

# COMMENT LIRE LES TEXTES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE?

*Felipe Shimabukuro*

PPG-FIL Universidade de São Paulo

**Résumé:** Il s'agit de montrer, dans cet article, que les méthodes structurale et génétique de lecture, élaborées par M. Gueroult et V. Goldschmidt, n'épuisent pas toutes les possibilités de réponse à la question « comment lire les textes de l'histoire de la philosophie ? ». La thèse que nous proposons, et mettons à l'épreuve, est la suivante: une série de philosophes fondamentaux dans l'histoire de la philosophie, au XX<sup>e</sup> siècle, partage une méthode de lecture dont l'opération centrale consiste à mettre au jour la dimension du non-dit des textes philosophiques.

**Mots-clés:** Histoire de la philosophie, méthode de lecture structurale, méthode de lecture génétique, méthode de lecture du non-dit.

**Abstract:** This paper aims to show that the structural and genetic methods of reading, elaborated by M. Gueroult and V. Goldschmidt, do not exhaust all possibilities of response to the question "how to read the texts of history of philosophy?". The thesis we propose, and to put to the test, is the following one: a series of great philosophers in the history of philosophy, in 20<sup>th</sup> century, sharing a method of reading whose central operation consists to up to date the "non-said" of philosophical textes.

**Keywords:** History of philosophy, structural reading method, genetic reading method, reading method of the "non-said".

## Introduction

Dans ses *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (1837), Hegel affirme que « l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même » (HEGEL, 1986, p. 49), ce qui revient à dire que l'étude de l'histoire de la philosophie est un moment constitutif et essentiel de l'activité philosophique proprement dite. En outre, si l'on prend en considération que dans l'histoire de la philosophie, les historiens classiques ne sont pas la source, car les faits eux-mêmes se trouvent là devant nous ; ce sont les œuvres philosophiques elles-mêmes ; elles sont les véritables sources. « Si l'on veut étudier sérieusement l'histoire de la philosophie, alors on doit aller à ces sources elles-mêmes » (*Ibid.*, p. 132), alors la question « comment lire les textes de l'histoire de la philosophie ? » s'avère d'une grande importance et pertinence aussi bien par l'étude de l'histoire de la philosophie que pour la théorie philosophique. En d'autres termes, cette question touche à un problème

central de l'histoire de la philosophie: la question de la méthode de lecture des textes philosophiques. Une telle question nous paraît fondamentale pour au moins trois raisons: 1) notre méthode de lecture oriente la manière dont on travaille concrètement les textes philosophiques. 2) Le destin et la réception d'une philosophie dépendent, dans une large mesure, de la façon dont on lit les textes de l'histoire de la philosophie. 3) Tous ceux qui lisent des textes philosophiques ont, consciemment ou inconsciemment, une méthode de lecture, de sorte qu'en avoir conscience est préférable que de ne pas en avoir, car dans ce contexte «inconsciemment» ne signifie autre chose que naïvement. Cela étant posé, il existe au moins trois réponses possibles à la question «comment lire les textes de l'histoire de la philosophie?».

### Les méthodes génétique et structurale de lecture

Les deux premières réponses à la question sont celles de M. Gueroult et de V. Goldschmidt. D'après Goldschmidt:

(...) il semble qu'il y ait deux manières distinctes d'interpréter un système: on peut l'interroger, soit sur sa vérité, soit sur son origine; lui demander de rendre raison, ou rechercher ses causes. Mais dans les deux cas, on l'envisage surtout comme un ensemble de thèses, de *dogmata* (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 13).

Ces deux manières d'interpréter un système relèvent de la *méthode génétique* et de la *méthode structurale* de lecture des textes philosophiques. La méthode génétique envisage un système comme un ensemble de thèses, celles-ci conçues comme des effets causés par des agents historiques extérieurs au système: la politique, l'économie, la biographie, la psychologie, la religion, la physiologie, la vie affective, les lectures d'un auteur, etc. D'après cette méthode, on ne comprend donc les thèses philosophiques que dans la mesure où l'on fait la genèse des causes historiques à leur origine, le principal travail de lecture consistant en une reconstitution des causes historiques dont les thèses ne sont qu'un effet. En ce sens, Goldschmidt explique que la méthode génétique «considère les dogmes [thèses] comme des effets, des symptômes, dont l'historien devra écrire l'étiologie» (*Ibid.*). Il s'agit ici de ce que Goldschmidt appelle le *temps historique* extérieur aux systèmes philosophiques.

La méthode structurale, quant à elle, envisage une philosophie comme un système atemporel de thèses conçues selon l'intention de son auteur, le travail de lecture consistant en une reconstitution de l'ordre des raisons interne aux propositions d'un système à partir des intentions

consciemment assumées par son auteur, car quand on lit les textes philosophiques, on est « en face d'un texte ou d'un système philosophique, où c'est l'*intention* de l'auteur qui est, non seulement à l'origine mais à l'aboutissement, et de laquelle la donnée, en l'espèce, ne saurait être séparée, sans que soit détruite la donnée même » (GOLDSCHMIDT, 1981, p. 230). D'après la méthode structurale, les propositions philosophiques doivent alors être comprises exclusivement du point de vue de leur enchaînement logique et à l'intérieur du système auquel elles appartiennent suivant le vouloir-dire de son auteur, ce qui nous empêche de les isoler des démarches qui les ont produites et de les comprendre sans prendre en considération l'intention de son auteur: « L'interprétation consistera à ressaisir, dit Goldschmidt, conformément à l'intention de l'auteur, cet ordre par raisons et à ne jamais séparer les thèses des démarches qui les ont produites » (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 14). Il en va ici de ce que Goldschmidt appelle le *temps logique* interne aux systèmes philosophiques.

D'après la méthode structurale de lecture, on ne comprend donc les thèses philosophiques qu'au moment où l'on reconstitue le temps logique interne aux textes, tandis que, pour la méthode génétique, on ne les comprend qu'à condition de reconstituer le temps historique extérieur aux textes. Le rapport entre ces deux méthodes de lecture se caractérise par trois aspects: 1) le temps logique est indépendant et autonome par rapport au temps historique:

Plus généralement, replacer les systèmes dans un temps logique, c'est comprendre leur indépendance, relative peut-être, mais essentielle, à l'égard des autres temps où les recherches génétiques les enchaînent. L'histoire des faits économiques et politiques, l'histoire des sciences, l'histoire des idées générales (qui ne sont celles de personne) fournissent un cadre commode, peut-être indispensable, en tout cas non-philosophique, à l'exposé des philosophies ; c'est là, écrit E. Bréhier, « le temps extérieur au système » (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 18).

2) Seule la méthode structurale est éminemment philosophique, alors que la méthode génétique est scientifique: « La première méthode est éminemment philosophique: elle aborde une doctrine conformément à l'intention de son auteur et, jusqu'au bout, garde au premier plan le problème de la vérité [...] L'interprétation génétique, sous toutes ses formes, est ou peut être une méthode scientifique et, par là, toujours instructive » (*Ibid.*, p. 13). Pour Goldschmidt, il ne s'agit nullement de nier l'aspect historique d'une

œuvre philosophique mais plutôt de reconnaître son insuffisance pour expliquer la constitution d'une philosophie en tant que philosophie:

Qu'il y ait pour chaque système un conditionnement historique et des sources variées, il serait insensé de le contester et, de la part du structuraliste, de l'ignorer. Ce sur quoi il pourrait y avoir débat, c'est sur le point de savoir si ces déterminations historiques qui conditionnent l'œuvre, peuvent suffire, en outre, à la constituer en tant que philosophie. Il ne le semble pas et il paraît, au surplus, que l'histoire comme telle n'est pas habilitée à se prononcer sur ce point. Que l'histoire, politique, économique et sociale, la psychanalyse ou le marxisme étudient et exploitent une philosophie comme un *document*, rien de plus légitime. Mais cette même philosophie, à titre de philosophie (et inséparable, comme telle, de l'intention de l'auteur et de sa prétention à être vraie), requiert une investigation et une interprétation d'une autre nature (GOLDSCHMIDT, 1981, p. 231-232).

3) La méthode structurale jouit d'un primat sur la méthode génétique, car quoique Goldschmidt reconnaisse l'importance et la légitimité de la méthode génétique, il finit par privilégier la méthode structurale, de même que Gueroult: « La meilleure méthode ce soit bien [...] d'analyser les structures de l'œuvre » (GUEROULT, 1975, p. 12). Foucault explique que les « *unités architectoniques* des systèmes, telles qu'elles ont été analysées par M. Guéroult et pour lesquelles la description des influences, des traditions, des continuités culturelles, n'est pas pertinente, mais plutôt celle des cohérences internes, des axiomes, des chaînes déductives, des compatibilités » (FOUCAULT, 1969, p. 11-12).

Les méthodes génétique et structurale de lecture sont devenues dominantes dans le paysage philosophique à partir des années 1950, ce qui amena Deleuze à dire que « M. Guéroult a renouvelé l'histoire de la philosophie par une méthode structurale-génétique, qu'il avait élaborée bien avant que le structuralisme s'imposât dans d'autres domaines. Une structure y est définie par un *ordre des raisons*, les raisons étant les éléments différentiels et générateurs du système correspondant, véritables philosophèmes qui n'existent que dans leurs rapports les uns avec les autres » (DELEUZE, 2009, p. 202).

### **La méthode du non-dit implicite et sous-entendu**

Les méthodes génétique et structurale n'épuisent pas toutes les réponses possibles à notre question. La troisième réponse repose sur

l'hypothèse que nous proposons dans cet article, à savoir qu'*au cours du XX<sup>e</sup> siècle une série de penseurs aussi différents que Bergson, Heidegger, Foucault, Adorno, Deleuze-Guattari, Merleau-Ponty, Lacan, Derrida et Althusser, partageaient une méthode de lecture qui ne se bornait jamais au moment structural de reconstitution de l'ordre des raisons d'un texte suivant les intentions de son auteur. Ils en allaient tous, en effet, au-delà vers la dimension du non-dit et de l'impensé sous-jacents à l'ordre des raisons.*

## **Bergson et l'intuition originelle**

Pour Bergson, toute philosophie comporte une dimension essentielle de non-dit, de sous-entendu. Cette idée dérive en effet du concept bergsonien d'*intuition originelle*, concept selon lequel tout philosophe a une intuition originelle qu'il essaie d'exprimer tout au long de son œuvre, néanmoins sans jamais réussir à l'exprimer tout à fait, d'où le non-dit constitutif à toute philosophie. Pour le philosophe français, tout se passe comme s'il y avait une distance insurmontable entre l'intuition originelle d'un philosophe et les moyens dont il disposa afin de l'exprimer:

Ce point [intuition originelle] est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que *le philosophe n'a jamais réussi à le dire*. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie [...] Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer (BERGSON, 2013, p. 119).

La dissymétrie entre intuition originelle et moyens d'expression implique une dimension fondamentale du non-dit dans les textes philosophiques. C'est pourquoi, d'après Bergson, « un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore *a-t-il plutôt cherché à le dire qu'il ne l'a dite véritablement* » (*Ibid.*, p. 122-123). Aux yeux de Bergson, l'impossibilité de dire tout ce que l'on pense n'est pas un défaut, elle exprime, au contraire, ce qu'il appelle « inépuisable fécondité » de l'intuition originelle, celle-ci entendue comme « une intuition indivisible, dont l'inépuisable fécondité exprime l'impossibilité où se trouve le langage d'arriver jamais [...] à nous communiquer parfaitement cette vision simple » (BERGSON, 2011, p. 377-378), d'où l'idée que « nous ne sommes jamais sûrs que ce que nous pensons ait réellement passé dans ce que nous avons dit » (*Ibid.*, p. 442).

Le décalage entre intuition originelle et moyens linguistiques d'expression, rendit Bergson sensible et attentif à la dimension du non-dit implicite dans la lecture des textes philosophiques. Dans *L'évolution créatrice*

(1907) par exemple, il parle ainsi d'« une certaine conception de l'étendue, qui est à la base de la philosophie des Idées, *quoiqu'elle n'ait pas été dégagée aussi explicitement* » (BERGSON, 2014, p. 317). Et plus loin il ajoute: « On trouverait donc, immanente à la philosophie des Idées, une conception *sui generis* de la causalité [...] A vrai dire, les philosophes anciens *ne l'ont jamais formulée explicitement* » (*Ibid.*, p. 322). On pourrait multiplier les exemples mais ces deux passages suffisent à montrer que, au moment de lire les textes philosophiques, Bergson était attentif à la dimension du non-dit implicite à ce que dit explicitement un philosophe.

## Heidegger et le non-dit

Il est bien connu des lecteurs de Heidegger son aversion à l'égard des principes de la méthode génétique de lecture. Déjà dans les *Frühe Schriften* (1912-1919), il mettait hors circuit le temps historique de la méthode génétique:

Si les moments religieux, politiques et au sens strict culturels d'une époque sont aussi indispensables pour la compréhension de la *genèse* et de la condition historique d'une philosophie, on peut tout de même, dans un intérêt purement philosophique qui en tant que tel ne se meut justement qu'en fonction des problèmes *en soi*, faire abstraction de ces moments. *Le temps*, compris ici comme catégorie *historique* (*historisch*), est pour ainsi dire mis hors circuit (*ausgeschaltet*) (HEIDEGGER, 1978, p. 196).

Depuis 1916, Heidegger n'a jamais cessé de mettre hors circuit le temps historique de la méthode génétique dans la lecture des textes philosophiques.

D'autre part Heidegger ne s'est jamais limité à la méthode structurale, c'est-à-dire qu'il ne se bornait point à la reconstitution stricte de l'ordre des raisons d'une philosophie suivant les intentions de son auteur. En ce sens, le texte *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28, GA 25) est fort emblématique, puisque Heidegger y pointe l'insuffisance des procédures de la méthode structurale pour saisir ce qui est vraiment en jeu dans la philosophie de Kant:

Pour mettre clairement sous les yeux ce que Kant a voulu dire, il nous faut nous familiariser avec le texte. Il est besoin d'une connaissance de *la structure* du tout (*Aufbau des Ganzen*), de la connexion interne des éléments isolés, de l'intrication

des démonstrations, d'une connaissance des concepts et des principes [ordre des raisons]. Il semble être facile à constater tout simplement ce qui est là (*dasteht*). Et pourtant, quand bien même nous nous approprions de manière approfondie les concepts, les problèmes, les conditions de l'œuvre, en les éclairant pour eux-mêmes ou en fixant leur provenance à partir de la tradition [...] malgré tout cela nous ne saisissons pas encore ce qui est là (*dasteht*) (HEIDEGGER, 1995, p. 5).

En vérité, Heidegger pensait que pour saisir ce qui est là dans le texte de Kant, nous n'avons pas le droit de nous en tenir à la simple description littérale (*die bloÙe wörtliche Beschreibung*) qu'il nous donne, en tant que fondateur, de la philosophie transcendante, mais nous devons comprendre cette idée, c'est-à-dire la détermination de ses éléments en leur totalité, à partir de ce dans quoi l'idée est fondée, « nous devons, en dépassant ce que la première description a rendu visible, retourner au fondement objectif (*sachlichen Grund*) » (*Ibid.*, p. 2-3). Or, un tel fondement objectif n'est rien de plus et rien de moins que le problème non-dit qui meut toute la philosophie kantienne, de sorte que ce n'est qu'au moment où l'on remonte au fondement non-dit d'une philosophie, qu'on est à même de comprendre un auteur mieux que lui-même ne s'est compris.

Comme nous venons de le montrer, Heidegger ne lisait jamais les textes de l'histoire de la philosophie conformément aux méthodes génétique et structurale, car sa méthode de lecture repose sur l'opération suivante: mettre au jour le non-dit (*das Ungesagte*) implicite à ce qu'un philosophe dit explicitement dans ses textes, et penser ce qui y est explicitement dit (*das Gesagte*) à partir du non-dit: « La "doctrine" d'un penseur est le non-dit (*Ungesagte*) dans son dire » (HEIDEGGER, 2004, p. 203). Et dans un séminaire il dit:

Mais qu'en est-il du penser et du dire ? Pour Héraclite aussi nous devons dire qu'au dire appartient toujours son non-dit (*Ungesagtes*), et non pas l'indicible (*Unsaßbare*). Mais le non-dit (*Ungesagte*) n'est pas un manque ou une barrière pour le dire [...] [Quand nous parlons avec un penseur, nous devons prêter attention au non-dit dans le dit (*auf das Ungesagte im Gesagten achten*)] (HEIDEGGER, 1986, p. 89 ; 113).

## Foucault et la double lecture

Dans un passage de « Mon corps, ce papier, ce feu » (1972), Foucault aborde la question de la méthode de lecture des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Ce passage est fort instructif non seulement à l'égard de la méthode

de lecture du texte de Descartes mais aussi des textes philosophiques tout court:

C'est cette double lecture que requièrent *les Méditations*: un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité (FOUCAULT, 2012, p. 1126).

Cette double lecture proposée par Foucault se réfère à la méthode structurale et à la dimension du non-dit sous-jacent à l'ordre des raisons d'un texte. D'un côté elle relève des exigences d'exactitude, de rigueur et de reproduction fidèle, d'un autre côté de l'exigence de créativité, de transformation et de distorsion infidèle. Or, ces exigences impliquent l'abandon des deux principes majeurs de la méthode structurale: ne considérer un texte qu'à partir de l'intention de son auteur et restituer son ordre des raisons. L'abandon du premier principe consiste à ne plus envisager l'auteur comme le détenteur de la vérité de son texte:

Je voudrais, dit Foucault, que cet objet-événement [le livre] [...] se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement *sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être* (FOUCAULT, 1977, p. 10).

C'est justement de cette opération d'abandon de l'intention de l'auteur que résulte l'idée célèbre de Foucault de se servir des textes comme d'une boîte à outils: « un livre est fait pour servir à des usages non définis par celui qui l'a écrit. Plus il y aura d'usages nouveaux, possibles, imprévus, plus je serai content. Tous mes livres, que ce soit *l'Histoire de la folie* ou celui-là, sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils » (FOUCAULT, 2012, p. 1588).

Au refus de soumettre la lecture à la souveraineté de l'auteur et à son intention, Foucault ajoute le renoncement à la reconstitution de l'ordre des raisons, car il s'agit avant tout pour lui d'une réécriture, c'est-à-dire d'une lecture transformatrice conformément au quatrième principe de son archéologie du savoir concernant la méthode de traitement des documents historiques, dont les textes philosophiques: « L'archéologie *ne cherche pas à restituer* ce qui a pu être pensé, voulu, visé, éprouvé, désiré par les hommes dans l'instant même où ils proféraient le discours [...] En d'autres termes elle *n'essaie*



*pas de répéter ce qui a été dit* en le rejoignant dans son identité même [...] Elle n'est rien de plus et rien d'autre qu'une *réécriture*: c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'extériorité, une *transformation* réglée de ce qui a été déjà écrit » (FOUCAULT, 1969, p. 183). C'est justement en vertu de ce principe de l'archéologie du savoir que Foucault disait que ses lectures des philosophes, ainsi que de certains auteurs, ne consistaient pas à décrire, à restituer ce qu'ils voulaient dire mais plutôt de dégager une certaine logique sous-jacente et, par conséquent, non-dite de l'ensemble de leurs écrits:

D'un côté, on l'a dit: vous ne décrivez pas comme il faut Buffon, ni l'ensemble de l'œuvre de Buffon, et ce que vous dites sur Marx est dérisoirement insuffisant par rapport à la pensée de Marx. Ces objections étaient évidemment fondées, mais je ne pense pas qu'elles étaient tout à fait pertinentes par rapport à ce que je faisais ; car *le problème pour moi n'était pas de décrire Buffon ou Marx, ni de restituer ce qu'ils avaient dit ou voulu dire*: je cherchais simplement à trouver les règles selon lesquelles ils avaient formé un certain nombre de concepts ou d'ensembles théoriques qu'on peut rencontrer dans leurs textes (FOUCAULT, 2012, p. 819).

Ce témoignage de Foucault nous apprend trois choses importantes à l'égard de la méthode de lecture des textes philosophiques: 1) tous ceux qui ne se bornent pas à la description et à la restitution de ce qu'un auteur a voulu dire font souvent l'objet des objections des spécialistes de tel et tel auteur ; 2) Foucault ne s'est jamais borné à une lecture structurale des textes de la tradition, il en allait au-delà, vers le non-dit et l'impensé des textes ; 3) Le non-dit et l'impensé des textes de Marx et de Buffon, par exemple, résident dans les règles implicites et inconscientes qui structurent la production de leurs concepts et ensembles théoriques. Ces trois points nous montrent que Foucault ne se limita jamais à la méthode structurale de lecture, étant toujours attentif à la dimension du non-dit des textes.

### **Adorno: l'immersion minutieuse et la distance libre**

On peut retrouver chez Adorno une méthode de lecture qui tente de concilier la double exigence philosophique de rigueur et de liberté, d'exactitude et de créativité, de reproduction et de transformation. Ici il faudrait se rappeler ce qu'Adorno disait sur l'art de lire Hegel, mais que l'on pourrait comprendre aussi comme l'art de lire les textes philosophiques en général:

L'art de le [Hegel] lire devrait repérer le moment où un nouveau contenu (*Neues Inhaltliches*) intervient et où une machine, qui n'en veut pas être une et ne devrait pas continuer de fonctionner, continue de fonctionner. A chaque instant on doit prendre en considération deux maximes apparemment inconciliables: l'immersion minutieuse (*die minutiöser Versenkung*) et la distance libre (*die freier Distanz*) (ADORNO, 1971, p. 330).

D'après Adorno, l'art de lire un texte philosophique doit donc concilier deux maximes apparemment inconciliables: l'immersion minutieuse (*die minutiöser Versenkung*) et la distance libre (*die freier Distanz*). L'immersion minutieuse n'est rien d'autre que la reconstitution de l'ordre des raisons d'un système philosophique. La distance libre est le moment où la machine qui enchaîne un concept à un autre interrompt son fonctionnement, et où le texte nous amène à penser ce qui n'est plus explicitement dit/écrit, ainsi elle fait apparaître un nouveau contenu (*Neues Inhaltliches*) rompant avec l'ordre des raisons d'un texte. En d'autres termes, lors du travail de reconstitution de l'ordre des raisons d'un texte, il faut être vigilant au moment où un concept ouvre de nouvelles directions, où une nouvelle interprétation insiste pour s'annoncer. Néanmoins, elle ne peut s'annoncer qu'au moment où la machine qui enchaîne un concept à un autre selon l'ordre des raisons d'un texte s'arrête, moment où l'on en prend une certaine distance libre afin qu'un concept puisse apparaître sous un nouveau jour. Selon Agamben, ce moment de distance libre est « pour l'interprète un moment particulièrement heureux, il sait qu'il est temps d'abandonner le texte qu'il est en train d'analyser et de procéder pour son propre compte » (AGAMBEN, 2006, p. 21).

### **Deleuze et Guattari: les textes-machines**

Deleuze accordait, lui aussi, une grande importance au non-dit dans la lecture des textes de l'histoire de la philosophie, car l'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire « *ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit* » (DELEUZE, 2003, p. 186). Cette dimension du non-dit, du sous-entendu, a conduit Deleuze à adopter une méthode articulant une lecture minutieuse et rigoureuse des textes avec une lecture libre, créatrice et transformatrice, puisqu'il s'agissait pour lui

de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai, dit Deleuze, arriver

dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir (*Ibid.*, p. 15).

Dans *L'Anti-Édipe* (1972), Deleuze et Guattari distinguent deux méthodes de lecture, l'une qu'ils caractérisent comme une lecture érudite, l'autre comme un usage productif et libre des textes: «Lire un texte n'est jamais un exercice érudite à la recherche des signifiés, encore moins un exercice hautement textuel en quête d'un signifiant, mais un usage productif de la machine littéraire, un montage de machines désirantes, exercice schizoïde qui dégage du texte sa puissance révolutionnaire» (DELEUZE-GUATTARI, 2012, p. 128). Ces deux méthodes de lecture renvoient au moment où Deleuze rencontre Guattari, et substitue la question des machines à la question du sens, ou, autrement dit, les questions «comment est-ce que cela fonctionne?» et «avec quoi cela fonctionne?» sont substituées à la question «qu'est-ce que cela veut dire?»: «Nous sommes purement fonctionnalistes: ce qui nous intéresse, c'est comment quelque chose marche, fonctionne, quelle machine. Or le signifiant, c'est encore du domaine de la question "qu'est-ce que ça veut dire?"» (DELEUZE, 2003, p. 35).

La liquidation de la question du sens et son remplacement par la question machinique du fonctionnement ont une conséquence majeure pour la méthode de lecture des textes: dès lors la tâche de lire un texte consistera moins à le comprendre, à l'interpréter et à l'expliquer qu'à le faire fonctionner avec d'autres textes-machines: «On ne demandera jamais ce que veut dire un livre, signifié ou signifiant, on ne cherchera rien à comprendre dans un livre, on se demandera avec quoi il fonctionne, en connexion de quoi il faut ou non passer les intensités» (DELEUZE-GUATTARI, 2013, p. 10). Selon Guattari, faire fonctionner un livre, un concept, une théorie, ne consiste en rien d'autre qu'à les considérer comme des instruments, des outils: «Je n'ai jamais considéré les idées, les théories, les idéologies comme autre chose que des instruments, des outils. D'où cette expression, qui a eu un certain succès puisqu'elle a été ensuite reprise par Michel Foucault, que les idées et les concepts faisaient partie d'une "boîte à outils". Les outils, on peut en changer, en emprunter, en voler, en détourner...» (GUATTARI, 2013, p. 378). Dans *La Révolution moléculaire* (1977), cette méthode de lecture oriente les recherches de Guattari: «Il y a deux façons de consommer les énoncés théoriques: celle de

l'universitaire qui prend *ou* laisse le texte dans son intégrité, et celle de l'amateur passionné, qui à la fois le prend *et* le laisse, le manipule à sa convenance, essaie de s'en servir pour éclairer ses coordonnées et orienter sa vie. La seule attitude recevable dans ce domaine c'est d'essayer de faire fonctionner un texte» (GUATTARI, 2012, p. 23). Dans *Pourparlers* (1990), Deleuze reprend la distinction entre ces deux méthodes de lecture et les décrivent ainsi:

Il y a deux manières de lire un livre: ou bien on le considère comme une boîte qui renvoie à un dedans, et alors on va chercher ses signifiés, et puis, si l'on est encore plus pervers ou corrompu, on part en quête du signifiant [...] Et l'on commentera, l'on interprétera, on demandera des explications, on écrira le livre du livre, à l'infini. Ou bien l'autre manière: on considère un livre comme une petite machine a-signifiante ; le seul problème est « est-ce que ça fonctionne, et comment ça fonctionne ? » Comment ça fonctionne pour vous ? Si ça ne fonctionne pas, si rien ne passe, prenez donc un autre livre. Cette autre lecture, c'est une lecture en intensité: quelque chose passe ou ne passe pas. Il n'y a rien à expliquer, rien à comprendre, rien à interpréter [...] Cette manière de lire en intensité [...] c'est une manière amoureuse (DELEUZE, 2003, p. 17-18).

## Merleau-Ponty et l'impensé

De même que Bergson, Heidegger, Foucault, Adorno, Deleuze et Guattari, Merleau-Ponty pensait que la lecture des textes philosophiques ne s'épuise pas dans la lecture structurale proposée par Gueroult et Goldschmidt, vu qu'il attribuait une grande importance à la dimension du non-dit et du sous-entendu des textes: « L'histoire de la philosophie qu'il faudrait faire (à côté de celle de Guéroult) *c'est l'histoire du sous-entendu* » (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 249). Cette conception de l'histoire de la philosophie naît, en effet, de l'idée que la pensée d'un philosophe n'est pas seulement contenue dans ce qu'il dit expressément dans ses textes, elle peut susciter des idées qui n'y sont pas explicitement présentes (le non-dit), de sorte que le destin d'une philosophie ou des textes philosophiques reste toujours ouvert (l'impensé) et passible d'être décidé par les générations à venir, les futurs lecteurs:

Mon point de vue: une philosophie comme une œuvre d'art, c'est un objet qui peut susciter plus de pensées que celles qui y sont « contenues » (peut-on les

énumérer ? Peut-on dénombrer un langage ?) qui garde un sens hors de son contexte historique, qui *n'a* même de sens que hors de ce contexte (*Ibid.*, p. 250).

Dans le chapitre VI de *Signes* (1960) – *Le philosophe et son ombre* –, Merleau-Ponty reprend la thématique heideggérienne de l'impensé afin d'avancer une lecture qui cherche à penser l'impensé de la philosophie de Husserl. Je produis ce long passage car il résume parfaitement et clairement la méthode de lecture de Merleau-Ponty:

Entre une histoire de la philosophie « objective », qui mutilerait les grands philosophes de ce qu'ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les questions et les réponses, il doit y avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun. Si l'on croit que l'interprétation est astreinte ou à déformer ou à reprendre littéralement, c'est qu'on veut que la signification d'une œuvre soit toute positive, et susceptible en droit d'un inventaire qui délimite ce qui y est et ce qui n'y est pas. Mais c'est là se tromper sur l'œuvre et sur le penser. « Quand il s'agit du penser, écrit à peu près Heidegger, plus grand est l'ouvrage fait, – qui ne coïncide nullement avec l'étendue et le nombre des écrits, – plus riche est, dans cet ouvrage, l'impensé, c'est-à-dire ce qui, à travers cet ouvrage et par lui seul, vient vers nous comme jamais encore pensé ». Quand Husserl termine sa vie, il y a un impensé de Husserl, qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose. Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons donc pas encore (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 201-202).

Ce passage est on ne peut plus clair: au moment de lire les textes de l'histoire de la philosophie, Merleau-Ponty était attentif à la dimension du non-dit et de l'impensé des textes.

### **Lacan et le retour à Freud**

Dans le cadre de la psychanalyse, Lacan mit en œuvre une méthode de lecture pour laquelle l'interprétation du non-dit implicite devient une opération centrale de son fameux retour à Freud. Dans certains passages de son œuvre, Lacan laisse entendre qu'il privilégie la méthode structurale au détriment de la méthode génétique:

On l'a souligné, la biographie de Descartes est marquée avant tout de son errance dans le monde, de ses rencontres, et, après tout, de son dessein secret – *Larvatus prodeo*. Si je le note, *bien que je sois de ceux, qui considèrent le souci de la biographie comme secondaire au regard du sens d'une œuvre*, c'est que Descartes lui-même souligne que sa biographie, sa démarche est essentielle à la communication de sa méthode, du chemin qu'il a trouvé vers la vérité (LACAN, 1973, p. 202).

Dans d'autres passages de son œuvre, Lacan donne à entendre, cependant, qu'il va au-delà de la méthode structurale:

Mon travail à moi est de comprendre ce qu'a fait Freud. Par conséquent, *interpréter même l'implicite dans Freud, est à mes yeux légitime* (LACAN, 1981, p. 203).

Or, l'implicite dont parle Lacan n'est rien d'autre que le non-dit sous-jacent aux textes freudiens, en sorte que la façon dont Lacan lit Freud consiste, entre autres choses, dans l'interprétation du non-dit et de l'impensé de ses textes. Dans *Le Séminaire III* (1955/56) par exemple, au moment où il est question de la *Verwerfung* freudienne, Lacan explique: « Je me réjouis qu'un certain nombre d'entre vous se tourmentent sur le sujet de cette *Verwerfung*. Freud après tout *n'en parle pas très souvent*, et j'ai été l'attraper dans les deux ou trois coins où elle montre le bout de l'oreille, *et même là où elle ne le montre pas, mais où la compréhension du texte exige qu'on la suppose* » (LACAN, 1981, p. 170). Outre l'interprétation du non-dit implicite à ce que dit un auteur, la méthode de lecture de Lacan se caractérise aussi par les opérations de décentrement et de forçage, opérations incompatibles avec la méthode structurale et le commentaire universitaire des textes, ce à quoi Lacan fait allusion dans *Le Séminaire VIII* (1960-1961) à propos de la lecture du *Banquet* de Platon:

Se mettre à faire un commentaire en bon ordre de ce texte extraordinaire serait peut-être se forcer à un bien long détour, qui ne nous laisserait plus ensuite assez de temps pour d'autres parties de ce champ auquel *Le Banquet* nous a semblé être une introduction illuminante, et c'est pourquoi nous l'avons choisi. *Il va donc nous falloir procéder selon une forme qui n'est évidemment pas celle d'un commentaire, disons, universitaire*. D'autre part, je suis forcé de supposer qu'au moins une part d'entre vous n'est pas vraiment initiée à la pensée platonicienne [...] Je prie d'ailleurs ceux qui sont en état de le faire de me contrôler, et de me faire observer à l'occasion ce que cet éclairage pourrait avoir, non pas d'arbitraire – *il l'est forcément –*, mais, dans son arbitraire, de forcé, et de décentrant (LACAN, 1991, p. 30).

Tout ce que nous venons de dire de la méthode de lecture de Lacan, repose en effet sur l'idée que toute production en paroles comporte deux dimensions, celle du dit intentionnel et celle du non-dit échappant aux intentions de celui qui parle ou écrit:

Dans une œuvre comme dans toute production en paroles, il y a deux plans. Il y a, d'une part, ce qu'elle dit, ce qu'elle formule dans son discours, ce qu'elle veut dire, pour autant que, dans son sens, séparant le *veut* et le *dire*, il y a son intention. Et puis, nous ne serions pas analystes au sens où j'essaye de faire entendre les choses ici, si nous ne savions pas qu'elle en dit quelquefois un petit peu plus au-delà. C'est même d'habitude en cela que consiste notre approche – saisir ce qu'on dit au-delà de ce qu'on veut dire (LACAN, 1998, p. 164).

C'est justement cette méthode de lecture qui a conduit Lacan à suivre, sans le savoir, la méthode d'Adorno de la distance libre dans son retour à Freud: « Vous savez que je sais prendre à l'occasion mes libertés et mes distances avec le texte de Freud » (LACAN, 1986, p. 47). Voilà pourquoi on dit souvent que Lacan fait dire à Freud ce que Freud lui-même n'a jamais dit, c'est parce que la lecture lacanienne de Freud consiste avant tout à interpréter le non-dit et l'impensé de l'œuvre freudienne.

## **Derrida et la dissémination**

Pour comprendre la méthode de lecture de Derrida, il faut reconstituer brièvement la façon dont il dépasse aussi bien la méthode structurale que la méthode génétique à travers son concept d'écriture comme dissémination. Dans la terminologie derridienne, la méthode structurale relève de la recherche d'une vérité métaphysique signifiée par l'écrit d'un philosophe, tandis que la méthode génétique concerne la quête d'une vérité psychologique. D'après Derrida, l'écriture ne se réduit jamais à la dimension d'une vérité signifiée par un écrit, que ce soit au sens métaphysique ou psychologique. C'est pourquoi « on peut d'autant moins faire abstraction du texte écrit pour se précipiter vers le signifié qu'il *voudrait dire*, que le signifié est ici l'écriture elle-même. *On a si peu à chercher une vérité signifiée par ces écrits (vérité métaphysique ou vérité psychologique: la vie de Jean-Jacques derrière son œuvre)* » (DERRIDA, 2011, p. 208). En d'autres termes, la vérité métaphysique comme la vérité psychologique relèvent d'un signifié transcendant qui arrêterait le jeu infini des renvois d'un signe à un autre, arrêt qui présuppose un référent ou un signifié *bors texte*.

La critique derridienne des méthodes structurale et génétique consiste, dans son point crucial, dans l'idée que voici: la lecture des textes philosophiques consiste moins dans la recherche d'une vérité métaphysique ou psychologique signifiée par un texte, qu'en une lecture créatrice et transformatrice: « On n'a pas à lire ces textes [de Marx] selon une méthode herméneutique ou exégétique qui y chercherait un signifié accompli sous une surface textuelle. *La lecture est transformatrice* » (DERRIDA, 2007, p. 86). Dire que la lecture est transformatrice, c'est dire qu'une proposition philosophique peut toujours être lue, et peut-être ne peut être véritablement lue, qu'à condition de la déplacer du système des propositions auquel elle appartient, de la disloquer de son contexte historique, d'aller au-delà de l'intention d'un auteur dans un contexte historique déterminé. Dans *De la Grammatologie* (1967), Derrida illustre cette méthode de lecture à partir d'un commentaire sur Rousseau:

Et il faut sans cesse considérer le texte de Rousseau comme une structure complexe et étagée: certaines propositions peuvent y être lues comme des interprétations d'autres propositions que nous sommes, jusqu'à un certain point et avec certaines précautions, libres de lire autrement [...] Par exemple, il y a, dans sa description de la fête, des propositions qui auraient fort bien pu être interprétées dans le sens du théâtre de la cruauté d'Antonin Artaud ou de la fête et de la souveraineté dont G. Bataille a proposé les concepts. Mais ces propositions sont autrement interprétées par Rousseau lui-même (DERRIDA, 2011, p. 415).

Selon la méthode derridienne de lecture, un écrit philosophique ne se réduit donc jamais au contexte logique dans lequel il s'inscrit, ni au contexte historique auquel il appartient, et pour Derrida il ne s'agit pas d'un caractère accidentel des textes mais de la structure même de tout écrit ! En ce sens, il parle d'une double rupture par rapport au contexte: rupture au niveau du *contexte réel* (l'intention d'un auteur dans le contexte historique de sa vie); rupture au niveau du *contexte sémiotique* et interne (les propositions systématiquement enchaînées, l'ordre des raisons):

*Un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c'est-à-dire l'ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. Cette force de rupture n'est pas un prédicat accidentel, mais la structure même de l'écrit. S'il s'agit du contexte dit « réel », ce que je viens d'avancer est trop évident. Font partie de ce prétendu contexte réel un certain « présent » de l'inscription, la présence du scripteur à ce*



qu'il a écrit, tout l'environnement et l'horizon de son expérience et surtout l'intention, le vouloir-dire, qui animerait à un moment donné son inscription. *Il appartient au signe d'être en droit lisible même si le moment de sa production est irrémédiablement perdu et même si je ne sais pas ce que son prétendu auteur-scripteur a voulu dire en conscience et en intention au moment où il l'a écrit, c'est-à-dire abandonné à sa dérive essentielle. S'agissant maintenant du contexte sémiotique et interne, la force de rupture n'est pas moindre: en raison de son itérabilité essentielle, on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l'enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de fonctionnement, sinon toute possibilité de « communication », précisément.* On peut éventuellement lui en reconnaître d'autres en l'inscrivant ou en le greffant dans d'autres chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui [...] Cette force de rupture tient à l'espacement qui constitue le signe écrit: espacement qui le sépare des autres éléments de la chaîne contextuelle interne (possibilité toujours ouverte de son prélèvement et de sa greffe) (DERRIDA, 2013, p. 377).

Ce que Derrida appelle *contexte réel* n'est rien d'autre que le temps historique de la méthode génétique et l'intention d'un auteur, alors que ledit *contexte sémiotique interne* relève du temps logique de la méthode structurale. Ce double mouvement de rupture avec les contextes réel et sémiotique par les opérations de refus d'un signifié transcendant, et de prélèvement et greffe citationnelle, constitue la structure interne de ce que Derrida appelle écriture comme dissémination: « Tout signe [...] peut être *cité*, mis entre guillemets ; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable » (*Ibid.*, p. 381). Or, l'écriture comme dissémination n'est pas autre chose que cette possibilité toujours ouverte du prélèvement et de la greffe citationnelle issus de l'absence de signifié transcendant, rompant avec tout contexte donné, soit-il réel ou sémiotique, et engendrant à l'infini de nouveaux contextes non saturables. De là résulte que « l'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication est excédé ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*. L'écriture se lit, elle ne donne pas lieu, "en dernière instance", à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité » (*Ibid.*, p. 392). En d'autres termes, le sens d'un texte, d'un concept ou d'une œuvre, n'est jamais réductible à la vérité psychologique de la méthode génétique, ni à la vérité métaphysique de la méthode structurale, compte tenu de la possibilité toujours ouverte de lire les propositions philosophiques en dehors de leur contexte historique et sémiologique, ce qui laisse le sens d'une proposition, d'un texte et d'une œuvre

toujours ouverts à l'avenir, à la postérité des lecteurs: « C'est parce qu'elle est *inaugurale*, au sens jeune de ce mot, que l'écriture est dangereuse et angoissante. Elle ne sait pas où elle va, aucune sagesse ne la garde de cette précipitation essentielle vers le sens qu'elle constitue et qui est d'abord son avenir » (DERRIDA, 2006, p. 22).

## Althusser et la lecture symptomale

Dans *Lire le Capital I* (1973), Althusser fait une réflexion sur la question de la méthode de lecture en philosophie. A ses yeux, Marx nous fournit une nouvelle théorie de la lecture:

Revenons à Marx, pour remarquer que nous pouvons précisément saisir en lui, non seulement dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il fait, le passage même d'une première idée et pratique de la lecture, à une nouvelle pratique de la lecture, et à une théorie de l'histoire capable de nous fournir une nouvelle théorie du *lire* (ALTHUSSER, 1973, p. 15).

Selon Althusser, Marx fait une double lecture de Smith-Ricardo:

A) Une lecture littérale: lire les textes de Smith-Ricardo à partir de son propre texte afin de signaler les accords et les désaccords, les présences et les absences, les points forts et les points faibles. En réalité, la lecture que Marx fait de Smith-Ricardo (je les prendrai ici pour exemple) est, à y *regarder* de près, assez singulière. C'est une lecture double, – ou plutôt une lecture qui met en œuvre deux principes de lecture radicalement différents. Dans une *première lecture*, Marx lit le discours de son prédécesseur (Smith par exemple) à travers son propre discours. « Le résultat de cette lecture sous grille, où le texte de Smith est vu à travers le texte de Marx, projeté sur lui comme sa mesure, n'est qu'un relevé des concordances et des discordances, le décompte de ce que Smith a découvert, et de ce qu'il a raté, de ses mérites et de ses défaillances, de ses présences et de ses absences » (*Ibid.*, p. 16).

B) Une lecture « symptomale »: lire l'illisible, voir l'invisible en posant au texte des questions qu'il ne pose pas, en trouvant dans le texte des réponses à des questions non formulées:

Telle est la seconde lecture de Marx: une lecture que nous oserons dire « *symptomale* », dans la mesure où, d'un même mouvement, elle décèle l'indécéléré dans le texte même qu'elle lit, et le rapporte à *un autre texte*, présent d'une

absence nécessaire dans le premier. Tout comme sa première lecture, la seconde lecture de Marx suppose bien l'existence de *deux textes*, et la mesure du premier par le second. Mais ce qui distingue cette nouvelle lecture de l'ancienne est que, dans la nouvelle, le *second texte* s'articule sur les lapsus du premier. Là encore, du moins sur le genre propre aux textes théoriques (les seuls dont il s'agisse ici d'analyser la lecture), apparaît la nécessité et la possibilité d'une lecture simultanée *sur deux portées* (*Ibid.*, p. 28-29).

Pour Althusser, la lecture littérale de ce qui est visible et explicite est insuffisante pour saisir ce qui est en jeu chez Marx: «Là encore, une simple lecture littérale, même attentive, du texte de Marx, peut nous laisser sur notre faim, ou même peut nous faire passer *à côté de la question*, nous dispenser de poser cette question pourtant essentielle à l'intelligence de Marx » (*Ibid.*, p. 89). Pour comprendre suffisamment la philosophie de Marx, il faudrait compléter la lecture littérale par une lecture qu'Althusser appelle « symptomale »: « C'est le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, *exclu* du champ de la visibilité, et *défini* comme exclu, par l'existence et la structure propre du champ de la problématique; comme ce qui interdit et refoule la réflexion du champ sur son objet, c'est-à-dire la mise en rapport nécessaire et immanente de la problématique à tel de ses objets » (*Ibid.*, p. 26). Althusser pensait donc que pour mettre au jour le non-dit implicite et invisible du texte de Marx, il fallait une lecture symptomale: « Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la continuité du texte. Il faut une lecture "*symptomale*" pour rendre ces lacunes perceptibles, et pour identifier, sous les mots énoncés, le discours du silence qui, surgissant dans le discours verbal, provoque en lui ces blancs, que sont les défaillances de la rigueur, ou les limites extrêmes de son effort: son absence, une fois ces limites atteintes, dans l'espace que pourtant elle *ouvre* » (*Ibid.*, p. 106).

Bref, toute la lecture de Marx entreprise par Althusser pourrait être résumée par ce passage: « Je n'ai rien proposé d'autre que la *lecture "symptomale"* des œuvres de Marx et du marxisme les unes par les autres, c'est-à-dire la production systématique progressive de cette réflexion de la problématique sur ses objets qui les rend *visibles*, et la mise à jour, la production de la problématique la plus profonde qui permette de *voir* ce qui peut n'avoir encore d'autre existence qu'allusive ou pratique » (*Ibid.*, p. 34).

## Conclusion

Au vu de l'importance de la question de la méthode de lecture des textes philosophiques – aussi bien pour la praxis philosophique que pour la recherche en philosophie –, nous avons essayé de rassembler quelques idées à ce sujet qui sont éparées et dispersées dans les textes de plusieurs philosophes qui n'ont jamais consacré un texte exclusivement à une telle question, d'où la grande quantité de citations dans le présent article.

Comme nous venons de le voir, les méthodes génétique et structurale n'épuisent pas toutes les possibilités de lecture des textes de l'histoire de la philosophie. Par-delà ces deux méthodes, des penseurs tels que Bergson, Heidegger, Foucault, Adorno, Deleuze-Guattari, Merleau-Ponty, Lacan, Derrida et Althusser, nous montrent qu'il est toujours possible de lire un texte par-delà son ordre des raisons, par-delà l'intention de son auteur, par-delà son contexte historique. On pourrait dire en effet qu'il s'agissait pour eux d'une double lecture qui articule d'un côté l'exigence d'exactitude, de rigueur et de reproduction fidèle, d'un autre côté l'exigence de créativité, de transformation et de distorsion infidèle. C'est pourquoi « le grand penseur est grand du fait qu'il est capable de déceler ce qu'il y a de plus grand dans l'œuvre d'autres "grands", et de le transformer originairement (*ursprünglich zu verwandeln*) » (HEIDEGGER, 1986, p. 33).

## Références

- ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*, in GS 5. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- AGAMBEN, G. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.
- ALTHUSSER, L. *Lire le Capital I*. Paris: Maspero, 1973.
- BERGSON, H. *Ecrits philosophiques*. Paris: PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La Pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2013.
- \_\_\_\_\_. *L'Evolution créatrice*. Paris: PUF, 2014.
- DELEUZE, G. *L'Île déserte*. Paris: Minuit, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 2003.
- DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 2013.
- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 2011.
- \_\_\_\_\_. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Positions*. Paris: Minuit, 2007.
- FOUCAULT, F. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1977.

- \_\_\_\_\_. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- GOLDSCHMIDT, V. *Questions platoniciennes*. Paris, Vrin, 1970.
- \_\_\_\_\_. « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », in *Métaphysique, histoire de la philosophie*. Paris: A la Baconnière, 1981.
- GUATTARI, F. *La Révolution moléculaire*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que l'écosophie ?* Paris: Lignes/Imec, 2013.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1975.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, W 18. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt: Klostermann, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche I*, GA 6.1. Frankfurt: Klostermann, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25. Frankfurt: Klostermann, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Seminare*, GA 15. Frankfurt: Klostermann, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt: Klostermann, 2004.
- LACAN, J. *Le Séminaire III*. Paris: Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire V*. Paris: Seuil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VII*. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VIII*. Paris: Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XI*. Paris: Seuil, 1990.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

Email: felipe.shimabukuro@malix.univ-paris1.fr

Recebido: 11/2019  
Aprovado: 04/2022