

Le sentiment du monde

Philippe CABESTAN

Le sentiment n'est pas une affection, mais le mode par lequel l'individu se rapporte au monde, dont il procède et se détache pour être un sujet perceptif. La phénoménologie, explique R. Barbaras, doit donc être complétée par une cosmologie.

Recensé : Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, 265 p., 29 €.

Par son audace comme par sa profondeur, le dernier ouvrage de Renaud Barbaras force l'admiration. Depuis plusieurs années, environ vingt-cinq ans si on se réfère à son premier livre consacré à l'ontologie de Maurice Merleau-Ponty¹, Renaud Barbaras poursuit avec ténacité son analyse phénoménologique de la relation que l'objet entretient avec le sujet, ou de l'*a priori* corrélationnel, c'est-à-dire de la structure *a priori* de la relation intentionnelle entre la conscience et l'objet qu'elle vise. Ce, dans le cadre d'une réflexion qui ne cesse de se reprendre et de s'approfondir, et qui se déploie désormais sous les formes conjointes d'une cosmologie et d'une métaphysique. Prolongeant son précédent ouvrage de 2013, *Dynamique de la manifestation*, son ambition est ainsi, dans une première partie (p. 39-159), de saisir le sens d'être du « sujet »² en partant du monde en tant que procès ou *physis* ; puis, dans une deuxième partie (p. 161-254), de développer une analytique, ou une métaphysique du sentiment en tant qu'ouverture au monde.

Le monde en tant que procès ou *physis*

Dans une perspective qui reprend de manière critique la phénoménologie a-subjective de Jan Patočka³ mais que l'on peut également rapprocher de l'œuvre d'Eugen Fink, Renaud Barbaras envisage le monde d'un point de vue cosmologique, c'est-à-dire non pas simplement comme horizon de tous les horizons, fond de et pour l'apparaître, conformément à sa détermination strictement phénoménologique, mais comme « puissance sauvage » (p. 212) et réalité processuelle. Qu'est-ce à dire ? Tout simplement, si l'on peut dire, qu'il convient de saisir le monde de manière dynamique. En ce sens, ainsi que le précise Renaud Barbaras en introduction, le procès du monde ou devenir-monde du monde doit s'entendre aussi bien comme procès dont le monde en tant que fond est la source ou sujet, que comme procès dont résulte le monde en tant que totalité des étants finis produits par le monde (p. 29). De ce point

¹ R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.

² « Dans l'attente d'un meilleur terme », écrit Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, p. 170.

³ R. Barbaras, « Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître », *Philosophie*, numéro 118, été 2013, p. 21-33.

de vue, parce que l'être est sensible, parce que le sensible est la modalité selon laquelle l'être apparaît, la réalité sensible telle que la découvre la sensibilité est une réalité *produite* : produite non par la sensibilité du sujet, comme le veut la tradition subjectiviste, mais par le monde qui est ainsi envisagé de manière dynamique, comme puissance de faire être — voire comme surpuissance dans la mesure où le monde ne s'épuise jamais dans son devenir-monde. On pressent ainsi de quelle manière la phénoménologie, en s'interrogeant régressivement sur les conditions de l'apparaître en tant que tel, se convertit en cosmologie.

Afin de mieux comprendre ce tournant cosmologique de la phénoménologie, dont le point de départ n'est plus le sujet husserlien et ses avatars, il convient de pénétrer plus avant dans ce devenir-monde du monde, au sein duquel Renaud Barbaras distingue deux moments distincts : celui, tout d'abord, de l'ouverture du monde qui se produit comme sensible et qui correspond à une intentionnalité intérieure à l'être, c'est-à-dire à une intentionnalité dont l'être serait à la fois le sujet et l'objet ; puis, celui de la perception des qualités sensibles d'un objet (*Gegenstand*) qui fait face au sujet. Corrélativement, il est possible de distinguer, d'une part, la finitude ontologique d'un monde qui se mondaneise sous la forme d'étants finis et dont l'être demeure en retrait et, d'autre part, la finitude de l'apparaître subjectif où la chose se donne comme telle, selon son sens, en se détachant du monde dont elle procède et dont la dimension mondaine a pourtant disparu. Ainsi, alors que la manifestation première est manifestation « pour personne » (p. 54), la manifestation seconde est manifestation pour un sujet qui est lui-même fini.

Cependant, comment rendre compte, dans cette perspective processuelle, du sujet et de sa finitude ? Il convient pour Renaud Barbaras de partir à nouveau du monde, de sa vie ou plutôt de son archi-vie qui est au principe (*arché*) de toute vie, de son mouvement ou archi-mouvement, qui est au principe du mouvement des étants intra-mondains, de sa puissance ou surpuissance. Or ce qui distingue les vivants des autres étants, c'est précisément la limitation de leur puissance qui est, contrairement au monde, non pas puissance de faire être mais seulement puissance d'être et de faire paraître. Dès lors, la question s'impose d'elle-même : comment comprendre cette limitation de la surpuissance du monde qui est à l'origine des sujets vivants ? Une puissance peut-elle se limiter elle-même ? Parce qu'une telle limitation est par essence impossible⁴, la réponse à cette question conduit Renaud Barbaras à élaborer la notion d'archi-événement, c'est-à-dire d'un événement unique qui viendrait altérer l'archi-mouvement ou archi-vie du monde et qui, en tant qu'événement, serait sans pourquoi. Comme l'écrit Renaud Barbaras, « plus un événement est un événement (...) moins il peut être rapporté à des causes, c'est-à-dire plus il relève du pur surgissement » (p. 77).

Cette conception de l'avènement de l'individu vivant comme de l'apparaître subjectif, à partir d'une scission archi-événementiale — sans raison — qui individue les vivants, peut sans doute dérouter. Pourtant l'idée n'est pas totalement nouvelle et peut rappeler, par exemple, cet acte ontologique ou décompression d'être qui est à l'origine du surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi dans *L'Être et le néant* et dont l'explicitation relève pour Sartre de la métaphysique⁵. Toutefois, cet archi-événement, qui ne peut être en saisi en lui-même et que Renaud Barbaras, à la manière du trauma en psychanalyse, reconstruit à partir de ses effets (p. 83), présente une fécondité qu'il n'a pas chez Sartre. En effet, alors que pour Sartre l'acte ontologique est cette néantisation première qui est à l'origine de la conscience, l'archi-événement qui affecte le procès du monde est l'origine sans raison de tous les vivants. Il s'ensuit que, tout en reconnaissant une profonde continuité entre les vivants, Renaud Barbaras

⁴ Nous reviendrons sur ce point en conclusion.

⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2008, p. 120.

doit encore rendre compte, à partir dudit événement, de ce qui sépare l'animal, ce vivant dont le mode d'être est celui de l'instinct, du vivant humain dont le mode d'être se caractérise par le langage.

Monde et sentiment

Ce bref rappel nous permet d'aborder à présent la seconde partie de l'ouvrage qui, étroitement liée à la première, a pour objet ce que Renaud Barbaras, empruntant le terme à Mikel Dufrenne⁶ mais en radicalisant la signification, dénomme « le sentiment ». On devine que ce terme ne doit pas être ici compris en un sens purement psychologique. À travers le sentiment, en effet, il s'agit de rien de moins que de « cette dimension à la fois existentielle et contre-événementiale en laquelle s'atteste la suture originaire de ce qui a été séparé par l'archi-événement » (p. 173). Coupée ainsi de son contexte, cette définition peut paraître obscure ; il n'en est rien et le propos de Renaud Barbaras est toujours d'une grande clarté pour qui le lit un peu attentivement. Le sentiment est tout d'abord une détermination fondamentale de notre existence, soit un existentiel. Il est l'attestation de notre rapport d'appartenance au monde dont nous sommes cependant exilés, à la suite de cet archi-événement qui affecte le procès du monde. En ce sens, le sentiment, dont la poésie serait par excellence le langage, mérite d'être dit contre-événemential : il permet au sujet de passer par-dessus l'archi-événement et, à l'instar du désir, de le mettre en rapport avec ce dont il est séparé et dont il procède : le monde.

Distinct de l'émotion comme la colère ou la peur, qui sont des réactions déterminées à ce qui se produit dans un monde déjà-là, le sentiment en revanche n'a pas à proprement parler d'objet puisque il se rapporte au monde lui-même. De ce point de vue, le sentiment est indéterminé ; il est sentiment de rien ; il est « l'intentionnalité originaire, l'ouverture première qui commande toutes les autres » (p. 188), l'épreuve, en dépit de notre exil, de notre participation au monde en sa profondeur. Corrélativement, le sentiment ne peut être éprouvé que par un sujet qui se dépouille de tout ce qu'il n'est pas et qui lui masque la véritable profondeur de son être. De ce point de vue, comme le note Renaud Barbaras, parler d'une profondeur du sentiment est un pléonasme : le sentiment est la profondeur même et réalise « une sorte d'extimité existentielle » (p. 193) qui conjugue le plus intime, le soi dans sa profondeur, et le plus lointain, le monde lui-même auquel le sentiment ouvre le sujet. Il va de soi que, pour une oreille formée à la phénoménologie, cette conception du sentiment croise bien des analyses tout en s'en distinguant. Aussi Renaud Barbaras prend-il soin de confronter sa conception de l'affectivité et du sentiment à celles de quatre grandes figures de l'histoire de la phénoménologie : Michel Henry (p. 195-202), Maurice Merleau-Ponty (p. 202-213), Martin Heidegger (p. 213-237) et Henri Maldiney (p. 237-254), en commençant par l'œuvre dont il se sent le plus éloigné.

De la critique de Michel Henry, on peut retenir que dans le sentiment il n'est pas plus question, selon Renaud Barbaras, d'auto-affection que d'hétéro-affection. Car le vocabulaire de l'affection, qu'il s'agisse de la joie ou de la souffrance, est ici rejeté au motif qu'il ressortit au régime de l'apparaître et de l'objet alors que le sentiment en tant qu'il est ouverture au monde et avènement de soi se situe en deçà du voir et de l'éprouver affectif. Pour ce qui concerne Merleau-Ponty, Renaud Barbaras regrette l'absence chez ce dernier d'une théorie du sentiment en tant que tel, ce qui serait lié à la subordination ultime de l'affectivité à l'intentionnalité et, plus particulièrement, à l'intentionnalité perceptive et objectivante. Mais si Merleau-Ponty ignore la place et la fonction du sentiment, c'est aussi, selon Renaud

⁶ M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, Puf, 1953.

Barbaras, en raison de son « optimisme ontologique » qui le conduit à établir entre le sujet et le monde une relation d'appartenance et de familiarité. À l'opposé, comme nous l'avons vu, le vivant humain se distingue pour Renaud Barbaras par son exil, et le sentiment est ce qui lui permet de faire retour au monde dont il procède mais dont l'archi-événement l'a radicalement séparé.

C'est évidemment, dans l'œuvre de Heidegger, la notion de disposition ou sentiment de la situation (*Befindlichkeit*) qui retient tout d'abord l'attention de Renaud Barbaras. En effet, il s'agit pour Heidegger d'une structure qui, étroitement liée au comprendre (*Verstehen*), ouvre le *Dasein* au monde et à lui-même, et qui est la condition originaire de la rencontre d'un étant quelconque. Pourtant, on ne saurait confondre, selon Renaud Barbaras, sentiment et disposition, qui ne se situent pas au même niveau. La disposition heideggérienne ouvre un monde qui est là pour et par le *Dasein* ; un monde qui correspond au monde perçu de Merleau-Ponty ou au monde de la vie de Husserl. Dans le vocabulaire de Renaud Barbaras, ce monde est le monde en tant qu'apparaître secondaire. En revanche, le sentiment ouvre le sujet au monde dont le sujet procède lui-même par privation. Dès lors, la véritable question pour Renaud Barbaras n'est pas de savoir selon quelles modalités le *Dasein* découvre le monde mais, bien plutôt, d'établir comment le sujet est en mesure d'éprouver sa sortie du monde. Mais la partie la plus intéressante de cette confrontation avec Heidegger concerne peut-être la critique de l'angoisse qui pourrait, à première vue, passer pour une préfiguration de la notion de sentiment. Nous nous contenterons d'indiquer ici qu'il n'en est rien pour Renaud Barbaras qui, en outre, esquisse à partir de sa conception du désir une tout autre conception de l'angoisse, plus lacanienne que heideggérienne.

C'est finalement de la théorie du sentir de Maldiney que Renaud Barbaras se trouve le plus proche, même s'il tient à souligner ce qui l'en sépare. On se souvient, en effet, que Maldiney distingue radicalement le sentir de la perception et que, ce faisant, Maldiney s'oppose à la cooriginarité heideggérienne de la disposition et du comprendre. Il développe alors une théorie du sentir pur qui se tient en deçà de toute donation de sens et d'objet, et qui est pure passivité. Tournant le dos à l'intentionnalité husserlienne, Maldiney envisage alors le sentir non-intentionnel ou transpassibilité comme un pouvoir d'ouverture au rien en tant qu'événement rigoureusement imprévisible. On devine cependant l'insatisfaction que cette conception du sentir peut laisser du point de vue d'une métaphysique du sentiment. Car l'ouverture telle que la conçoit Maldiney n'est pas à la mesure de la donation d'un monde dans sa plénitude. C'est pourquoi, réintroduisant une intentionnalité dite supérieure (p. 253), Renaud Barbaras oppose au sentir le sentiment comme ouverture à tout ce qui peut être et, par là même, à la puissance qui fait être, c'est-à-dire au monde compris cosmologiquement.

Questions de méthode

Il ne convient pas dans le cadre d'un compte rendu de discuter de manière détaillée l'ensemble particulièrement riche des analyses qui constituent cet ouvrage. Nous nous limiterons donc à deux remarques qui en concernent respectivement la première puis la seconde partie.

Un lecteur même pressé ne saurait être insensible à la rigueur du propos de Renaud Barbaras. Il se dégage en effet de son ouvrage, pour partie en raison de son mode d'écriture, une impression de nécessité, à laquelle il est difficile de résister mais qui, à la réflexion, peut susciter une certaine perplexité. Soit, par exemple, l'introduction décisive dans le procès du monde de la notion d'archi-événement. Renaud Barbaras soutient à cette occasion qu'une « puissance ne peut différer d'elle-même et, précisément se limiter elle-même tout en

demeurant la même qu'en se séparant d'elle-même » (p. 70). Aussi les vivants ne peuvent-ils, en raison de l'impuissance qui les caractérise, procéder immédiatement de la puissance du monde. Sans doute la conséquence est-elle bonne. Cependant, l'affirmation quant à la puissance du monde soulève une simple question : quelle est la nature de l'évidence qui la sous-tend ? Peut-on, en l'occurrence, invoquer « l'essence de ce qui est en question », la puissance du monde, alors même que ce qui est en question ne nous est pas donné ? À quelle intuition eidétique est-il possible de rapporter ce type d'affirmation ? Du reste, quelques pages plus loin, Renaud Barbaras suggère lui-même une objection à cette affirmation à partir de l'idée, empruntée à Hans Jonas, que la toute-puissance de Dieu « peut vouloir sa propre limitation et aller jusqu'à renoncer à sa toute-puissance » (p. 76).

Le tournant cosmologique que Renaud Barbaras imprime à la phénoménologie ne peut manquer de susciter un certain scepticisme. En substituant à son concept phénoménologique une conception processuelle et cosmologique du monde, Renaud Barbaras semble s'engager dans une voie, semble-t-il, proprement spéculative, dont se défie une certaine phénoménologie qui ne manquera pas de s'étonner, par exemple, qu'une manifestation du monde puisse être une manifestation « pour personne » (p. 54). Renaud Barbaras en a sans aucun doute parfaitement conscience et, à cet égard, sa métaphysique du sentiment vient comme prévenir le reproche — il est vrai toujours un peu facile et paresseux — de construction sans fondement. En effet, au début de la seconde partie de son ouvrage, Renaud Barbaras s'interroge sur la possibilité de son propos et se demande : « Comment pouvons-nous alors parler du monde en tant que tel, à savoir comme archi-mouvement et surpuissance et, par voie de conséquence, de la scission archi-événementiale dont procède notre être ? » (p. 164) La réponse à cette question se trouve précisément dans le sentiment. C'est en effet sur le sentiment que repose, écrit Renaud Barbaras, « la possibilité d'être initié à sa propre appartenance et donc au monde lui-même par-delà la scission événementiale » (p. 255). Mais il va de soi que l'argument rencontrera quelques résistances. Difficile, en effet, de ne pas s'interroger sur la fragilité de toute herméneutique de l'affectivité.

En conclusion, Renaud Barbaras annonce deux nouveaux ouvrages : une érotique, puis une esthétique. C'est dire que cette œuvre déjà magistrale est loin d'être achevée. On ne peut que se réjouir d'une telle fécondité.

Publié dans laviedesidees.fr, le 8 septembre 2016

© laviedesidees.fr