



**HAL**  
open science

# DYNAMIQUE VERSUS ESSENCE DE LA MANIFESTATION ?

Anne Devarieux

► **To cite this version:**

Anne Devarieux. DYNAMIQUE VERSUS ESSENCE DE LA MANIFESTATION ?. Iris (Beyrouth).  
Annales de philosophie, 2014. hal-02113214

**HAL Id: hal-02113214**

**<https://hal.science/hal-02113214>**

Submitted on 28 Apr 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## DYNAMIQUE *VERSUS* ESSENCE DE LA MANIFESTATION ?

ANNE DEVARIEUX\*

Depuis quelques livres déjà, Renaud Barbaras développe une phénoménologie de la vie dont il affirme, après d'autres, avoir trouvé l'essence « du côté du mouvement »<sup>1</sup>, lequel semble le point de départ, sinon d'arrivée, d'une interrogation qui se prolonge naturellement en une cosmologie, et une métaphysique, dans son dernier livre<sup>2</sup>.

Confronter la pensée de R. Barbaras à celle de Michel Henry semble doublement pertinent<sup>3</sup> : le concept de mouvement est le point central de leur pensée, mouvement qui reste à définir, et tous deux dépassent le strict point de vue phénoménologique et ouvrent à une métaphysique qui se veut pourtant phénoménologique. À l'« essence » de la Manifestation, ouvrage éponyme du maître livre de M. Henry, R. Barbaras oppose, au moins implicitement, la « dynamique » de la manifestation, titre de son dernier opus paru.

Nous tâcherons dans un premier temps de mesurer l'écart entre ces deux phénoménologies de la vie, à partir de la question du mouvement, et nous interrogerons sur leur commun dépassement de cette dernière vers une métaphysique, pour en définitive interroger la signification assignée à la finitude et à la mort du mouvement vivant que nous sommes.

---

\* Maître de conférences en philosophie, Normandie Université, UCBN, *Identité et Subjectivité*, EA 2129, F-14032 Caen France.

<sup>1</sup> Renaud Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 144 (abrégé *VL*). Voir aussi p. 131 : « La vie doit être comprise en son fond comme mouvement et c'est dans la mesure exacte où le sujet des apparitions existe sur le mode du mouvement qu'une vie peut lui être attribuée ».

<sup>2</sup> Le dernier livre se divise en trois parties : phénoménologie, cosmologie, et métaphysique. Dans la dernière en particulier, Barbaras répond aux objections sur une sortie (ou "position de surplomb") hors de la phénoménologie vers la cosmologie et la métaphysique et justifie son élucidation, en termes rigoureusement phénoménologiques : *Dynamique de la manifestation*, abrégé *DM*, Paris, Vrin, 2013, p. 291 et sq.

<sup>3</sup> Nous avons, dans un article à paraître, confronté les deux penseurs quant à la question du mouvement. La distance est notamment formulée dans le dernier livre de Barbaras, p. 333.

## Du mouvement

Pour R. Barbaras comme pour M. Henry c'est bien de nos mouvements qu'il faut partir si l'on veut comprendre la vie : à partir d'une interrogation sur le mouvement que nous sommes, nos deux auteurs sont conduits à une interrogation sur l'essence de la vie. En ce qui concerne Henry, le point de départ chronologique et phénoménologique est donné dès *Philosophie et phénoménologie du corps*. Maine de Biran a en effet, selon lui, le premier élucidé l'être de l'ego comme l'"être du mouvement" : « Il y a chez lui une extrême attention accordée au mouvement, c'est le cœur de sa théorie du corps qu'aucune philosophie du corps n'avait élucidé auparavant. »<sup>4</sup> Dès *P.P.C*, Henry met l'accent sur *la vie* de l'ego.<sup>5</sup> L'infléchissement propre à la reprise du thème biranien peut dès lors commencer dès *P.P.C* : du volo à l'ego *vivant*, de pouvoirs toujours disponibles qui me définissent en propre, à une *disposition* qui est celle de la vie elle-même. De son premier à son dernier opus, Henry va du mouvement de l'ego que nous sommes, mouvement vivant, à celui de la Vie elle-même, d'une egologie transcendantale à une théorie de l'ipséité, à une ipséisation de la Vie, laquelle est mouvement immanent auquel nous participons en tant que sujets vivants. À ce titre, l'essence de la manifestation est bien une dynamique.

Qu'en est-il de R. Barbaras ? Depuis le début de ses interrogations, ce dernier non seulement ne fait pas mystère de sa lecture de la phénoménologie henryenne de la vie, mais il critique parfois durement l'interprétation henryenne du mouvement vivant selon quelques arguments clés que nous voudrions d'entrée rappeler.

## De la corrélation

Bien qu'il se demande, à la façon d'un Henry, si « le mode d'être propre au mouvement vivant ne délivre pas l'essence de tout mouvement »<sup>6</sup>, R. Barbaras est en revanche en désaccord radical avec lui quant à la détermination et la signification dudit mouvement, qu'il s'agisse du nôtre ou de celui de la vie elle-même. Ce désaccord repose en dernière instance non pas tant sur la mécompréhension de la dualité primitive biranienne par M. Henry laquelle, comme on sait, abolit le rapport primitif

---

<sup>4</sup> Michel Henry, *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne 2004, p. 217.

<sup>5</sup> Voir par exemple, *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, Essai sur l'ontologie biranienne (abrégé *PPC*), Paris, PUF, 1965, p. 127 : « la vie absolue de l'ego », « l'ego est l'être même de la vie infinie » ou encore « l'unité de la vie corporelle » (p. 128), etc.

<sup>6</sup> R. Barbaras, *VL*, note p. 43.

au nom de l'absence de distance phénoménologique propre à la révélation pathétique dans laquelle l'ego est donné à lui-même, mais en est davantage une conséquence. Le divorce fondamental est plutôt que, selon Barbaras, le mouvement henryen *n'est tout simplement pas un mouvement*, et que le renversement de la phénoménologie qu'il prétend opérer, – la nécessité pour le mouvement intentionnel d'être d'abord donné à lui-même de façon non-intentionnelle – le fait irrémédiablement bousculer dans la (mauvaise) métaphysique. Barbaras, tout au contraire, et c'est le sens premier de l'introduction de son dernier livre, part de la corrélation et, interrogeant cette dernière, non seulement ne conclut pas à son caractère second ou dérivé, mais l'affirme, à la suite de Husserl, comme une nécessité d'essence: tandis que Henry va de l'abolition du rapport que nous sommes à l'affirmation d'un rapport à soi, qui n'est autre que le mouvement par lequel nous nous rapportons à la Vie, et, par elle, au monde ou à ce que nous nommons tel, Barbaras, lui, dépasse la phénoménologie du mouvement que nous sommes, (phénoménologie dynamique) à partir du mouvement de corrélation ("corrélation transcendantale") pris, après Husserl, comme un *a priori* : loin qu'il faille souscrire à la transformation induite de la phénoménologie husserlienne en phénoménologie *matérielle*, l'*a priori* corrélationnel – souligne Barbaras – « est au cœur de la phénoménologie et peut donc, sinon en qualifier l'essence, du moins en circonscrire les limites »<sup>7</sup>. C'est par conséquent l'*"a priori de cet a priori"* ("corrélation ontologique") que Barbaras interroge et qui le conduit à écrire son dernier livre en date.

Or effectuer une telle recherche, c'est nécessairement entrer dans une « dimension qui n'est plus strictement phénoménologique » qui n'est autre que la condition même de la phénoménologie<sup>8</sup>. Un tel mouvement d'interrogation sur ce qui *sous-tend* l'intentionnalité est un mouvement de dépassement auquel il donne le nom d'"excès". À la question de savoir pourquoi il est nécessaire d'interroger ce qui sous-tend la corrélation transcendantale, Barbaras répond que l'exigence est de part en part phénoménologique : l'excès est *constitutif* de la phénoménologie elle-même.<sup>9</sup>

La parenté d'un tel mouvement d'interrogation avec le geste henryen est frappante. Car M. Henry, de même, souligne que le "non-rapport" que nous sommes à nous-même suppose un *excès* constitutif du mouvement vivant du sujet que nous sommes, lequel n'est autre que la présence en nous de la vie. Il n'abolit le rapport au sein de la relation primitive biranienne que pour mieux rétablir un *rapport* à soi, lequel repose, non sur

---

<sup>7</sup> R. Barbaras, *DM*, p. 7. Être fidèle à la corrélation, c'est récuser, souligne-t-il, tout à la fois l'idéalisme et le réalisme.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 7-8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 8.

un écart, mais sur un *excès* qui définit l'intériorité elle-même<sup>10</sup> : « Ainsi sommes-nous toujours *un peu plus*, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps. La phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce "plus" »<sup>11</sup>.

En effet, selon Henry, c'est en venant pour ainsi dire à sa propre essence, en "parvenant en lui-même", que l'ego découvre en lui l'essence de la vie elle-même, auquel il participe : en amont du mouvement proprement volontaire biranien, réduit par Henry à la révélation selon laquelle la subjectivité est donnée à elle-même dans toutes ses déterminations (et non pas exclusivement ses déterminations *motrices*), Henry retient le mouvement par lequel la subjectivité parvient en elle-même, mouvement qui s'avère sinon identique du moins *homogène* au "parvenir en soi" de l'essence de la manifestation, soit de la vie elle-même. C'est bien le mode de phénoménalisation spécifique de l'ego qui fournit à Henry les clés de l'ontologie phénoménologique donnée dans *l'Essence de la manifestation* : le mouvement de l'ego n'est pas différent dans son essence (mouvement *et* affection) du mouvement par lequel la vie parvient en soi. Cette affirmation donne lieu, comme on sait, à l'affirmation d'une *double* auto-affection: au sens fort, l'essence de la vie est à la fois l'origine *et* le contenu de son affection (la passivité pure d'une épreuve comme l'activité indissociable de la vie absolue qui produit l'affection, à savoir l'auto-engendrement) ; au sens faible, le soi singulier que je suis, lequel « n'est pas à l'origine de cette affection qui le donne à lui-même »<sup>12</sup>, bien que son contenu soit lui et rien que lui. Bref, parce que le mouvement *s'auto*-affecte (telle serait l'affirmation que Henry déclare avoir trouvé chez Biran) Henry peut souligner la passivité radicale de l'ego vis-à-vis d'un procès, passivité *distincte mais non séparée* de la passivité à l'égard de soi : parce que la vie parvient en soi, je parviens en moi.

C'est dire que *l'immanence du double mouvement* de l'ego et de la vie rend compte de l'analogie entre le procès de deux auto-affections qui *ne diffèrent pas en essence* : l'ego est écrasé dans et par ce mouvement, il

---

<sup>10</sup> Si Henry commence par abolir le rapport à l'intérieur de la dualité primitive biranienne, c'est pour le restaurer en amont, dans le lieu même, ou plutôt à l'origine, de l'intériorité, là où Biran ne s'est jamais aventuré vraiment : le soi henryen est en effet rapport à soi, car seul un soi peut *se rapporter* à lui-même. Et la possibilité d'un rapport à soi signifie *ipso facto* l'engendrement du soi (*Phénoménologie de la Vie-I*, Paris, PUF, 2003, p. 141). Sans cet excès, aucun « rapport à soi » ni par conséquent aucun mouvement d'approfondissement de ladite intériorité, ne serait concevable (Michel Henry, « Eux en moi, une phénoménologie », *Phénoménologie de la vie-1*, Paris, PUF, 2003, p. 201). Cet excès est même qualifié – dans un contexte, il est vrai, lévinassien – d'« altérité ». Voir *Phénoménologie de la vie-III*, p. 300.

<sup>11</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse* Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd. 2003, p. 396.

<sup>12</sup> « La vie », *Michel Henry*, éd. L'Âge d'homme, Lausanne, Suisse, 2009, p. 96.

est « la blessure que *creuse* la vie en nous », <sup>13</sup> c'est-à-dire tout à la fois *l'œuvre* d'une vie - qui fore ou creuse l'ego -, et *l'épreuve* « irrémédiable » de soi et du soi de la vie. La subjectivité est, par conséquent, la *vie approfondie*. <sup>14</sup> Le mystère - sans énigme - de la vie est au fond du soi, et le lien entre le sentiment de soi et le sentiment du Soi de la vie, un lien *d'essence*: « L'ipséité de l'essence, son auto-affection dans l'immanence de l'affectivité pure, c'est là l'être-soi du sujet comme Soi effectif et concret, le Soi originel de l'affection qui comme tel rend possible toute affection » <sup>15</sup>. Le soi fini n'est passif à l'égard de soi qu'autant que l'essence s'ipseise.

Cette dernière affirmation doit-elle être considérée comme une affirmation métaphysique ou purement spéculative, et cela à la lumière notamment de son développement ultérieur <sup>16</sup> ? Henry est-il pour ainsi dire contraint d'ipseiser la vie afin de comprendre la singularité de chaque vivant, de chaque ego vivant, quitte à retrouver par après dans la « Parole de Vie » du christianisme, la confirmation de son intuition ? On connaît la réponse de l'intéressé : il estime avoir atteint par une voie strictement phénoménologique le Soi de la vie, lequel se trouve être en outre la grande intuition *phénoménologique* du *christianisme*. M. Henry écrit : « Aucune épreuve ne se produit comme épreuve de soi si elle ne génère dans son accomplissement même l'Ipséité en laquelle il lui est donné de s'éprouver et de jouir de soi » <sup>17</sup>. M. Henry l'appelle le « premier Soi vivant » : le Verbe.

Qu'en est-il du mouvement de dépassement tenté par R. Barbaras cette fois ? Contre le « dualisme ontologique » henryen, lequel oppose deux modes de donation ou deux modes d'apparaître (vie/monde) Barbaras se déclare résolument du côté du « monisme ontologique » critiqué par Henry. En effet ce qui « sous-tend » le mouvement de corrélation ne peut en aucun cas être l'auto-affection henryenne laquelle s'avère en définitive, selon lui, incapable de rejoindre un monde : le « je peux » barbarassien est radicalement différent du « je peux » henryen (tous deux l'étant sans doute autant du « je veux » biranien !). Le « je peux » henryen désigne, en amont de la *corporéité intentionnelle*, une *corporéité pathétique* donnée dans une épreuve passive qui est mouvement d'autoaffection. C'est dire qu'avant de

<sup>13</sup> M. Henry, *Phénoménologie de la Vie-I*, Paris, PUF, 2003, p. 102. Nous soulignons.

<sup>14</sup> M. Henry le résume fortement : « [...] en tout vivant il n'y a rien d'autre que la Vie [...] il n'y a rien en lui, pas la moindre épreuve de la plus minime impression qui ne soit l'épreuve que la vie fait d'elle-même, pas la moindre parcelle de son Soi qui ne soit le Soi de la vie » *Idem*, p. 102. Une telle vie est on ne peut plus éloignée par conséquent de la « vie lacunaire » du sujet selon Barbaras.

<sup>15</sup> M. Henry, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 1990 [1963], p. 584.

<sup>16</sup> Depuis *C'est moi la vérité* jusqu'au dernier opus de M. Henry.

<sup>17</sup> *Phénoménologie de la Vie-I*, Paris, PUF, 2003, p. 67.

se porter vers le monde, et *pour pouvoir le faire*, la subjectivité est en possession d'elle-même sans distance, sans écart, de façon pathétique, R. Barbaras depuis *Le désir et la distance*, critique sévèrement l'interprétation faite du mouvement de l'ego, au nom du mouvement vrai qui, loin de s'identifier, comme c'est le cas chez Henry et Biran, à l'intériorité elle-même, est hétéro-affection<sup>18</sup>.

En effet un mouvement qui, tel le mouvement immanent henryen, *demeure en soi* est par définition selon lui incapable de rejoindre le monde. Le "dualisme ontologique" henryen serait une impasse, tant il est vrai que le propre du mouvement est d'effectuer le pas vers l'extériorité. Ainsi affirmer, comme Henry, du mouvement immanent qu'il est « le mouvement qui demeure en soi dans son mouvement même et s'emporte soi-même avec soi, qui se meut lui-même en lui-même – l'"auto-mouvement" qui ne se sépare pas de soi et ne se quitte pas lui-même, ne laissant aucune parcelle de lui se détacher de lui, se perdre hors de lui, dans une extériorité quelconque, dans l'extériorité du monde »<sup>19</sup>, c'est le comprendre tout entier dans l'immanence d'une force qui l'impulse par laquelle la vie s'affecte elle-même. R. Barbaras, dans son précédent livre, commente non sans malice "l'étrangeté" d'un tel mouvement lequel « ne comporte aucune altération, aucun dépassement, aucune négativité, puisqu'il ne se quitte pas lui-même, ne se détache jamais de lui-même, de sorte qu'il semble se confondre purement et simplement avec l'immobilité »<sup>20</sup>. J. L. Chrétien écrivait jadis que la vie selon Henry est un enfer<sup>21</sup>, R. Barbaras affirme qu'elle est synonyme de mort : « Mais cette vie qu'aucun défaut ne vient creuser, qui consiste en une étreinte sans distance de soi avec soi et se confond finalement avec une pure immobilité, est synonyme de mort »<sup>22</sup>.

Henry en effet plaide pour un mouvement immobile, "auto-mouvement" (lequel s'auto-affecte) qui est celui de la vie, et de la vie en nous qui, en définitive, ne tiendrait, selon R. Barbaras, au mouvement réel ou ne le désignerait que par abus de langage.

Pour que le mouvement soit réel, il doit être un véritable "pouvoir se mouvoir" et non pas la possibilité principielle et a priori à laquelle Henry en définitive le réduit. À l'immanence henryenne de la vie,

---

<sup>18</sup> À la question « l'être du mouvement est-il susceptible d'être réintégré dans une pensée de la vie comme auto-affectation ? », R. Barbaras répond par la négative, R. Barbaras, *VL*, p. 36. Voir p. 127 de la *Dynamique de la manifestation* : « ... c'est seulement moyennant l'impossible assumption du monde que la conscience pourrait se rejoindre elle-même. En ce sens, la conscience est encore plus loin d'elle-même que ne le sont les choses, et c'est pourquoi nous nous situons nous mêmes aussi loin que possible de Michel Henry ».

<sup>19</sup> M. Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 203.

<sup>20</sup> R. Barbaras, *VL*, p. 38. Voir aussi *Dynamique de la manifestation*, p. 148 et sq.

<sup>21</sup> J. L. Chrétien, « La vie sauve », in *Les Etudes philosophiques*, n° 1/1998.

<sup>22</sup> R. Barbaras, *VL*, p. 147.

Barbaras résolument oppose la *transcendance* du monde, sans laquelle aucune extériorité ne peut advenir ; contre l'acosmisme de la pensée henryenne, c'est sur le terrain du monde qu'il faut se placer, et à la pulsion henryenne, c'est le Désir qu'il faut opposer.<sup>23</sup> En définitive, dans l'analyse henryenne, le mouvement ne pourrait – sinon pour des raisons "théologico-métaphysiques" – être traversé par cette duplicité s'il est « mouvement qui demeure en soi, mouvement que ne déchire aucun échappement ».

Le *désir*, que Barbaras assimile au mouvement que nous sommes, est un mouvement porté par un élan dont l'intériorité, loin de signifier son immanence pure, n'est autre que l'excès du pouvoir sur son faire ou son actualisation: « l'incontestable extériorité du mouvement ne va pas sans une forme d'intériorité, qui n'est pas une immanence mais l'excès permanent du pouvoir sur ce qu'il met à chaque instant en œuvre [...] Le mouvement est intérieur au pouvoir mais à un pouvoir qui n'est que sa propre extériorisation ».<sup>24</sup>

L'intramondanéité est motricité parce qu'il n'y a d'horizon que pour un sujet qui s'avance vers lui. De la corrélation entre ce que R. Barbaras nomme *l'indéfinité* du mouvement et le caractère *intotalisable* du monde auquel il se rapporte, découle, par conséquent, une toute autre analyse de *l'excès* que celle propre à Henry : l'excès est celui du « je peux » sur le « je fais », et, en ce sens, le miroir exact de l'excès du monde sur ses actualisations finies »<sup>25</sup>. Il signe l'excès des impulsions sur leurs effectuations spatiales. Par conséquent le vivre est "plus qu'un simple mouvement, mais moins qu'une pure épreuve" ; une expérience qui est une avancée, un mouvement – dévoilement d'un étant qui en même temps se dérobe, et se trouve au terme d'un mouvement ; bref le mouvement est la dimension active du vivre, et son autre nom est Désir : « à l'excès non positif du monde correspond l'insatiable avancée du désir »<sup>26</sup>.

Par conséquent le *désir*, essence du mouvement vivant, est l'autre nom ou mieux la « vérité de l'intentionnalité »<sup>27</sup> : « Plus profond que la conscience et le mouvement il y a le désir qui les rapporte l'une à

<sup>23</sup> Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à notre article à paraître : "*Vie lacunaire et vie approfondie ; la phénoménologie du mouvement vivant selon M. Henry et R. Barbaras*" (Actes du colloque de Cerisy "le moment du vivant", PUF).

<sup>24</sup> VL p. 47. C'est la dynamique du désir qui fait naître la différence sujet / objet : « le mouvement vivant dessine une partition à laquelle doit être reconduite la distinction de l'objectif et du subjectif : l'« intériorité » est ce qui est couvert par l'approche, l'« extériorité » l'excès du Tout sur ce qui est atteint » (*Vie et intentionnalité, Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 182).

<sup>25</sup> R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, p. 146.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 23.

l'autre »<sup>28</sup>. Dans ces conditions, ce que nous nommons Vie est « la co-appartenance du soi et de l'intentionnalité »<sup>29</sup>.

Qu'apporte sur ce point le dernier livre de Barbaras ? Un approfondissement sinon une redite de ce qu'il affirmait dans le livre précédent : « La consistance propre du sujet implique une forme de débordement ou d'extase : il n'est vraiment lui-même qu'en s'échappant de lui-même, il ne possède le monde qu'en se laissant déposséder par lui »<sup>30</sup>. Barbaras souligne la symétrie entre le sujet qui ne se confond pas avec ses apparitions et ne s'en distingue pas pour autant (elles sont les siennes) et un monde dont les apparitions sont ostensives d'une transcendance, et ne se distinguent pas de la réalité qu'elles montrent<sup>31</sup>. Le constat d'une telle symétrie donne lieu à la seule occurrence, dans ce dernier livre, du nom de Maine de Biran, philosophe de la *relation duelle et primitive* mettant en jeu la force hyper-organique et la résistance du corps propre, laquelle n'existe que par les termes qui la constituent : c'est dans et par la relation que nomme le fait primitif de l'effort, que surgissent et se constituent les deux pôles de la force (de l'impulsion) et de la résistance »<sup>32</sup>. Barbaras en conclut que la corrélation doit tout à la *relation* c'est-à-dire à « un rapport qui est constitutif des termes qu'il relie et qui leur donne sens »<sup>33</sup>. Tel est le biranisme, si l'on veut, de Barbaras : l'attention à une relation qui, loin de présupposer « le sens d'être des termes en relation »<sup>34</sup> mais parte de la relation elle-même.

Il s'agit bien en un sens pour nos deux auteurs de *méditer la relation* : « Il s'agissait en effet pour nous de penser selon la corrélation, c'est-à-dire de caractériser le sens d'être des termes en relation à partir de leur relation, autrement dit de leur relativité mutuelle, au lieu d'en présupposer le sens et de leur conférer une existence indépendante de la relation »<sup>35</sup>. C'est bien l'être de la relation qu'il s'agit pour nos deux auteurs de penser : qu'il s'agisse de la corrélation selon Barbaras, ou de la relation primitive biranienne selon Henry. Mais l'être de la relation n'est autre que ce que Barbaras nomme l'« archi-mouvement » du monde, tandis qu'il est, pour Henry, *l'ego* bientôt reconduit au « moi », inséparable de l'auto-mouvement de la vie.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>29</sup> R.B, *VL*, p. 49.

<sup>30</sup> *DM*, p. 12.

<sup>31</sup> *DM*, p. 14.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 269.

## Egologie et cosmologie

Dans ces conditions, loin qu'il faille, à l'instar de Henry, opposer vie et monde, – c'est la parenté ontologique entre le sujet et le monde qu'il faut, selon Barbaras, interroger.<sup>36</sup> Mais comment préserver la tension propre à la relation sans l'absorber dans une identité qui annulerait leur différence ? La réponse est *dans le mouvement lui-même*, dans la "dynamique" de la manifestation seule à même de penser l'unité de la relation, « devenir non dialectique, qui ne peut s'abolir lui-même dans une synthèse », capable de saisir la phénoménalisation de la nature elle-même. Loin de relever d'une egologie<sup>37</sup>, ou d'y prendre son point de départ, la phénoménologie dynamique est celle de la vie d'un sujet qui tout à la fois appartient au monde et conditionne ses apparitions, dont l'appellation de mouvement désigne la non-coïncidence du sujet à lui-même, son vide radical de positivité. Nous sommes ici, bien entendu, au plus loin de l'ego henryen, plein sinon saturé de lui-même : « Nous devons pour l'instant entendre ce terme [celui de mouvement] au sens le plus neutre et général possible, c'est-à-dire non pas seulement comme un déplacement dans l'espace mais comme un changement, un procès, un devenir dont le mouvement local n'est qu'une modalité parmi d'autres »<sup>38</sup>. A la condition d'être mouvement, le sujet peut-être dit appartenir au monde, mouvement « du côté du monde ».<sup>39</sup> Seule la détermination du sujet comme mouvement permet de saisir que ce dernier puisse faire paraître le monde et *tout à la fois* en faire partie ; son mouvement est en effet phénoménalisant : « le mouvement est la seule modalité d'être permettant d'échapper résolument à l'alternative de l'intériorité et de l'extériorité par rapport au monde, au partage du transcendantal et de l'empirique »<sup>40</sup>. Contre la disjonction du sens et du mouvement, propre si l'on en croit Barbaras à une certaine métaphysique, la visée intentionnelle est mouvement : le sens « métaphorique » du terme ici exige de penser un transport qui n'est légitime qu'à considérer la *communauté ontologique* du sens et du mouvement. C'est parce qu'un mouvement est une visée qu'on peut dire de la visée qu'elle est mouvement. Le sujet est mobilité parce qu'il est *Désir* : « c'est parce que tout vivant pressent pour ainsi dire le monde que son dynamisme propre est marqué par une forme d'insatiabilité [...] En tant que le désir qui est au cœur du vivre ouvre le monde lui-même, son ekstase est aussi radicale que le monde est profond »<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 127.

L'essence commune au sujet et au monde est l'"archi-mouvement", qui ouvre la phénoménologie à l'ontologie<sup>42</sup>.

Le mouvement que nous sommes, nous n'en sommes pas la source, telle est l'affirmation conjointe de R. Barbaras et M. Henry de ce point de vue ; mais alors que le second distingue *l'ego* et le *moi*, l'exercice actif de ses pouvoirs et le moi généré lequel est un don de la vie elle-même, le premier affirme que le sujet n'est pas à la source de ses mouvements, mais qu'il prolonge le mouvement non pas de la vie, mais du *monde* lui-même. Barbaras ainsi renverse résolument l'affirmation henryenne : loin que le monde ne tire sa vie que d'une vie immanente qui ne devrait rien au monde, *c'est parce que le monde est mouvement originaire que nous sommes en lui* : « le véritable sujet du mouvement ne peut être que le monde lui-même »<sup>43</sup>. Le monde, dit-il encore, est "le véritable sujet du mouvement qui nous traverse" : « La communauté ontologique entre le sujet et le monde, qui définit le véritable sens de l'appartenance, renvoie à l'ordre même du mouvement : il est ce que le sujet et le monde ont en commun car il est ce que le sujet doit nécessairement au monde et ce en vertu de l'essence même du mouvement. L'hyper-appartenance ne peut avoir de signification que dynamique »<sup>44</sup>. Le mouvement de la vie est celui du monde, et « la vie du monde » Barbaras la nomme « Archi-vie » : « Le sujet ne peut aller activement vers le monde par son désir que dans la mesure où il en revient puisque l'effectivité de ce mouvement repose tout entière sur une mobilité fondamentale qui est d'abord celle du monde »<sup>45</sup>.

À l'exact opposé de Henry qui en vient à ipséiser la vie, Barbaras affirme *l'anonymat* d'une vie qui nous traverse : « notre vie [...] n'accomplit les mouvements qu'elle accomplit, que parce qu'elle n'est au fond la vie de personne, une vie anonyme »<sup>46</sup>. Contre un tel anonymat de la vie, Henry, en revanche, n'a cessé de s'insurger. Barbaras évoque l'objection : comment, dans de telles conditions, penser la subjectivation d'individus tous singuliers ? N'est-ce pas en effet le "point fort" de la phénoménologie henryenne que de vouloir rendre justice à la singularité individuelle, au prix, il est vrai, d'une ipséisation de la vie elle-même ? Barbaras lui n'y répond qu'à la faveur de « Événement » qui est à l'origine de l'altération du mouvement que nous sommes, l'"événement" unique de la scission hors temporalité<sup>47</sup>, Mais a-t-on ainsi fait justice à la *singularité* des subjectivités ?

<sup>42</sup> Ontologie qui est une cosmologie. Pour la requalification du terme de métaphysique, voir *DM*, p. 273 : l'archi-événement, à l'inverse de l'archi-mouvement, relève de la métaphysique.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 260.

## Mort et finitude

De Michel Henry comme de Barbaras, on peut affirmer ce que ce dernier dit de son propre travail, à savoir qu'ils ont "ressaisi" la vie "à la faveur d'une époque de la mort"<sup>48</sup>. Ladite époque est cependant chez Henry radicale et en un sens définitive. De la mort, Henry affirme en effet qu'elle n'existe pas, et ne nous inquiète jamais que comme *représentation*, tant il est vrai que nous sommes en tant qu'individus vivants au cœur d'un mouvement proprement infini et qu'à lui nous participons<sup>49</sup>. Parce que la vie n'a pas d'horizon, elle est proprement infinie. La mort est "dans le monde", alors que j'ai été *généralisé* dans la vie : mon existence corporelle est en ce sens aussi infinie que la vie elle-même. L'ontologie n'est pas une ontologie du temps, et notre mort n'"a lieu" que dans le monde seulement. C'est parce que nous sommes mouvement non ekstatique, mouvement qui se meut sans échapper à lui-même, qu'il ignore, par une nécessité d'essence, tout horizon qui serait borné par la mort. *L'expérience* de notre finitude, que ne récuse pourtant certes pas Henry<sup>50</sup>, et à laquelle il veut rendre justice, n'est en rien son sentiment, si la vie touche à elle-même, sans distance. Par conséquent, l'"absurdité" de la mort est bien, comme le souligne un inédit, « la disparition d'une subjectivité, la mort de quelqu'un » : « voilà ce qui nous laisse absolument incertains et qui nous angoisse comme nous faisant douter de notre être [...] voilà qui nous déconcerte parce que la subjectivité est précisément cet inaliénable, parce que la destruction d'un ego est impossible en raison de sa structure ontologique elle-même. La mort d'un autre n'est possible – c'est un *fait* qui arrive dans le monde – que pour autant qu'on se place dans le monisme ontologique. Ce qu'on fait encore quand on veut penser sa propre mort et qu'on se pense alors comme un autre ; ie on se détruit (on sort de soi ce qui est impossible) précisément pour se trouver détruit »<sup>51</sup>.

Que dit Barbaras ? « La mort ne doit pas être comprise comme une perte de la vie mais seulement comme une certaine condition d'individuation, à laquelle correspond précisément l'organisme. La mort n'est pas tant la négation de la vie que le retour à la vie anonyme du monde, c'est-à-dire tout simplement la négation de cette première négation qu'était l'individuation de la vie du monde dans un vivant »<sup>52</sup>. Selon Henry, le monde n'est le nôtre ou participe de notre vie qu'en tant que monde de la vie ; il est, sinon, le monde mort de la représentation, caractérisé par l'oubli de la vie. Le dualisme ontologique étant nié, c'est

---

<sup>48</sup> *DM*, p. 352.

<sup>49</sup> Voir *PPC*, conclusion, p. 292 et sq.

<sup>50</sup> C'est évidemment un des enjeux du dualisme ontologique affirmé par Henry.

<sup>51</sup> Ms A 6-12-4415, *Revue internationale Michel Henry*, n° 3, 2012, p. 195.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 153.

le mouvement du monde, le monde comme mouvement (“archi-mouvement”) c’est-à-dire la vie tout court qui rend compte du mouvement-Désir que nous sommes, selon Barbaras : telle est la « vie du monde ». La vie est éternelle, dit Henry, « il n’y a d’éternité que sous la forme du mouvement du monde » lui rétorque Barbaras<sup>53</sup>, lequel affirme cependant, comme le premier, que « la mort est absolument étrangère à la vie »<sup>54</sup>. Si « la mort n’affecte en aucun cas la vie, mais seulement les vivants »<sup>55</sup>, la mortalité du sujet distingue par conséquent son vivre de l’archi-vie.

Mais comment cette mort est-elle pensée ? Comme “événement” nous dit Barbaras : qu’est-ce que ce terme signifie ? Soulignant l’éternité du proto-mouvement, son absence de durée ou de temporalité, le procès du monde ne peut être que celui de sa différenciation. La finitude (la “finitisation” et par conséquent la mort) est ainsi nettement affirmée, à même le sujet, à rebours de la vie infinie de l’ego henryen : le sujet est affecté d’une essentielle finitude laquelle découle de « l’archi-événement » de la mortalité, dont on nous dit qu’il affecte l’archi-mouvement *sans en être l’œuvre*, sans être compris en lui<sup>56</sup>. Si bien que le corps en tant que synonyme de mouvement vivant ne meurt pas, mais bien notre organisme<sup>57</sup>. La mort en définitive est un retour à « l’archi-mouvement »<sup>58</sup>, “perte d’une vie et retour à la vie”<sup>59</sup>.

#### La question de l’individuation

Nous voilà face à deux interprétations très différentes de l’“advenir” du sujet : dans le monde pour l’un, dans la vie exclusivement pour l’autre : « Dire donc que le mouvement du sujet procède de celui du monde, c’est reconnaître rigoureusement que la phénoménalisation subjective se précède et se prémédite sous forme d’une proto-phénoménalisation qui ne peut être que l’œuvre du monde. Le mouvement par lequel le monde se phénoménalise pour un destinataire, à savoir sous la forme d’une subjectivation, est commandé par ce mouvement par lequel le monde se phénoménalise *lui-même*, est pour ainsi dire l’acteur de sa propre phénoménalisation »<sup>60</sup>. Pas de mouvement sans phénoménalisation : tel est le sens de la *dynamique phénoménologique* selon Barbaras (le mouvement est phénoménalisation) et non pas de la seule *phénoménologie dynamique*

---

<sup>53</sup> *DM*, p. 187.

<sup>54</sup> *DM*, p. 26

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>56</sup> *DM*, p. 271.

<sup>57</sup> Voir *DM*, p. 314.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>59</sup> *DM*, p. 354.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 157.

(le sujet est mouvement). C'est dans le chapitre intitulé « Métaphysique »<sup>61</sup> que Barbaras en donne la clé, après avoir formulé la difficulté qu'il représente : « La difficulté fondamentale est ici que l'archi-mouvement est tout le mouvement, qu'aucun mouvement ne saurait lui être étranger et que, cependant, un mouvement, le nôtre, peut en différer. [...] La réalité du sujet s'épuise dans cette sécession. Que peut donc signifier cette différence ou cette sécession, une fois que l'on a renoncé à toute positivité du sujet ? [...] Il s'agit de penser ici une différence qui ne repose sur aucune détermination, aucune positivité et exclut donc toute forme d'altérité vis-à-vis de l'archi-mouvement. À cette question, il n'y a qu'une seule réponse possible : l'archi-mouvement ne peut différer de lui-même que sous la forme, négative, d'une *limitation* ou d'une *privation* »<sup>62</sup>. La vie du sujet est une "vie lacunaire", dont la privation signifie, qu'à rebours du proto-mouvement infini, celui d'une puissance qui excède ses propres réalisations, notre mouvement est privé de cette puissance : « nos mouvements ne se confondent pas avec celui du monde car, tout simplement, ils ne possèdent pas cette puissance mondifiante qui, en effet, n'appartient qu'à lui »<sup>63</sup>. Notre puissance est finie. M. Henry, d'une toute autre manière, l'affirme, en reconduisant la liberté dont nous avons le sentiment indubitable à son Pathos<sup>64</sup>. Barbaras le cerne ainsi : « il n'est auto-mouvement qu'en tant qu'il est en quelque sorte livré à lui-même, sans autre force que la sienne. L'ipséité de la source n'a pas d'autre contenu que l'absence de la surpuissance »<sup>65</sup>. L'ego est distinct non séparé de la Vie, disait Henry, pensant comme Barbaras en un sens, à *même* la relation ! L'individu ou le sujet est bien, selon Barbaras, celui qui est mouvement « en tant qu'il n'a plus d'autre source que lui-même »<sup>66</sup>.

La proto-manifestation est le procès, éternel,<sup>67</sup> le sol de notre activité subjective : l'apparaître, pour être l'œuvre du monde, "enveloppe sa relation possible à un destinataire".

En quoi ces mouvements diffèrent-ils l'un de l'autre et comment rendre compte de la singularité du mouvement et de notre existence en tant que telle ? Avant d'y répondre, convenons qu'une telle dynamique

<sup>61</sup> Barbaras justifie longuement ladite métaphysique, distincte de l'ontologie, voir *DM*, p. 277 et sq, p. 291, etc.

<sup>62</sup> *DM*, p. 245.

<sup>63</sup> *DM*, p. 246.

<sup>64</sup> M. Henry reconduit le sentiment de la liberté à son pathos : « *Liberté*. Intuition profonde de ma philosophie : *la théorie de l'affectivité transcendante se confond avec la théorie de la liberté* ». *Revue internationale Michel Henry*, UCL, Presses universitaires de Louvain, n° 3-2012, p. 144.

<sup>65</sup> *DM*, p. 304.

<sup>66</sup> *DM*, p. 305.

<sup>67</sup> *DM*, p. 187.

se donne explicitement et contrairement à la phénoménologie henryenne dont ce ne peut être le but<sup>68</sup>, de penser la radicale imprévisibilité et l'essentielle diversité de ce monde<sup>69</sup>.

Le mouvement que nous sommes est séparé du proto-mouvement : Henry dirait, lui, qu'il en est « distinct non séparé<sup>70</sup>. Loin de penser le moi comme engendré par la vie, « rien dans l'archi-mouvement ne permet de rendre compte qu'il puisse se dégrader en lui-même, perdre quelque chose de lui-même, renoncer à sa puissance »<sup>71</sup>. Sécession, scission, privation, chute d'un mouvement : telle est la finitude du sujet, la finitisation du désir qu'il est. Téléologie sans fin ? Bien différente en tout cas de la vie henryenne qui ne peut être "en désir" d'elle-même bien qu'elle œuvre pour l'actualisation de sa puissance propre. Le vivant, selon Barbaras, n'est vivant que d'être mortel<sup>72</sup>.

M. Henry a vu dans la découverte biranienne de l'effort l'intuition d'un corps subjectif : « je suis mon corps »<sup>73</sup>. Barbaras souligne, tout particulièrement dans ce dernier livre, combien le concept de corps (et celui d'âme) est inapte à dire le mouvement que nous sommes : « La vérité est que nous n'avons pas de corps, que telle n'est pas, en tout cas, la meilleure manière de qualifier notre manière d'être au monde. Nous n'avons un corps qu'en tant que nous sommes (en) mouvement, en tant que nous sommes vivants et le corps n'est rien de plus, ni rien d'autre qu'une certaine manière d'appréhender notre être en mouvement ou notre être en vie, en tant que celui-ci conjoint en effet la puissance de faire paraître et l'inscription dans le monde »<sup>74</sup>. Le corps est désir<sup>75</sup>, et le sujet

<sup>68</sup> Voir F. David Sebbah, "D'autres vies que la nôtre ?", *La vie et les vivants, (Re-) Lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, coll. Empreintes philosophiques 3, 2013, p. 307.

<sup>69</sup> Pour ne rien dire de la différence entre l'homme et animal, point d'aboutissement du dernier livre ; sur le rapport entre le désir et la connaissance, *DM*, p. 348.

<sup>70</sup> Nous renvoyons à notre article : « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », *La vie et les vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Empreintes philosophiques 3, 2013, p. 43.

<sup>71</sup> *DM*, p. 181.

<sup>72</sup> *DM*, p. 333.

<sup>73</sup> « À l'affirmation « j'ai un corps », il convient donc d'opposer cette affirmation plus originaire : « je suis mon corps [...] cela signifie très exactement : l'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendantale et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolu de l'ego » (M. Henry, *PPC*, p. 271).

<sup>74</sup> *DM*, p. 165. Voir aussi p. 309 : « autrement dit c'est la distinction même entre le psychique et le corporel qui est nulle et non avenue ». Voir p. 311 : « Le corps est âme car le mouvement qu'il est se trouve séparé du monde et l'âme est corps car le mouvement impuissant qu'elle est demeure néanmoins inscrit dans le monde ». Barbaras distingue ce corps-mouvement et celui "déposé par le mouvement vivant", son point d'appui dans le monde : l'organisme. Barbaras, dans ce dernier livre, nous semble prendre ses distances plus clairement que dans les précédents, avec le concept d'"incarnation" (du sujet).

<sup>75</sup> Soulignons que la critique que Barbaras fait du concept merleau-pontyen de chair n'est pas très éloignée de celle que lui adresse M. Henry dans *Incarnation* : *DM*, p. 167.

est déperdition de cela que possède en propre le monde, perte de puissance.

Qu'est-ce qui, cependant, justifie une telle assertion, phénoménologiquement parlant ? On ne trouverait pas trace dans la phénoménologie henryenne d'une quelconque négation<sup>76</sup>, qu'elle soit l'œuvre de notre mouvement – pleine positivité – ou celle de la Vie absolue. Si l'archi-événement de la subjectivation, la scission, doit être dite « sans raison », cette absence de raison est bien différente de la lecture henryenne du « sans pourquoi » de la rose du poème d'Angelus Silesius.

Qui est le plus métaphysicien des deux ? nous laisserons au lecteur le soin d'en décider ! Mais il en va ici du sens de la métaphysique, que Barbaras ici prétend renouveler : « Nous ne rejoignons donc d'aucune façon un domaine absolu, auto-suffisant, reposant en lui-même, qui échapperait par là aux vicissitudes du devenir. À dire vrai, nous ne rejoignons même aucun domaine puisque nous nous contentons d'enregistrer un événement »<sup>77</sup>. Mais en quoi consiste un tel « enregistrement » ? Il n'est certes pas celui, d'une quelconque transcendance, nous assure Barbaras, mais celui de notre propre existence !

Barbaras en effet disjoint archi-mouvement et archi-événement : « C'est bien à la condition d'advenir comme un pur événement, c'est-à-dire de ne se fonder d'aucune façon au plan de l'essence, que la scission peut faire naître l'écart sans compromettre la communauté ontologique et qu'elle peut fonder ainsi une authentique corrélation, au sein de laquelle, distincts l'un de l'autre, les deux pôles sont néanmoins absolument relatifs l'un à l'autre. C'est parce qu'il est sans cause et sans raison, bref étranger à l'essence, que l'archi-événement peut séparer sans autonomiser ni substantialiser, peut scinder tout en préservant absolument la relation »<sup>78</sup>. La scission est la *séparation* du sujet et du monde, laquelle n'est autre que l'« irruption de l'archi-événement »<sup>79</sup>. Ainsi seulement est pensable la distance minimale, sans laquelle l'un ne se rapporterait pas à l'autre. Telle

---

<sup>76</sup> Une telle question engage celle du sens que Henry donne au mouvement, lequel est selon nous un triple sens. Car *l'historial* de la vie comme l'auto-négation de la vie *que porte la vie elle-même*, est une possibilité interne du mouvement, d'inspiration tout à la fois nietzschéenne, schopenhauerienne et freudienne : le vouloir se défaire de soi propre au désir qui anime l'ego comme la vie, ou le retournement de sa puissance en impuissance. Si la vie au sens strict ne peut se nier elle-même, car ne peut cesser d'être ce qu'elle est, Vie, la *barbarie* est un *a priori*, une possibilité essentielle et non accidentelle de la vie liée à l'impossibilité de libérer l'énergie qu'elle contient et qu'elle retourne contre soi (*La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 177). Nous renvoyons à notre article : « Force et affectivité : en quoi le sentiment d'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres ? », *Revue Alea, International Journal of phenomenology and hermeneutics*, « Michel Henry », vol. 10/2012.

<sup>77</sup> *DM*, p. 273. Barbaras critique la caractérisation sartrienne de l'ontologie, p. 277 et sq.

<sup>78</sup> *DM*, p. 271.

<sup>79</sup> *Ibid.*

est la triade barbarassienne : Archi-mouvement, archi-événement, et corrélation.

On a reproché à M. Henry d'identifier purement et simplement les deux termes de la relation biranienne, et d'être dans l'impossibilité de distinguer rigoureusement le soi de l'ego du soi de la vie. Il s'agit de penser une relation entre deux termes non pas identiques, disait Biran, mais bel et bien homogènes : n'est-ce pas la tentative henryenne ? Elle s'accomplit cependant au profit de l'affirmation d'un dualisme ontologique au sein duquel seule l'immanence de la vie peut assurer un fondement à l'ek-stase mondaine<sup>80</sup>.

Le désir est, aux yeux de Barbaras, la vérité de la relation, tandis que l'on peut se demander comment Henry peut affirmer la téléologie d'une vie, et son essentiel renversement en son contraire, sans échapper au mouvement de la pure immanence<sup>81</sup>.

## Conclusion

Pour nos deux auteurs, il s'agit de rendre justice à ce fait ultime, celui de notre existence, celui que Biran nommait "fait primitif", à cet "acte de naissance du sujet" sur lequel Barbaras après Henry continue de bégayer. La dynamique de l'existence rend seule possible l'accès à l'être de la relation. Mais si l'"archi-événement," par essence, ne peut *paraître*, qu'en est-il de l'attestation de ce pur négatif, ou de cette pure différence ?

« Il y a une dimension en nous, dimension qui nous est sans doute propre, qui livre accès au négatif ainsi compris, c'est-à-dire ouvre à

---

<sup>80</sup> Nous avons cru bon cependant de montrer combien Henry tente de préserver la spécificité du sentiment de l'effort, seul apte à nouer la vie et le monde, à l'inverse des autres sentiments : voir Anne Devarieux « Force et affectivité: en quoi le sentiment d'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres ? », *Revue Alea, International Journal of phenomenology and hermeneutics*, « Michel Henry », vol. 10/2012. Nous ne pouvons ici développer ce point fondamental pourtant. « Le "je peux", le mouvement immanent se mouvant en soi-même sans jamais sortir de soi atteint, immédiatement donc, le contenu qui ne cède jamais à son effort tout en n'étant donné qu'en lui et par lui. Ce continu est le corps réel de l'univers, invisible au même titre que l'autodonation pathétique du « Je Peux », qui est précisément le « comment » de sa révélation, son unique mode de donation ». Voir *Philosophie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 179.

<sup>81</sup> Il y a un « besoin de soi » de la vie, lequel n'est pas un manque. Henry nous semble affirmer au fond trois mouvements, lesquels n'appartiennent pas à une seule et même tradition, ni par conséquent ne relèvent du même sens de l'immanence. La positivité de la vie tant soulignée par Henry, il semble que Barbaras la fasse passer tout entière du côté de la positivité de la puissance au cœur de l'"archi-mouvement" qui justifie *a contrario* la négativité et l'étrangeté de l'"archi-événement", son étrangeté à l'"archi-mouvement" : tel est le domaine de la métaphysique.

l'archi-événement et fonde le discours qui s'y rapporte : cette dimension est celle de l'*interrogation* »<sup>82</sup>. Une telle interrogation trouva pour Biran son point focal dans son être propre<sup>83</sup>, et le fit bégayer la « difficulté formidable »<sup>84</sup> que pose l'irruption du moi dans le monde.

Au *thaumazein* philosophique, – puisque c'est de lui qu'il s'agit –, R. Barbaras consacre de belles pages (finales) lesquelles nous semblent renouer avec la plus antique tradition philosophique : le Désir barbarassien s'avère un proche parent de l'*eros* platonicien, du moins de celui défendu par Aristophane dans le *Banquet* : ne s'agit-il pas de retrouver l'unité perdue ? Philosopher, nous dirait en substance R. Barbaras, n'est autre chose qu'apprendre à mourir.

---

<sup>82</sup> *DM*, p. 294.

<sup>83</sup> « Et je comprends qu'un philosophe meure, comme Maine de Biran, sans être revenu de l'étonnement d'exister » Gabriel Tarde, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2000, p. 60.

<sup>84</sup> L'expression est de G. Tarde dans la même étude.