Alter

Revue de phénoménologie

21 | 2013

La Vie

Lacune et totalité

Phénoménalité, vie et monde dans la pensée de Renaud Barbaras

Pierre Rodrigo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/872>

DOI : 10.4000/alter.872

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2013

Pagination : 255-266

ISBN : 978-2-95-223749-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Pierre Rodrigo, « Lacune et totalité », *Alter* [En ligne], 21 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 05 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/872> ; DOI : 10.4000/alter.872

LACUNE ET TOTALITÉ. PHÉNOMÉNALITÉ, VIE ET MONDE DANS LA PENSÉE DE RENAUD BARBARAS

Pierre Rodrigo

« Qui nous sauve d'une réification de la conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur ». Un phénoménologue ne peut que souscrire à une telle affirmation, dont la paternité revient à Husserl et dont la clairvoyance est tout à fait frappante. Renaud Barbaras rappelle souvent cette formule et il lui est même arrivé d'écrire qu'elle constitue « en quelque sorte [sa] boussole théorique ». Puisque boussole il y a, je vais suivre son cap pour tenter de ressaisir ce qu'il en est de la refondation de la phénoménologie que nous proposons, depuis une quinzaine d'années déjà, des ouvrages comme *Le désir et la distance*, *Vie et intentionnalité*, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *L'ouverture du monde* et *La vie lacunaire*¹.

Pour s'orienter à l'aide d'une boussole, il faut d'abord, bien entendu, un point de départ. Celui que Renaud Barbaras privilégie avec constance, en s'appuyant une fois de plus sur Husserl et très précisément sur le paragraphe 48 de la *Krisis*, est la primauté absolue de « l'a priori universel de corrélation » – primauté selon laquelle (c'est le titre de ce paragraphe 48) « Tout étant, quel qu'en soit le sens et quelle qu'en soit la région, est l'index d'un système subjectif de corrélation ». Son programme théorique est ainsi clairement tracé : respecter les impératifs logiques imposés par l'a priori de corrélation et suivre non moins scrupuleusement le chemin indiqué par la « boussole » de la non-réification de la conscience. Or, tout lecteur des

¹ R. Barbaras, *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999 ; *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003 ; *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008 ; *L'ouverture du monde*, Chatou, La Transparence, 2011 ; *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

Ideen de Husserl comprend vite que pour respecter simultanément ces deux exigences il faut, non pas suivre Husserl à la lettre mais, en quelque sorte, *s'écarter fidèlement* de lui. C'est que, comme Heidegger l'a bien vu, malgré ses avancées pionnières en direction d'une institution rigoureuse du champ phénoménologique Husserl est resté profondément attaché au subjectivisme transcendantal². Cet attachement se manifeste au premier chef dans sa conception intuitionniste de la vérité et de l'essence : au « remplissement » de la visée intentionnelle du sujet husserlien ne peut, en effet, que correspondre une essence, donc un être, *pleinement* connu(e), c'est-à-dire intuitivement connu(e). C'est donc parce que Husserl présuppose que toute essence est une plénitude d'être, autrement dit un en soi selon un *modèle implicite* qui n'est autre – il importe de le noter – que celui de *l'objectité*, qu'il ne peut penser l'intentionnalité autrement que comme une visée toute entière tendue vers l'idéal d'intuitivité : à l'essence en tant que plénitude d'être correspond dans la corrélation une conscience visant elle aussi à la plénitude de par son exigence d'intuition. Intuition de l'essence des phénomènes au terme de la réduction et menace d'une « réification de la conscience » ne s'opposent donc pas aussi frontalement que Husserl le pensait et le souhaitait.

I. Selon la logique de refondation qui est celle de Renaud Barbaras, il faut donc *radicaliser* la conception husserlienne de la corrélation en gardant en vue la « boussole » de la non-réification de la conscience. Autrement dit, il faut sauver Husserl par Husserl lui-même, ou en tout cas par Husserl tel que Heidegger l'a compris. De là, dans les recherches exposées dans les ouvrages qui viennent d'être cités, un premier temps qui est toujours nommé « phénoménologique », pour autant qu'il s'emploie à la radicalisation qui vient d'être évoquée. On peut dire que, dans ses grandes lignes, ce premier temps fait passer du couple conscience/phénomène au couple vie/monde et qu'il ouvre par là à une « cosmologie », c'est-à-dire à une détermination à nouveaux frais de l'être du monde qui constituera le deuxième temps de ces recherches.

² Le *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, daté de 1930, est parfaitement clair sur cet attachement. Son § 4 se termine en effet par ces mots : « Moi, cette essence propre posée de façon absolue, considéré comme le champ ouvert, illimité, des données phénoménologiques pures dont il est l'inséparable unité, je suis "Je transcendantal" ; position absolue qui signifie : ce qui est "donné" au préalable, ce qui est pour moi valable comme existant purement et simplement, ce n'est plus le monde, mais désormais c'est mon moi, donnée exclusive – issue de ma nouvelle attitude –, mon moi donné purement comme existant en soi, en soi expérimentant le monde, le vérifiant et ainsi de suite » (trad. A. L. Kelkel, in Husserl, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1993, p. 194).

Nous y reviendrons, mais pour l'instant il faut poursuivre le mouvement de radicalisation opéré par Renaud Barbaras car, si Heidegger nous sauve effectivement de l'intuitionnisme husserlien, non seulement par sa thématization du *Dasein* en lieu et place de la « conscience intentionnelle » husserlienne, mais encore, et même surtout, par sa méditation sur « l'essence de la vérité » et sur le sens grec de l'*alètheia* comme dévoilement, désoccultation ou découverte, reste néanmoins que ce même Heidegger lie le dévoilement à un étant singulier *pour lequel* il y a dévoilement et pour lequel il y va du *sens* du dévoilement ; un étant qui n'est autre que le *Dasein*. Après ce qu'il est convenu d'appeler le « tournant », la *Kehre*, Heidegger s'est lui-même avisé de ce reste d'anthropocentrisme dans sa doctrine de la vérité en tant qu'*alètheia*, c'est pourquoi il a alors confié le destin du voilement et du dévoilement, de la *lèthè* et de l'*alètheia*, à « l'événement appropriant » de l'*Ereignis*, ouvrant ainsi la voie à une pensée de l'« histoire de l'Être », la *Geschichte des Seins* englobant les diverses « époques » de la manifestation de l'être au sein de « mondes » destinatement configurés par l'*Ereignis*. En introduisant ainsi l'*Ereignis*, le « second » Heidegger sauve, certes, la phénoménologie du subjectivisme puisque le *Dasein* se voit désormais dépossédé de toute prévalence ontologique, mais il ne fait guère de doute que c'est au prix de la phénoménologie elle-même, tant il est clair que la pensée du second Heidegger n'accorde plus guère de place à la description de la manifestation des phénomènes et célèbre plutôt ce que Jan Patocka a ironiquement nommé « les noces du Ciel et de la Terre ». C'est dans cette mesure que la pensée du second Heidegger se révèle dangereusement « métaphysique », au sens de ce qui s'abstrait à trop bon compte de la logique matérielle de nos expériences. Notre tâche est donc, après Heidegger, de retrouver un sens du monde qui soit susceptible de rendre compte *par lui-même* de la manifestation phénoménale, donc de la « désoccultation » comme telle, sans la référer d'emblée, ni à une conscience humaine ou à un *Dasein*, ni à l'événement de l'*Ereignis*. On voit que cette deuxième radicalisation reconduit elle aussi à la question du monde, à une cosmologie ; mais, plus fondamentalement, elle conduit à une refondation de type « métaphysique » puisque c'est le sens même de la désoccultation qui devra être repensé autrement que comme dévoilement *pour* un *Dasein* (Heidegger-I) ou selon « l'époqualité » de l'*Ereignis* (Heidegger-II). En effectuant cette radicalisation jusque dans sa dimension métaphysique, Renaud Barbaras a été amené à conceptualiser d'une manière tout à fait inédite un *double* mouvement de manifestation et à proposer une « genèse du sujet » en tant que sujet *vivant*, en particulier

une genèse de la subjectivité humaine – ce dont la phénoménologie n'avait pas réussi à s'acquitter jusqu'ici en respectant les deux impératifs de la corrélation et de la non-réification. Il s'est ainsi acheminé vers la totalité, si je puis m'exprimer ainsi pour dire qu'il s'est avancé sur la voie d'une détermination globale des phénomènes du monde et de l'être, donc vers une théorie unifiant la phénoménologie, la cosmologie et la métaphysique.

Ceci étant, il n'y aurait pas grand intérêt à présenter ici, dans un espace si limité, une quelconque synthèse d'un parcours aussi ample. Mieux vaut tenter de cerner les traits structuraux qui paraissent contribuer à l'élaboration de cette pensée, ou plus exactement les *figures logiques* selon lesquelles cette pensée se structure dynamiquement dans son parcours des trois cercles de la phénoménologie, de la cosmologie et de la métaphysique.

Le premier de ces traits est la figure de *l'excès non positif* ; une figure qui opère à deux niveaux dans le trajet de Renaud Barbaras vers la totalité. Au niveau phénoménologique tout d'abord, cette figure gouverne la radicalisation de la conception husserlienne de la phénoménologie comme corrélation intentionnelle entre une conscience donatrice de sens et des phénomènes dont « l'index » est objectif. Comme on l'a déjà indiqué, au couple conscience/phénomène se substitue alors le couple vie/monde. Or, le second couple excède par deux fois le premier :

– Il l'excède d'abord parce qu'en radicalisant l'idée husserlienne du phénomène comme « rayon de monde » on ne peut qu'en venir à poser logiquement (comme Heidegger, Merleau-Ponty et Patočka l'ont bien vu, chacun à sa façon) que le monde est *constitutif* de la structure de l'apparaître des phénomènes et n'est donc conceptualisable ni comme l'ensemble de ces phénomènes, ni non plus – en usant d'une métaphore commode qu'on trouve dès Husserl – comme leur « horizon ». Autrement dit, il y a excès –, et même excès *non positif*, parce que les phénomènes apparaissants sont toujours déjà des phénomènes-de-monde dont la densité ontologique (la « profondeur », dirait Merleau-Ponty) n'admet plus le masque ontique de l'objet qu'elle ôte d'emblée en renvoyant par principe à l'être-monde du monde.

– Le couple vie/monde excède, ensuite, le couple conscience/phénomène parce que, s'il est vrai, comme Husserl l'a établi, que le sujet de la corrélation ne relève pas du même type d'être que celui des phénomènes qui lui apparaissent – sinon la corrélation ne comporterait aucune différence et ne serait qu'une communauté relationnelle –, cela ne justifie en rien la thèse de l'existence d'un « abîme de sens »

entre la « région-conscience » et la « région-monde ». Bien au contraire, pour rester fidèle à l'a priori de corrélation il faut toujours maintenir une communauté dans la différence entre les deux pôles, il faut donc que le sujet soit « du monde » tout en différant des phénomènes-de-monde qui lui apparaissent. Un tel *écart* avec les phénomènes, au sein d'une appartenance commune au monde qui exclut l'éventualité d'un « abîme », excède les possibilités de compréhension offertes par l'approche statique de l'intentionnalité comme corrélation conscience/phénomène. Cet écart n'est concevable que dans un cadre *dynamique* où c'est très logiquement la figure du mouvement qui s'impose comme clé de l'interprétation phénoménologique radicalisée. Ce n'est en effet qu'en pensant *et* l'être du monde *et* l'être du sujet comme deux mouvements, comme deux dynamiques, deux devenir purs sans substrat, qu'on peut les conjoindre *et* les différencier sans déchirer le tissu de la corrélation.

Que s'ensuit-il ? Il s'ensuit la spécification du mouvement subjectif comme « vie » subjective, c'est-à-dire comme « désir », et celle du mouvement du monde comme puissance de manifestation, c'est-à-dire une fois encore comme *vie* – certes pas comme une vie identique à celle du sujet, mais néanmoins une *vie au sens propre* puisque le sujet « en est » même s'il s'en écarte. Cette « archi-vie », ou ce « proto-mouvement » constituent *au sens propre* la « vie de la manifestation » :

« Le vivre est une visée qui se confond rigoureusement avec sa propre mise en œuvre, de sorte que [...] le mouvement vivant se donne comme réalisation d'une intention qui surgit dans et par ce mouvement même : elle en procède plutôt qu'elle ne le précède. Notons le parallèle avec ce que nous avons dit du monde, qui se constitue en chacun de ses moments comme cela qui les excède, si bien que chaque étant apparaît comme limitation d'une totalité qui surgit dans et par cette limitation. De part et d'autre, du côté du monde et du côté du sujet, on a affaire à un excès non positif – visée ou monde – qui ne se constitue comme tel qu'à travers cela qu'il excède »³.

Telle est la première figure de l'excès non positif, sa figure phénoménologique. Elle conduit directement, comme la citation précédente le montre bien, à une seconde figure de l'excès, cosmologique cette fois, dont le nom est, dans la terminologie de Renaud Barbaras,

³ Cette citation, ainsi que celles qui suivront en étant indiquées *DM* (sans autre indication de page), renvoie au prochain ouvrage de R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, actuellement sous presse, qui paraîtra aux éditions Vrin en septembre 2013. Je remercie très chaleureusement son auteur de m'en avoir communiqué, avant publication, les épreuves d'éditeur.

« l'hyperappartenance »⁴. Ce concept, dont le préfixe accentue clairement la dimension *excessive* vis-à-vis de l'appartenance intramondaine d'une part, et vis-à-vis de l'*In-der-Welt-sein* heideggérien d'autre part, est motivé lui aussi par le double impératif de non-réification et de corrélation. C'est qu'en effet, si le désir du sujet vivant est le véritable nom de l'intentionnalité dans le cadre radicalisé de la corrélation entre la vie du sujet phénoménalisant et l'archi-vie de la manifestation au sein du monde, l'objet de ce désir ne peut justement plus être un quelconque objet, mais bien plutôt le monde en tant que c'est bel et bien en lui que le sujet – qui « en est » – aspire à se rejoindre. C'est pourquoi Renaud Barbaras peut écrire, dans une formule qui n'est pas sans recourber radicalement, si l'on peut dire, l'Être heideggérien vers le monde, que « l'objet du désir [...], c'est le sujet lui-même en tant que son être repose dans le monde, en tant qu'il y va du monde en son être » (DM). Dès lors, en vertu de l'hyperappartenance du sujet au monde, le mouvement de phénoménalisation accompli par le sujet vivant/désirant *s'excède* de lui-même en direction du proto-mouvement ou de l'archi-vie du monde, ce qui fait que le monde doit être conçu *lui aussi* comme le lieu d'une « proto-phénoménalisation » qui sera, quant à elle, *sans sujet*. Ainsi la figure phénoménologique classique de « l'apparaître à » s'excède-t-elle en une nouvelle figure logique, celle d'un « apparaître sans sujet » où se radicalisent la figure merleau-pontienne de l'apparaître « anonyme » et celle patočkienne de la manifestation « asubjective »⁵. On voit que le paradoxe auquel cette figure cosmologique de l'excès non positif aboutit est que l'hyperappartenance du sujet au monde conduit en toute logique, lorsque le sujet et le monde sont tous deux pensés en tant que mouvements, à une dynamique de la phénoménalisation sans sujet pour laquelle *tout* mouvement, quel qu'il soit, est un mouvement d'apparaître.

II. Le trait structural de l'excès non positif, analysé dans ses deux dimensions, phénoménologique puis cosmologique, conduit jusqu'en ce point, c'est-à-dire jusqu'à la formule qui libère radicalement la pensée de la manifestation du subjectivisme : « Il n'y a pas de mouvement qui ne participe à une apparition » (DM). Cependant, récuser le subjectivisme n'implique pas *ipso facto* que l'on rejette la subjectivité, loin de là. Cela impose au contraire de la repenser, et c'est ce dont tous les successeurs de Husserl ont tenté de s'acquitter. Dans le

⁴ Cf. en particulier, *L'ouverture du monde*, Seconde partie : « Cosmologie », *op. cit.*, p. 197-221.

⁵ Cf. R. Barbaras, « Sauver d'une réification de la conscience. La tâche de la phénoménologie », *Les Études philosophiques* (2012-1), p. 49-63.

cadre de la dynamique phénoménologique de Renaud Barbaras cette tâche s'énonce ainsi :

« S'il est vrai que le mouvement du monde est bien un mouvement de manifestation qui est comme le sol de notre activité subjective, il n'en reste pas moins que celle-ci ne saurait se confondre avec ce procès, qui n'en est précisément que le sol et, par conséquent, que la distinction doit être maintenue entre une proto-manifestation qui se confond avec le devenir du monde et la manifestation proprement dite, à savoir la manifestation à un sujet » (*DM*)⁶.

À ce stade, c'est un autre trait structurel qu'il faut convoquer pour mettre à jour la logique des analyses. On peut nommer ce trait, qui, comme le trait de l'excès non positif, est lui aussi dynamique, la figure de *l'écart*. Il a déjà été indiqué que cette figure permet à Renaud Barbaras de rejeter la thèse husserlienne de l'existence d'un « abîme » entre conscience donatrice de sens et phénomène, mais il faut aller plus loin et pénétrer maintenant, grâce à elle, dans le domaine de la métaphysique. Nous savons que la manifestation à un sujet, donc le mouvement subjectif de phénoménalisation, provient d'une proto-manifestation liée au monde en tant que mouvement, ou processus en devenir. Cette communauté ontologique des deux manifestations n'offre par elle-même aucun moyen de déterminer la nature du processus de *différenciation* qui doit exister entre le proto-apparaître au sein du monde et l'apparaître à un sujet. Cette différenciation suppose forcément autre chose qu'une simple communauté : elle suppose un *écart*. Il faut donc que le mouvement ou la vie de la subjectivité *s'écarte* du proto-mouvement ou de la proto-vie du monde qui en est le sol. Le point déterminant dans la position de Renaud Barbaras est qu'il soutient que du point de vue du monde *rien, absolument rien*, ne peut justifier un écart du sujet par rapport à ce monde. Autrement dit, que la puissance de proto-manifestation au sein du monde, celle qui délimite les étants les uns par rapport aux autres en les tirant de « la nuit de l'indifférencié » et qui les fait ainsi *paraître par individuation* (et non par « dévoilement »), ne fait aucun droit à un quelconque écart du sujet, à aucune transcendance subjective⁷. La vie de la proto-manifestation, dont il faudrait peut-être dire à l'instar de Plotin qu'elle est « surabondance », *interdit* bien plutôt – du point de vue du monde, donc du point de vue de cette vie – toute espèce de

⁶ Voir également l'étude « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », *Les Études philosophiques* (2011-3), p. 331-349.

⁷ Ces points déterminants sont particulièrement développés dans *DM*. Ils ont été acquis dès 2011 dans les deux ouvrages majeurs que sont *L'ouverture du monde* et *La vie lacunaire*.

manifestation secondaire à un sujet. Par conséquent, penser la « genèse du sujet » demeure impossible tant que nous ne franchissons la frontière quasiment canonique entre phénoménologie et métaphysique.

Franchir cette frontière signifie poser, par un geste typiquement métaphysique, un « *factum originaire* », un « fait transcendantal » qui ne sera pas, comme dans l'Idéalisme, un fait *du* sujet mais *pour* que le sujet puisse advenir par écart. Cet *Urfaktum*, l'archi-factualité du sujet – qu'il faut nécessairement poser pour qu'advienne ce que Heidegger avait nommé, dans le contexte spécifique qui était le sien, « l'irruption (*Einbruch*) » du *Dasein* hors de l'étantité – marque, selon Renaud Barbaras, la « scission » du mouvement vital par rapport à l'archi-mouvement et à l'archi-vie du monde⁸. La vie du sujet fait donc scission avec la vie du monde, sans s'en séparer totalement puisqu'elle reste une vie. Cet acquis métaphysique essentiel peut se formuler en ces termes : « On nommera sujet cela qui advient par ce fait originaire, fait qui ne peut avoir d'autre sens que celui d'un archi-événement scissionnaire » (*DM*). C'est dire qu'une stricte fidélité à l'a priori de corrélation et à l'impératif de non-réification a pour ultime conséquence, après la radicalisation phénoménologique et la détermination dynamique de l'être-monde du monde, une *refonte métaphysique*, radicale elle aussi, relativement au statut ontologique du sujet de la phénoménalisation, pour autant que ce sujet doit désormais être nécessairement conçu, premièrement, comme un sujet *vivant* trouvant sa genèse dans l'écart scissionnaire de l'archi-événement et, deuxièmement, comme un sujet phénoménalisant *sur fond* de la proto-phénoménalisation des étants au sein du monde et par *différence* avec elle. Il s'ensuit cette conséquence d'une teneur métaphysique toute nouvelle, qu'il n'y a de sujet vivant, humain et animal, que comme séparé de l'archi-vie, privée d'elle du fait de la « fracture de l'archi-événement »⁹. C'est-à-dire, cette conséquence que

« Tous les vivants, y compris l'homme lui-même, doivent être saisis privativement à partir de la Vie elle-même : il n'y a de vivants que sur le fond d'une négation de la vie, négation qui correspond à l'archi-événement et s'accomplit comme privation de la puissance de l'archi-vie » (*DM*).

⁸ Voir tout particulièrement *La vie lacunaire*, Troisième partie : « La vie de la manifestation », *op. cit.*, p. 113-159.

⁹ Cf. *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 155-159, et *DM*.

III. En poursuivant sur cette voie, il reste à différencier la subjectivité vivante animale et celle humaine, ce qui remet une fois de plus en cause des évidences métaphysiques qui, sous cette lumière nouvelle, apparaissent comme autant de préjugés. Renaud Barbaras n'a, en particulier, aucun mal à établir que l'humanité est en vérité « privative » eu égard à l'animalité et que le sujet vivant humain est « le vivant par excellence [parce que], si l'animal semble séparé au sein de la vie, c'est de la vie même que nous sommes quant à nous séparés » (DM)¹⁰. S'il en est ainsi, c'est parce que la subjectivité vivante humaine se situe au plus près de l'archi-événement scissionnaire qui l'écarte – ou qui « l'exile » – de l'archi-vie du monde, alors que la subjectivité vivante animale frappée elle aussi par la violence de l'archi-événement demeure néanmoins davantage dans l'orbe du proto-mouvement mondain et vit comme un « exode » dans le monde. Nous n'avons pas le temps de nous attarder ici sur ce point qui offre une perspective tout à fait novatrice pour l'étude du rapport entre l'homme et l'animal ; il semble préférable d'insister, pour conclure, sur deux moments décisifs du cheminement de Renaud Barbaras et lui demander aussi un éclaircissement à propos de ce qu'il nomme, dans le dernier ouvrage qu'il a fait paraître, « l'essence lacunaire de la vie »¹¹. Les deux moments clés que nous avons déjà évoqués mais qui n'ont peut-être pas encore été suffisamment mis en valeur jusqu'ici sont :

– La primauté de l'apparaître par *individuation* sur l'apparaître par « dévoilement ». C'est cette primauté qui justifie qu'on puisse parler d'une « proto-manifestation » des étants au sein du monde et d'un apparaître qui est apparaître à *personne*. Renaud Barbaras se sépare ici, comme je l'ai dit, de Heidegger (I et II), pour se retrouver sur un terrain proche de celui de Patočka, avec cette différence toutefois que pour lui, et non pour Patočka, le proto-mouvement mondain n'autorise *par lui-même* aucun processus de subjectivation. S'il pouvait donc encore demeurer, par ce biais, un ultime reste de subjectivisme chez Patočka, il se trouve ici clairement éradiqué. Ce qui nous conduit au second point, à savoir à l'archi-événement.

– L'archi-événement doit être introduit, écrit Renaud Barbaras « au titre d'hypothèse nécessaire », même s'il « n'est en aucun cas connaissable » (DM). Hypothèse purement métaphysique donc, que la figure logique de l'écart subjectif *oblige* à poser en toute rigueur, et dont il

¹⁰ Voir aussi la « Quatrième partie : L'homme lacunaire » de *La vie lacunaire*, op. cit., p. 163-208 ; et le dernier chapitre de *L'ouverture du monde*, op. cit., p. 283-294.

¹¹ *La vie lacunaire*, op. cit., p. 178.

découle avec la même nécessité que la subjectivité, quelle soit humaine ou animale, est, puisqu'elle provient de l'archi-événement, proprement *impensable* : « Le sujet est le sans raison par excellence puisqu'il renvoie à un événement qui affecte le mouvement du monde mais que celui-ci ne contient pas » (DM). Le lieu de la subjectivité serait ainsi à situer au-delà de l'essence, ce qui porterait la métaphysique à sa limite, voire à une forme d'*excès sans positivité* d'elle-même par elle-même. Resterait à savoir si cette forme d'ontologie privative du sujet annonce une nouvelle mouture de la "fin de la métaphysique" ou si, à l'inverse, c'est par un tel biais qu'on évite le mieux le risque d'un retour à l'onto-théologie... La question reste à instruire plus avant, mais la direction vers laquelle s'achemine Renaud Barbaras ne fait guère de doute.

Notre demande d'éclaircissement ne concerne pas directement ce point, encore qu'elle puisse y reconduire elle aussi. Elle concerne la Vie elle-même. Le dernier ouvrage paru de Renaud Barbaras s'intitule *La vie lacunaire* ; il y synthétise et y prolonge magistralement ses recherches antérieures. On lit dans cet ouvrage, s'agissant du sens originaire de la vie, donc de l'archi-vie du monde, rapportée à la vie qui nous anime, nous vivants humains, que :

« La vie dont nos mouvements sont l'attestation n'est jamais la vie d'un vivant mais toujours déjà celle du monde lui-même. Ainsi, ce n'est pas parce que nous sommes des êtres vivants que nous appartenons au monde ; c'est au contraire parce que nous appartenons au monde que nous sommes vivants, pour autant que, saisi phénoménologiquement, l'être du monde est celui d'un procès où se fait jour le sens originaire de la vie »¹².

Ce passage confirme que, si toute vie est soit la vie d'un vivant soit la vie du monde, c'est toujours à *partir de* la vie du monde comme mouvement de proto-manifestation par individuation et limitation. Il n'y a ainsi aucune métaphore dans la notion de « vie du monde » en tant que proto-mouvement, alors qu'à l'inverse la notion merleau-pontienne de « chair du monde » ne pouvait pas rendre raison par elle-même de sa différence et de sa proximité avec notre chair – notre chair dont Merleau-Ponty convenait dans *Le visible et l'invisible* que le « chiasme » ne peut *en rigueur* s'étendre que jusqu'à la chair d'autrui, elle aussi sentie-sentante, mais pas jusqu'à celle du monde. L'archi-vie du monde est donc, pour Renaud Barbaras, le « sol » à partir duquel doit être pensée la vie des vivants qui en provient. Cependant

¹² *Ibid.*, p. 136.

nous savons aussi à présent que cette provenance ne peut avoir lieu par continuité puisque, du point de vue de la puissance vitale de manifestation qui est celle du monde, rien ne laisse place à la subjectivité. C'est pourquoi l'hypothèse d'un événement scissionnaire est logiquement indispensable pour qu'il y ait *écart* du vivant par rapport au monde, écart grâce auquel l'apparaître individuant au sein du monde achèvera son mouvement en un « apparaître à » un sujet vivant. En raison de cet écart constitutif, la vie subjective peut à bon droit être tenue pour « lacunaire », et celle de l'homme tout spécialement. Renaud Barbaras en conclut ceci : « Tout se passe comme si, avec l'homme l'essence lacunaire de la vie surgissait en pleine lumière en s'incarnant » ou encore : « Si l'homme semble loin semble loin des autres vivants, c'est parce qu'il est au plus près de la vie même en son essence lacunaire »¹³.

Mais on ne peut s'empêcher d'éprouver un embarras devant cette thèse capitale. Il semble en effet que c'est forcément de deux choses l'une :

– Ou bien l'archi-vie du monde est une puissance de manifestation individuant sans sujet, ou un « procès de phénoménalisation »¹⁴ sans sujet dont le proto-mouvement, tout en portant sans cesse cette archi-vie à devenir ce qu'elle n'est pas, produit toujours de la délimitation au sein d'une totalité sans qu'il y ait proprement de « lacune », ni donc de sujet vivant – auquel cas l'archi-vie n'est pas lacunaire mais est plutôt une vie « en amplitude », pour reprendre une formulation de Patočka, alors que la vie des vivants, elle, est bien lacunaire à cause de la scission qui la constitue de toute nécessité.

– Ou bien l'archi-vie est elle-même lacunaire et sa communauté de fond avec la vie des vivants est établie par là, mais alors en toute rigueur il n'est pas besoin de faire l'hypothèse d'un événement scissionnaire puisque la lacune se trouve d'ores et déjà en *toute vie* – auquel cas on peut effectivement dire que l'essence de la vie est lacunaire, ou, comme Renaud Barbaras l'a écrit dans son *Introduction à une phénoménologie de la vie*, que « la vie est Désir »¹⁵, au sens où *toute vie*, y compris l'archi-vie serait désir, donc manque, lacune.

L'embarras est par conséquent le suivant : ou bien, comme le souhaite Renaud Barbaras, la notion de vie n'est pas métaphorique, mais alors on ne voit pas la nécessité de l'événement scissionnaire, ou bien cet événement est indispensable pour instaurer l'écart de la vie

¹³ *Ibid.*, p. 178.

¹⁴ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵ *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p. 359.

subjective, mais alors la proto-vie n'est pas par essence lacunaire donc elle n'est pas vie au sens propre.

En définitive, la question reste ouverte : qu'y a-t-il de lacunaire dans un archi-mouvement d'individuation par limitation réciproque au sein d'un monde ?