairement donation de sens, ce qui revient à reconnaître que l'intentionnalité est désir mais aussi que tout désir est intentionnel » (p. 155). Arrachés à l'espace de l'archi-mouvement, nous sommes reliés à son *rythme* par les mots qui figurent et articulent notre aspiration à le rejoindre : « avec la parole, la séparation archi-événementiale avec le monde peut advenir, sous la forme d'un autre du monde qui est un autre monde, d'un second monde qui est comme déposé par l'autonomie du sujet et qui apparaît comme l'envers de son impuissance » (p. 145).

Penser le désir d'un point de vue ontologique, comme perte archi-événementiale qui met en mouvement, permet alors d'envisager le langage comme un désir à la seconde puissance – surpuissance *éprouvée*, attestation, aspiration et « nostalgie ontologique » qui traverse l'homme et le met en mouvement vers le monde. En ce sens, la « réalité du langage est celle d'un pur événement » (p. 159). Il *se passe* en l'homme. Ramener le langage à la conscience reviendrait à effacer sa dimension ontologique et à manquer la manière dont il articule – en sa dimension poétique – l'événement du sujet et l'avènement du monde. « Nous habitons encore un autre monde, peut-être l'intervalle », écrit Philippe Jaccottet. Autre nom du désir, l'intervalle est ce lieu où les sujets s'éloignent et se rejoignent dans le libre mouvement de gestes singuliers. Le poétique dans son versant langagier – la poésie – et dans son versant existentiel – le sentiment – révèle le fond d'où procède cet intervalle. Le monde du désir (plan phénoménologique) ressaisi dans l'expérience esthétique et dans le sentiment laisse transparaître le désir du monde (plan métaphysique).

Le sensible ne se limite pas à l'empiricité et au donné. De même, le poétique ne se réduit pas aux formes linguistiques de son expression. Bien plus, il incarne

une manière d'exister qui révèle au sujet son intimité au monde, qui lui dévoile son fond et toute sa profondeur, indépendamment de toute emprise que ce dernier voudrait exercer, fût-ce par le langage, sur ce dernier. Mais comment la réflexivité propre à l'activité philosophique peut-elle décrire une telle expérience, si la scission archi-événementiale nous exile à jamais de la réalité que nous cherchons pourtant à décrire ? La critique du paradigme téléologique qui définit la conscience intentionnelle rend caduque la corrélation de l'en-soi et du pour-soi et fait apparaître une coappartenance ontologique des vivants et des étants à l'archimouvement. Mais encore faut-il repenser les termes de la réflexivité qui permet de saisir ce procès. Au début de cette deuxième partie de l'ouvrage, Renaud Barbaras repose donc la question cruciale des conditions de possibilité d'une phénoménologie de l'inapparent, ou plutôt d'une phénoménologie des conditions de possibilité de l'expérience phénoménologique : « Comment pouvons-nous transcender l'ordre des significations et des objets pour signifier ce qui en est le sol et la condition de possibilité, à savoir le monde et l'événement qui l'affecte en son cœur ? » (p. 163)

Le poétique, « dans son double versant » langagier (poésie) et existentiel (le sentiment), est précisément la dimension qui révèle et ouvre la pensée à cette profondeur inépuisable du monde, tout en la traduisant à même la finitude sensible de l'expression. La phénoménologie ne se désolidarise pas ici de la métaphysique. Au contraire, elle l'accomplit comme métaphysique du sujet. Renaud Barbaras reprend alors sa conception de l'intentionnalité comme désir pour montrer comment le désir, dans son mouvement même, révèle une initiation au désiré, c'est-à-dire au monde dont mon être *connaît* intimement le secret sans pouvoir le révéler positivement : « le désir est donc désir du monde, sa portée est celle de la transcendance du monde parce que c'est en elle que repose l'être du désiré » (p. 169). La poésie est le langage du désir. Tel un palimpseste, elle laisse transparaître la transcendance du monde, dans la trame du sensible. Comme le dit si bien Yves Bonnefoy, distinguant la gnose de la poésie : « Pour la poésie, qui reste éprise du monde dont elle souffre, c'est au contraire dans celui-ci qu'elle doit reconnaître et comprendre la perte qui eut lieu : une perte peut-être réparable². » La nostalgie ontologique n'est pas la quête d'un paradis perdu se nourrissant d'une détestation du monde présent. Tout au contraire, elle est cette souffrance mêlée de désir et d'espérance – prémonition de la surpuissance du monde en chaque étant et en chaque vivant. Comme l'indique encore Bonnefoy : « Le lieu terrestre a grand prix pour les amis de la poésie. Ils pressentent une terre dont les êtres et les choses les plus simplement naturels pourraient être leurs partenaires dans une très concevable "vraie vie". En bref, ils perçoivent la suffisance là même

2. Yves BONNEFOY, *La Poésie et la Gnose*, Paris, Galilée, 2016, p. 21.

et à l'heure même où ils éprouvent le manque. La lumière qui baigne le monde d'à présent n'est-elle pas la même que celle du monde de l'origine et déjà, de ce fait, une promesse ? Le chemin de retour, elle nous donne à penser qu'il s'ouvre en tous lieux et à tout instant. Nous sommes de ce monde, estime la poésie, au plus vif de son inquiétude³. »

Contrairement à la gnose, le dédoublement de la finitude en finitude primaire et finitude secondaire, proposé par Renaud Barbaras, n'est pas adossé à une axiologie. La séparation du sujet fait advenir l'apparaître et conditionne la possibilité même de la phénoménalité. Le poétique permet de dessiner les traits d'une correspondance entre l'homme et le monde. La dynamique phénoménologique du désir implique une circulation du sens à même le sensible qui permet à la « lumière qui baigne le monde d'à présent » d'éclairer, comme dans un jeu d'esquisses, la puissance qui la commande. Comme l'explique Renaud Barbaras : « La finitude secondaire se porte à sa propre limite pour mettre au jour la finitude primaire du monde, c'est-à-dire l'ostension du monde en sa profondeur dans chaque sensible » (p. 174). Le sentiment – versant existentiel du poétique – ouvre le poète et le philosophe à cette dimension du monde. Il n'abolit pas la séparation, mais la convertit en promesse. L'intimité promise par le sentiment devient le *locus* de l'« initiation » de l'homme au désiré. Elle est le ressort même du désir, puisqu'elle invite le sujet à s'avancer sans cesse vers la profondeur qu'il devine en tout être – en tant qu'il a lui aussi part à l'étoffe du monde.

Ni émotion ni intuition, le sentiment, tel que le conçoit Renaud Barbaras possède donc la tâche paradoxale d'être un « opérateur d'ipséité » (p. 179) qui n'est pas pour autant pure auto-affection, et d'ouvrir au monde sans pour autant conduire à une extase de la subjectivité qui romprait les limites de l'individuation : « cette intimité et cette ipséité ne s'accomplissent que par ou comme l'ouverture à la profondeur d'un monde » (p. 179). Le sentiment restaure une forme de lien postérieur à la scission archi-événementiale. Il est l'épreuve de la surpuissance du monde au cœur du sujet et, à ce titre, il est « un existentiel ontologique ou l'existentiel de l'ontologie, la modalité du soi par lequel il déborde vers le non-soi, donc va au-delà de la signification » (p. 178). Empruntant à Mikel Dufrenne la notion de « sentiment esthétique », Renaud Barbaras donne ainsi une consistance ontologique à la passivité nécessaire au sujet pour qu'il puisse accueillir le monde et s'accueillir lui-même comme sujet. Paradoxalement, l'archi-passivité et la radicale réceptivité à l'œuvre dans le sentiment sont les ressources par lesquelles le sentiment peut « déployer son activité propre » (p. 185) et devenir lui-même prémonition de toute altérité et puissance d'initiation. En ce sens, comme l'écrit Renaud Barbaras, le sentiment ne « se réduit pas au vide du cœur, il le commande

3. *Ibidem*, p. 19.

en ouvrant à la transcendance du monde et en orientant la carence du désir » (p. 187). La puissance de transformation qu'il recèle et son rôle dans la relance du désir – notamment lorsqu'il prend la forme du sentiment amoureux – font du sentiment un existentiel : « il est une épreuve qui est un changement, l'identité d'un sentir et d'un devenir » (p. 190). On le voit, la notion de sentiment fait signe vers une archi-passivité qui ne se réduit ni à une pure réceptivité puisqu'elle consent à sa transformation par le libre jeu de son désir, ni à une pure aspiration puisque l'acte d'aimer, par exemple, présuppose l'ouverture préalable d'un monde sur fond duquel la différence se convertit en altérité. Pour mieux caractériser et préciser le caractère novateur et profond d'une telle approche, Renaud Barbaras engage alors une discussion avec certains auteurs de la tradition phénoménologique concernant le statut de cette passivité à l'œuvre dans le sentiment et son rapport à l'intentionnalité.

Maintenant jusqu'au bout la cohérence de l'hypothèse phénoménologique de la corrélation, Renaud Barbaras rend caduque l'opposition entre la passivité du sentiment et l'activité intentionnelle, entre la phénoménologie matérielle et l'herméneutique existentielle. Il situe alors son entreprise, pour conclure, par rapport aux théories de ses prédécesseurs, qui de Heidegger à Maldiney, en passant par Merleau-Ponty et Michel Henry se sont employés à corréler l'événementialité du monde et la constitution de l'ipséité, à partir d'une théorie de l'affectivité.

Si Renaud Barbaras parle d'« épreuve » pour caractériser cette advenue du sujet à lui-même dans le sentiment, il n'endosse pas pour autant la théorie henryenne de l'auto-affection. Tout au contraire, la métaphysique du sentiment ici proposée est « justification et radicalisation du monisme ontologique » que rejetait précisément Michel Henry. Pour Michel Henry : « l'affectivité est la forme de l'essence dans laquelle celle-ci est affectée non par autre chose mais par elle-même de telle manière que cette affection originelle comme auto-affection, comme sentiment de soi, la constitue et la définit⁴ ». Le sentiment de soi, tel que le conçoit Henry, s'oppose à la sensibilité qui médiatise le rapport du sujet au monde sous l'effet de l'intentionnalité. À l'inverse, le sentiment, tel que le conçoit Barbaras est précisément ce qui nous ouvre à la transcendance du monde – d'un monde qui n'est pas une collection d'étants ou d'objets mais qui est plutôt la puissance par laquelle le sujet advient à lui-même : « en cette phénoménalisation primaire, l'enfoncement en soi est pleine ouverture au monde, le plus intime communique avec le plus extérieur en une sorte de pacte secret » (p. 201).

Le monisme ontologique ici défendu diffère pourtant de celui que propose la philosophie de Merleau-Ponty. Si la *Phénoménologie de la perception* a le mérite de déconstruire l'intentionnalité objectivante au profit d'une intentionna-

4. Michel HENRY, *L'Essence de la manifestation* (1963), Paris, Puf, 2014, p. 578.

lité affective et motrice qui révèle la relation primordiale et originaire du sujet au monde, elle repose encore sur une compréhension gnoséologique de la perception qui ne se déprend pas de la conception téléologique de l'intentionnalité avancée par Husserl. Le dépassement du paradigme de la conscience dans les derniers textes de Merleau-Ponty et l'apodicticité du monde révélé au sujet, à même la finitude sensible de sa chair, ouvriront certes la voie à une dimension de l'affectivité enfin émancipée de ses dimensions psychologisantes. Mais plusieurs objections sont ici soulevées par Renaud Barbaras : premièrement, l'affectivité, chez Merleau-Ponty, est une forme d'intentionnalité – fût-elle non objectivante – et obéit ainsi au régime de la perception ; deuxièmement, la « parenté ontologique » entre le sujet et le monde, assurée par cette intentionnalité primordiale, s'appuie sur une proximité que l'on pourrait qualifier de topologique. Cette proximité topologique réduit l'intimité à la familiarité – celle que le sujet entretient avec le monde qui l'entoure et l'enveloppe ; troisièmement, le maintien d'une certaine forme de perception – fût-elle sous la forme d'une ontologie indirecte – montre une préséance du *logos* sur la nature, primat qui permet d'*exprimer* la nature à l'endroit même où l'artiste la perçoit. À l'inverse, pour Renaud Barbaras, la transcendance ouverte dans le sentiment la rend irréductible à une intentionnalité qui serait pensée dans les termes de la perception. L'existence poétique n'est pas une configuration possible du « *logos* intérieur à l'Être brut », pour reprendre une expression de Merleau-Ponty. Elle est évocation d'une nature par définition inaccessible à la perception mais que le mouvement de la création esthétique, poétique et philosophique tente irrémédiablement de rejoindre sous l'impulsion sans cesse relancée par le sentiment. Ainsi le primat du mouvement sur l'apparaître que Renaud Barbaras rappelle ici, dans la lignée de Patočka et de Dufrenne, permet de repenser le rapport du sujet à la nature dont il est issue. Si le « sentiment est comme l'écho de la nature en nous par-dessus la scission événementiale » (p. 213), il convient cependant de préciser le statut de sa phénoménalisation, à équidistance de la pure perception et de la pure signification.

Renaud Barbaras reconnaît alors à Heidegger le mérite d'avoir formulé une théorie existentielle de l'affectivité, ne réduisant pas celle-ci au perçu et décrivant les structures de signification que celle-ci recèle dans la variété de ces tonalités affectives (*Stimmungen*). Heidegger entrevoit la corrélation de l'ouverture au monde et de l'ouverture à soi, notamment dans l'expérience de l'angoisse. Mais en ramenant « l'affection au comprendre » (p. 218), il fait de la *question* du surgissement du monde (l'affection) le point de départ de son enquête, et du Dasein (le comprendre) sa réponse et son aboutissement. La théorie de l'affectivité ici formulée aboutit, selon Renaud Barbaras, à une nouvelle forme de subjectivisme, qui manque le fait même du monde et de la finitude : « La métaphysique dont nous

parlons est, à la différence de Heidegger, métaphysique de la finitude au sens où l'événement qu'elle enregistre est l'événement même de la finitude, événement à partir duquel un sujet peut se constituer comme réalité finie » (p. 230). Le sentiment ne constitue pas le sujet comme Dasein sous l'effet d'une auto-compréhension suscitée par la confrontation à l'Ouvert. Il est plutôt cela même qui ouvre le sujet à la profondeur du monde et opère une transformation existentielle qui affecte l'intimité du sujet et brouille le partage de l'intériorité et de l'extériorité : « le sentiment est ouverture et participation ; il n'est pas l'épreuve d'une oppression mais bien celle d'une dilatation existentielle » (p. 232). On comprend alors qu'à travers cette description si fine du sentiment se joue autant la formulation d'une conception inédite de l'ipsité qu'une remise en cause profonde des théories phénoménologiques de la passivité et de l'affectivité.

Renaud Barbaras achève alors de préciser le type d'ouverture dont il est question en examinant le concept de transpassibilité développé par Maldiney. Le concept de passivité et le type de transformation et d'activité à l'œuvre dans le sentiment diffèrent du concept de transpassibilité et de la théorie du sentir avancés par Maldiney. S'il est bien question dans le sentiment, comme chez Maldiney, d'un « pur accueil » aux antipodes du Souci heideggérien, et d'une « disponibilité pour l'inanticipable », tout l'enjeu consiste à penser ensemble l'événementialité du monde et l'avènement du sujet et à comprendre quel type de transformation peut affecter le monde sans pour autant entamer sa puissance. Autrement dit, le tort de Maldiney consiste à confondre l'ouverture et l'Ouvert et ainsi à faire disparaître l'activité minimale – qu'il convient encore de qualifier – et qui est nécessaire à l'accueil lui-même (p. 254). De plus, chez Maldiney, l'ouverture du monde nécessite le surgissement d'un événement pour venir interrompre l'enchaînement causal des faits. Or, comme l'indique Renaud Barbaras, la légalité de la nature est en elle-même un présupposé. L'esthétique de Maldiney serait ainsi restée prisonnière de l'opposition qui traverse les philosophies post-husserliennes et qui sépare irréductiblement les conditions phénoménologiques de l'expérience et les conditions de possibilité de sa compréhension. La théorie du poétique avancée dans *Métaphysique du sentiment* pense précisément cet intervalle et permet de déplier rigoureusement les difficultés auxquelles se sont confrontés d'autres phénoménologues.

Renaud Barbaras assume donc jusqu'au bout son redéploiement du cadre phénoménologique de la corrélation et s'achemine vers une conception de la passivité, entée sur le poétique, qui n'abandonne ni l'intentionnalité – à présent nommée désir – ni le monde qui s'ouvre et se donne désormais dans le jeu, sans cause ni raison, des altérités : l'altérité à soi que décrit phénoménologiquement l'esthétique à l'œuvre dans l'existence poétique, et l'altérité d'autrui dont l'érotique phénoménologique décrira les nouvelles coordonnées.

Si toute phénoménologie donne lieu à une « métaphysique du sujet » qui montre la coappartenance du sujet au monde et à la nature, alors la phénoménalité n'est plus l'autre de la vie, mais, pourrait-on dire, sa poétique propre.

« *Poids des pierres, des pensées/Songes et montagnes n'ont pas même balance/Nous habitons encore un autre monde. Peut-être l'intervalle* », écrivait Philippe Jaccottet. C'est le cœur même de cette expérience tout autant métaphysique que poétique que pense magistralement Renaud Barbaras dans *Métaphysique du sentiment*, en faisant sens : du passage de la différence à la singularité ; de l'inscription de la diversité et de la profondeur inépuisable au creux de la phénoménalité ; de l'épreuve existentielle d'une vulnérabilité qui nous commande de nous abandonner à la dynamique du désir sans chercher des causes et des raisons qui tueraient sa fécondité ; du dévoilement d'une contingence radicale (« peut-être ») qui devient la promesse d'une plénitude et d'une dilatation existentielle relancées sans cesse, « encore », par l'ouverture du monde.

Nous souhaiterions, pour conclure, revenir sur trois aspects de cette métaphysique du sentiment, du plus explicite au plus implicite : premièrement, l'influence de la théorie esthétique de Mikel Dufrenne dans l'élaboration d'une métaphysique négative entée sur une conception de la nature comme puissance ; deuxièmement, l'articulation féconde des plans cosmologique et poétique qui en résulte, dans la réfutation du tournant théologique de la philosophie française ; puis dernièrement, le développement d'une phénoménologie de l'amour à même de contribuer au développement de cette métaphysique négative.

Renaud Barbaras souligne l'apport crucial de la théorie esthétique de Mikel Dufrenne et lui emprunte la notion de sentiment, tout en menant à leur terme les implications ontologiques de son ouvrage datant de 1963, intitulé *Le Poétique*⁵. Dans ce texte, Mikel Dufrenne relie l'expérience poétique à la puissance d'une Nature qui suscite et soutient l'advenue du sujet et du sens : « car on peut assigner à la Nature comme fond cette énergie qui fait surgir les mots et les choses comme d'étranges figures miroitant en surface, animées par ce fond. Si la Nature est la profondeur et la puissance de l'être, elle peut l'être aussi du désir – et du désir comme *poiësis* : elle désire s'accomplir en se redoublant dans l'apparaître, et elle produit la vie et l'homme vivant pour devenir figure dans son regard et jusque dans sa pensée⁶. » La pensée de Dufrenne inspire la conception du poétique développée dans *Métaphysique du sentiment* puisqu'elle souligne, à juste titre, la dimension désirante qui commande la phénoménalité. Mais il manquait à cette théorie esthétique la cosmologie nécessaire à l'élucidation de cette « Nature », et la

5. Mikel DUFRENNE, *Le Poétique*, Paris, Puf, 1963.

6. *Ibidem*, p. 47.

phénoménologie requise pour comprendre ce « redoublement » dans l'apparaître. L'originalité de Renaud Barbaras est ici double : d'une part, la théorie de l'archi-événement permet de purger le poétique de tout résidu téléologique qui conduirait à penser que la Nature ou le Monde ont l'initiative du surgissement du sujet, et partant, de la phénoménalité. D'autre part, la pensée de la séparation, mobilisée dans la première partie de l'ouvrage, offre une conception de l'individuation qui évite à l'abolition de la dichotomie entre intériorité et extériorité – promise par le sentiment – d'aboutir à la dissolution pure et simple de l'ipséité dans un désir de fusion. L'ancrage du poétique dans la cosmologie précédemment déployée dans *Dynamique de la manifestation* permet de dépasser le plan de l'« ontologie indirecte », dans lequel se meuvent encore Merleau-Ponty et Mikel Dufrenne et de faire place à une métaphysique négative à même de fonder une philosophie non théologique. En effet, la préface du *Poétique* de Dufrenne comme les notes du *Visible et l'Invisible* de Merleau-Ponty témoignent d'une telle quête restée inachevée, d'un tel essai pour repenser la transcendance manifeste dans l'expérience esthétique en des termes non théologiques. Plus encore, *Métaphysique du sentiment* nous semble ouvrir la voie à un dépassement de ce que nous pourrions nommer le chiasme du théologique et de l'esthétique dans lequel se meut la phénoménologie post-husserlienne. En effet, l'ouverture au monde mise au jour dans l'épreuve du sentiment et le désir qu'elle suscite parvient à tenir ensemble la finitude cosmologique et anthropologique d'une part et le mystère qui les déploie d'autre part. Le renoncement au principe de raison suffisante ne se solde pas par une mutilation de la phénoménologie et de sa vocation comme « philosophie première ». Cette philosophie non théologique qui « sait que la présence est donnée hic et nunc⁷ », ne renonce pas pour autant à penser la transcendance et la promesse éprouvées au contact du désiré comme ce qui l'excède et le rend toujours plus mystérieux. Le témoignage du poète Yves Bonnefoy, dans *La Poésie et la Gnose*, fait résonner l'acuité de la théorie du poétique développée par Renaud Barbaras et son prolongement dans une phénoménologie du désir amoureux : « La poésie, constatons-le, c'est moins l'expérience actuelle de la présence dans ce qui est qu'une obstination à réaffirmer le bien qu'est cette présence et le besoin qu'on en a et le projet d'y atteindre, par un travail tout de suite recommencé. C'est, fondamentalement, un refus de désespérer : du négatif, puisque c'est le refus du rêve, mais avec les yeux, par-delà cet horizon au ciel bas, fuligineux – le “cou-vercle” baudelairien – sur le positif infini de la finitude à attester, à revivre⁸. »

« Refus de désespérer », tel est bien le mouvement paradoxal du désir, relancé par sa propre nostalgie ontologique ; telle est aussi la promesse déjà tenue que

7. *Ibidem*, p. 56.

8. Yves BONNEFOY, *La Poésie et la Gnose*, pp. 45-46.

nous offre la lecture de *Métaphysique du sentiment* – ouvrage qui nous conduit à affirmer qu'il *se passe* quelque chose en philosophie.

Élodie BOUBLIL

Jean-Michel LE LANNOU, *La Puissance d'être*, Paris, Hermann, 2016.

Le dernier ouvrage de Jean-Michel Le Lannou⁹ s'inscrit dans une voie explicitement idéaliste. S'y déploie la pluralité des degrés de la pensée qui procède depuis l'unité qui la pose : l'unité de la puissance. Une telle opération évoque directement l'envoi final de *De l'habitude* : « Entre le dernier fonds de la nature et le plus haut point de la liberté réflexive, il y a une infinité de degrés qui mesurent les développements d'une seule et même puissance, et à mesure qu'on s'élève, à mesure aussi augmente, avec la distinction et l'intervalle des contraires, l'étendue, condition de la science¹⁰. » Cependant, la possibilité de dépasser le mode fini de la pensée représentative, sans revenir pour autant à une adhésion affective ou vitale, Ravaisson n'a fait que l'indiquer sans la développer. Le projet de s'affranchir de l'horizon de la médiation, non dans une réalité autre que la pensée (la vie ou même la conscience pure), mais au sein d'une hiérarchie égo-ontologique, exige en effet une *généalogie* à laquelle le réalisme initial de Ravaisson faisait obstacle. Comprendre la constitution du moi à partir de la notion de puissance ne peut mener qu'à une « "subjectivisation" de l'ontologie aristotélicienne¹¹ », incapable de se défaire de sa contradiction originaire, tant qu'elle en reste à la description d'une généalogie empirique où les degrés de réalités se juxtaposent en une hiérarchie statique : « Ravaisson décrivait les conditions de la séparation représentative. C'est plus directement l'élucidation généalogique de son advenue qui [...] importe » (p. 136).

C'est ainsi dans une « fidélité méthodologique à l'égard de l'exigence de Ravaisson » (p. 112) que J.-M. Le Lannou opère une « variation soustractive de la conscience » (*idem*). Attendu que, « comme l'écrivait Ravaisson, ce n'est qu'en l'absence de personnalité que la Science se produit » (p. 123), c'est à partir de cette interrogation généalogique sur une *impersonnalité* comprise comme « puissance qui se fait originairement libre », que seul peut se déployer l'idéalisme dans sa plus grande radicalité (p. 122). Or, soustraire la conscience, c'est d'abord la distinguer du penser pur qui s'égale à lui-même, là où chaque conscience diffère

9. Après *L'Excès du représentatif* (cité à présent *ER*), Paris, Hermann, 2015. Lorsque nous ne précisons pas l'ouvrage, les numéros de pages renvoient à *La Puissance d'être*.

10. F. RAVAISSON, *De l'habitude*, Paris, Vrin, 1981, p. 158.

11. J.-M. LE LANNOU, « Ravaisson ou le refus de la vacuité », *Les Études philosophiques*, n°1, 1993, p. 44. Nous suivons ici une partie des conclusions de cet article.

de la conscience d'un autre, dans ce qu'elle se représente, du fait qu'elle se le représente. La distinction originaire « de l'activité substantielle du penser, d'avec son exercice représentatif » (*idem*) institue donc cette radicalité « dans la priorité de la puissance de penser » (*idem*), c'est-à-dire dans le primat de la puissance sur l'être même.

L'idéalisme révolutionnaire de *La Puissance d'être* n'a donc rien de spéculatif. Pour ce dernier, le penser n'atteint sa vérité « qu'en s'objectivant, en se déterminant *dans la conscience*. Telle est la générale loi de l'être : pour actualiser sa possibilité, l'être doit apparaître, se particulariser, se représenter » (p. 155). Ainsi, le « *désir de conscience* » manifeste sa structure d'extériorisation par laquelle la puissance ne peut se produire qu'en « un autre mode d'être que celui de son originaire plénitude » (p. 136). Ce processus d'objectivation de l'idée continue donc à poser la réalisation de la pensée sur un mode naturaliste, celui d'une nature se déployant à partir d'un germe, où s'explicite ce qui s'y tenait enveloppé. La puissance comprise alors comme « en puissance » ne produit ainsi qu'une « modalité asservie » de l'idéalisme : « la puissance est défaite d'elle-même, par Aristote comme par Hegel, dans la production du concept "d'en puissance" » (p. 50).

Si l'être n'est pas initialement tout ce qu'il doit être, il a en effet *besoin* de se phénoménaliser pour déployer la totalité de sa puissance. L'infini aurait ainsi besoin du fini et la puissance absolument libre ne le serait que par cette relation qui la lierait en l'aliénant. Cette reconduction du hégélianisme aux thèses aristotéliennes qui enferment le penser dans l'horizon de la représentation est le premier tour de force de l'ouvrage. Au sein de l'horizon fini de notre représentation, le désir de son abolition ne peut pas en effet se réduire à la représentation de sa suppression. Aucune suppression ne peut être autre que relative en ce qu'elle se situe en aval de la position de l'élément à supprimer. Par ce rapport négatif à ce qu'elle supprime, la *suppression* ne fait qu'entériner sa nécessaire dépendance à l'égard de ce sans quoi ce rapport ne pourrait lui-même être posé. À l'inverse, l'*abolition* refuse l'alternative que pose tout rapport et se situe en amont de toute partition. Ainsi, « l'exercice intense de la puissance ne réserve en lui rien "en puissance", rien qui ne serait encore, comme virtualité » (p. 116).

Cette manière de se situer « avec Ravaisson », « contre l'idéalisme hégélien » (p. 113) et « sans Aristote » (p. 71), ne surprendra pas les lecteurs familiers des textes de J.-M. Le Lannou. Le premier chapitre, intitulé « le désir d'immensité », reprend les thèses les plus radicales qui structuraient l'œuvre « négative » antérieure à *La Puissance d'être*. S'y défaisaient patiemment les attitudes installées dans l'horizon de la représentation, aussi bien que celles qui tentaient vainement de supprimer celui-ci. À ces deux attitudes répondait celle de *l'excès* qui culmi-

nait au sein de *L'Excès du représentatif*. Pourtant, ce précédant ouvrage n'était encore que la propédeutique à un excès bien plus radical dont nous saisissons dorénavant toute l'ampleur. Au-delà de Hegel, nous retrouvons ainsi la critique des relativisations de la représentation opérées par Schopenhauer, Bergson ou Henry qui toutes aspirent « au dépassement du représentatif dans et par l'épreuve directe de la vitalité » (p. 22).

Si la *vitalité* est bien une modalité extra-représentative *différente* de la conscience, sa spontanéité apparaît néanmoins également comme un « abandon de la réflexivité » (p. 141). Ce « *penser irréflexif* » se fait « *penser obscur* ». Or, « Cette *dégradation* que Ravaisson décrivait ne conduit pas hors du penser, ni même du penser fini, elle excède seulement les conditions représentatives » (*idem*). Loin de se porter « après la finitude », cet outrepassement en redouble donc l'attachement fidèle ; car cet « en-deçà » de la conscience, dans son désir infra-représentatif d'adhérer à la vie, en accomplit bien plutôt le processus de dépotentialisation : « Dans toute philosophie de la vie, aucune généalogie réelle n'est formulable, à sa place vient la simple indication d'un fait, d'un "archi-fait" : il y a la faiblesse de la vie » (p. 34). Contre l'« évidence » de cette facticité qui occulte le processus identificatoire, la philosophie doit s'exercer comme *discrimination*.

Tel est le versant positif de l'œuvre converseive de J.-M. Le Lannou qu'inaugure *La Puissance d'être*. La radicalité nouvelle de ce geste est déjà explicite dans les premières pages qui situent le déploiement de l'extraordinaire hiérarchie qu'elles annoncent. À la critique de la vitalité s'ajoute en effet celle, jusque-là plus discrète, de la « "conscience pure", celle donc de Lachelier ou de Brunschvicg » (p. 22). L'idée d'une activité « transcendante » de la pensée ne produit quant à elle que des distinctions ineffectives qui n'ont que l'apparence de l'idéalisme. Malgré « l'espoir de la conversion, qui est le retour à la vie véritable de l'esprit¹² », la conscience reste, dans cette perspective « un champ étroit », limitée par l'existence matérielle d'un homme dont l'esprit « ne se réalise jamais dans la plénitude de son infinité¹³ ».

L'idéalisme de J.-M. Le Lannou est donc bien révolutionnaire, non au sens où il proposerait un point de vue personnel inédit sur l'idéalisme, mais au sens où ce qui fait retour en celui-ci ne se réduit plus à un simple espoir, mais entérine l'idée « que le désir d'immensité n'est ni vain, ni contradictoire, qu'il n'est en rien inéluctable qu'il demeure *par nous* contredit, et que ce sur quoi il bute de fait, notre expérience, ne l'empêche que relativement » (p. 8). « Y a-t-il plus grande révolution que cette libération opérée par une philosophie délivrée des exigences

12. L. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2010, p. 220.

13. *Ibidem*, p. 202.

ontologiques, théoriques et pratiques de l'amour du fini ? » (p. 59). La subversion radicale de « l'ontologie appropriative », qui se réalise théoriquement dans la substantialisation du fini et pratiquement dans le désir de propriété, annonce une insurrection qu'ouvre et guide la reconduction de la puissance à son sens plein et originel.

La « généalogie philosophique » qu'il nous faut maintenant comprendre comme déploiement d'une égo-genèse, s'inscrit ainsi dans la lignée d'une ontologie du retour qui, à travers ce désir de puissance, radicalise le renversement de la métaphysique inauguré par Nietzsche : « Avec lui, nous reconnaissons la restriction et la faiblesse comme dérivées, et ce, dans la destitution des prétentions ontologiques du particulier » (p. 31). Mais la généalogie de *La Puissance d'être*, qui se fait tour à tour « généalogie de la conscience », « généalogie de la particularisation » et « généalogie du fini » (p. 13), se concentre sur la difficulté cruciale que posait la « Volonté de puissance » : « puisque nous reconnaissons avec lui que rien de fini n'est premier [...], comment la faiblesse apparaît-elle ? » (p. 30). En rester à l'idée que le monde et la représentation sont la conséquence d'une vie qui se nie ne fait qu'effleurer le mystère qui continue à nous vouer à une principielle passivité tant que n'aura pas été élucidée cette réflexivité même par laquelle la vie *se nie*.

Il nous faut donc dénouer « la gradation des exercices du penser » (p. 100). Trois modes d'exercices distincts de la puissance procèdent depuis la puissance pure que, avec Plotin, J.-M. Le Lannou pense comme le *libre*, c'est-à-dire comme « *puissance non liée* [...], libre de l'identification, de l'essence et de la définition, libre ensemble du substantiel et de l'insubstantiel, de l'affirmation et de la négation » (p. 70) : réflexivement la puissance se fait puissance d'être, par extériorisation et séparation elle délimite le Moi fini jusqu'à l'ultime différenciation dissolvante qui engendre la sensibilité (p. 99). Néanmoins, comment cette ample hiérarchie peut-elle éviter de reconduire à une prolifération de divisions et de structures arrêtées où viendrait se figer la simplicité des « écoulements continus » caractéristiques de l'immanence noétique plotinienne ? Ce n'est qu'en tenant ce que Nietzsche nommait « l'envers des choses ¹⁴ » que nous devenons capables de reconduire la fragmentation infinie de la totalité à son motif initial.

Ainsi et premièrement, l'expérience sensible n'est plus comprise que comme l'exercice le plus faible de la puissance. Loin d'être un donné primitif, ou même un accomplissement qui achèverait et totaliserait la puissance (p. 160), elle est à l'inverse ce qui nous jette dans une « détotalisation » sans limites : « devenu

14. F. NIETZSCHE, « Concernant la hiérarchie », *Fragments posthumes*, 1887, 10 [111], in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1976, p. 160.

homme on cesse d'être tout¹⁵ ». La totalité est seule première, et sa manifestation dans l'horizon de la représentation ne peut être comprise que comme une dégradation où la totalité n'est même plus pensable logiquement. L'auto-différenciation indéfinie, en tant qu'exercice de la puissance sans fin, manifeste encore cependant un double aspect du désir d'impuissance : en tant qu'elle est différenciation, l'incorporation accomplit la clôture de l'adhésion vitale en se donnant dans l'autre que la pensée ; mais en tant qu'elle est encore réflexive, cette jouissance autistique de soi reste susceptible de nous convertir au motif ontologique dont elle garde la trace. Mais comment alors « défaire ce par quoi nous advenons » (ER, p. 98) ?

Il faut pour cela, et deuxièmement, penser l'extériorisation et la séparation ego-génétique par laquelle nous nous faisons particulier comme ce qui enveloppe et conditionne ce « paradoxal dédoublement » (p. 105). Le deuxième exercice de la puissance par lequel nous nous faisons « *soi autre que soi* » (p. 126) doit se comprendre comme une « opération formellement similaire » (p. 140) à celle du penser obscur qui s'exerce dans le monde sensible. De même que celui-ci se dédouble en une incarnation *déflexive* et une jouissance de soi *réflexive*, de même dans la particularisation « nous nous faisons doublement un moi, selon l'identité du penser et la différence du représenter » ; « Telle est notre *ontologique et fonctionnelle dualité* » (p. 171). Le moi fuit ainsi en même temps dans deux directions opposées, celle de la conversion à une puissance réflexive supérieure dont il cherche néanmoins à se distinguer pour s'individualiser complètement en son désir d'impuissance. Le particulier ne le devient donc qu'en se distinguant du premier exercice d'identification où l'être, seul, se donne comme pleinement soi.

La « loi générale de l'auto-constitution » se donne ainsi, troisièmement, au niveau de la *puissance d'être* où « en l'immanence du penser, la singularisation ne se conduit pas à la séparation » (p. 120). Au sein de la « singularité universelle » qui se pense à rebours de toute particularité, « s'identifier n'est pas nécessairement s'individualiser » (p. 121). Là où la personnalité implique une activité de la conscience, l'identité se réduit à l'exercice du penser pur. En cette « *manière singulière d'être un moi* », « la puissance se fait être cause, elle se fait cause de soi » (p. 90). Cette thèse caractéristique du néoplatonisme nous conduit aux limites de la pensée. La grande force de *La Puissance d'être* réside dans l'analyse extrêmement précise de cette activité ontogénétique. Arrivé à cette ultime discrimination, à ce premier exercice de la puissance, un nouvel excès s'annonce : « Ne sommes-nous *que* la puissance qui s'exerce ? Assurément oui, *en l'être*. Que

15. PLOTIN, *Traité* 31 (V, 8), 7, l. 31, trad. fr. É. Bréhier, cité dans *La Puissance d'être*, p. 149.

serions-nous d'autre ? La puissance libre, qui ne s'exerce pas, prévient l'être et toute identification » (p. 88).

Cette « prévenance du libre » est, quatrième, ce qui, tout à coup, ouvre à la radicalité d'une méontologie où à la vacuité, qui est privation de l'être, correspond symétriquement un néant suressentiel qui s'affranchit de la « logique de l'être » (p. 86). En ce que « *l'excès ne vient pas de l'être* », « on peut le dire néant » (p. 66), à condition de bien comprendre ici cette négation de l'être de manière non privative, mais comme l'opération même de discrimination. La « proto-relation » de l'être (ce qui se lie à soi) au libre (ce qui n'est lié à rien) s'affranchit ainsi non seulement de la métaphysique de l'être, mais également des « ontologies de la relation » qui tentent vainement d'en supprimer la clôture. Nous ne pouvons faire mieux ici que de citer un passage lumineux où se déploie dans sa plus grande rigueur ce « paradoxe de la relation au libre » :

Le libre, irréductible à la détermination, ne se liant pas à lui-même diffère de l'identité et de la différence. Son indétermination radicale, et non privative, se désigne pour nous comme « au-delà de l'être ». N'étant en rien opposé à quelque détermination que ce soit, ni en relation avec elle, nous ne pouvons le dire que « non autre », sans disjonction. Serait-ce là l'indication de son identité ? Assurément pas, en même temps il faut énoncer qu'il diffère et ne diffère pas, que l'être est autre et n'est pas autre que la puissance pure. L'être assurément en diffère, mais en l'exercice de la puissance et rien d'autre. Ensemble, nous devons dire la transcendance, ou la différence du libre qui prévient l'être, et son immanence ou son absence d'altérité, puisqu'il ne diffère pas de l'être [p. 84].

En une redoutable asymétrie, l'être diffère du *libre*, mais le *libre* ne diffère pas de l'être, libre de toute relation à celui-ci. Libre de la productivité, ce « *non-agir* identique à son indétermination n'enveloppe cependant aucune déficience » (p. 79). Cette in-détermination ne peut être pensée comme privation ou manque qu'au sein de l'horizon ontologique, ici absolument extérieur. L'être est donc en un sens autre que le libre car, se liant à lui-même, il *se fait* liaison, là où le libre s'annonce comme pure déliaison ; mais *en même temps*, il n'est pas autre que le libre car l'*autre* n'advient qu'en l'être *même*. Par conséquent, il est tout aussi impossible de soutenir (de manière spéculative) que le libre *se* nie en tant que libre pour venir se lier en l'être, car pour *se* nier il devrait entrer en relation (négative) avec lui-même et être donc déjà l'être avant l'être.

L'ultime discrimination mène ainsi à une « *non-dualité* que pense l'idéalisme radical [où] seule la régionalité du principe de contradiction fait l'apparence d'une difficulté » (p. 85). Aujourd'hui, la « logique des paradoxes » permet de nous porter sans inconséquence à ces limites du pensable où se résout le conflit entre le monisme que l'expérience de la non-dualité aussi bien que notre raison

dans son exercice universel semblent exiger, et un dualisme nécessaire à l'explication de la multiplicité des phénomènes. Ce dépassement *panenthéiste* des dualités fondamentales entre dualisme et monisme, immanence (de la pensée pure) et transcendance (de l'être hors de soi), s'il est indissolublement paradoxal, énonce néanmoins « fidèlement notre rapport au *libre* » (p. 85). Sans lui, il est impossible de comprendre le processus par lequel une puissance infinie peut se donner de manière finie, c'est-à-dire comment, par différence du libre, l'être se fait être, identique dans le penser, différent dans le représenter, pris dans cette activité par laquelle nous-mêmes nous faisons doubles, par notre liaison à l'être et notre déliaison qui nous voue à la vacuité.

Mais ne serait-il pas alors plus simple de nous épargner ces circonvolutions et reconnaître que c'est de l'expérience de notre finitude qu'il nous faut partir ? Ne faut-il pas en ce sens renvoyer cet « im-pensable du libre » (*idem*) à l'éternelle disqualification « mystique » et reposer « pour nous » l'évidence d'une originelle facticité de la « nature » ? Telle est la stratégie dominante de toute position qui s'installe dans la finitude et s'institue en dogme par la contestation violente de son alternative. L'inconséquence et la vanité des idéalismes naïfs, qui tentent de s'y opposer et s'affranchir de la finitude à partir d'elle-même (en prêtant allégeance par exemple à la logique de l'être et son axiomatique), ne font que renforcer cette croyance que « le désir du Bien n'est pas pour "l'homme", pour lui, il est bien plutôt la mort, celle du "pour nous" » (p. 167). À toutes ces variations néo-aristotéliennes, nous savons maintenant qu'il n'est en rien nécessaire de consentir. Ce n'est qu'au sein de cet horizon que celui-ci apparaît, pour nous, indépassable. Néanmoins, la puissance réflexive « en nous » conduit directement à relativiser cette condition, en une discrimination dont l'enjeu est autant théorique que pratique : sans cette libre conversion au Bien, nous nous vouons à procéder, sans fin, en direction de son inverse.

Nous parlions d'idéalisme révolutionnaire, mais nous nous rendons compte, arrivé à ce point, que ce n'est pas une quelconque tendance nouvelle dont il s'agit ici. Au-delà des références liminaires à Ravaisson et Plotin, nous aboutissons au croisement de la non-dualité et du platonisme le plus pur, ce qu'il y a de plus ancien dans le déploiement de la philosophie. La simple réactivation de cet étonnement serait déjà salutaire à une époque où il ne s'écrit plus rien d'autre que des histoires de la philosophie ; mais s'il faut chercher ce qui distingue l'œuvre de J.-M. Le Lannou de celles de ses éminents prédécesseurs, c'est qu'elle a trouvé les ressources pour exprimer cette vérité séculaire dans le registre que lui offre sa modernité. Composée de cycles d'énoncés dont l'intense abstraction concentre en elle toute la radicalité qu'ils annoncent, c'est sans image, sans métaphore, sans comparaison, sans description d'une réalité supposée extérieure,

que s'y entrelacent des séries de motifs au sein d'un processus graduel de propositions tantôt affirmatives et processives, tantôt négatives et conversives qui, telles des boucles en perpétuel mouvement, font retour et se croisent en de patients et précis déphasages. Cette écriture modulaire découragera celui qui n'aura pas la patience de la lire en rupture avec « l'évidence ». *La Puissance d'être* est une œuvre à part, isolée dans le monde, différente de tout ce qui apparaît hors d'elle. Elle conjugue *liberté* et *plénitude du penser*.

Frédéric BERLAND

Antonia SOULEZ, *Détrôner l'Être. Wittgenstein antiphilosophe ? (en réponse à Alain Badiou)*, Limoges, Lambert-Lucas, 2016.

Le public français doit à Antonia Soulez son initiation au Cercle de Vienne, ainsi qu'un nombre considérable d'études pionnières sur Wittgenstein. Dans son dernier ouvrage publié dans la collection « Le Discours philosophique » aux éditions Lambert-Lucas, elle propose une lecture critique de Wittgenstein à partir du livre d'Alain Badiou, *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*¹⁶. Publié en 2009, ce dernier fait suite au séminaire de Badiou délivré au Collège de France au cours de l'année 1993-1994. Il y est question du désengagement politique qui résulterait de la position antiphilosophique de Wittgenstein. La contre-lecture de Soulez est riche en références bibliographiques. Elle mobilise des éléments de la philosophie platonicienne du langage tout en puisant dans le modernisme de Wittgenstein et de ses alliés viennois. Elle étend la portée de l'investigation de Badiou à l'ensemble de l'œuvre de Wittgenstein (et de ses commentateurs), dans l'objectif de dissiper les amalgames sur le sens de l'antiphilosophie.

Employée par Wittgenstein (*Dictées*) pour désigner la vocation iconoclaste de la philosophie telle qu'il l'entend, l'expression « détrôner l'Être » fut par la suite reprise par Putnam (*L'Éthique sans ontologie*)¹⁷. Soulez conteste la vocation destructrice de l'antiphilosophie, rappelant toute une tradition féconde d'antiphilosophie dans l'histoire de la philosophie même, notamment Descartes (relu à travers Valéry) et le Cercle de Vienne. Elle reproche à son antagoniste une association quelque peu rapide de l'antiplatonisme à l'antiphilosophie comme geste anti-intellectuel politiquement léthargique, voire réactionnaire. En faisant la distinction entre plusieurs sortes d'antiphilosophie à la suite de Badiou, Soulez revient notamment à une antiphilosophie engagée, « positive et de combat » (p. 10) : celle de Valéry. Elle va jusqu'à revendiquer l'antiphilosophie comme une condition indis-

16. Alain BADIOU, *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Éditions Nous, 2009.

17. Hilary PUTNAM, *L'Éthique sans ontologie*, Paris, Cerf, 2013.

pensable de toute philosophie, la démarche de coupure radicale et de retour à une table rase étant posée comme le sens même de l'activité philosophique. Ces deux significations de l'antiphilosophie sont mises en avant tout au long du livre, qui offre une alternative à la lecture de Badiou limitée d'abord à l'antiplatonisme, et ensuite à l'anti-frégéisme du *Tractatus*. À travers tout un champ philosophique joignant la tradition analytique à la littérature continentale, le livre explore la richesse de l'entreprise antiphilosophique, y restituant tout son mérite¹⁸.

Soulez ramène en débat le rejet de l'échelle, en y associant un sens positif de restitution : l'être, ramené à sa place juste, est évacué des substantiations illusoires de l'Être. Le passage de l'Être à l'être se lit ici comme une démarche positive, et non l'abandon de l'ontologie et, de là même, celui de la philosophie. Une autre originalité de la critique de Soulez réside dans sa manière de rapprocher Lacan de la philosophie analytique, à travers une mise en évidence de « l'aspect psychanalytique de l'expérience de la désidérialisation des "objets" » (p. 13). Le modèle thérapeutique de la philosophie s'applique, dans l'esprit de Wittgenstein, à soigner la maladie de l'idéalisation. L'évolution post-tractatusienne de Wittgenstein est rappelée contre Badiou, dont le choix de restreindre sa lecture à celle du *Tractatus* est mis en question.

Le premier chapitre clarifie la notion d'antiphilosophie, et en détaille une version politiquement intéressante que l'on trouve chez Wittgenstein et Neurath. Soulez rapproche Wittgenstein de Descartes d'après la lecture de Valéry, en raison de sa volonté de « relancer » la philosophie sur de bonnes bases, en ayant éliminé le poids de la tradition. Est évoqué également l'engagement politique de l'antiphilosophie dans l'entre-deux-guerres, non seulement contre les spéculations idéalistes de la philosophie institutionnelle, mais aussi à travers une politique ambitieuse de démocratisation de la culture. Neurath, en particulier, s'y distingue par son programme militant qui va au-delà d'une critique discursive de la profession philosophique. Chez Neurath, l'« application » (alternative à la philosophie) passe par l'ingénierie sociale, tandis que Wittgenstein y travaille par la connexion du signe au réel. Wittgenstein, comme Neurath, se situe donc dans la continuation des Lumières, et le langage, au lieu d'évacuer la question de l'être, est au cœur du programme politique du Cercle de Vienne, dont la position anti-establishment contre l'idéalisme allemand annonce le mouvement de 1968 en France avant l'heure. Soulez rappelle que cette dimension politique faisait partie intégrante de l'agenda de l'empirisme viennois, dont la naturalisation de la philosophie fut ensuite continuée par Quine, mais diminuée

18. « Au livre de Badiou, j'entends répondre en substance que non seulement l'antiplatonisme de Wittgenstein ne signifie pas la ruine de la philosophie, mais qu'il est même destiné à raviver, réveiller autrement que par l'excitation, le "désir" de philosopher » (p. 11).

de ce composant politique majeur. Badiou tomberait justement dans l'erreur très répandue de l'historiographie française de la philosophie qui consiste à évaluer le Cercle de Vienne à partir de son contexte américain postmigratoire, perdant ainsi de vue son engagement politique à travers une philosophie du langage qu'on tend encore de nos jours à réduire au formalisme.

Volochinov, le linguiste russe, constitue un autre contre-argument au caractère « anhistorique et apolitique » attribué à la philosophie du langage. Surmonter « cette vieille idée marxiste-léniniste que le tournant langagier recouvre un idéalisme déguisé » (p. 46) est l'un des enjeux remarquables de ce livre, qui démonte la relation supposée entre l'analyse logique du monde et « délaisser le monde », se retirant dans une attitude « apolitique, anhistorique et bourgeoise » du même coup. D'autant plus que le formalisme a été ciblé par Neurath comme par Wittgenstein. Nous retrouvons ainsi, dans l'antiphilosophie de ces derniers, une « mission de réunir les esprits par le combat contre les chimères » (p. 48) négligée par Badiou. Plus encore, chez Valéry comme chez Wittgenstein, c'est bien l'attachement excessif aux formes linguistiques qui se trouve à l'origine d'illusions ciblées par l'antiphilosophie.

Le chapitre 2 tourne autour du § 464 des *Recherches philosophiques* (« Ce que je veux enseigner c'est de passer d'un non-sens non évident à un non-sens évident »), dont il donne une lecture psychanalytique. Le rapprochement avec Freud est détaillé, par Gordon Baker, suivant Friedrich Waismann « qui, en lecteur de Freud, comprend le passage du non-sens caché au non-sens manifeste comme une transition quasi psychanalytique d'analogies cachées à des analogies patentes » (p. 62). Wittgenstein emploie l'analogie comme outil thérapeutique, à l'instar du mot-stimulus dans la psychanalyse freudienne. La portée antiphilosophique de cette « démarche de levée des préjugés » (p. 66) est discutée à travers sa lecture, avant Badiou, par Cora Diamond¹⁹ et Hilary Putnam. La pertinence de la distinction entre le non-sens manifeste et le non-sens non manifeste est mise en cause par la « lecture austère » de Diamond, que Badiou en un sens, rejoint. En contraste, Putnam parle de « l'emprise d'images conceptuelles impropres » (p. 80), comparable à la névrose moderne : le risque d'idéalisation dans la recherche de clarté et l'obsession de la « compositionnalité » du sens rapprochent la philosophie du langage de la philosophie spéculative.

Le § 107 des *Recherches* est présenté comme « une rupture pratique » (p. 87) qui signifie le déplacement du regard, du mot vers la gamme de ses usages : « une substitution de l'anthropologique au métaphysique » par laquelle « le transcendantal se trouve dissous dans une description des formes de vie humaines »

19. Cora DIAMOND, *L'Esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit (The Realistic Spirit)*, MIT Press, 1995), trad. fr. Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, Puf, 2004.

(p. 88). La condition de possibilité du savoir est ainsi remplacée par des formes de vie, et l'*a priori* redéfini comme représentation collective. En écho à l'« ascension sémantique » de Quine (« semantical ascent » dans *Word and Object*, § 56), qui exprime le passage d'un discours sur les objets à un discours sur les mots (dans la lignée du mode formel d'expression suggéré par Carnap comme alternative au mode matériel), Soulez voit un appel à la « descente sémantique » dans le § 107 des *Recherches*, sur l'importance de laquelle Soulez insiste étant donné sa place dans la pensée wittgensteinienne. À travers ce tournant, la recherche empiriste d'une symbolisation adéquate laisse sa place à une pratique d'ajustement et d'approximations perpétuelle, comparable au travail d'ingénieur.

Les chapitres 3 et 4 traitent de la question de l'ontologie chez Wittgenstein. L'auteur constate une affinité entre Wittgenstein et son lecteur critique Badiou, qui se rejoignent dans leur anti-formalisme. Après un premier anti-platonisme (« réalisme non-critique » dans les termes de Pears), l'antiplatonisme du second Wittgenstein (§ 46) cible le *Tractatus* qui manifeste l'illusion d'éléments compositionnels de signification (l'atomisme logique de Russell). Par ailleurs, le passage stylistique vers la forme des « remarques » indique une préférence pour la multiplicité (« constellations de traits », p. 165), signalant une rupture avec la structure d'affirmations numérotées à la *Tractatus*²⁰. Précisément, cela signifie, pour Badiou, la liquidation de la pensée scientifique. L'abandon de l'écriture linéaire argumentative au profit de remarques marque le « détronement de l'Être », converti désormais à l'« être ». Mais Soulez voit dans ce choix une prise de position anti-élitiste en faveur d'une « pratique démocratique de la philosophie » (p. 169) comparable à la critique bourdieusienne de la distinction. Toutefois, cet anti-élitisme est contrebalancé par une « rébellion contre le langage de la horde » (p. 170). Ainsi, le discours wittgensteinien sur l'aliénation sémantique donne lieu à deux lectures qui correspondent à deux facettes différentes, l'une anti-démocratique de « logique curative » (selon l'expressions de Descombes), et l'autre démystificatrice. Cette dernière insère Wittgenstein dans une lignée de pensée partagée par Nietzsche et Karl Kraus, dont on sait combien ce dernier a été virulent à l'encontre du discours journalistique, soit les médias de son époque.

Le chapitre 5 a pour objet la lecture lacanienne du *Tractatus* vue par Badiou, qui rapproche le solipsisme du § 6.54 (*Tractatus*) de Lacan. Le « mouvement thérapeutique de désidéalisations » chez Wittgenstein résulte d'un « démantèlement du narcissisme ayant abouti à dégonfler "l'objet" des atours précieux dont il était

20. Les remarques « sont des relevés d'usages conceptuels saillants, comme ceux que fait le géographe d'un terrain qu'il arpente » (p. 165), aboutissant à « un réseau de notations qui n'a plus le statut d'un corps d'énoncés dont les interrelations sont censées répondre à l'exigence contraignante d'un système objectif » (p. 166).

d'abord auréolé » (p. 227). Dans le dernier chapitre, on revient de nouveau sur la proposition 6.54, pour énoncer cette fois-ci l'aspect positif des pseudo-propositions contre ce que Badiou perçoit comme une attaque destructrice de la philosophie. Non seulement le « pseudo » ici n'a pas un sens péjoratif (il ne signifie pas en réalité la fin de la philosophie), mais, en outre, Wittgenstein se pose comme « enquêteur des formes de langage » (p. 250) – démarche préférée à la clarification analytique.

Ainsi, l'antiphilosophie est placée dans une tradition contestataire critique à la fois des institutions intellectuelles d'élite et des préjugés partagés par des masses. Ces réflexions complètent la critique de la lecture de Badiou, en contribuant à la restauration de l'antiphilosophie de Wittgenstein sous un angle favorable.

Basak ARAY

Iris MURDOCH, *Sartre : un rationaliste romantique*, Iris Murdoch, trad. fr. Frédéric Worms, Paris, Payot, 2015.

« Jean-Paul Sartre : le comprendre, c'est comprendre quelque chose de notre temps. Philosophe, politique et romancier, Sartre est contemporain de manière profonde et consciente²¹. » L'œuvre philosophique de Sartre a suscité de nombreuses études. Depuis quelques années, elle est l'objet d'une attention redoublée, de la part des philosophes continentaux, mais aussi des philosophes analytiques. Avec la traduction de *Sartre un rationaliste romantique* d'Iris Murdoch, Frédéric Worms donne accès, pour le lecteur francophone, à un ouvrage d'interprétation méconnu. Sa première publication date pourtant de 1953. L'approche de Murdoch est audacieuse. Elle entend lire l'œuvre philosophique à l'aune des romans de Sartre, en ce que ceux-ci seraient l'expression la plus aboutie de sa philosophie.

Après une préface de Frédéric Worms, deux introductions d'Iris Murdoch, le livre s'ouvre sur un chapitre consacré à *La Nausée*, le premier roman publié de Sartre, celui que Murdoch considère comme le plus réussi. En effet, ce roman parvient à rendre compte d'une découverte métaphysique, celle de la contingence du monde, grâce à un personnage – Roquentin – qui vit le « malaise » de la nausée. Iris Murdoch s'attache à rendre compte des différents niveaux de ce « livre singulier ». Elle le fait d'une manière originale, en philosophe d'Oxford. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'expliquer la contingence des choses, l'auteure met

21. Iris MURDOCH, *Sartre : un rationaliste romantique*, trad. fr. Frédéric Worms, Paris, Payot, 2015, p. 63.

l'accent sur la contingence de la relation entre les mots, le contexte et les choses plutôt que sur la dimension ontologique de cette contingence. Elle peut alors affirmer que Roquentin « aspire à une nécessité logique dans l'ordre du monde ». Est-ce bien ce que Sartre aurait dit de son personnage ? Ce n'est pas sûr, mais Murdoch est une *interprète* de la pensée de Sartre. Ce qui ne signifie pas qu'elle néglige l'intuition proprement sartrienne, puisque sur le problème de Roquentin, elle ajoute : « Il désire que sa propre existence soit nécessaire²². » Murdoch est donc une interprète, mais une interprète *fidèle*. Ainsi, comprend-elle parfaitement la critique importante que Sartre adresse aux « salauds », aux valeurs figées. Pour autant, lorsqu'elle aborde la fin du roman, la recherche par le personnage d'un moyen pour donner à sa vie une forme de nécessité grâce à l'art, Murdoch n'hésite pas à formuler le problème de la possibilité d'une telle réalisation : « Comment le créateur, Roquentin, transférera-t-il ces qualités rêvées ne serait-ce qu'à son propre passé à lui²³ ? » On l'aura compris, Murdoch ne se contente pas d'une exégèse de l'œuvre, elle la questionne et la soumet à la critique. Non pas à une critique externe, à partir d'une théorie étrangère, mais à une critique interne à partir de l'esprit – sinon de la lettre – de la philosophie sartrienne. En cela, son propos est stimulant pour le lecteur, surtout pour celui qui à « la lecture de Sartre, [éprouve un] sentiment de *reconnaissance*²⁴ ».

Cette mise en perspective se poursuit avec l'étude des romans du cycle des *Chemins de la liberté*. Si Murdoch reconnaît le déploiement de la philosophie sartrienne, elle n'en est pas moins critique sur l'épaisseur des personnages, qu'elle juge « transparents ». Certes, ils « suscitent notre intérêt, mais ils bloquent nos émotions²⁵ ». On peut se demander si ce n'est pas la (trop) grande réflexivité des personnages sur eux-mêmes, en particulier Mathieu et Daniel, qui cause à la fois cet intérêt et un éventuel manque d'empathie. Les personnages de Sartre ont l'intelligence d'eux-mêmes et ils la partagent avec le lecteur. Pourtant, il y a bien des « sommet[s] émotionnel[s]²⁶ » dans ces romans, en particulier l'action de Mathieu à la fin de *La Mort dans l'âme*, ou la mort de Schneider dans *La Dernière Chance*.

Quel est le véritable objectif de Sartre lorsqu'il écrit ses romans ? Il est anthropologique et psychologique, il s'agit de suivre les pensées, les doutes de personnages qui, vivant leur projet originel, agissent dans un monde incertain. Pourquoi accorder un tel primat à la vie subjective ? La raison semble échapper à Murdoch au chapitre 4. Il ne s'agit pas seulement d'un problème de technique narrative, qui, en cela, pourrait légitimement subir la critique de négliger les « déterminants

22. *Ibidem*, p. 74.

23. *Ibidem*, p. 79.

24. *Ibidem*, p. 65.

25. *Ibidem*, p. 96.

26. *Ibidem*, p. 101.

sociaux fondamentaux », ainsi que Lukács le dénonce²⁷. La véritable raison, selon nous, est le primat que Sartre accorde à la conscience, et en particulier à son être intentionnel²⁸. Les événements du monde, et les événements individuels (les actions, comme ce que subit l'individu) n'ont de sens que par et pour une conscience qui les vise. Dès lors, un narrateur externe ne pourrait rendre compte de la façon dont chaque individu *vit* les événements. Si les personnages des romans de Sartre ne semblent pas avoir de « caractère », c'est précisément parce que leur conscience est une visée, parce qu'elle n'abrite pas un Moi immanent. Ils vivent les événements, ils ne les rapportent pas à leur Moi – dont *La Transcendance de l'ego* a brillamment montré son extériorité et son caractère constitué. Par conséquent, on ne saurait prédire à l'avance et de façon générale la façon dont seront vécus les événements par tel ou tel individu. Il faut donc suivre le personnage dans sa vie, le « cherche[r] partout où il est, à son travail, chez lui, dans la rue²⁹ ».

Néanmoins, Murdoch parvient bien à distinguer les romans de Sartre de récits de pure auto-analyse des personnages. Certes, les personnages sartriens mènent cette analyse d'eux-mêmes, mais l'intérêt de l'histoire « consiste dans ce qui est une *demande* de sens, dans la détermination avec laquelle les personnages cherchent à donner du sens à leur vie³⁰ ». Si finalement ce sens est difficile à donner, n'est-ce pas précisément parce qu'une lucidité trop grande sur soi conduit corrélativement à l'angoisse ?

Les passages que Murdoch consacre à la valeur³¹, en recherchant ce qui pourrait constituer la valeur fondamentale pour Sartre, nous semblent moins probants. Certes, ils révèlent une véritable mise en question des suites morales de l'ontologie phénoménologie. Cependant, ils conduisent son auteure à chercher dans *Qu'est-ce que la littérature ?* des distinctions conceptuelles sur la liberté qui ne nous semblent pas toujours légitimes. Que le concept de liberté prenne un sens particulier pour l'écrivain ne saurait être mis sur le même plan que la liberté vécue par tout individu. Surtout, l'auteure appuie ses développements sur *L'existentialisme est un humanisme* qui n'est pas le condensé exact (c'est un euphémisme) de *L'Être et le Néant*. Cette lecture, en mettant l'accent sur l'effort de libération – dont l'inscription dans une morale des vertus ne va pas de soi – conduit à négliger le projet originel et donc à supprimer les raisons d'agir pour un indi-

27. *Ibidem*, p. 129.

28. Pour un premier et fort aperçu, voir J.-P. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité », *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 37-41. Voir également *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, p. 28 s.

29. J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1985, p. 35.

30. *Ibidem*, p. 132.

31. *Ibidem*, pp. 147-169

vidu. Toutefois, le très bon chapitre « L'image de la conscience » redonne toute sa place à l'intentionnalité et fait droit à l'originalité d'une pensée de la conscience préréflexive³². Le lecteur saura faire la synthèse dans les analyses présentées par la philosophe d'Oxford. Alors, le romantisme que lit Murdoch dans l'œuvre de Sartre n'en sera pas gommé, mais il en deviendra mieux compris. L'homme ne peut atteindre la plénitude de l'être à cause de cette conscience néantisante qui caractérise la réalité humaine.

Enfin, l'originalité de l'approche de Murdoch se mesure dans son attention au langage dans la pensée de Sartre. Le troisième chapitre, qui s'intitule « la maladie du langage », consiste en une étude du rapport entre le langage et la réalité, en particulier pour le poète qui doit choisir entre « ajuster son langage à l'expression parfaite de ce monde surabondant » ou « l'ériger en une structure non référentielle et autonome³³ ». Cette question sera reprise à la fin du livre lorsque l'auteure rapporte les développements de *Qu'est-ce que la littérature ?* en opposant la poésie à la prose³⁴. Cette approche et les références empruntées à Wittgenstein ne sont pas dénuées d'un recul critique vis-à-vis d'une philosophie analytique du langage qui « dans [sa] première période » considère « comme irréels le monde de l'art, de la politique et de la religion, l'imagination et le rêve³⁵ ». Dès lors, comme le montre Murdoch, l'œuvre de Sartre, par sa capacité à mettre en question le rôle de l'art (« peut-il être libérateur sans être engagé ? Peut-il être engagé sans dégénérer en propagande³⁶ ? »), apparaît comme une philosophie complète du réel.

Yoann MALINGE

*Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne
Université Paris-I Panthéon-Sorbonne*

32. *Ibidem*, pp. 171-185.

33. *Ibidem*, p. 106.

34. *Ibidem*, p. 203 s.

35. *Ibidem*, p. 119.

36. *Ibidem*, p. 121.