

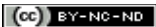
# La phénoménologie et le concept de vie

Un entretien avec Renaud Barbaras

*Renaud Barbaras, Tarek Dika, et William Hackett*

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XIX, No 2 (2011) pp 153-179

Vol XIX, No 2 (2011)  
ISSN 1936-6280 (print)  
ISSN 2155-1162 (online)  
DOI 10.5195/jffp.2011.498  
[www.jffp.org](http://www.jffp.org)



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

# La phénoménologie et le concept de vie

---

## Un entretien avec Renaud Barbaras

*Renaud Barbaras*

Université de Paris I-Sorbonne

*Tarek Dika*

Johns Hopkins University

*William Hackett*

Australian Catholic University

*Quand et avec qui avez-vous commencé à vous intéresser à la phénoménologie? Qui étaient vos professeurs et les étudiant(e)s de votre génération?*

Mon intérêt pour la phénoménologie s'est déclaré très tôt, dès le lycée, où un professeur m'avait fait lire Heidegger et Merleau-Ponty. Je ne comprenais pas tout mais ce mode de pensée correspondait à mes yeux à ce que je recherchais en faisant de la philosophie. C'est ainsi que, très tôt, j'ai envisagé de travailler sur Merleau-Ponty. Mais, durant mes études supérieures, à l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud ainsi qu'à l'université, je me suis trouvé plongé dans une atmosphère très différente, très peu favorable à la phénoménologie. C'était la fin des années soixante dix et la scène philosophique était dominée par deux types d'approches, opposées à tous égards même si certains individus pouvaient se revendiquer des deux à la fois. D'une part, une perspective d'inspiration marxiste pour laquelle la philosophie était en quelque sorte au service de l'action politique.

Il n'y avait donc pas de philosophie, sinon "bourgeoise," hors de la philosophie politique, de la philosophie des sciences et de l'épistémologie. A l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, ce dernier courant était très fortement représenté et quelqu'un comme Desanti, que j'ai eu comme professeur, était une référence majeure. D'autre part, une pensée que l'on a nommé ensuite "pensée 68," qui s'épanouissait principalement à Vincennes, et qui était dominée par les figures de Deleuze, de Lyotard et de Foucault. Or, ce qui est frappant, c'est qu'il n'y avait pas véritablement de place pour la phénoménologie, en tout cas pour celle à laquelle je me suis consacré depuis. C'est tout au moins le souvenir que j'en ai. En réalité, il faut nuancer car Husserl bénéficiait évidemment d'un certain prestige en raison du caractère "scientifique" de son projet et, par ailleurs, le courant heideggerien était déjà très actif même s'il n'était pas encore très représenté dans l'institution, ce qui allait être le cas dans les années 80.

Quoi qu'il en soit, cette époque était caractérisée par le fait que la phénoménologie n'était pas enseignée à l'université et faisait souvent l'objet de critiques violentes, aussi bien de la part des penseurs d'inspiration marxiste que de ceux que l'on appelait à l'époque les "désirants" (Deleuze, Lyotard). D'autre part, la seule phénoménologie qui avait éventuellement droit de cité était la phénoménologie allemande (Husserl, Heidegger). Régnait à l'époque - cela a d'ailleurs duré très longtemps - cette étrange germanophilie théorique qui voulait que la rigueur et le sérieux soient du côté des philosophes allemands et que les auteurs français, s'ils écrivaient bien, fassent une philosophie épigonale, allergique à toute réflexion méthodologique et sans véritable consistance théorique. Or, ce sont précisément ces auteurs, à commencer par Merleau-Ponty, qui m'ont presque immédiatement intéressés et c'est à partir d'eux que je suis en quelque sorte remonté vers Husserl et Heidegger. Il n'est pas exagéré de dire qu'à l'époque, la phénoménologie française n'avait aucune place. Sartre était encore vivant et on avait oublié qu'il avait écrit *L'être et le néant*. Lévinas était un inconnu. Je me souviens avoir découvert et lu *Le temps et l'autre* vers la fin des années 70 avec le sentiment qu'il s'agissait d'un auteur confidentiel dont, de fait, la plupart de mes condisciples n'avaient jamais entendu parler. Quant à Merleau-Ponty, nous étions en pleine "traversée du désert." On n'en parlait pas et lorsqu'on l'évoquait, c'était soit pour critiquer ses positions politiques de la fin des années 50, soit pour stigmatiser son absence de rigueur et d'originalité, le caractère littéraire, "métaphorique" (comme on disait) de son œuvre - autant de qualificatifs qui étaient évidemment des marques de mépris. Je me souviens des réactions consternées, notamment à l'E.N.S., lorsque j'évoquais la possibilité de travailler sur cet auteur. Il faut ajouter qu'un penseur comme Bergson, sur lequel j'ai également travaillé, faisait l'objet d'un mépris comparable et il a fallu attendre les années 90 pour qu'il soit définitivement reconnu comme l'immense philosophe qu'il est et, pour ainsi dire, réhabilité. Quoi qu'il en soit, la conséquence de cette situation est que mon intérêt pour la phénoménologie n'a été suscité, ni

encouragé par personne et s'est donc plutôt forgé contre les circonstances. Alors que j'en donne tous les ans depuis que j'enseigne à l'université, je n'ai pas suivi un seul cours de phénoménologie durant toutes mes années d'études. J'ai donc travaillé seul; j'ai certainement perdu beaucoup de temps, notamment pour m'approprier la pensée de Husserl et j'en garde le sentiment d'être une sorte d'amateur.

J'ai d'ailleurs cédé d'une certaine façon à la pression ambiante, qui voulait que l'on fasse de l'histoire de la philosophie et que l'on travaille sur un auteur classique ou, tout au moins, consacré. Après un mémoire de maîtrise sur la dynamique et la métaphysique leibniziennes et une fois l'agrégation obtenue, je me suis engagé dans une thèse sur Leibniz. Ce qui m'intéressait chez lui était justement ce qui échappait à la sphère du principe de contradiction et de la logique, ce qui semblait excéder son puissant rationalisme, à savoir tout ce qui touchait à la question du monde et de sa création: compossibilité, point de vue et finitude de la monade, etc. Mais je me suis vite aperçu que les interrogations auxquelles correspondaient ces recherches trouveraient un terrain beaucoup plus favorable avec la phénoménologie. Ainsi, après ces quelques années de concession à la norme académique, je suis revenu avec enthousiasme à la phénoménologie. J'ai découvert *Le visible et l'invisible*, dont notamment les notes m'ont, d'emblée et pour longtemps, fasciné et j'ai rapidement (au début des années 80) décidé de consacrer ma thèse à l'ontologie de Merleau-Ponty. Ce point de départ a été évidemment déterminant pour mes propres travaux. Fait significatif, il n'y avait à l'époque aucun spécialiste de Merleau-Ponty ni même aucun phénoménologue susceptible de diriger ma thèse, de sorte que je l'ai faite avec un grand hégélien, Bernard Bourgeois. Il est inutile de dire que, pour les raisons que je viens d'évoquer, je me suis trouvé complètement isolé dans ma génération. Personne, pour ainsi dire, ne partageait mon intérêt pour cette phénoménologie. C'est seulement lorsque j'ai fini ma thèse que je me suis rapproché des phénoménologues qui avaient travaillé sur Merleau-Ponty et qui, tous, étaient sensiblement plus âgés que moi. Je pense à Jacques Garelli et Marc Richir, qui se revendiquaient, d'ailleurs à des titres différents, de la pensée de Merleau-Ponty, et à Françoise Dastur, qui se singularisait, dans les milieux heideggeriens dont elle faisait partie, par le fait qu'elle portait un grand intérêt à l'oeuvre de Merleau-Ponty.

*Dans votre travail vous insistez sur la valeur constitutive de ce que Husserl appelait la "corrélacion a priori" pour l'ensemble de la tradition phénoménologique Husserlienne et post-Husserlienne (Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Henry, Jan Patočka). Qu'est-ce que la "corrélacion a priori" exactement et à quels problèmes dans l'histoire de la philosophie ce concept répond selon Husserl?*

Je dois d'abord souligner que c'est parce que le point de départ de mes propres recherches, dans la voie ouverte par Merleau-Ponty, est une interrogation sur la perception que j'ai été conduit à m'intéresser à l'*a priori*

universel de corrélation. Au fond, je pourrais dire que ma démarche initiale a consisté à prendre acte d'un écart, chez Husserl, entre la découverte décisive de la doctrine des esquisses (*Abschattungslehre*) et, d'autre part, la conceptualité dans laquelle elle est formulée, qui demeure tributaire d'une phénoménologie de la raison, dominée par un idéal d'adéquation et, pour cette raison, est en retrait, pour ne pas dire en contradiction avec l'essence de la perception comme donation par esquisses. De sorte qu'il s'agissait pour moi de prendre en quelque sorte la mesure de la doctrine des esquisses, ce qui signifiait penser *selon* elle, forger une conceptualité à partir d'elle au lieu de la soumettre à une conceptualité déjà constituée. Or, la perception est une modalité privilégiée de la corrélation qui, dans la *Krisis*, est précisément élaborée sur l'exemple de la perception. Cependant, si j'ai insisté sur l'importance de cet *a priori* corrélationnel, c'est d'abord tout simplement parce que Husserl lui-même écrit, dans une note très frappante, que "La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée [...] me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel."<sup>1</sup> D'une certaine façon, la constitution de la phénoménologie chez Husserl se confond avec l'élaboration de cet *a priori*, qui représente également, à mes yeux, le cadre nécessaire au sein duquel ou à partir duquel la phénoménologie se développe après Husserl, même si c'est bien sûr pour le critiquer ou, tout au moins, l'infléchir. Cet *a priori* s'énonce ainsi (c'est le titre du § 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." L'important est de comprendre que nous ne sommes plus ici au plan de la factualité empirique mais bien d'un *a priori* universel. En effet, cet énoncé ne signifie pas que, de fait, l'étant se donne toujours dans des apparitions subjectives mais, bien plutôt, que l'essence de l'étant enveloppe son rapport à de telles apparitions, ce que Husserl nomme un système subjectif de corrélation et que, corrélativement, l'homme ne peut se rapporter à l'étant autrement qu'à travers des apparitions subjectives. C'est pourquoi Husserl en passe par une variation eidétique, seule modalité possible d'accès à l'essence: "aucun homme imaginable, et quelle que soit la façon dont nous l'imaginions modifié, ne pourrait faire l'expérience d'un monde dans des modes de donnée autres que cette relativité incessamment mouvante qui nous avons décrite en général, en tant que monde qui lui est donné dans sa vie de conscience et dans la communauté qu'il forme avec ses compagnons d'humanité."<sup>2</sup> Ainsi, cet *a priori* retrouve l'évidence naïve selon laquelle chacun voit les choses et le monde tels qu'ils lui apparaissent, évidence qui, acceptée comme telle, débouche sur le scepticisme. Mais, le coup de génie de Husserl est de donner un sens philosophique radical à cette évidence en l'élevant au plan de l'essence, c'est-à-dire en lui donnant une signification ontologique. Si nous voyons les choses telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire à travers leurs apparitions, ce n'est pas parce que nous serions prisonniers de notre mode singulier de percevoir et, par conséquent, séparés

de l'étant tel qu'il est par ces apparitions qui, dès lors, ne seraient plus que des apparences. Autrement dit, il ne s'agit pas de faire valoir notre finitude comme cela qui ferait obstacle à un accès à l'être qui, en droit, demeurerait possible. Si nous voyons les choses telles qu'elles nous apparaissent c'est parce que l'essence de la chose, par différence avec celle du vécu, lui prescrit de ne se donner que dans un cours d'esquisses, parce que son être ne peut être distingué de son apparition. Dès lors, la subjectivité du voir n'est plus un obstacle mais la condition même de l'accès à la chose comme telle. Si l'être de la chose implique des apparitions, l'apparaître subjectif délivre l'être même de la chose: l'apparition n'est plus apparence mais présentation, ostension de la chose même. Une connaissance qui irait directement à la chose en passant pour ainsi dire par-dessus les apparitions, comme l'imaginait le rationalisme classique, est désormais impensable: comme le dit Husserl, Dieu lui-même percevrait par esquisse. Ceci revient au fond à reverser notre finitude au compte de l'être: ce n'est plus parce que nous sommes finis et, en particulier, assujettis à un corps sensible que l'être se dissimule derrière des apparences; c'est au contraire parce que l'essence de l'étant implique qu'il s'absente de ses esquisses (puisqu'elles n'en sont que des esquisses) que nous sommes des êtres sensibles et finis. Quoi qu'il en soit, Husserl parvient ainsi à se situer par-delà l'alternative du scepticisme et du rationalisme dogmatique: l'étant ne se donne que dans des apparitions subjectives, qui sont pourtant le seul mode d'accès possible à l'étant lui-même, en personne. Il s'ensuit bien sûr que, comme le dit Patočka, "*comme elle-même et en elle-même*, ce n'est pas la même chose"<sup>3</sup>: si, dans la perception, la chose est présente en personne, plutôt que dans une représentation ou une image, elle n'est néanmoins pas présente telle qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire exhaustivement; elle recule au contraire toujours derrière ses esquisses, s'absente de ce qui la présente.

En d'autres termes, cet *a priori* signifie que chacun des termes en présence, l'étant transcendant et le sujet (qui est la condition, sinon le lieu des apparitions) enveloppe sa relation à l'autre terme, qu'aucun des deux pôles ne peut être posé hors de cette corrélation. Ainsi, un étant transcendant qui reposerait en lui-même, qui serait donc coupé de toute apparition, bref qui existerait en soi, ne serait pas du tout. De même, un sujet qui ne se rapporterait pas à un étant, qui se refermerait sur lui-même au lieu de viser un autre que lui se détruirait comme sujet. Ici, on le voit, c'est l'alternative entre un certain réalisme et un certain idéalisme qui se trouve dépassée. Nous sommes par-delà le réalisme puisque l'étant est toujours étant apparaissant, puisqu'il se rapporte à une subjectivité au lieu de reposer en lui-même. Mais qu'il soit *pour* un sujet n'implique pas qu'il soit *en* lui, que son être se confonde avec celui du sujet, comme cela arrive par exemple chez Berkeley. Au contraire, le rapport à la subjectivité ne compromet pas la transcendance de l'étant puisque l'être de la subjectivité consiste à se transcender vers l'étant: c'est bien en sa transcendance même que l'étant est corrélatif d'un système subjectif. Ainsi, il n'y a pas d'alternative

entre se donner dans des apparitions et demeurer transcendant car la transcendance de l'étant ne correspond à rien d'autre qu'au caractère inépuisable du cours des apparitions: tel est précisément le sens véritable de la doctrine des esquisses. Si l'étant est tout entier relatif au sujet, il s'agit d'un sujet qui est de part en part ouverture à un autre que lui. En cela, nous demeurons en-deçà de l'idéalisme, au moins dogmatique. On voit, en outre, que les thèmes majeurs de la phénoménologie sont impliqués par cette corrélation. Dire en effet que l'étant transcendant est par essence relatif à des apparitions, c'est-à-dire à un sujet, c'est ouvrir la voie de l'*epoché* comme neutralisation de la thèse d'existence. En effet, la signification de l'*epoché*, c'est que la thèse d'existence n'est rien pour le monde, que celui-ci demeure monde lorsqu'elle est suspendue, ce qui revient à dire que l'être du monde n'est autre que son être pour une conscience, phénomène de monde. De même, reconnaître que la conscience est par essence relative à un étant transcendant revient à affirmer que son essence est caractérisée par l'intentionnalité.

Cette corrélation définit à mes yeux le cadre minimal et donc, pour ainsi dire, le critère d'une démarche phénoménologique. Le phénoménologue est celui qui sait que l'on ne peut atteindre le sens de l'être qu'à travers ses modes d'apparaître, qui fait pour ainsi dire de notre finitude la mesure même de l'être (et pas seulement des phénomènes comme chez Kant) et qui, pour cette raison, interroge l'apparaître comme tel, tente de faire apparaître l'apparaître. C'est, corrélativement, celui qui comprend que la conscience n'est pas une substance, comme le pensait Descartes, c'est-à-dire qui est conscient de l'écueil du réalisme transcendantal mis en évidence par Husserl. Le phénoménologue sait que le mode d'être de la conscience ne peut être identique à celui des choses du monde et doit donc être interrogé pour lui-même. En ce sens, la phénoménologie se situe par-delà l'alternative du dualisme et du monisme. Elle refuse la dualité réelle ou substantielle de la conscience et du monde puisqu'elle met au contraire au premier plan leur corrélation: en cela, elle refuse le dualisme. Mais, elle ne dépasse pas cette corrélation vers un tissu ou un élément commun auquel sujet et monde renverraient et par lequel la distance constitutive de la corrélation se trouverait alors abolie. Dans ce cas, en effet, c'est la dimension même de l'apparaître, en tant qu'il est apparaître *à*, c'est-à-dire implique un destinataire distinct de l'apparaissant, qui se trouverait définitivement compromise.

*A quels problèmes selon vous la détermination husserlienne de la "corrélation a priori" a donné lieu et quelle influence ces problèmes ont-ils exercé dans l'histoire de la phénoménologie post-husserlienne? Pouvez-vous clarifier pourquoi à votre sens ni Heidegger ni Merleau-Ponty ont surmonté ces problèmes? Et pourquoi, étant donné les difficultés soulevées par le concept de "corrélation" faudrait-il le garder? Qu'est ce qu'on risque de perdre de vue si on abandonne ce concept?*

La découverte de cet *a priori* conduit à interroger le sens d'être des termes en relation à la lumière de cette corrélation. Au lieu de reconstruire celle-ci à partir d'un monde et d'un sujet dont le sens d'être est déjà déterminé, il s'agit au contraire de ressaisir ce sens d'être à partir de la corrélation elle-même. Or, il n'est pas sûr que Husserl y soit pleinement parvenu, qu'il ait réussi à penser le sujet et le monde à la hauteur de la corrélation, c'est-à-dire au fond sans aucun préjugé métaphysique. Sur le versant transcendant, la difficulté est de respecter les coordonnées de l'apparaître, de penser un étant qui est relatif à ses apparitions sans que cette relativité compromette sa transcendance. Cela suppose de reconnaître un excès de l'apparaissant (ce qui apparaît) vis-à-vis de ses apparitions, excès qui n'est autre que sa transcendance, sans pour autant adosser cet excès sur une positivité: l'étant qui apparaît diffère de ses apparitions sans pour autant être *autre* qu'elles. On a affaire ici, selon les termes de Merleau-Ponty, à une transcendance pure "sans masque ontique," transcendance qui ne peut alors signifier qu'une "identité dans la différence" - identité dans la différence de l'apparaissant et de son apparition. Cela signifie, cette fois en termes husserliens, qu'il faut disjoindre l'originarité (la *Leibhaftigkeit*) et l'adéquation: qu'une chose se présente ne signifie pas qu'elle se présente *elle-même*, c'est-à-dire soit présente comme telle dans ce qui la présente (les apparitions). Comme Merleau-Ponty l'a bien vu, percevoir c'est, par principe, ne pas connaître cela que l'on perçoit. Or, il n'est pas sûr que Husserl soit parvenu à préserver cette disjonction entre l'originarité (la perception) et l'adéquation (la connaissance). En effet, la phénoménologie de la raison impose une équivalence entre thèse rationnelle et être: dire d'une chose qu'elle est, c'est dire que je peux en droit la connaître adéquatement, affirmation qui rentre frontalement en conflit avec la doctrine des esquisses. Husserl résout le problème en faisant appel à l'Idée au sens kantien: de la donation adéquate de la chose comme pôle d'une infinité d'esquisses il y a une Idée qui, en tant que telle, est finie et qui permet le déroulement du cours perceptif. Autant dire qu'il y a une tension entre le point de vue de la raison et celui de la perception et que, finalement, l'idéal d'une donation adéquate de la chose, c'est-à-dire d'une transparence du réel à la connaissance, commande téléologiquement la perception elle-même.

Il s'ensuit que la phénoménologie post-husserlienne sera particulièrement attentive aux phénomènes qui interdisent cette convergence, qui imposent une disjonction entre l'originarité et l'horizon d'adéquation. Il s'agit de tous les phénomènes où l'originarité exclut le remplissement, où la présence charnelle implique une dimension constitutive de non-présence. Trois ordres de phénomènes au moins, chez Husserl lui-même, correspondent à cette caractérisation et vont constituer des thèmes de recherche privilégiés chez tous ses successeurs. Tout d'abord le *monde* qui, comme cadre ou scène préalable garantissant le remplissement perceptif, c'est-à-dire la continuité de l'expérience, ne peut d'aucune façon être donné adéquatement ou exhaustivement. Le monde est une



présence originaire qui implique une dimension irréductible d'absence: le monde comme tel ne peut jamais être rempli, si ce n'est "indirectement," à travers la perception des étants mondains. Ce thème sera dominant chez Merleau-Ponty et Patočka en particulier. D'autre part, la *temporalité*. En effet, avec la rétention nous avons affaire à une perception en un sens très particulier puisque ce qui se présente en elle n'est autre qu'une absence. La rétention est une intentionnalité totalement étrangère à l'intentionnalité qui donne l'objet: elle ouvre sur une transcendance pure, elle ne possède (le passé) qu'en étant dépossédée par lui. On pourrait avancer sans risques que tous les phénoménologues post-husserliens ont en commun d'avoir porté au premier plan, bien sûr selon des modalités très différentes, cette intentionnalité qui constitue la temporalité originaire, d'y avoir vu en quelque sorte le modèle même de toute prestation intentionnelle. Enfin, l'expérience d'*autrui* met en évidence la disjonction entre donation en personne et possibilité de remplissement (et, *a fortiori*, d'adéquation). En effet, si *autrui* est présent en personne, il n'est atteint que dans une appréhension et jamais une présentation (son altérité constitutive s'y perdrait): sa présence enveloppe une absence définitive, de sorte que je ne peux l'appréhender et en confirmer la présence qu'indirectement, à travers son corps. Merleau-Ponty avoue que, très tôt, c'est le phénomène d'*autrui* qui l'a détourné de l'idéalisme et conduit vers la phénoménologie. Il est inutile d'insister sur le fait que la démarche de Lévinas peut être décrite comme une forme de radicalisation de cette situation: non seulement *autrui* n'est pas un objet mais il excède l'ordre même de l'objet, qui est l'ordre du Même, pour autant que l'altérité entre dans sa manière propre d'exister.

Sur le versant du sujet, cette fois, l'*a priori* de corrélation soulève des problèmes peut-être encore plus difficiles. C'est principalement dans la prise en charges de ces problèmes que s'enracinent mes propres recherches. Le sujet de la corrélation, en tant que tel, est soumis à une double contrainte. D'une part, en tant qu'il est celui à qui quelque chose apparaît, l'opérateur ou, tout au moins, le destinataire de l'apparaître, il ne peut évidemment exister sur le même mode que les étants mondains. Tel est le sens de l'accusation de réalisme transcendantal portée par Husserl contre Descartes. Je crois que Husserl avait fortement conscience de la nécessité de désubstantialiser radicalement l'être de la conscience et de la difficulté de l'entreprise. Il écrit en substance, dans un inédit: celui qui nous sauvera de la réification de la conscience sera le sauveur, voire le fondateur de la philosophie. Je pense que c'est ce contre quoi Husserl a toujours tenté de lutter et la nécessité d'une déréification de la conscience est, à mes yeux, un mot d'ordre fondamental pour toute entreprise phénoménologique. Seulement, comme Heidegger l'a vu, Husserl ne va pas jusqu'à interroger le sens d'être du *sum*, cest-à-dire de l'existence du sujet, ce qui lui interdit, corrélativement, de penser de manière satisfaisante le *cogitare* et la *cogitatio*, c'est-à-dire la phénoménalité elle-même. Quoi qu'il en soit, parce que Husserl demeure prisonnier du présupposé selon lequel le sens d'être des

étants mondains ne peut être qu'univoque, la *différence* du sens d'être du sujet ne peut alors signifier qu'une *extériorité* par rapport au monde: le sujet transcendantal ne peut être différent qu'en étant ailleurs. De là l'affirmation d'un "abîme de sens" entre cet absolu qu'est la conscience et la réalité. Bien entendu, cette position est corrélative de la soumission au principe de l'absence de limites de la raison objective: le subjectivisme husserlien est l'envers d'un objectivisme. En effet, le monde ne peut se donner adéquatement ou en transparence que pour une conscience qui le surplombe, qui n'en est pas.

Or, comme le souligne Heidegger, que le monde ne puisse être éclairé, en son apparaître, par le retour à un étant du même mode d'être "ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant – au contraire, le *problème* qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le 'monde' se constitue."<sup>4</sup> Ainsi, si le mode d'être du sujet, du "transcendantal" est autre que celui des étants mondains, il n'en reste pas moins que la conscience demeure un étant du monde. Telle est la seconde contrainte à laquelle le sens d'être du sujet se trouve soumis: il ne peut constituer le monde comme tel que s'il lui appartient à l'instar des autres étants, même si, bien entendu, le sens de cette appartenance ne peut être le même. En effet, la donation par esquisses signifie que le sujet de la perception se rapporte à la chose selon une perspective, de sorte qu'il est nécessairement situé dans le monde. La partialité de la donation de la chose est le corrélat de l'intramondanéité du sujet, intramondanéité dont le corps propre est la manifestation, sinon la cause. Le mérite de Merleau-Ponty est d'avoir tiré toutes les conséquences du fait que cette relation entre un sujet situé et un monde qui ne se donne que partiellement n'est pas une simple situation de fait ne remettant pas en cause le droit de la connaissance adéquate, c'est-à-dire de la coïncidence en transparence du sujet et du monde, mais bien plutôt la situation originaire et irréductible à partir de laquelle devaient être définis le sens d'être du sujet ainsi que celui du monde. La corrélation est corrélation entre un monde qui demeure à distance et un sujet qui lui appartient par son corps.

Cependant, en reconnaissant cette corrélation, on ne résout pas le problème, on le reformule. La question à laquelle nous conduit la corrélation et à laquelle j'ai tenté de me confronter pour ma part est donc la suivante: quel est le sens d'être du sujet en tant qu'il est à la fois condition de l'apparition du monde et de part en part inscrit en lui? Comment peuvent se concilier en un étant du monde la phénoménalisation et l'appartenance? Soulignons déjà que la formulation même du problème indique la voie de la solution. Il s'agit en effet de penser le mode d'être d'un sujet qui échappe à toute forme de réification, qui est donc étranger au mode d'être de la chose, tout en appartenant pleinement au monde. C'est évidemment du côté du mouvement qu'un tel sujet soit être situé: le mouvement n'est en aucun cas chose, puisqu'il est négation active de la substantialité et de l'identité mais il

ne peut pourtant se dérouler qu'au sein du monde, comme espace de jeu de son déploiement. Il a en quelque sorte besoin du monde pour ne pas être chose. Ainsi, échapper à la réification de la conscience, c'est penser la conscience elle-même *comme échappement effectif à la réification*, c'est-à-dire comme négation de soi, mouvement. Seule une phénoménologie dynamique permettra de concilier la "transcendentalité" et l'appartenance. Mais on peut d'ores et déjà franchir un autre pas, qui permet, je crois, d'éclairer ma propre perspective. Si la substance est bien ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister, dire que l'être du sujet est absolument non-substantiel reviendra à reconnaître que le sujet *a besoin d'un autre que lui-même pour exister*, que son être ne réside pas en lui-même, bref qu'il est caractérisé par un *défaut* d'être. Si l'être substantiel est plénitude d'être, l'être du sujet de la corrélation sera manque. Cela signifie que le mouvement par lequel il me semble devoir définir le sujet n'est pas un mouvement quelconque: son dynamisme sera commandé par une quête de soi en l'autre, il sera aspiration. C'est parce qu'il y va du monde en son être que le sujet tend activement vers le monde et, par cette activité, le sujet se distingue des choses du monde mais s'insère profondément en lui.

La difficulté majeure est donc d'accéder à un mode d'être où se conjoignent la phénoménalisation et l'appartenance, c'est-à-dire à la fois une différence vis-à-vis du monde et une continuité ou une parenté ontologique avec lui. C'est de ce point de vue que j'ai été conduit à critiquer à la fois Heidegger et Merleau-Ponty. Tous deux reconnaissent la nécessité de prendre en compte et d'articuler les deux dimensions que je viens de souligner mais il me semble qu'aucun des deux ne parvient à penser une unité véritable de la phénoménalisation et de l'appartenance, c'est-à-dire finalement un sens d'être dont l'une et l'autre dériverait. En effet, Heidegger souligne l'intramondanéité du *Dasein* mais il ne se donne pas les moyens de fonder cette intramondanéité dans les existentiels du *Dasein*. Rien, dans ce qui caractérise le mode d'être du *Dasein* ne permet de rendre compte de son appartenance à un monde. Certes, la fonction de la *Befindlichkeit* est de révéler le *Dasein* en sa *Geworfenheit*, de le découvrir en son Là. Mais on montrerait sans peine qu'un tel existentiel ne suffit pas à rendre compte de toutes les dimensions de l'intramondanéité, bref qu'il suppose une chair loin de la définir. En d'autres termes, le pouvoir-être du *Dasein* demeure incompréhensible en sa mise en oeuvre effective si ne nous est pas d'abord donnée une possibilité plus originaire, possibilité qui nous a plutôt que nous ne l'avons et qui n'est autre que la capacité de se mouvoir, en laquelle réside le sens véritable de la corporéité. La limite de la perspective heideggerienne tient au fait qu'il n'a jamais voulu intégrer la chair aux existentiels du *Dasein* et cela sans doute parce qu'il demeure tributaire d'une conception encore naïve de la chair, comme relevant de la *Körperlichkeit* et donc de la *Vorhandenheit*. C'est ce que Patočka a parfaitement aperçu: "il semblerait que l'analytique rend l'ontologie heideggerienne de l'existence trop formelle. La praxis est en effet la forme originelle de la clarté, mais Heidegger ne prend

jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent ici et maintenant."<sup>5</sup> Ainsi, Heidegger affirme une intramondanéité qu'il ne fonde pas au sein du *Dasein* car il n'accède pas à une conception existentielle de la chair. Finalement, l'intramondanéité est sacrifiée à l'existence.

Cette intramondanéité est au contraire le véritable point de départ de Merleau-Ponty puisqu'il s'agit pour lui de rendre compte de la perception, c'est-à-dire de la prégnance du sens dans le sensible en revenant au sujet incarné comme à son unique et véritable condition. Ainsi, aux yeux de Merleau-Ponty, c'est d'emblée sous la forme de la corporéité que la dimension d'appartenance du sujet au monde est pensée: dire que le sujet est du monde, c'est reconnaître qu'il a un corps. Cependant, dans la mesure où la référence au corps propre a pour fonction de rendre compte de la perception (l'incarnation du sens dans le sensible suppose l'incarnation du sujet qui saisit ce sens), le sens d'être du corps n'est pas interrogé pour lui-même. Il se donne, chez Merleau-Ponty, comme une solution plutôt que comme l'indice d'un problème. La conséquence en est évidemment que ce corps est inévitablement compris d'abord comme un corps (*Körper*), c'est-à-dire comme un fragment de matière, qui fonde précisément l'appartenance du sujet au monde. Ainsi la subjectivité est rabattue sur la corporéité plutôt que celle-ci n'est réintégrée à l'existence. La conséquence en est que, afin de rendre compte du corps comme propre, c'est-à-dire de sa différence avec les autres corps, Merleau-Ponty n'a pas d'autre solution que de faire intervenir la conscience, de sorte que le corps n'en est plus alors que le "véhicule" ou le "médiateur." Ainsi, subjectivité et appartenance sont juxtaposées plutôt qu'elles ne sont véritablement articulées. Pour qu'elles le soient, il faudrait interroger le sens d'être du corps au lieu de le considérer comme allant de soi, se demander comment le corps peut être corps du sujet au lieu de reconduire celui-ci à son corps. Bref, si Heidegger pense l'existence hors de l'incarnation, Merleau-Ponty pense l'incarnation hors de l'existence et c'est pourquoi il retombe inévitablement au plan de la *Körperlichkeit*. Alors que Heidegger ne se demande jamais comment l'existence peu posséder un corps, Merleau-Ponty ne se demande pas comment le corps peut être le corps d'une existence. Or, si l'existence est effectivement incarnée, son corps ne peut qu'avoir une signification existentielle: c'est précisément une détermination du corps comme existentiel qui fait défaut chez Merleau-Ponty. Finalement, de part et d'autre, les deux conditions auxquelles est soumis le sujet de la corrélation demeurent extérieures l'une à l'autre: aucun des deux auteurs ne s'oriente vers un sens d'être plus originaire, à partir duquel cette articulation deviendrait pensable. En ce sens, tout au moins sur cette question, c'est bien par-delà Merleau-Ponty et Heidegger qu'il nous faut nous situer.

*Depuis Le désir et la distance vous êtes en train de développer ce que vous appelez une "phénoménologie de la vie" qui permettrait de penser la possibilité de la corrélation a priori de manière plus fondamentale que celle proposée par Husserl lui-même (ou, en tout cas, plus fondamentale que celle rendue possible par la conscience théorétique). Que faut-il comprendre par "phénoménologie de la vie" et comment les problèmes liés à la "corrélation a priori" vous ont conduit à développer une telle phénoménologie? Comment selon vous le concept de vie a été pensé et utilisé dans la tradition phénoménologique?*

Mon hypothèse est précisément que la *vie* constitue la seule réponse possible au problème que je viens de poser. En effet, par-delà l'existence et la corporéité, il y a une vie qui les articule l'une à l'autre, ou plutôt qui constitue une dimension plus profonde que leur distinction même. En effet, la vie n'est rien d'autre que l'existence en tant qu'incarnée ou la corporéité en tant que corporéité d'une existence, ce qui revient à reconnaître que la vie est la seule voie d'accès possible au sens d'être véritable de l'existence, comme à celui de la corporéité. Il serait notamment facile de montrer, contre ou par-delà Merleau-Ponty, que c'est à la condition de penser le corps comme une propriété de la vie, plutôt que celle-ci comme une propriété du corps, que l'on a une chance de dépasser le corps comme *Körper*, relevant donc de la *Vorhandenheit*, au profit de son sens d'être véritable, qui s'avèrera évidemment dynamique. Encore faut-il ajouter tout de suite que cette proposition théorique n'a de sens qu'à la condition de s'en tenir à un sens neutre de la vie et, notamment, de ne pas la confondre d'emblée avec ce que la biologie en dit. En effet, le concept de vie qui est ici en jeu renvoie au sens verbal, à un *vivre* qui, en français, possède à la fois le sens intransitif de l'être-en-vie (*leben*) et le sens transitif de l'épreuve de quelque chose (*erleben*). Il faut noter d'ailleurs que c'est en tablant sur cette indétermination que Husserl peut parler de "vie transcendante" lorsqu'il s'agit des vécus (*Erlebnis*). Mon hypothèse est que cette ambiguïté est philosophiquement révélatrice et féconde: elle permet de mettre au jour un sens du vivre plus originaire, qui est plus profond que le partage de l'être-en-vie et de l'expérience et qui commande donc leur possibilité. Autant dire qu'il n'y a pas de vie purement intransitive, que toute vie, même la plus sommaire, est déjà un mode de phénoménalisation, mais aussi, à l'inverse, qu'il n'y a pas d'expérience, aussi "élevée" et apparemment éloignée des vicissitudes de la vie soit-elle, qui ne renvoie en réalité à un être en vie (*leben*). Le vivre est plus profond que le partage du transitif et de l'intransitif. Or, alors que le vivre transitif est l'autre nom de la phénoménalisation, le vivre intransitif correspond à l'appartenance, car un être en vie qui ne serait pas être au sein du monde, impliquant des échanges avec lui, est impensable. On voit dès lors que c'est bien dans la vie ou plutôt comme vie que s'articulent véritablement les deux dimensions du sujet de la corrélation: en tant qu'elle relève de la vie chacune des dimensions se dépasse vers l'autre. En effet, pensée comme vivre (*leben*), l'appartenance au monde enveloppe

nécessairement une phénoménalisation alors que, comprise comme corps, elle l'interdisait, sauf à lui adjoindre une conscience. De même, pensée comme vivre (*erleben*), la phénoménalisation implique une appartenance, alors que, caractérisée comme existence, elle ne la permettait d'aucune façon. La vie est bien ce qui rapporte le corps à l'existence et, identiquement, ce qui confère à l'existence une appartenance au monde. La vie est bien l'élément où se fonde la co-appartenance de la subjectivité et de l'intramondanéité. Or, dans la mesure où la tâche de la phénoménologie est d'élaborer l'*a priori* de la corrélation et, en particulier le sens d'être du sujet de la corrélation, il faut en conclure qu'il n'y a de phénoménologie que comme phénoménologie de la vie.

Bien sûr, l'accès à ce sens originaire de la vie, qui n'est autre que le sens d'être du sujet lui-même, présuppose que soit dépassée une certaine acception de la vie qui domine les sens commun et est historiquement écrasante. Comme l'a montré de manière définitive Hans Jonas dans *Le phénomène de la vie*, l'époque moderne est caractérisée par une mutation considérable, qui concerne précisément le statut de la vie. Alors que, auparavant, la pensée se déployait dans le cadre d'une ontologie universelle de la vie pour laquelle l'être en vie était la norme ontologique et la mort l'exception, désormais la mort et, avec elle, la matière inerte va être à son tour érigée en norme, de sorte que c'est la vie qui va alors apparaître comme une sorte d'exception et, par conséquent comme un problème. Il s'ensuit que la vie est inéluctablement comprise, notamment par la pensée biologique, dans le cadre d'une "ontologie universelle de la mort." Cela signifie qu'elle demeure une modalité d'être insulaire au sein d'un univers régi par les lois de la physique et qu'elle est par conséquent vouée à revenir au régime d'être universel, c'est-à-dire à la mort. Autant dire que, en tant qu'exception ontologique, la vie est sans cesse menacée par le retour à l'indifférenciation avec l'univers physique, bref par son extinction, et que sa vie au sens actif (son vivre) va consister à endiguer cette menace. La vie est d'emblée pensée sous l'horizon de cette négation qu'est sa mort et c'est pourquoi elle est nécessairement comprise comme négation de cette négation, à savoir comme *survie*. Vivre ne signifie rien d'autre que se maintenir en vie, c'est-à-dire lutter contre la mort. Toute son activité est au service de son être: elle ne fait rien sinon durer et faire ce qu'il faut pour durer.

Or, cette conception finalement très restrictive de la vie est totalement tributaire du présupposé ontologique que nous venons d'évoquer. Afin donc d'avoir une chance d'accéder à la vie elle-même, au lieu de la ressaisir d'emblée à partir de son autre, il faut neutraliser ce présupposé et procéder à ce que j'ai nommé une "*epoché* de la mort." Il s'agit de penser la vie à partir d'elle-même plutôt que du point de vue de ce qui la menace. Or, en procédant ainsi, on tourne le regard vers une dimension de la vie qui, quoiqu'incontestable, était jusqu'alors recouverte parce qu'elle ne pouvait pas prendre place dans l'ontologie de la mort, à savoir celle de la gratuité et

de la profusion, de la pure dépense. Certains auteurs de la tradition anthropologique allemande ont insisté sur cet "excédent d'impulsions" qui fait que la vie va très au-delà, infiniment au-delà de ce qui est requis par la simple survie, par la conservation du vivant. Cette profusion dessine une ligne qui va du jeu à l'art et à l'interrogation théorique en passant par l'exploration de la Terre. L'important ici est qu'en abordant la vie à partir d'elle-même, on découvre qu'elle est caractérisée par un faire qui n'est pas subordonné à la simple nécessité d'être, qui l'exécède radicalement et, à ce titre, enveloppe une dimension de phénoménalisation. Caractérisé en lui-même, le vivre apparaît comme impliquant nécessairement une activité d'exploration, de vision, c'est-à-dire finalement de connaissance. Bref, à la lumière d'une *époché* de la mort, le vivre ne se réduit plus à l'acte intransitif de se maintenir en vie mais implique au contraire une dimension essentiellement transitive. Ici, l'ontologie de la vie converge avec la phénoménologie: l'essence de la vie se situe par-delà le partage de l'intransitivité et de la transativité, de l'être en vie et de la phénoménalisation.

*Comment le concept de "désir" permet selon vous de penser la possibilité de cette corrélation a priori d'un point de vue plus fondamental? Dans votre travail ainsi que dans celui de Lévinas, par exemple, le "désir" semble ouvrir la possibilité même de la transcendance puisqu'il constitue la forme la plus élémentaire de rapport à l'extériorité....*

Nous avons souligné plus haut que l'exigence d'une désubstantialisation du sujet, jointe à sa nécessaire appartenance au monde, conduisait à le concevoir sur le mode dynamique. C'est ce que confirme la phénoménologie de la vie. Le mouvement, au moins au sens aristotélicien, c'est-à-dire comme changement, fait en effet partie de la détermination minimale du sujet: dire que nous sommes vivants, c'est reconnaître que nous sommes capables de nous mouvoir. La phénoménologie de la vie met le mouvement au coeur du sujet et c'est ainsi qu'elle évite la réification que Husserl appelait de ses vœux. Le mouvement constitue donc la réponse à la question qui se posait à l'issue de ma critique de Heidegger et de Merleau-Ponty. C'est comme mouvement que l'existence peut s'incarner: ressaisi existentiellement, le corps est capacité de se mouvoir. En d'autres termes, le pouvoir qui m'est originairement donné et qui est la condition de mon pouvoir-être, y compris le plus propre, est ma capacité de me mouvoir. Mais il faut néanmoins prendre garde de ne pas subordonner notre idée du mouvement à des présupposés non interrogés car le risque que nous courrons est évidemment de comprendre ce mouvement comme un simple déplacement et de scinder alors à nouveau la corporéité de l'existence en la rabattant sur l'espace objectif. Il faut donc ressaisir ce mouvement à la lumière de la vie telle que je l'ai définie, à savoir comme une existence au sein du monde qui enveloppe nécessairement une phénoménalisation. En tant que s'enracinant dans une vie, en tant que mouvement de la vie même, notre mouvement est une avancée qui fait paraître son terme en s'en

approchant ou, si l'on veut, une phénoménalisation qui ne se distingue pas d'une avancée. Du point de vue de la vie, il n'y a pas de différence à faire entre aller-vers et voir, car il n'y en a pas entre vivre intransitivement et vivre transitivement. Autant dire que, pour la vie, le sens est toujours le pôle d'une approche, qu'il n'y a de *signification* que comme *direction*. Bref, le mouvement de la vie se situe par-delà la distinction du simple déplacement et de la pure vision (phénoménalisation): il est plus qu'avancée et moins que contemplation.

Or comment qualifier ce "mouvement" qui n'appréhende son "objet" qu'en tendant vers lui, qui ne le découvre qu'à travers l'inclination qui l'y porte, sinon comme désir? J'ai donc choisi ce concept de désir pour nommer l'être propre d'une vie qui est plus profonde que le partage du se-mouvoir et qui, par conséquent, ne saisit son objet, quel qu'en soit d'ailleurs le degré de réalité ou d'idéalité, qu'en se portant activement vers lui. Le désir n'est ni mouvement ni connaissance mais, puisqu'il n'y a pas d'autre possibilité que d'utiliser d'abord les concepts que nous voulions dépasser, connaissance par le mouvement ou mouvement qui donne à connaître. Bien entendu, en tant qu'il nomme l'essence même de la vie en son indistinction fondamentale entre le *leben* et l'*erleben*, ce désir doit d'abord être débarrassé de toutes les connotations immédiatement psychologiques et affectives que nous sommes enclins à lui conférer. Le désir dont je parle n'est pas d'abord rapport à autrui puisqu'il n'est au fond que l'autre nom de l'intentionnalité et désigne ainsi ce qui sous-tend le rapport à tout étant. Il n'est évidemment pas étranger à l'affectivité mais il n'est pas un affect comme les autres: il correspond plutôt à la condition même de tout affect, à quelque chose comme une Affectivité originaire, fondant, en tout affect, la coappartenance de l'é-motion et de la motion. Cependant, si ce désir ne peut être rabattu sur ce rapport érotique à l'autre qu'il désigne le plus souvent, il est évidemment et nécessairement ce qui en constitue la source ou le fondement. Le désir érotique prend sa source dans un désir originaire qui est synonyme de notre vie et l'une des tâches que ma démarche appelle, tâche dans laquelle je me suis engagé, est de comprendre comment le désir érotique empirique dérive de ce désir originaire et constitutif du sujet.

Néanmoins, ces propos suscitent une question. Une avancée phénoménalisante, un voir qui est indistinctement un se-mouvoir ne sont pas encore un désir. Celui-ci signifie beaucoup plus, à savoir un mouvement qui vise à s'approprier quelque chose qui est susceptible de l'apaiser, qui tend vers une satisfaction mais de telle sorte que, par différence avec le simple besoin, cette satisfaction demeure impossible pour autant que les objets, pourtant recherchés, ne la procurent jamais, que le désir est toujours attisé par ce qui le satisfait, intensifié par cette satisfaction même, c'est-à-dire apaisé sans doute mais jamais comblé. Le désir se nourrit donc lui-même puisque son accomplissement signifie toujours sa renaissance. D'autre part, et plus profondément encore, le désir est toujours désir de soi, recherche de



soi en l'autre: il est toujours l'expression d'une lacune ontologique. Il me faut donc justifier la caractérisation de cette vie phénoménalisante par le terme de désir. Pour ce faire, il suffit de revenir un instant sur l'autre pôle, transcendant, de la corrélation. Je l'ai dit plus haut, conformément aux coordonnées mêmes de la corrélation, ce pôle n'est pas un objet susceptible d'un remplissement mais une transcendance pure, transcendance - aussi irréductible qu'indiscernable - de l'apparaissant vis-à-vis de ses apparitions et qui n'est autre que celle du monde lui-même. Ainsi, dans la mesure où l'apparaissant n'est pas autre que ses apparitions, il ne se donne qu'en elles comme cela qui les excède toujours; la transcendance pure du transcendant signifie que celui-ci recule toujours devant l'approche, se dérobe à la vision précisément parce qu'il s'agit d'une transcendance "sans masque ontique." Or, un monde qui est pure profondeur, qui est pour ainsi dire son propre excès ne peut se donner qu'à un sujet qui n'est pas vision mais de part en part désir: à l'excès non positif du monde ne peut correspondre que l'insatiabilité du désir. On peut le dire autrement. Si le propre du désir est de n'être désir de rien (de déterminé) car rien ne le comble, seul le désir peut ouvrir ce rien d'étant, cette non-chose qu'est le monde. Dès lors, ressaisir les pôles de la corrélation à la lumière de celle-ci et de ses exigences propres, c'est les caractériser respectivement comme désir et comme transcendance pure. Plus profond que le face-à-face de la conscience et de l'objet, il y a la corrélation d'une vie qui est désir et d'un monde qui est pure transcendance.

J'ai évoqué plus haut une seconde détermination du désir, qui correspond à sa signification proprement ontologique: le désir est en son fond désir de soi, il est commandé par un défaut d'être. Cependant, au plan où je me situe, on comprend que l'aspiration qui porte le sujet vers le monde ne puisse être apaisée, pour autant que le monde excède par essence toute apparition finie, mais on ne comprend pas *pourquoi* le sujet est porté vers le monde. Or, comme je l'ai rappelé, cette aspiration ne peut s'enraciner que dans une lacune ontologique. Si le sujet tend vers le monde, c'est parce qu'il y va du monde en son être: le désir du monde est en son fond désir de soi. Autant dire que la lacune ontologique dont se nourrit le désir renvoie elle-même à une séparation. Si le sujet vise le monde comme un lieu de réconciliation possible c'est parce qu'il en vient: l'avancée intentionnelle est en réalité un retour. Or, il est impossible de rendre compte de cette dimension, la plus profonde, du désir au strict plan phénoménologique. Ainsi, penser le sujet, à la lumière de la corrélation, comme désir, c'est être inévitablement conduit à dépasser le strict plan phénoménologique de la corrélation désir-monde au profit d'un niveau plus profond, où la séparation qui commande le désir deviendra pensable. J'y reviendrai.

Quoi qu'il en soit, ma perspective diffère radicalement de celle de Lévinas, même si celui-ci prononce le terme de désir. Le désir a certes pour moi la fonction d'ouvrir la transcendance mais il s'agit de la transcendance du monde. Cette transcendance ne se donne pour ainsi dire que

négativement sous la forme de la dimension d'insatisfaction, caractéristique du désir, qui persiste au coeur même de toute satisfaction. Cela signifie que le monde n'est autre que cet horizon de quête qui est ouvert par toute expérience en tant qu'elle comporte une dimension d'insatisfaction; il est cette totalité dont les apparitions finies sont des négations et qui ne se découvre que dans ces négations comme cela qui les excède. Bref, il n'y a de désir que comme désir du monde et l'écart, au coeur du désir, entre la plénitude, jamais atteinte, et la satisfaction, répond à la différence entre le monde et ses apparitions. Or, ce n'est évidemment pas cette transcendance du monde - immanente aux étants finis puisqu'elle n'implique aucune altérité - que Lévinas évoque. Celui-ci ne pense pas la transcendance comme cette transcendance au sein du Même qu'est la différence ou la profondeur du monde mais bien la transcendance comme altérité *au* Même, c'est-à-dire la transcendance de l'infiniment Autre. Cela signifie que le désir dont parle Lévinas est un "désir sans satisfaction," sans même l'horizon d'une satisfaction pour autant qu'il n'y a de relation avec l'infiniment autre que sur le mode de la séparation. Or, que peut bien signifier un désir sans satisfaction possible, sinon la négation même du désir? Un désir qui est rapport à un tout autre, qui "entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre," désir "qui n'aspire pas au retour car il est désir d'un pays où ne naquimes point."<sup>6</sup> Un tel désir donc, que Lévinas nomme "désir métaphysique," n'est en aucun cas un désir. Une tension qui non seulement exclut la satisfaction mais s'accomplit comme ce renoncement même est étrangère au désir: elle est en vérité plutôt responsabilité ou sainteté.

*Vos références à l'histoire de la philosophie de la biologie sont nombreuses (Goldstein, Canguilhem, Pichot, Simondon, Jonas, parmi d'autres) et jouent un rôle important dans votre redéfinition de l'apparat conceptuel phénoménologique classique. Mais malgré cela vous restez fidèle à un certain nombre de thèses phénoménologiques (dont celle de la "corrélacion a priori" est la plus importante). Quel est selon vous le rapport entre une philosophie de la biologie et la phénoménologie? Devons-nous faire appel à une philosophie de la biologie pour résoudre les problèmes fondamentaux de la phénoménologie?*

Comme je l'ai dit, *l'a priori* de corrélation constitue à mes yeux pour ainsi dire le cadre minimal permettant de définir une démarche phénoménologique. D'autre part, en spécifiant les conditions auxquelles sont soumis les deux pôles de la corrélation, j'ai été conduit à la notion de vie, en tant qu'elle répond au mieux au sens d'être du sujet selon sa double dimension d'appartenance et de phénoménalisation. Mais il est clair que seul m'importe un concept phénoménologique de la vie. Il est vrai que j'ai travaillé sur des philosophes de la vie, en particulier Bergson, Goldstein et Jonas, mais leur oeuvre ne m'intéresse que dans la stricte mesure où elle peut converger avec ma phénoménologie de la vie et la nourrir. Plus précisément, le recours à ces auteurs a eu une fonction essentiellement

négative et critique, comme le montre par exemple ce que j'ai dit tout à l'heure à propos de Hans Jonas. Il s'agissait pour moi de trouver, sur le terrain même de la philosophie de la vie, des perspectives me permettant de dépasser les acceptions naïves de la vie, dominées par la négation de la mort, par la survie. Or, quelqu'un comme Goldstein par exemple, ne pense en aucun cas la vie comme survie mais comme réalisation d'une essence singulière à la faveur d'un dialogue avec le milieu, au point qu'une vie que se limite à réaliser les conditions de la survie est une vie pathologique. Il m'importait donc de découvrir des philosophies de la vie pour lesquelles la portée de la vie pouvait excéder largement celle de la stricte satisfaction des besoins et qui intégraient une dimension de phénoménalisation, c'est-à-dire de subjectivité au coeur de l'activité vitale elle-même. Ainsi, pour Hans Jonas par exemple, le vivant le plus simple, en tant qu'il est défini par ce que Jonas nomme métabolisme, enveloppe une dimension constitutive de subjectivité et une forme d'ipséité. Finalement, je pourrais dire que la philosophie de la vie m'intéresse dans la mesure exacte où elle converge avec la phénoménologie, de sorte que la place qu'ont ces philosophies au sein de mon travail est comparable à celles qu'avaient la physiologie et la psychologie du comportement pour le premier Merleau-Ponty, à savoir permettre le dépassement des préjugés naïfs, qui sont le plus souvent ceux de la science, sur le terrain de la science elle-même ou tout au moins, des philosophies qui s'en revendiquent. Les philosophies de la vie m'intéressent dans la stricte mesure où elles nourrissent l'*epoché* de la mort dont j'ai parlé plus haut.

C'est pourquoi la biologie philosophique ne résout pas les problèmes de base de la phénoménologie, qui ne peuvent en vérité être résolus que sur son propre terrain. Elle permet seulement d'écarter les préjugés qui font obstacle à l'entreprise phénoménologique, de dépasser une forme d'attitude naturelle quant à la vie.

*Dans la partie centrale de Introduction à une phénoménologie de la vie vous introduisez à partir d'une lecture de la huitième Elégie de Duino de Rilke inspirée par Roger Munier le concept d'"anthropologie privative" et vous développez les thèses centrales d'une phénoménologie de la vie. Qu'entendez-vous par "anthropologie privative" et à quels problèmes répond-elle?*

Il me faut d'abord souligner, ce que je n'ai pas encore eu l'occasion de faire, qu'en référant le sens d'être du sujet à la vie, je dépasse largement le strict cadre de l'existence humaine pour intégrer, en droit, la totalité des vivants. Dire que l'être du sujet de la corrélation doit être défini comme vie, c'est reconnaître que la corrélation phénoménologique, c'est-à-dire la phénoménalisation concerne tout vivant. Je me situe ainsi dans une perspective résolument continuiste – et j'avoue que, sur ce point, j'ai été influencé par Hans Jonas – et je refuse donc de faire du sujet humain une exception ontologique. Mais cette approche à partir de la vie me mettait

alors devant la nécessité de rendre compte de la différence du sujet humain, différence que nous nommons à l'aide de la notion de conscience. Les coordonnées du problème devenaient alors très contraignantes puisqu'il s'agissait de rendre compte de la différence du sujet humain sans compromettre son appartenance constitutive à la vie. Ceci excluait de penser la différence humaine à partir de l'adjonction d'un attribut positif, âme, conscience, esprit ou raison. Cela reviendrait à faire de l'homme une exception au sein de la vie, un vivant *plus* autre chose, c'est-à-dire tout autre chose qu'un vivant. En procédant ainsi, quelle que soit la manière dont on pense la vie et l'attribut qui s'y ajoute, on souscrit nécessairement à la thèse de l'homme comme animal rationnel et on retombe dans le dualisme métaphysique et ses impasses. Soulignons d'ailleurs qu'en abordant la situation ainsi, on ne résout rien, on pose les problèmes au lieu d'indiquer la voie de leur solution. Il reste à comprendre en effet comment un animal peut être rationnel, c'est-à-dire comment la rationalité peut se préméditer au sein de l'humanité ou, ce qui revient au même, comment la conscience ou la raison peuvent appartenir à un vivant. La seule manière d'éviter ces difficultés est de mettre en avant l'appartenance radicale de l'homme à la vie, sa parenté fondamentale avec les autres vivants, qui est telle que précisément il n'a rien de *plus* qu'eux. La question est alors la suivante: comment penser une différence, qui est phénoménologiquement incontestable mais qui ne peut pourtant reposer sur un attribut, sauf à compromettre notre détermination comme vivant, notre pleine appartenance à la vie? Comme toujours, la solution réside dans la formulation même du problème: l'homme se distingue des autres vivants non pas parce qu'il posséderait quelque chose en plus mais au contraire parce que quelque chose lui *fait défaut*, parce qu'il est le lieu d'une négation au sens d'une limitation de la vie. La conscience humaine n'est autre que la vie privée ou séparée d'une dimension d'elle-même. Tel est le sens de ce que j'ai nommé *anthropologie privative* et qui fait évidemment écho à la zoologie privative dont on a parlé à propos de Heidegger. Ma démarche est pour ainsi dire le négatif, au sens photographique, de la sienne. Alors que, selon lui, la vie n'était accessible qu'à travers le *Dasein*, de telle sorte que l'ontologie de la vie devait déterminer ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait plus que vie, selon moi, la conscience humaine n'est accessible que du point de vue de la vie et le but de la phénoménologie de la vie est de déterminer *ce que doit être la vie pour que puisse être quelque chose qui ne serait qu'humanité*.

Cependant, une telle solution ne s'impose pas seulement pour des raisons logiques: elle correspond exactement à la situation phénoménologique que nous avons déjà décrite. J'ai mis en avant un concept de vie qui est profusion plutôt que conservation, dont la portée égale la profondeur du monde et c'est pourquoi la vie nomme la corrélation même ressaisie sur le versant subjectif. Autant dire donc que la vie est ce qui nous ouvre au monde, que, par elle, nous sommes en rapport avec sa profondeur

propre. En ce sens, la vie est bien le tissu même de l'intentionnalité. Dès lors, de même que toute apparition doit être comprise comme une limitation de la totalité mondaine qui se donne en elle, la conscience qui est corrélative de toute apparition renvoie elle-même à une négation de cette vie qui ouvre le monde. En ce sens, la corrélation de la conscience et de l'objet naît par limitation de la corrélation originnaire de la vie et du monde. Ceci revient à renverser radicalement le rapport entre conscience et intentionnalité. Celle-ci n'est plus une propriété de la conscience; c'est au contraire la conscience qui est une propriété de l'intentionnalité au sens où elle naît par limitation d'une intentionnalité qui est fondamentalement activité vitale. C'est ici que le recours à l'oeuvre poétique de Rilke m'a paru précieux car, dans le *Huitième Élégie de Duino* notamment, il décrit le mode d'être de l'humain de manière privative par rapport au mode d'être animal. L'animal est caractérisé par le fait qu'il est tout entier engagé dans ce que Rilke nomme l'Ouvert, il glisse en lui, est emporté en lui. L'animal se confond avec son propre mouvement d'avancée au sein de la totalité mondaine, il lui est totalement présent: c'est ce que Rilke caractérise par la *vue*, dans le mesure où, dans cette avancée, rien n'est encore délimité, aucun objet ne se dessine. L'homme est, quant à lui, caractérisé par l'interruption ou, tout au moins, la suspension ou la limitation de cette pure avancée. Quelque chose comme une distance se creuse, distance dont naît la relation de face-à-face: alors que l'animal glisse au sein du monde, l'homme est en face du monde. Or, c'est de cette relation de face-à-face (de *Gegenständlichkeit*) que naissent conjointement l'objet et la conscience qui l'appréhende. Autrement dit, l'homme devient conscience et la totalité mondaine réalité objective par la seule vertu d'une interruption de l'engagement vivant au sein du monde, d'une sorte de crispation, de retrait ou de recul au sein de la pure activité vitale. C'est ce que Rilke nomme regard, pour autant que le regard fixe des objets, découpe, délimite. Ainsi, la limitation du monde dans l'objet naît d'une limitation de l'intentionnalité vitale par interruption de sa pleine transativité. On ne peut mieux dire que la conscience naît de l'intentionnalité, c'est-à-dire l'homme de la vie par privation. Ainsi, nous parvenons à rendre compte de la différence humaine sans introduire aucun attribut positif, sans compromettre sa pleine appartenance à la vie. L'homme n'est pas autre chose qu'un vivant ni un vivant supérieur. Ou plutôt, s'il est un vivant supérieur par son aptitude à appréhender la réalité *en tant que telle*, ce dont l'animal n'est pas capable, c'est parce qu'il est moins vivant que les autres vivants, ou plutôt parce que la vie en lui est comme retenue en-deçà d'elle-même, en retrait sur elle-même. L'humanité de l'homme naît de ce que nous pourrions appeler un *refoulement originnaire* affectant la vie elle-même, mais c'est un refoulement qui ne procède pas de notre initiative. En ce sens ce n'est pas le refoulement qui est le fait de l'homme mais plutôt l'homme le fait du refoulement. Nous retrouvons bien sûr ici le concept de désir. Celui-ci n'est rien d'autre que la trace en nous de la profusion vitale qui nous déborde, la présence de l'excès vital au sein de qui le limite. Dire que nous désirons, c'est dire que, en tant

qu'essentiellement vivants, nous sommes comme débordés par nous-mêmes. C'est précisément ce débordement qui insère dans la profondeur du monde nos objets de conscience et leur confère ainsi une présence, c'est-à-dire en fait des objets de perception.

*De manière plus générale comment devons-nous comprendre la fonction centrale de la négativité dans votre travail? Entre Le désir et la distance et Introduction à une phénoménologie de la vie le rôle que la négativité joue semble devenir de plus en plus important dans votre pensée...*

Cette analyse s'expose à une difficulté majeure, difficulté qui a commandé l'essentiel de mes recherches depuis *l'Introduction à une phénoménologie de la vie*. En effet, avons-nous vraiment résolu les problèmes dont je suis parti? Avons-nous vraiment échappé à l'humanisme métaphysique et à la thèse de l'animal rationnel? Afin de penser la différence humaine, j'ai substitué à l'attribut positif (conscience, esprit etc.) une négation, mais celle-ci est tout aussi incompréhensible du point de vue de la vie que l'était cet attribut positif et l'opposition persiste donc entre une vie pleinement positive, apparemment étrangère à l'humanité, et une humanité qui semble ne rien lui devoir et ce d'autant moins qu'elle en est la pure négation. Fonder l'humanité sur une négation affectant soudainement la vie, c'est comprendre inévitablement cette négation comme venant *s'ajouter* à la vie, c'est-à-dire comme quelque chose de *positif*: du point de vue de la vie, cette négation qu'est l'humanité ne se distingue pas d'une simple position. Dès lors, si nous en restions là, nous reconduirions, de manière plus secrète et en quelque sorte inversée, le dualisme métaphysique, nous ne le surmonterions pas. On voit la conséquence qu'il faut en tirer et que Rilke lui-même avait aperçue: cette négation qu'est l'humanité demeurerait incompréhensible si elle ne se *précédait*, ne se *préméditait* pas au sein de la vie. Si l'homme procède d'une limitation de la vie, si la vie donc se limite en l'homme, c'est d'abord parce qu'elle se limite *en elle-même*, parce qu'elle est déjà affectée par ce refoulement qui culminera en l'homme. Bref, il n'y a de négation de la vie pensable en l'homme que si cette négation n'est pas le fait de l'homme (ce qui reviendrait à lui conférer une positivité ou à la rapporter à un attribut positif secret) mais bien le fait de la *vie elle-même*: il n'y a de négation de la vie en l'homme que comme auto-négation de la vie.

Ainsi, contre toute attente, nous sommes conduits à repousser la différence de l'homme au niveau même de la vie. Ceci est requis, nous venons de le voir, par le statut même de la négation, qui n'est vraiment négative qu'à la condition de ne jamais s'ajouter à quoi que ce soit, c'est-à-dire de se précéder toujours elle-même: la négation n'est vraiment négative qu'à la condition d'être originaire, ce qui revient à dire qu'elle ne peut être à l'origine de l'homme qu'en étant à l'origine de la vie même, ou plutôt qu'en affectant originairement la vie. L'essence de la négation implique donc comme une sorte de recul, de décentrement, de décalage originaire. Bien

qu'elle nie un autre qu'elle, elle ne peut s'y ajouter, survenir d'ailleurs et doit donc toujours déjà être coprésente à ce qu'elle nie, en provenir. Cela revient bien à dire qu'il n'y a de négation que comme auto-négation, c'est-à-dire comme ayant toujours déjà affecté cela qu'elle nie. Notons que, si elle s'impose pour des raisons théoriques et spéculatives, cette conclusion a également un sens phénoménologique. Il est en effet difficile de contester, comme je l'ai déjà signalé tout à l'heure, que les simples vivants et même les vivants les plus simples ont déjà une ipséité et possèdent un monde, aussi fruste soit-elle. À dire vrai, à la lumière de ma définition du vivre, nous sommes conduits à admettre que, pour ce qui est de la vie, il n'y a jamais de simples déplacements, que tout mouvement est déjà une approche et implique une dimension de phénoménalisation. Contrairement à ce que veut une tradition d'origine heideggerienne notamment, je ne crois pas que la perception soit l'apanage de l'homme, au motif que c'est seulement par l'homme que de la négativité peut advenir car, en vérité les vivants sont déjà capables de briser la coïncidence ou la fusion avec le monde. Je serais plutôt enclin à dire que la perception, c'est-à-dire l'objectivation, commence avec la vie mais ne s'accomplit jamais pleinement, pas même en nous, vient de plus loin que l'homme mais ne s'achève pas avec lui.

Mais cette précession de la négation (de la différence humaine) au sein de la vie soulève évidemment deux ordres de problèmes. Le premier concerne évidemment le statut de cette négation. La question est en effet la suivante: comment la négation peut-elle être telle, c'est-à-dire renvoyer à un autre qu'elle, tout en étant coprésente à ce qu'elle nie, tout en procédant? Comment la négation peut-elle être originaire tout en demeurant une négation? En d'autres termes: comment penser une négation qui, en tant qu'elle affecte l'homme, doit affecter la vie même mais qui, en tant que négation, présuppose pourtant une vie qui lui échappe? Là encore, la réponse réside dans la formulation même du problème. La seule solution est de rechercher la vie plus profondément ou plus loin que là où on la situait et, par voie de conséquence, de reconnaître une sorte de dédoublement de la vie. Si la vie des vivants dont nous sommes peut avoir déjà le statut négatif d'une limitation, c'est parce qu'elle vient nier *une autre vie* plus profonde, vie qui n'est ni la nôtre, ni même celle des vivants mais celle de la *manifestation elle-même*. C'est donc en faisant reculer la vie vers la profondeur même du monde, en reconnaissant que la vie est originairement "vie des choses," comme le disait Aristote, que l'on peut comprendre alors comment la vie des vivants est susceptible d'avoir un statut originairement négatif. La justification de cette affirmation réside dans une théorie dynamique de la manifestation, qui comprend la manifestation elle-même comme un procès dont le monde est le sujet. Cette perspective, qui peut s'autoriser de la phénoménologie de Jan Patočka, vient prolonger et fonder ma détermination de l'essence du sujet comme vivre, c'est-à-dire comme réalité dynamique. En effet, dire que nous sommes mouvements et que, d'autre part, nous appartenons au monde au sens où nous possédons une parenté ontologique

avec lui, c'est tout simplement reconnaître que ce monde lui-même existe en son fond sur le mode *dynamique*. Comme le dit Patočka dans une lettre inédite à Robert Campbell datée du 20 mars 1964: "Le devenir et le mouvement qui est à l'origine de toutes nos expériences est lui-même impossible sans un devenir plus profond et plus élémentaire qui est, non pas mouvement dans l'expérience et dans le monde, mais devenir et mouvement *du* monde comme tel; devenir ontologique." Bien entendu, une telle conclusion peut être confirmée par une analyse de l'essence de la manifestation, qui débouche sur la nécessité de la comprendre comme un procès dynamique d'individuation, ce qui conduit à caractériser le monde lui-même comme *Physis*. Ainsi, nous sommes conduits à mettre au jour, par delà les deux pôles de la corrélation, ce qui les articule l'un à l'autre, ce qui en constitue le tissu commun et qui n'est autre que le mouvement de la manifestation, dont le monde est le sujet et dont notre propre mouvement n'est qu'une modalité. Je nomme ce mouvement *archi-mouvement*. Cet *archi-mouvement* est synonyme d'une vie originaire, d'une *archi-vie*, qui n'est d'abord la vie de personne et qui se confond avec le procès de mondification, c'est-à-dire de constitution conjointe de la multiplicité des étants par individuation et du monde (en un sens non plus originaire et dynamique mais dérivé) comme unité de cette multiplicité, ou encore comme totalité. Ainsi, le plan, phénoménologique, de la corrélation reconduit à un plan cosmologique où se trouve ressaisi l'être de la corrélation.

Nous pouvons maintenant revenir à la question de la négation. Si la vie des vivants dont nous sommes peut être originairement négative, c'est parce qu'elle renvoie à une vie originaire, à une *archi-vie*, qui n'est autre que le procès mondain de la manifestation originaire comme individuation. Mais en quoi consiste alors cette négation, qui n'est autre que l'acte de naissance de la vie comme telle, de la vie des sujets vivants (et non plus de la manifestation)? La difficulté semble reconduite ici. Comment penser une négation qui n'ajoute rien à ce qu'elle nie, qui ne soit pas une positivité subreptice? Il n'y a qu'une seule réponse possible: la négation à laquelle correspond la vie des vivants ne peut renvoyer qu'à une *séparation*, une scission affectant l'*archi-vie*. Cette scission l'affecte de part en part mais ne lui ajoute rien. La vie des vivants n'est déjà plus vie (originaire), elle est une limitation de la vie originaire parce qu'elle en est privée et elle en est privée parce qu'elle en est séparée. Cependant, à la différence de la négation humaine, qui s'annonçait dans l'auto-négation de la vie, rien dans l'*archi-vie* n'annonce ou ne prépare cette séparation. Il s'agit d'un mouvement qui affecte le mouvement de manifestation, d'une sorte de dérive ou de détachement dans ce mouvement même, bref d'un *événement*, que je nomme *archi-événement*. Dans la mesure où cet *archi-événement* ne peut être justifié ni au plan phénoménologique, ni au plan cosmologique qui sous-tend ce dernier, il faut reconnaître qu'il relève de la métaphysique. Il affecte le procès de manifestation mais n'en provient pas. On ne peut pas le justifier autrement qu'en disant que c'est ce qu'il faut supposer pour comprendre



cette négativité première qui caractérise les sujets que nous sommes parce qu'elle caractérise d'abord tous les vivants. Il y a comme une finitude intrinsèque de la vie, un exil fondamental, qui renvoie à l'archi-événement d'une séparation affectant la vie originaire, c'est-à-dire finalement le monde en son essence processuelle.

Cette conclusion appelle deux remarques. On comprend désormais à quel niveau de profondeur s'enracine la caractérisation du sujet comme désir, caractérisation dont nous savons maintenant qu'elle vaut également en un sens pour les autres vivants. J'ai dit que le désir possédait une signification ontologique car il renvoyait à un défaut d'être, à une lacune ontologique, de sorte qu'il était toujours au fond désir de soi, aspiration à la réconciliation. Nous comprenons maintenant l'origine la plus profonde de ce désir: s'il y va du monde dans l'être du sujet, c'est parce qu'il est originairement séparé du monde, parce que sa vie procède d'une scission vis-à-vis de la vie originaire. En ce sens, le désir a une signification métaphysique: la blessure qu'il tente de guérir n'est autre que l'archi-événement de la séparation, du détachement affectant la vie originaire. D'autre part, il suit de tout ce que je viens de dire que c'est dans cet archi-événement que se concentre tout le sens de la négativité, que seule cette scission permet de respecter la négativité du négatif. Je suis donc en mesure d'esquisser une réponse à la question posée concernant la négativité. En un sens, toute ma démarche, depuis *Le désir et la distance* consiste à critiquer un certain négativisme, plus précisément le présupposé d'un primat du néant. En cela, je reprends pleinement à mon compte la critique bergsonienne de la métaphysique en tant qu'elle est subordonnée au principe de raison suffisante et est donc conduite à penser l'être sur fond de néant, comme cela qui vient surmonter une menace constitutive d'anéantissement. Il me semble que la condition de l'accès au champ phénoménal est une *epoché* du négatif. Cette *epoché* signifie, sur le versant transcendant, qu'il faut aborder l'être directement plutôt que comme négation du néant. C'est à cette condition qu'on dépasse définitivement la positivité, c'est-à-dire l'objectivité qui en est inséparable dès lors qu'on profile l'être sur fond de néant. Du côté du sujet, cette *epoché* signifie une suspension de la mort. Il s'agit, là encore, d'aborder la vie à partir d'elle-même plutôt que d'une non-vie (la mort) dont cette vie serait la négation et qui, pour cette raison, s'épuiserait dans la simple survie. Suspendre le néant, c'est se donner les moyens de dépasser l'être logique ou objectif au profit du champ phénoménal et la simple conservation de soi au profit d'une vie phénoménalisante. Cependant, cette critique du néant ne nous projette pas en plein positivisme. L'une des lignes directrices de mes derniers livres est au contraire la conscience de la nécessité de penser la différence humaine à partir d'une négation dont je viens de montrer qu'elle se prépare au sein même de la vie de tout vivant. Mais, contrairement au néant de la métaphysique, dont Merleau-Ponty a montré à quel point il est encore une figure de la positivité, la négation que j'ai tenté de thématiser en est dépourvue. En effet, on ne surmonte l'humanisme métaphysique qu'en

pensant la différence comme une pure négation, mais cette négation n'est autre qu'une limitation qui renvoie, en dernière analyse, à une simple scission au sein du procès de manifestation. Il ne faut rien de plus que cette séparation, mais rien de moins non plus pour préserver la pureté du négatif.

Le second problème procède du précédent. En effet, si la différence humaine est déjà présente au sein de tout vivant, cette différence ne se trouve-t-elle pas purement et simplement abolie et la différence entre l'homme et les autres vivants ne devient-elle pas alors incompréhensible? Finalement, tous les vivants sont individués par séparation, tous sont affectés par l'archi-événement de la scission et c'est la raison pour laquelle tous désirent et tous possèdent un monde. En quoi consiste alors la différence entre le vivant que nous sommes et les autres vivants? L'un et l'autre puisent dans la puissance de l'archi-mouvement et sont affectés par l'archi-événement. Cependant, alors que l'animal recueille encore la puissance de l'archi-vie et en témoigne ainsi de manière privilégiée, l'homme est au plus près de l'archi-événement, affecté par sa violence, dont il atteste plus que tout autre vivant. En ce sens, si l'animal est une créature cosmique, l'homme est bien, quant à lui, un être métaphysique. Pour le dire autrement, dès lors que l'archi-événement est un principe d'individuation singulier au sein de l'archi-mouvement phénoménalisant (de l'archi-vie), c'est-à-dire la source du vivant comme tel, il faut conclure que l'homme est le vivant par excellence alors que l'animal n'est encore que traversé par la vie. Ainsi, la différence entre l'animal et l'homme est, si l'on veut, une différence de degré puisque la prégnance de l'archi-mouvement et la profondeur de la séparation (de l'archi-événement), ne s'y trouvent pas, pour ainsi dire, dans la même proportion. Parce que la puissance du procès de modification perdue en lui au sein même de la séparation, le désir de l'animal est plutôt *mouvement* qu'épreuve: sa séparation prend la forme d'un *exode*. En l'homme, au contraire, la puissance de l'archi-mouvement est comme tarie par la séparation, repoussée par la violence de l'archi-événement, de sorte que son désir s'accomplit comme *vécu* plutôt que comme mouvement: son aptitude singulière à faire paraître le monde pour lui-même est comme la puissance de son impuissance. En l'homme, la séparation est *exil*.

*Quelle est la différence entre votre concept de "vie" et celui de Michel Henry? Et quels sont les enjeux de cette différence dans la pensée de la vie pour une détermination de la tâche de la phénoménologie?*

Il faut d'abord souligner que ma perspective tombe sous le coup de la critique henryenne dans la mesure où elle relève résolument de ce qu'il nommait monisme métaphysique. Cependant, il est vrai que la place que j'octroie à la vie ainsi que la détermination de cette vie comme désir, c'est-à-dire comme un certain affect, justifie le rapprochement. Je dirais que je me situe à la fois très près et très loin de Michel Henry. Très près, car je revendique une appartenance essentielle de la conscience à la vie, qui me conduit à penser l'être de la conscience comme affectivité. Très loin, car je

pense cette appartenance d'une manière tout à fait différente et, par voie de conséquence, l'affectivité sur un mode tout autre. Pour Michel Henry, la conscience, ressaisie dans la pure immanence de l'auto-affection et de ses incessantes variations, se donne comme *production* d'une vie qu'elle révèle. La conscience est en prise immédiate sur la vie, pure expression de la vie, bref la Vie même sous le versant subjectif ou phénoménal. Aucune trace ici de négativité: nous sommes dans la plénitude d'une étreinte où jamais aucun écart, aucune limitation, aucune négation ne peuvent germer. En vérité, cette pure immanence, cette absolue intimité à soi sont le fait de la conscience parce qu'ils sont d'abord le fait d'une vie qui est caractérisée par une intransitivité fondamentale. C'est pourquoi les affects fondamentaux sur lesquels Michel Henry insiste sont la souffrance et la joie: en eux la vie s'apporte elle-même, en eux elle est pour ainsi dire seulement subie, en eux elle éprouve l'impossibilité de se défaire d'elle-même. J'ai voulu montrer, quant à moi, que, si la conscience témoigne bien de la vie, ce n'est pas tant sur le mode d'une présence saturante que d'une négation. La vie n'a selon moi de sens que comme traversée par une transitivité fondamentale et, pour ainsi dire, infinie. C'est pourquoi elle ne se donne dans la conscience que comme cela dont la conscience est toujours revenue, comme cela qu'elle vient limiter. Dans la conscience, la vie s'absente plutôt qu'elle ne s'apporte. Il s'ensuit que seul l'affect du désir peut convenir à la conscience en tant qu'il est la présence même ou la trace de cette absence: la vie n'est dans la conscience que comme cela à quoi elle aspire et qui n'est autre bien sûr que sa propre essence. Bref, alors que, chez Michel Henry, la conscience est auto-affection, souffrance ou joie parce qu'elle est la pleine présence de la vie, dans ma perspective, la conscience doit être conçue comme désir en tant qu'elle est (auto)-négation de la vie.

18 May, 2011

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel (Paris: Gallimard, 1976), 189.

<sup>2</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes*, 187.

<sup>3</sup> Jan Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, trad. Erika Abrams (Grenoble: J. Millon, 1995), 123.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, "Lettre à Husserl du 22 octobre 1927," dans *Cahier de l'Herne Martin Heidegger* (Paris : Livre de poche, 1983), 66.

<sup>5</sup> Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams (Dordrecht: Kluwer, 1988), 93.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 3-4.