Retrouver la vie ou retrouver le monde ?

Esquisse d'un débat entre la pensée de Michel Henry et celle de Renaud Barbaras

Frédéric Seyler

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2453>

DOI : 10.4000/cps.2453

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 97-120

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Frédéric Seyler, « Retrouver la vie ou retrouver le monde ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 15 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2453> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2453>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Retrouver la vie ou retrouver le monde? Esquisse d'un débat entre la pensée de Michel Henry et celle de Renaud Barbaras

Frédéric Seyler

Comment une phénoménologie de la vie doit-elle penser le monde? La phénoménologie de Michel Henry se constitue dans et par la thèse de l'acosmisme de la vie: la vie doit se penser comme hors monde et, du point de vue phénoménologique, elle représente un mode d'apparaître spécifique qui doit être distingué de l'apparaître ek-statique. Le rapport correspondant semble donc être avant tout un rapport d'exclusion parce que l'apparaître propre à la vie n'est pas dépendant de l'apparaître du monde, il s'en distingue essentiellement¹. Situer une phénoménologie de la vie dans le lieu du monde revient alors à se barrer l'accès à la vie, et c'est pourquoi une phénoménologie de la perception par exemple ne peut être qu'oublieuse de la vie dans son essence.

La difficulté d'un accès phénoménologique à la vie immanente pourrait cependant être interprétée comme l'indice d'une étroite solidarité entre la vie et le monde, et non comme une opposition². Il n'y

- 1 Comme l'écrit X. Tilliette: «Il s'agit d'identifier un transcendantal qui soit pour ainsi dire vierge de transcendance, et de déplacer le problème de la vérité jusqu'à une immédiateté si fondamentale qu'elle soit l'involution de tout horizon» (Tilliette, X., «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry» in *Gregorianum*, N° 61, 1980, p. 642).
- 2 Opposition que semble également critiquer B. Bégout dans une perspective similaire à celle de R. Barbaras sur ce point: «En un sens, Henry ne fait que renverser le primat ontologique de la dissociation galiléenne, en faisant du monde vécu, à savoir précisément un *vécu sans monde*, le fondement ontologique de toutes choses, mais à bien y regarder, il ne dépasse pas cette dichotomie elle-même. [...] Le retrait du sensible dans la simple et pure

aurait de vie possible que dans le monde parce qu'il n'y aurait de vie que comme expression ou extase. C'est bien vers cette autre phénoménologie de la vie que semble s'orienter Renaud Barbaras dans *Le désir et la distance* et, plus récemment, dans *Introduction à une phénoménologie de la vie*³. L'analyse du mouvement, notamment, amène Barbaras à cette conclusion significative :

*Loin d'être la négation de l'immanence, le mouvement en serait la condition de réalisation. [...] Le sujet n'existe que sur le mode de son propre dessaisissement, il ne s'accomplit qu'en s'extériorisant. Il est l'identité effective d'une ipséité et d'une extase [...], un être qui est sa propre quête et qui possède donc son essence hors de lui-même*⁴.

Loin de se réduire à une subtilité sans conséquences, cette approche se révèle être aux antipodes de la phénoménologie henryenne⁵. Car l'ipséité n'est alors plus de l'ordre de l'auto-affection seulement, mais est *essentiellement* et *nécessairement* redevable de l'hétéro-affection, c'est-à-dire du rapport au monde. Bref, penser la vie comme hors monde serait impossible. Il n'y aurait de sujet vivant que comme être-au-monde, que dans l'ouverture à l'altérité.

Il n'est donc pas étonnant de trouver chez cet auteur une source phénoménologique que Michel Henry récuse, à savoir la pensée de Merleau-Ponty. S'appuyant notamment sur *Le visible et l'invisible*⁶, Barbaras donne un tout autre sens à cette dualité que celui que l'on trouve chez Michel Henry : l'invisible ne serait plus ce qui échappe à l'extériorité, mais l'extériorité elle-même en tant qu'elle est horizon intotalisable, c'est-à-dire monde. Ce résultat repose, on le verra, sur le primat accordé à la perception conçue comme absolu phénoménologique. Du coup, le

subjectivité sans monde apparaît ainsi comme un contrecoup dramatique de la mathématisation, non comme son adversaire» (Bégout B., «Le sens du sensible. La question de la *hylè* dans la phénoménologie française» in *Etudes Phénoménologiques*, N° 39-40, 2004, p. 53 et note 43).

3 Barbaras R., *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999 et *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

4 Barbaras R., *Le désir et la distance*, *op.cit.*, p. 116. On relèvera, toutefois, que le mouvement est pensé ici de manière préjudicielle comme «extériorisation». La conception henryenne de l'affectivité comme mouvement immanent montre qu'il ne s'agit pas là de la seule possibilité.

5 *Ibid.*, p. 45, note 1.

6 Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

sujet sera conçu comme « esquisé » et le vivant comme marqué par un manque originaire. Sous ses différents aspects cette approche semble bien incompatible avec celle de Michel Henry. Cette dernière n'est toutefois pas silencieuse quand il s'agit de penser le rapport de la vie au monde, tout comme elle pose le problème du manque, notamment sous une forme éthique, alors que son point de départ est celui de la plénitude originaire du vivant. Comment, cependant, accorder une telle plénitude avec le constat henryen d'une barbarie traversant le vivant en son affectivité même?

1. La perception comme absolu phénoménologique?

Si, dans la vie, aucun chemin ne conduit hors d'elle, si, autrement dit, elle se caractérise par l'immanence radicale, comment peut-elle révéler ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire le monde au sens de la transcendance? Comme le note R. Barbaras dans le cadre de sa critique de la phénoménologie transcendantale de Husserl: « Comment ce qui est donné à soi-même peut-il délivrer une transcendance? Comment cela qui est sa propre apparition peut-il faire apparaître autre chose? [...] l'ouverture d'une transcendance par un vécu est impensable »⁷.

Il faut alors partir de la transcendance, partir du fait brut du monde, c'est-à-dire du « il y a quelque chose » qui nous est précisément donné dans la perception. Cela doit également avoir des conséquences sur la conception de la subjectivité: celle-ci ne doit-elle pas dès lors être pensée à partir de la transcendance et du monde? C'est bien vers cette solution que s'achemine l'auteur⁸.

Elle repose sur la perception et sur ce que l'on pourrait appeler son *primat*. Ce dernier a tout d'abord une portée ontologique dans le sens où l'interrogation sur l'Être ne peut faire l'économie de la perception qui est « accès originaire à lui »⁹. Etant ce par quoi commence l'expérience du monde, la perception est également, du point de vue phénoménologique,

7 Barbaras R., *Le désir et la distance*, op. cit., p. 45.

8 « A l'inverse de Husserl, pour qui la figure du monde doit être constituée à partir de la constitution du sujet, c'est la structure du monde qui nous servira de fil conducteur pour la caractérisation de ce sujet ». (*Ibid.*, p. 89).

9 *Ibid.*, p. 9. Ce qui renvoie aussi, nonobstant la critique formulée à l'égard de la phénoménologie transcendantale, à la conception husserlienne de la perception comme « intuition donatrice originaire ».

index sui : suivant une argumentation de Merleau-Ponty¹⁰, on ne peut se prévaloir des conditions de possibilité de la perception (l'appréhension d'un sens, le contact de la conscience avec elle-même) pour conclure sur son caractère dérivé et non originaire, puisque cette analyse n'est possible qu'*a posteriori*, c'est-à-dire suppose que l'on prenne appui sur le fait de la perception lui-même. Il faut alors admettre que « le fait que nous commençons par l'expérience du monde et que nous vivions dans la perception a une signification absolue qu'il faut affronter »¹¹.

Voyons cependant à quoi mène dans un premier temps l'analyse de la perception considérée comme première : il s'agit de la théorie des esquisses formulées par Husserl et que l'auteur considère comme contribution majeure à une phénoménologie de la perception. Penser avec Husserl la perception comme intuition donatrice originaire et comme ce qui donne la chose « en chair et en os » – *Leibhaft* – permet tout d'abord de distinguer le remplissement intuitif de l'acte signitif qui vise l'objet à vide.

Mais cela ne dit pas encore comment la chose est donnée dans l'intention perceptive car si elle est donnée « en chair et en os » cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit donnée *adéquatement*. La théorie des esquisses (*Abschattungen*) dans *Ideen I* vient préciser en quoi la donation de l'objet dans la perception ne peut être que partielle. De l'autre côté, cependant, c'est bien l'objet lui-même qui est donné dans les différentes *Abschattungen* et non une pure et simple apparence. L'esquisse se situe donc entre l'apparence et la donation adéquate : l'objet est certes atteint en personne, mais il ne l'est qu'à travers l'esquisse. Plus encore, l'esquisse, en renvoyant à l'objet, ne renvoie qu'à d'autres esquisses, puisque l'objet ne peut jamais être donné autrement que par elles. Et puisque aucune série d'esquisses ne peut « faire le tour » de l'objet au sens où elle en épuiserait l'être dans une donation finalement adéquate, il n'est pas faux de dire que, dans la perception, l'objet est à la fois présent et absent. Ou encore que « l'apparition présente l'objet comme ce qui demeure soi-même imprésentable »¹². Et l'unité obtenue par la mise en série des

10 Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 51.

11 Barbaras R., *Le désir et la distance*, *op. cit.*, p. 10.

12 *Ibid.*, p. 23.

Abschattungen demeure, faute d'une intuition adéquate et totalisante de l'objet, une « unité esquissée »¹³.

L'auteur en conclut qu'une « réalité véritablement transcendante ne peut être donnée elle-même qu'à condition de ne l'être pas tout entière »¹⁴. La transcendance tout entière est donc affectée de partialité, et cela par principe.

Ce que le second chapitre de *Le désir et la distance* reproche au transcendantalisme husserlien, c'est justement de se détourner de la théorie des esquisses qui permet en effet de penser la donation perceptive comme partielle. Au lieu de poursuivre cette voie en faisant le deuil de la donation adéquate, la phénoménologie transcendante situe cette donation adéquate et, pour ainsi dire, totale dans l'immanence de la *cogitatio*. *L'époque* mène en effet à identifier la sphère du vécu comme eidétiquement différente de la sphère du perçu. Dans ce moment « cartésien » de l'œuvre de Husserl – moment qui existe aussi dans le travail de Michel Henry et inclut une critique de la lecture husserlienne de Descartes –, le vécu apparaît comme donné indubitable, contrairement à l'objet transcendant qui ne peut être saisi tel qu'il est en lui-même et qui reste ainsi toujours affecté d'un doute.

Dès lors, la critique de R. Barbaras remet en cause le concept même de vécu entendu comme immanent : « peut-on concevoir un apparaître pur qui ne soit pas d'emblée et de lui-même apparaître de quelque chose ? Peut-on distinguer [...] un rouge qui ne serait que vécu et non spatial, d'un rouge comme moment d'objet [...] ? Peut-on concevoir un éprouver qui ne s'inscrive pas dans un monde aussi simple soit-il ? [...] Ainsi, il n'y a pas de donné qui ne soit déjà objet, au sens minimal où il apparaît là dans le monde [...] Il n'y a pas de donné qui ne donne lieu à une perception »¹⁵.

Tout éprouver s'inscrit dans l'appréhension, même minimale, d'un monde. Et parce que ce qui m'est donné ainsi ne peut se réduire à un contenu de conscience, mais renvoie au fait brut du monde comme à un « il y a quelque chose », tout ce qui est susceptible d'être donné au sujet renvoie du même coup à un extérieur, à un monde. Tout contenu de conscience est dès lors tributaire d'un dehors, d'une transcendance. C'est

13 *Ibid.*, p. 25.

14 *Ibid.*, p. 27.

15 *Ibid.*, p. 41-42.

bien d'un renversement de la réduction de l'apparaître au vécu dont il s'agit. Il ne s'agit plus de fonder l'apparaître dans l'immanence du vécu, mais, au contraire, de partir de la transcendance dans le cadre de ce que Merleau-Ponty évoquait sous le titre de «foi perceptive»: «le monde n'est rien *d'autre* que ce que nous percevons et pourtant, nous percevons le monde *même*»¹⁶.

Cette solution paraît s'imposer d'autant plus que la phénoménologie transcendantale se heurte notamment aux critiques suivantes: si la théorie des esquisses permettait justement de rendre compte du caractère partiel de la donation perceptive, évoquer la perception comme inadéquate par principe revient à réactiver l'idée d'un objet en soi. C'est ainsi la différence entre l'esquisse et une simple apparence qui est compromise¹⁷.

De plus, c'est la transcendance pour ainsi dire tout entière que l'on ne peut plus rejoindre dès lors que le fondement de l'apparaître aura été placé dans une auto-donation immanente: «Comment un vécu peut-il, en quelque sorte par ses propres forces, transcender la sphère d'immanence et rendre compte du sens de transcendance constitutif de la réalité perçue?» Au contraire, il «se pourrait [...] que l'être vécu du monde ne contredise pas sa transcendance, voire que l'apparaître du subjectif, c'est-à-dire le cogito, soit originairement tributaire du monde»¹⁸.

La critique de la phénoménologie transcendantale a ainsi pour corollaire une pensée du sujet comme être-au-monde. Plutôt que de mettre le monde dans le sujet, c'est le sujet qu'il convient d'appréhender comme nécessaire rapport au monde. La révélation du sujet à lui-même n'est alors plus du tout immanente dans le sens où elle est toujours redevable d'une révélation du monde.

16 *Ibid.*, p. 32.

17 «C'est donc de deux choses l'une. Ou bien l'on respecte le caractère essentiellement inadéquat et indéterminé de la perception mais cela n'a alors pas plus de sens que de s'autoriser de l'idéal d'une présentation adéquate de l'objet et de parler de la chose "telle qu'elle est en elle-même". Ou bien l'on s'en tient à cet idéal [...] mais alors il devient impossible de concilier le caractère inadéquat de la perception avec son pouvoir d'atteindre la chose même et, par conséquent, de distinguer une esquisse d'une apparence». (*Ibid.*, p. 54)

18 *Ibid.*, p. 44.

L'opposition avec l'approche de Michel Henry est ici explicite. Le thème de la *présence à soi* dans la Phénoménologie de la vie¹⁹ rend précisément compte d'un « rapport » qui n'est en rien tributaire du monde parce qu'il se situe dans l'immanence radicale de l'auto-donation. Plus encore, il ne peut y avoir d'hétéro-affection que dans la mesure où une auto-affection originaire la « précède » : le vivant étant venu à la vie, et non d'abord au monde, l'affectivité transcendante caractéristique du vivant est la condition de possibilité de la sensibilité.

La situation est ici entièrement renversée. Par conséquent, la présence à soi ne peut plus qu'être solidaire d'une transcendance qui, en même temps, place le sujet à l'extérieur de lui-même. De ce fait, elle est inséparable d'une *absence* à soi :

S'il est vrai que le subjectif signifie d'abord l'apparaître du monde, de sorte que le "sujet" de cet apparaître est essentiellement tributaire de la révélation d'un monde, la certitude de mon existence a d'abord pour "contenu" celle du monde et n'est plus alors contradictoire avec une certaine absence à moi-même [...], si mon propre apparaître est inscrit dans l'apparaître en quelque sorte anonyme du monde, alors il n'y a de présence à soi que comme distance de soi et je ne me saisis (remplis) que comme absent à moi-même²⁰.

D'où encore, l'idée d'un sujet « esquissé ». Car il n'est pas étonnant d'appliquer la théorie des esquisses au sujet dès lors qu'il ne peut se « saisir » que par son immersion dans la transcendance. Or, cette dernière n'étant pour lui qu'esquissée, le caractère nécessairement partiel de l'esquisse s'applique en quelque sorte à lui-même. Le rapport immanent à soi était marqué par la « plénitude », le détour par la transcendance imbrique un écart au cœur de l'ipséité.

Or, c'est justement ce délaissement du sujet entendu comme être-au-monde que récuse Michel Henry dans la pensée de Heidegger : comme être-au-monde, l'homme est précisément livré au monde, devient « un être de ce monde, rien de plus »²¹ et la spécificité de la vie est ainsi rabattue sur le *Dasein*. Le délaissement est alors une sorte de dessaisissement de la subjectivité car l'écart et la différence ont été introduits en elle.

19 Par convention, cette expression est utilisée ici pour désigner la phénoménologie de Michel Henry.

20 *Ibid.*, p. 47.

21 Henry M., « Phénoménologie de la Vie », conférence donnée à Munich in *Prétentaine*, N°14-15, 2001, p. 11-25 et in Henry, M., *Phénoménologie de la Vie*, tome I : « De la phénoménologie », Paris, PUF, 2003, p. 62.

Il faut alors demander à la phénoménologie de la perception telle que la défend R. Barbaras comment elle peut, d'une part, rendre compte de la spécificité de la vie si elle refuse le primat de l'immanence et, d'autre part, comment elle propose de penser les conditions de possibilités du passage de la transcendance à l'immanence. Car ne peut-on, en effet, lui retourner la question qu'elle adresse à la phénoménologie transcendantale, dès lors que le passage du monde au vécu s'avère tout aussi problématique que celui du vécu au monde?

2. Quelle conception de la vie pour une phénoménologie de la perception?

2.1. Le monde comme totalité intotalisable. La structure d'appartenance de l'apparaître

La phénoménologie de la perception est avant tout une phénoménologie du monde dans la mesure où elle considère le monde comme apparaître irréductible, comme englobant auquel aucune expérience ne peut échapper. Car ce dernier est en quelque sorte le « fond sur lequel tout objet paraît »²², présence à laquelle aucune apparition ne peut échapper, pas même celle du sujet à lui-même. Vouloir régresser en deçà du monde équivaldrait à adopter un « point de vue » qui n'existe pas parce qu'il ne pourrait être que le point de vue du néant²³.

Or, le monde est totalité englobante, fond sur lequel s'effectue toute manifestation. D'où ce que Barbaras thématise sous le titre de *structure d'appartenance de l'apparaître* : l'apparition appartient toujours au monde : « toute apparition de quelque chose est par principe co-apparition d'un monde »²⁴. Et le monde est alors le « résidu » de l'époché dès lors que, phénoménologiquement, l'appartenance a été identifiée comme faisant partie de l'essence de l'apparaître : « ce qui se découvre comme absolu

22 Barbaras R., *Le désir et la distance*, op. cit., p. 78.

23 Comme l'écrit Merleau-Ponty concernant l'expérience du monde : « Pour réduire vraiment une expérience à son essence, il nous faudrait prendre envers elle une distance qui la mît tout entière sous notre regard [...] la penser sans l'appui d'aucun sol, bref, reculer au fond du néant », *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 149. Cf. également l'analyse bergsonienne de la thèse du néant positif in : Bergson H., *L'évolution créatrice* in *Œuvres*, éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 743.

24 Barbaras R., *Le désir et la distance*, op. cit., p. 82.

ou apodictique, en tant qu'impliqué par essence par toute apparition, ce n'est pas la conscience, c'est cette Totalité»²⁵. Mais cette totalité ne se donne jamais comme objet sur lequel je pourrais prendre un point de vue. Si la donation originaire est la donation d'un monde, le monde est cependant empreint d'une dimension de négativité, d'absence: il ne peut être rencontré, apparaître *lui-même* car, pour cela, il lui faudrait en quelque sorte apparaître sur fond de lui-même, c'est-à-dire ne pas apparaître. De la même manière, ne peut être rencontré que ce qui peut aussi être évité; or, c'est ce qui est précisément impossible dans le cas de cette totalité englobante qu'est le monde. Le monde est bien totalité, mais totalité intotalisable.

Dans la perception, le monde est donc non seulement en retrait en tant qu'il est fond, mais, en plus, il ne peut lui-même être donné exhaustivement. Si la perception est présence, elle n'est alors jamais présence pleine et comporte toujours une dimension d'absence *dans la présentation elle-même*: «La structure d'appartenance qui caractérise l'apparaître se donne comme présence de ce qui ne peut être qu'absent, comme présentation d'un imprésentable»²⁶.

Les conséquences que cette thèse entraîne à l'égard du concept de subjectivité sont considérables. Contrairement à ce qui advient dans la démarche transcendantale, le sujet est placé dans le monde et non l'inverse. D'où aussi un sens radicalement différent du concept d'*incarnation* chez Henry et chez Barbaras ou Merleau-Ponty: alors que chez Michel Henry l'incarnation renvoie à une chair invisible et pathétique, elle renvoie ici au sujet en tant que partie du monde, précisément parce que l'apparaître du sujet n'échappe pas à la structure d'appartenance dont tout apparaître est redevable. C'est dire que l'apparition du sujet est toujours et nécessairement co-apparition d'un monde²⁷.

25 *Ibid.*, p. 83.

26 *Ibid.*, p. 97.

27 D'où la critique adressée à M. Henry: «En invoquant une présence à soi du corps, Michel Henry installe un clivage entre un corps qui ne serait que contact avec le monde et un "soi" qui n'aurait affaire qu'à lui-même: il restaure finalement la dualité de l'âme et du corps et se confronte alors au problème insoluble de la relation entre une sphère d'absolue immanence et un univers de pure extériorité» (Barbaras R., «Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty» in *Epokhè*, N° 2, 1991, p. 95)

De même, cela explique la distance inhérente à l'épreuve de soi, « la dépossession du sujet » répondant précisément « au retrait irrémédiable du monde en chaque apparition »²⁸. La donation adéquate du vécu – ou de l'objet – exigerait en effet une totalisation qui devient impossible dans le cas où le monde est en jeu dans toute donation. La distance, l'absence dont ce dernier est porteur est en quelque sorte importée dans chaque donation concrète. C'est pourquoi – de même que l'objet ou la situation extérieure – le sujet n'est, en tant qu'il apparaît à lui-même, qu'*esquissé*. L'intériorité a donc perdu tout privilège; la théorie des esquisses s'applique à la « saisie » du sujet par lui-même et c'est ce qui explique pourquoi il est toujours en manque de lui-même: « le sujet ne se donne [pas] de manière adéquate dans ses "vécus" [...] l'époché mise en œuvre [...] défait au contraire l'ordre de l'immanence, dépossède la conscience d'elle-même et de sa prétention fondatrice. [...] Loin que le monde soit constitué dans des vécus, il n'y a de "vécu" que sur fond de monde »²⁹. Toutefois, ceci n'explique pas encore la spécificité du vivant dans le cadre d'une phénoménologie de la perception. C'est ce qu'il nous faut voir à présent.

2.2. *Perception, mouvement et désir*

S'il n'y a de condition subjective qu'intramondaine, mais que le sujet est – en même temps que le monde – condition de l'apparaître, « nous sommes confrontés à la situation inédite d'une condition qui ne peut être conditionnante qu'en étant située du côté de ce dont elle est la condition, d'un transcendantal qui est pour ainsi dire en retard sur lui-même »³⁰. Ce retard du sujet sur lui-même correspond au caractère non totalisable du monde, c'est-à-dire à son caractère d'horizon. Tout comme le monde, le sujet est en quelque sorte son propre excès et c'est en quoi il ne peut jamais être comme la chose, plein de lui-même.

Cet excès renvoie à l'excès du pouvoir sur le faire dans le mouvement. En effet, le mouvement est bien réalisation d'un « Je peux », mais, en tant que pouvoir, le « Je peux » excède toute réalisation finie. Cependant, là où la phénoménologie de Michel Henry s'inspire de Maine de Biran

28 Barbaras R., *Le désir et la distance*, op. cit., p. 89.

29 *Ibid.*, p. 87-88.

30 *Ibid.*, p. 105.

pour voir dans l'immanence du « Je peux » une condition de la réalisation effective dans l'extériorité, la phénoménologie du monde inverse le cheminement : le « Je peux » n'existe que comme « Je fais », et il n'y a de vécu de la puissance que dans l'acte transcendant. Ainsi, « loin d'être la négation de l'immanence, le mouvement en serait la condition de réalisation »³¹. Et :

*Bien que tout faire suppose un pouvoir, il n'y a de pouvoir que comme faire. Dès lors, que le vécu du mouvement se confonde avec son effectuation n'exclut pas qu'en ce vécu affleure une dimension qui excède toute effectuation. [...]. Le sujet vivant n'est rien d'autre que cet excès inassignable sur toute position finie qui ne se soutient d'aucune positivité [...]. Le sujet se confond avec la négativité propre au mouvement vivant [...]. Le mouvement est donc à la fois pénétration dans l'extériorité et pouvoir de reprise indéfini; il rejoint la chose là où elle est mais il ne peut s'y arrêter, car toute position est appel d'un nouvel accomplissement*³².

Autrement dit, l'immanence de l'auto-affection ne saurait se penser sans sa réalisation dans une hétéro-affection. Et l'excès du pouvoir sur le faire serait de l'ordre de l'horizon, c'est-à-dire de l'ordre de ce qui se présente dans l'effectuation concrète comme imprésentable parce que la réalisation du mouvement ne peut jamais être « totale ». L'horizon que constitue pour le sujet vivant sa propre subjectivité est non seulement le corollaire de l'« horizontalité » du monde, mais découle de celle-ci dans la mesure où, nous l'avons vu, le monde est l'englobant total, qui par conséquent englobe le sujet lui-même. Qu'il n'y ait pas de mouvement « total » signifie donc aussi qu'il n'y a pas de mouvement totalement *satisfaisant*, laissant le sujet reposer en lui-même. Chaque mouvement réalisé est ainsi appel à une nouvelle réalisation.

D'autre part, la relation entre la perception et le mouvement propre au vivant s'éclaire par la perspective des *besoins*. Le mouvement est d'abord une tentative pour combler un écart. Toutefois, en raison de l'excès du pouvoir sur le faire évoqué plus haut, l'écart ne peut être résorbé. « C'est pourquoi le mouvement donne lieu à une perception. Inversement, c'est parce que l'écart est maintenu dans la perception que celle-ci relance le mouvement, appelle une nouvelle exploration »³³.

31 *Ibid.*, p. 116.

32 *Ibid.*, p. 117-118.

33 *Ibid.*, p. 120.

La thèse soutenue par Barbaras est que cette activité vitale est *désir*. Le besoin désigne un manque circonscrit et sa satisfaction comble, bien que temporairement, le manque qui en était l'origine³⁴, alors que le concept d'horizon renvoie à ce qui est par principe toujours absent *en tant qu'il est présent* et consacre une absence qui ne peut être comblée, même temporairement. Bien plus, il suppose une donation qui *creuse* l'écart que le mouvement cherche pourtant à réduire; ce qui caractérise précisément le désir: «Cela que le désir convoite et qui le satisfait se donne donc, en sa présence même, comme l'absence de ce qui ne peut en aucun cas être présent, et c'est pourquoi la satisfaction est insatisfaction: l'excès du désir, renouvelé en chaque jouissance, répond au retrait du désiré derrière ce qui l'a suscité»³⁵.

A l'horizon intotalisable et insaisissable correspond donc un désir fondamental issu d'un «manque originaire»³⁶. Plus encore, si le sujet percevant est condition de l'«apparaître» de la totalité et que son activité perceptive est indissolublement liée à son être vivant, c'est dans ce dernier qu'il faut chercher le «mouvement fondamental»³⁷ qui inaugure la dynamique du vivant et de ses auto-mouvements. Mais cela revient alors à chercher dans le vivant, la *cause* de ce qui le met en branle, autrement dit la cause du désir comme manque originaire³⁸: «Il faut en conclure que, en son sens le plus originaire, le sujet est vie puisque c'est ultimement dans la pulsionnalité de l'instinct que s'enracine l'apparition de quelque chose. [...]. Le désir est, en son fond, désir de monde: la vie du vivant ne s'accomplit que comme déploiement d'un monde et il n'y a de monde que pour un vivre»³⁹.

Prenant appui sur la phénoménologie génétique de Husserl, l'auteur peut ainsi voir le désir comme le «transcendental originaire», comme

34 *Ibid.*, p. 131: «Ainsi le sens d'être du sujet que nous recherchons est bien situé à égale distance du besoin, qui ne rejoint son objet qu'au prix de la négation de la totalité, et de la pensée qui ne rejoint la totalité qu'au prix de la négation de la présence singulière. Le sujet de la perception existe sur un mode tel qu'il n'a accès à la totalité que dans et par la présence finie qui la nie».

35 *Ibid.*, p. 137.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, p. 136.

38 Ce qui est aussi la démarche d' E. Straus, *Du sens des sens: contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, tr. fr. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble, Millon, 1989.

39 *Ibid.*, p. 140.

une « aspiration indéterminée »⁴⁰ qui ouvre originellement le champ de la transcendance. C'est pour ainsi dire d'un même geste que surgit l'extériorité et qu'il y a désir, c'est-à-dire sujet vivant. Contrairement à l'approche henryenne de la vie, celle-ci est ici absolument solidaire de l'ouverture d'un monde. L'ipséité est ainsi impensable sans l'écart et l'altérité, puisqu'ils en sont la *réalisation*.

Reste à savoir ce qu'est ce manque originaire et pourquoi il échoit au sujet vivant. Ce dernier ne peut tout d'abord être compris sans référence à son environnement. C'est ce que consacre le terme de *Auseinandersetzung* chez Goldstein en tant qu'il résume l'idée que la vie du vivant est une interaction perpétuelle avec son monde environnant⁴¹. Mais l'organisme est lui-même une totalité individuée et, en tant que telle, sa séparation d'avec la totalité proprement dite est une nécessité. Cette exigence contradictoire fait de la perfection de l'organisme son imperfection et donne du coup la raison de son désir :

*En effet, l'accomplissement de la perfection à laquelle renvoie son imperfection signifierait, pour le vivant, sa disparition par dissolution dans la totalité [...]. Le vivant, se faisant lui-même totalité, ne peut se rapporter à la Totalité originaire que sur le mode de l'absence [...] son exister même se déploiera effectivement comme tentative de réduction de cette tension, de cette négativité constitutive [...]. Le vivre du vivant s'enracine bien, ultimement, dans le fait qu'il vise à réaliser l'irréalisable [...] : le vivant est un être qui se rapporte à lui-même sur le mode du manque parce qu'il ne peut se rapporter à la totalité que sur le mode de l'absence*⁴².

C'est donc dans l'impossible aspiration à la totalité qu'il faut chercher l'origine du désir qui fonde l'essence de la subjectivité. On comprend

40 *Ibid.*, p. 140 et p. 139.

41 Voir Goldstein K., *La structure de l'organisme*, tr. fr. E. Burckhardt et al., Paris, Gallimard, 1951, p. 95, de même que Weizsäcker V. von, *Le cycle de la structure*, tr. fr. M. Foucault et al., Paris, Desclée-De Brouwer, 1958, p. 209 : « L'unité du sujet ne se constitue que dans son inlassable restauration par-delà les variations et les crises ».

42 Barbaras R., *Le désir et la distance*, *op. cit.*, p. 146-147 Ou comme l'écrit Patočka dans les *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, 1995, p. 63 : « Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est moi, l'autre le monde. Le vivre est une manière d'explicitation de ces horizons, ayant la particularité que, pour m'expliquer moi-même, il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde ».

alors que ce désir en mouvement ne peut que manquer son objet et s'entretient en quelque sorte en tant que désir.

Dès lors, c'est d'une toute autre théorie de la subjectivité vivante qu'il s'agit par rapport à celle développée dans la phénoménologie henryenne de la vie: «Définir le sujet comme désir, c'est le penser comme l'identité d'une présence à soi et d'une absence à soi. [...] le sujet ne peut être caractérisé comme auto-affection pure [...] la clôture de l'*ipse* ne fait pas alternative avec l'ouverture d'une distance, son immanence affective avec une forme d'opacité»⁴³.

Toutefois ne peut-on pas dire, en reprenant la critique henryenne de Heidegger, qu'une phénoménologie de la perception condamne, elle aussi, l'homme au délaissement en tant que simple être de ce monde? L'extériorisation de l'intériorité ne semble en effet offrir qu'un rempart de plus en plus ténu à la naturalisation du sujet, dès lors étudié en tant que vivant, c'est-à-dire en tant qu'*organisme*. Pour l'éviter toutefois, il semble difficile de se défaire de la dimension transcendante comme condition de possibilité de l'apparaître. Barbaras souligne d'ailleurs lui-même que le sujet est un moment de l'apparaître, sa condition, tout en précisant qu'il s'agit d'un «*transcendantal en retard sur lui-même*» puisqu'il fait partie de la totalité omni-englobante. Seulement, cette totalité n'apparaît qu'à lui, et naît avec son activité perceptive. Or, étudier la phénoménalité même, cela ne prescrit-il justement pas d'étudier les conditions de possibilité de l'apparaître, c'est-à-dire principalement le sujet vivant et transcendantal lui-même? C'est ce que fait Henry lorsqu'il identifie derrière l'apparaître ek-statique une immanence nécessaire à celui-ci et qui elle-même apparaît d'une toute autre manière, à savoir s'auto-apparaît dans le *pathos* de l'épreuve de soi. Que l'épreuve de soi ne soit pas réductible à l'apparaître dans l'extériorité semble pouvoir s'attester par la différence qui subsiste entre voir et vivre, entre constater et ne pouvoir échapper à soi, entre l'intentionnalité et le *pathos*.

D'un autre côté, il est essentiel de souligner que l'opposition «vie-monde» doit être nuancée, et cela à l'intérieur même du cadre donné par la phénoménologie de la vie de Michel Henry. Le point décisif est ici le rôle qui revient à la vie en ce qu'elle *fonde* ce qui peut apparaître dans le monde et comme monde. Autrement dit, c'est le *pathos* immanent qui, chez Michel Henry, est fondement de la transcendance et permet

43 *Ibid.*, p. 154.

l'intentionnalité. De plus, et c'est là une conséquence du point précédent, l'auto-affection emprunte la voie de ce que Michel Henry appelle lui-même, quoique assez rarement, des *médiations*. Tel est par exemple le cas de l'architecture ou de l'urbanisme en général⁴⁴. Or, ces médiations sont à ce point importantes qu'elles engagent la différence, par excellence *éthique*, qu'effectue la phénoménologie de la vie entre les pratiques de la barbarie et la *praxis* culturelle⁴⁵.

Il n'est donc pas possible de maintenir une séparation radicale entre la vie et le monde, parce qu'une telle séparation contrevient au lien de fondation qui joint en quelque sorte la transcendance à l'immanence. On voit bien d'ailleurs que soutenir la thèse de cette séparation mène soit à nier la transcendance – il n'y a pas de monde, mais c'est alors une thèse ontologique –, soit aboutit à l'affirmation d'une transcendance pure qui, quant à elle, relève d'une impossibilité phénoménologique, du moins dans le cadre de la Phénoménologie de la vie⁴⁶.

Si, donc, penser la « jointure » entre la vie et le monde engage, pour la Phénoménologie de la vie, une phénoménologie des médiations et, avec celle-ci, une réflexion sur le problème éthique, cette dernière n'en entraîne pas moins, et comme en retour, une limitation du rôle que les médiations sont amenées à jouer dans le cadre d'une éthique de l'affectivité. C'est ce qu'il convient de montrer à présent⁴⁷.

44 Henry M., *La barbarie*, 2^e édition, Paris, PUF, 2004, p. 179 (1^{re} édition : Grasset, 1987).

45 C'est que nous avons notamment essayé de montrer dans : « *Barbarie ou culture* » : *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010.

46 Il existe bien, chez Michel Henry, une pensée d'une transcendance dans l'immanence qui n'est pourtant pas fondée en l'immanence du vivant, précisément parce qu'elle la fonde, à savoir la présence de la Vie absolue en chaque vivant et donc en l'immanence de son auto-affection. Toutefois, c'est bien d'une « transcendance *dans* l'immanence » qu'il s'agit, et la première n'est transcendante par rapport à la seconde que parce qu'elle est l'immanence *absolue*, ou encore, « l'auto-affection au sens fort », selon la terminologie henryenne.

47 On peut ainsi avancer que la question éthique « dramatise » en quelque sorte le problème du rapport vie-monde chez Michel Henry, et c'est pourquoi nous l'avons choisie ici comme fil conducteur.

3. Le vivant peut-il manquer de vie? Le problème éthique dans la Phénoménologie de la vie

Dans le cadre de l'éthique de l'affectivité, c'est-à-dire de l'éthique au sens de la Phénoménologie de la vie, le thème de la « seconde naissance » possède une importance capitale, dans la mesure où celle-ci est synonyme, pour le vivant, d'une vie retrouvée⁴⁸. En ce sens, elle est la figure exactement inverse du désespoir, ou encore, de la barbarie au sens henryen. Ainsi, naître une seconde fois revient à la reconnaissance, par le vivant, de sa naissance transcendante dans et par la Vie absolue⁴⁹. Du même coup, la « seconde naissance » implique, pour le vivant, de se défaire de ce que Michel Henry nomme l'illusion transcendante de l'ego, illusion par laquelle l'ego se prend pour la source de ses pouvoirs⁵⁰. Or, c'est bien cette illusion qui est synonyme non seulement de l'oubli de la Vie absolue, mais aussi d'une logique dans laquelle le sujet vivant se perd dans le monde et tente désespérément de fuir le *pathos* irréductiblement attaché à sa qualité de vivant⁵¹. Le désespoir, et le projet aussi impossible que « barbare » qui s'ensuit – la négation de la vie par le vivant –, sont alors cette « mort dans la vie » à laquelle l'éthique de l'affectivité oppose précisément une « vie dans la vie », c'est-à-dire une vie retrouvée, bref, un passage du désespoir à la béatitude.

Seulement – et c'est là un point des plus problématiques pour le développement d'une éthique de l'affectivité à partir de l'abord des médiations –, un tel passage dépend *in fine*, pour Michel Henry, d'une « dynamique » propre à la vie, et il demeure purement immanent, au sens où il ne peut justement pas être « produit » ni « causé » par l'intervention en quelque sorte extérieure de médiations. Certes, la contemplation d'une œuvre d'art, la réception d'un texte religieux ou même de celui, philosophique, de la phénoménologie de la vie elle-même *peuvent* être autant d'occasions, ou de médiations, par lesquelles cette révélation de la vie au vivant *advient*⁵². Mais il ne s'agit là précisément que de médiations

48 Henry M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, notamment : p. 206.

49 *Ibid.*, p. 192 notamment.

50 *Ibid.*, p. 177.

51 Henry M., *La barbarie*, op. cit., p. 118-119.

52 C'est ainsi qu'il est possible de conférer au texte de la phénoménologie de la vie une fonction éthique que l'on peut appeler « quasi-performative », dans le

plus ou moins opportunes qui, comme le souligne l'auteur, ne peuvent jamais se substituer à l'historial du *pathos*, lequel relève d'une préparation, indispensable, à ce que pourra venir actualiser une rencontre⁵³. Plus encore, au caractère non suffisant de la médiation s'ajoute également son caractère non nécessaire, ce qui signifie que la vie peut très bien se passer de l'œuvre de la médiation pour parvenir, pour ainsi dire par sa propre force, à la reconnaissance immanente d'elle-même⁵⁴. Enfin, cette limitation du rôle éthique des médiations se retrouve dans l'idée selon laquelle le savoir par lequel le vivant se reconnaît comme vie dans la Vie est du même ordre que l'auto-affection immanente elle-même. C'est dire qu'une telle reconnaissance est nécessairement pathétique, c'est-à-dire *affective*, et non de l'ordre d'une prise de conscience, par exemple⁵⁵.

Ces considérations entraînent des conséquences considérables quant à la manière dont on peut envisager le désir et, avec lui,

sens où, en effet, ce qu'il est susceptible de révéler est de l'ordre d'un déjà-là – la vie n'ayant jamais cessée d'être présente –, dont il ne peut par conséquent prétendre constituer l'origine. Le texte henryen ne peut donc, dans ce cadre, être qualifié de «performatif».

53 Henry M., «Parole et religion : la Parole de Dieu» in : *Phénoménologie de la vie*, tome IV, Paris, PUF, 2004, p. 201-202.

54 Henry M., *C'est moi la vérité, op.cit.*, p. 291 où l'auteur conclut avec l'évangile de Jean : «L'Esprit souffle où il veut». L'affirmation de cette «auto-suffisance» de l'historial du *pathos* renvoie-t-elle pour autant à une auto-affection pure exempte de tout rapport au monde dont R. Barbaras critique justement la possibilité? On peut en douter, notamment au vu de l'importance de l'*action* pour une éthique de l'affectivité. C'est bien avec l'agir, plus particulièrement, avec l'agir miséricordieux que la «seconde naissance» se trouve irréductiblement liée chez Michel Henry. Or, si l'action est, pour ce dernier, immanente dans sa réalité, il n'en reste pas moins qu'elle comporte des éléments intentionnels qui la constituent comme rapport. Cf. sur ce point l'exemple du coureur dans Henry, M., *Marx*, tome 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 353, ainsi que notre analyse de l'action dans la phénoménologie henryenne in : «Michel Henry, philosophe de l'action», in *Penser l'action, agir la pensée – Actes du XXXIII Congrès de l'ASPLF*, Paris, Vrin (à paraître 2012). De ce fait, il est possible de considérer l'action – plus exactement : les composantes intentionnelles de celle-ci – comme une «médiation» minimale et, semble-t-il, irréductible.

55 *Ibid.*, p. 291. Pour une approche de ce point en rapport avec le développement de l'éthique de l'affectivité, cf. notre ouvrage *«Barbarie ou culture» : L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, op. cit.*, deuxième partie.

l'alternative plénitude/manque dans la phénoménologie de la vie et, plus particulièrement, dans le cadre de l'éthique développée à partir de cette dernière.

Contrairement à ce qu'implique l'approche de Renaud Barbaras, il ne s'agit pas ici, pour le désir, de « viser » à surmonter la séparation d'avec le monde, mais plutôt de retrouver la Vie oubliée⁵⁶. Plus précisément, le désir revêt chez Michel Henry la signification d'une poussée par laquelle la vie s'auto-accroît, poussée qui s'actualise justement dans une praxis culturelle⁵⁷. Il faut toutefois tenir compte de deux aspects pour ainsi dire symétriques qui viennent compléter cette dimension. D'une part, en effet, c'est bien le désir qui est à l'œuvre dans l'inversion de la culture en barbarie. Il s'agit alors du désir de se fuir, voire de se nier en tant que vivant. Or, si la barbarie est un projet paradoxal en vertu de l'impossibilité qui affecte sa propre réalisation, c'est parce qu'il ne s'agit pas pour ce projet de combler un manque, mais d'échapper à une plénitude qui est celle de tout vivant en tant qu'il appartient à la vie. Mais ce désir, en quelque sorte dévoyé, trouve sa contrepartie dans la tendance à retrouver la vie oubliée, c'est-à-dire dans un mouvement d'inversion de l'inversion qui avait mené aux idéologies et aux pratiques de la barbarie. En ce sens, le désir n'est nullement désir de surmonter la séparation d'avec le monde, mais celui de surmonter la « séparation » d'avec la Vie. Au contraire, dans le cadre de la démarche de Renaud Barbaras située, comme on a pu le voir, aux antipodes de la phénoménologie henryenne, l'auteur doit conclure de manière surprenante :

La mort, comme dimension originaire du vivant, ne peut correspondre qu'à ce qui qualifie originairement le vivant comme tel, à ce qui détermine son mode d'être propre, à savoir cette transitivité fondamentale que nous avons d'abord ressaisie comme rapport à l'Ouvert. Loin de se distinguer de la vie, la mort en désigne la dimension la plus profonde et c'est donc plutôt la vie qui se distingue de la mort, c'est-à-dire d'elle-même. [...] Et si la vie, au sens d'une vie, est possible, c'est parce que, comme nous l'avons vu, jamais le vivant ne se rapporte pleinement à l'Ouvert : chez l'animal le plus simple, le rapport à l'Ouvert s'est déjà involué, un monde, aussi rudimentaire soit-il, s'est constitué. L'être propre de la vie consiste finalement en cette négation ou cette limitation, dont naît le monde et dont nous avons vu que la conscience en procède : le mouvement par lequel la transitivité originaire se trouve

56 « Séparation » qui n'existe pour ainsi dire que pour le vivant qui, en réalité, vit continûment de la Vie en lui.

57 Henry M., *La barbarie*, op. cit., p. 169-170, notamment.

*retenue en donnant naissance à une conscience au sein du vivre n'est d'abord que celui par lequel le vivant remonte ou revient de sa propre mort. Dès lors, l'événement de la mort n'est autre que celui d'un retour, retour de la vie à son propre fond*⁵⁸.

Se rapporter pleinement à l'Ouvert équivaldrait, pour le vivant, à se dissoudre dans la Totalité. Mais, pour vivre, il lui faut en même temps surmonter partiellement et perpétuellement la séparation d'avec l'Ouvert. C'est pourquoi la vie est, chez Barbaras, solidaire d'une « dimension d'insatisfaction irréductible »⁵⁹, que l'affection est marquée non par l'étreinte de soi mais par l'impossibilité de celle-ci et, donc, que le transcendantal de l'affect doit se penser comme Désir⁶⁰.

Ces deux approches phénoménologiques de la vie semblent bien s'opposer dans l'abord de l'être originaire de la vie: plénitude originaire chez Michel Henry⁶¹, manque originaire chez Renaud Barbaras.

Toutefois, comment comprendre que, pour la Phénoménologie de la vie, le vivant puisse vivre dans la plénitude de la Vie tout en pouvant en être séparé, comme dans le désespoir et la barbarie? Il ne semble y avoir ici qu'une solution envisageable: le vivant est certes « plein » de vie – puisqu'il ne saurait se situer en dehors d'elle –, son problème est cependant qu'il ne la *sait* pas forcément. D'où son « manque de vie » dans le désespoir – cette « mort dans la vie » – ou dans la barbarie.

Cependant, ce savoir qui fait éventuellement défaut est de l'ordre du savoir *de la vie*, il est donc purement affectif et immanent. De même, l'affectivité qui fonde la tentative du vivant de se fuir est bien celle *de la vie*, ou du moins du vivant dans son immanence même. Dans ce cas, le problème est semble-t-il seulement transformé et non encore résolu. Car l'absence de savoir et, plus encore, l'affectivité se tournant pour ainsi

58 Barbaras R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p. 372-373.

59 *Ibid.*, p. 299.

60 *Ibid.*, p. 300: « Ainsi, on peut bien reconduire l'affectivité à la Vie, comme le fait Michel Henry, mais c'est à la condition expresse de la comprendre comme quête plutôt que comme plénitude, comme séparation plutôt que comme étreinte, comme hétéro-affection plutôt que comme auto-affection ».

61 Kühn R., *Leben als Bedürfen. Eine phänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Heidelberg, Physica/Springer, 1996, p. 14, précise que cette plénitude est essentiellement phénoménologique et méthodologique, non métaphysique.

dire contre elle-même dans une tentative de fuite et de négation sont des figures de l'imperfection. Mais alors de deux choses l'une : soit il faut admettre que le vivant ne se distingue, dans son immanence même, de la Vie absolue que par son incapacité à s'engendrer soi-même, mais alors il faut également admettre que lesdites imperfections sont propres à la Vie absolue, qui les apporterait pour ainsi dire au cœur du vivant – conséquence qui serait hautement problématique, sinon inacceptable, du point de vue de ce que signifie la Vie absolue dans la Phénoménologie de la vie ; soit (et c'est alors la seule solution qui semble possible dans le cadre de la phénoménologie henryenne), il faut supposer que ces imperfections appartiennent au seul vivant. Toutefois, comment rendre compte d'une affectivité qui se tourne contre elle-même ou ne se sait pas engendrée par la Vie absolue ? Il est certes possible d'atténuer le problème que pose l'assignation de l'origine de la barbarie, en se référant au thème henryen de l'oubli de la Vie. En effet, s'il y a bien un oubli de la Vie absolue, voire de l'affectivité elle-même, c'est aussi et d'abord parce que la vie *se fait* oublier⁶². Si pourtant la vie, dans ce que l'on pourrait appeler la discrétion ou la pudeur de son apparaître, prête en quelque sorte le flanc à son propre oubli, elle n'est pas pour autant à l'origine de cette inversion affective qui la tourne contre elle-même. Les explications fournies dans *La barbarie*, qui reposent sur une analyse de l'historialisation du *pathos* ne semblent pas suffisantes⁶³, car elles laissent sans réponse la question de savoir pourquoi, dans certains cas, l'affectivité se tourne contre elle-même dans sa phase de souffrance et non dans d'autres. Le problème est d'ailleurs plutôt repoussé que résolu par ces développements, car, soit la barbarie et le désespoir accompagnent nécessairement l'historial du *pathos*, ce qui revient à attribuer à la Vie absolue la paternité du mouvement d'inversion, soit ce dernier est contingent, mais alors il faut admettre que l'affectivité du vivant s'historialise dans un mouvement *immanent* indépendant de celui de la Vie. Or, comment supposer une telle indépendance dès lors que, du point de vue de la Phénoménologie de la vie et selon le mot d'Eckhart qu'elle emprunte, « Dieu s'engendre

62 Henry M., *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 178-179 et 186-187 notamment.

63 Henry M., *La barbarie*, op. cit., p. 118-119.

comme moi-même», ou pour le dire autrement, que l'auto-affection faible n'est que par l'auto-affection forte qui l'engendre⁶⁴?

Comme on le sait, *C'est moi la vérité* renvoie à ce que Michel Henry nomme l'illusion transcendante de l'ego comme à la source du mouvement d'inversion qui sanctionne l'oubli de la vie et mène en fin de compte à la barbarie. Or, cette illusion repose sur un élément qui caractérise *l'homme*, et non plus simplement le vivant⁶⁵ : la *représentation*. C'est finalement par la *pensée* que l'homme sanctionne l'oubli de la vie en le transformant en l'illusion transcendante de l'ego : il se prend pour la source de ses pouvoirs qu'il dirige vers le monde, c'est-à-dire qu'il *croit* être son propre fondement⁶⁶. Peut-on alors dire que ce soit la pensée qui est à l'origine du mouvement d'inversion caractéristique de la barbarie? Cela est également impossible, puisque la pensée n'existe que par son enracinement dans l'affectivité qui la fonde. C'est ici qu'apparaît clairement le problème engendré par deux affirmations également nécessaires de la Phénoménologie de la vie : celle, d'une part, du primat de l'affectivité et du lien de fondation qui unit l'activité représentatrice à l'affectivité ; *et*, d'autre part, celle d'un salut éthique consistant dans le dépassement de la barbarie au profit de la « seconde naissance ».

Or, comme le montrent les développements ci-dessus, il ne semble pas possible de tenir ensemble ces deux propositions tout en évitant de faire de la Vie absolue l'origine d'un mouvement qui vise sa propre négation.

64 Ce qui renvoie à la difficile question de la liberté dans la phénoménologie de Michel Henry. Car celle-ci envisage la liberté comme exercice des pouvoirs subjectifs, et non comme pouvoir *sur* l'affectivité, puisque c'est de cette dernière que tout pouvoir mais aussi tout *vouloir* découle. Par ailleurs, il est problématique de dire que l'ipséité peut à elle seule conférer une telle indépendance. L'ipséité singularise, puisqu'elle est la *forme* même de la singularité. Mais cela ne dit encore rien du *contenu* de l'affectivité – des tonalités et modalisations – qui est celui du vivant singulier.

65 Le silence de la phénoménologie de la vie concernant la vie animale implique cependant une identité quant à l'extension de ces deux termes dans la pensée de Michel Henry.

66 Henry M., *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 176. C'est peut-être là la raison qui rend compte du fait que la barbarie et le désespoir sont des phénomènes proprement *humains*. Le lien irréductible qui attache, dans l'analyse henryenne de la barbarie, cette dernière à la conception selon laquelle seule la pensée objective est capable de cerner la réalité implique nécessairement que la barbarie est impossible pour l'animal.

Conclusion

Ce qui a été désigné ici par le terme « d'imperfections » – c'est-à-dire finalement des figures du *manque* tel qu'on peut le concevoir dans le cadre de la phénoménologie henryenne – ne peut semble-t-il recevoir d'explication satisfaisante qu'en prenant en compte le rôle de la pensée chez ce vivant qu'est l'homme. Il n'est pas possible, en effet, de faire l'économie de ce rôle lorsqu'il s'agit de rendre compte du désespoir et de la barbarie. Mais, dans ce cas, il n'est pas davantage possible de maintenir purement et simplement le primat de l'affectivité sur la représentation, puisque celui-ci renvoie en fin de compte à la seule affectivité, c'est-à-dire à la vie immanente *et* absolue, comme à ce qui explique la négation de la vie. Si la barbarie doit rester « œuvre » humaine, et la béatitude œuvre divine, la première ne peut s'expliquer que par ce qui la *sépare* de la seconde. Or, ce qui ici rend compte de l'écart entre l'homme vivant et la vie purement immanente, c'est la pensée. S'agit-il pour autant d'opposer l'activité représentatrice à l'affectivité et de réintroduire ainsi une opposition trop marquée entre la vie et le monde ? Cette solution n'est pas envisageable dès lors qu'elle mène, on l'a vu, à l'impasse d'une transcendance pure ou d'une pensée sans affectivité, deux conséquences que Michel Henry récuse évidemment.

Par conséquent, si le lien qui unit la pensée et l'affectivité doit être maintenu, cela ne pourrait se faire qu'à la condition que l'on renonce au primat de la seconde sur la première, sans pour autant le conférer à la pensée. A titre d'hypothèse, il serait nécessaire d'examiner si la pensée ne peut, contrairement à ce que suggère Michel Henry, agir comme en retour « sur » l'affectivité tout en étant de prime abord fondée en elle. Cette perspective s'avère cohérente d'un triple point de vue au moins : celui de l'analyse de la barbarie comme phénomène proprement *humain* et non simplement vivant ; celui du refus d'attribuer à la Vie absolue l'origine de la barbarie ; celui, enfin, de la prise en compte de la pensée dans son lien avec l'affectivité. Une telle hypothèse est également susceptible de renouveler le champ d'investigation de l'éthique de l'affectivité, celle-ci devant alors faire une plus large part au rôle de la pensée et s'ouvrir, dès lors que l'activité représentatrice est reconnue comme essentielle à ce vivant qu'est l'homme, à une phénoménologie de la vie devenant aussi phénoménologie de *l'existence vivante*.

Mais, dans ce cas, c'est bien la « séparation » de l'homme d'avec la *vie* en lui qui demeure encore au centre des préoccupations, non celle d'avec le monde comme Totalité qui, on l'a vu, fournit quant à elle un ancrage essentiel à la pensée de Renaud Barbaras. Bien que situées aux antipodes l'une de l'autre, ces deux phénoménologies de la vie s'excluent-elles pour autant mutuellement?

S'il s'agit bien de phénoménologies de la vie, chacune d'elle comporte de manière tout à fait centrale un effort pour penser la subjectivité et, plus précisément, le mode de donation du subjectif. Sans doute, une partie non négligeable du destin de la phénoménologie se joue-t-elle dans les réponses apportées à cette difficulté par les phénoménologues post-husserliens. Deux voies principales s'offrent ici : la première, celle de Michel Henry, consiste à penser la certitude sans aucun recours à l'évidence comme immanence pure. La seconde, au contraire, consiste à accentuer l'intrication de l'immanent dans le transcendant en faisant de l'ouverture active au monde la condition même de l'auto-affection⁶⁷.

On peut toutefois se demander si cette seconde voie, qui est notamment celle de Renaud Barbaras, ne mène pas à une phénoménologie foncièrement a-subjective, auquel cas la ligne de partage serait à situer à ce niveau et permettrait de distinguer deux « familles » dans la postérité de Husserl, l'une s'inscrivant dans une dynamique de destitution et

67 C'est là notamment la thèse de F.-D. Sebbah : « D'un côté on travaille à toujours plus exproprier [...] le sujet de lui-même ; on tente de radicaliser encore, si c'est possible, le *Dasein* heideggérien. Tâche qui implique alors [...] de le ramener à un horizon plus « ancien » que lui-même (précisément l'Être chez Heidegger, le Monde chez Merleau-Ponty) et même de le « fondre » dans cet horizon plus ancien, de l'y reconduire comme vers son authenticité ». De l'autre (Henry, Levinas, Marion et, dans une certaine mesure, Derrida), il s'agit de « reconduire vers la subjectivité comme vers un originaire ». Toutefois, cette deuxième « famille » n'entreprend pas pour autant de restaurer le sujet moderne de l'autonomie et de la transparence à soi, mais plutôt de mettre à jour une subjectivité radicale « qui n'est plus qu'une pure *épreuve*, c'est-à-dire pas même une expérience, puisque l'expérience implique encore une activité du *Je* par laquelle ce qui m'affecte est repris en charge, constitué ». Subjectivité « sans pouvoir » donc, mais qui dans l'originarité de son dénuement précède tout pouvoir, de sorte qu'elle « ne peut [...] que renaître » au fil de ses « désastres ». Sebbah F.-D., *L'épreuve de la limite*, Paris, PUF, 2001, p. 165-169.

de déprise de la subjectivité, l'autre dans son renouvellement rendu nécessaire par les difficultés rencontrées.

Tout semble indiquer que l'on se trouve – dans le dialogue de ces deux « familles » post-husserliennes – confronté au choix de ce qu'on pourrait appeler un « pôle phénoménologique » entendu comme point de départ qui conditionnerait analyse et développements. Soit partir de l'immanent, et aborder par lui le transcendant (Husserl et, plus encore, Michel Henry), soit l'inverse (Merleau-Ponty, Patočka, Barbaras). Il n'est cependant pas impossible que l'idée d' « excès inassignable » désigne un point de rencontre de ces deux démarches qui témoignent du fait que la relation de l'immanent et du transcendant constitue un enjeu majeur de la recherche phénoménologique ainsi que de l'éthique éventuellement impliquée par elle⁶⁸.

68 La notion d'excès se présente en effet dans les deux approches. Alors que dans une phénoménologie de la perception, l'excès est inassignable en raison de la négativité propre au mouvement vivant, il est – chez Henry – inscrit dans l'apparaître pathétique qui ne peut être assigné à aucun apparaître mondain. Ce concept est également présent, à la suite de Michel Henry, dans les travaux de P. Audi autour de l'excédence du soi. Cf. notamment : Audi P., « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi » in Hatem, J., (éd.), *Michel Henry. La parole de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 285-294.