

LE MONDE ET LA NATURE CHEZ RENAUD BARBARAS*

KAREL NOVOTNÝ

Abstract

The World and Nature in the Work of Renaud Barbaras

What we try to understand in this investigation, based in particular on texts from 2016, is the relationship to nature and the relevance of this concept in the current phase of Renaud Barbaras's thinking, inaugurated by the 2019 book *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* (Belonging: Towards a Phenomenological Cosmology). And we realize that it is not a face, something visible, after all, that is felt in this fundamental affectivity of feeling which at the same time opens up to the world, triggers the desire for the world, so to speak, but which also, through a certain strangeness of the void (which once again can only come from the world), throws the feeling itself back on itself. What happens in this event that produces the feeling is not a deep depression of the abandoned being, nostalgic for the loss of the ground of belonging. Underlying the feeling is rather a joy, a vital acceleration, a promise of fulfillment. Such is the contact with nature in feeling, illustrated by love in particular, which attests to an ontological optimism even more pronounced than in M. Merleau-Ponty who certainly was an important inspiration for R. Barbaras in this regard.

Keywords: Phenomenology; Phenomenological cosmology; Cosmology; Merleau-Ponty; Barbaras

* Ce texte est né au sein du projet de recherche « *Eugen Fink et la phénoménologie en France* » (GAP 21-23337J). Les sections 2 et 3 sont reprises de mon article sur le « Sentiment de la nature chez Renaud Barbaras » publié uniquement en traduction espagnole par Mariana Larison, « El sentido de la naturaleza en Renaud Barbaras » in : *Escritos de filosofía. Segunda serie* (enero–dic., 2023) N° 11, pp. 94–108, et aussi in : *Investigaciones fenomenológicas*, 8 (2023), pp. 133–150.

Dans ce texte, j'aimerais revenir sur une ligne de pensée de Renaud Barbaras qui mobilise un certain concept de « sentiment ». Partons d'une de ses remarques : en fin du compte, « ... tout sentiment est sentiment de la nature ».¹ Tout l'enjeu est alors de comprendre comment la nature est sentie, et quel serait son éventuel visage.

Le cadre cosmologique de cette pensée creuse la corrélation universelle phénoménologique pour redécouvrir dans son fond un rapport plus profond, une situation plus originaire. On pourrait l'appeler « corrélation cosmologico-métaphysique », dans la mesure où il s'agit de savoir comment dans le mouvement de la manifestation, qui est un autre nom de l'auto-production de l'être (que la tradition a pu appeler *phusis* ou nature), adviennent les étants, et comment s'articulent les pôles des relations multiples, dont la corrélation phénoménalisante. Celle-ci, dans la mesure où elle est attestée par nos vécus, qui n'est cependant qu'une modalité d'un rapport plus fondamental, fut privilégiée par la phénoménologie classique puisque la corrélation ou médiation phénoménalisante entre la conscience et ses objets est la seule accessible pour sa méthode réflexive. Or, pour l'approche cosmologique, reconnaître cette limite de l'accessibilité par donation intuitive a pour conséquence la possibilité ou mieux la nécessité d'admettre le cadre ou la situation plus originaires dont la corrélation entre les vécus et leurs objets donnés est une limitation. Ce qui est de telle manière limité, la phénoménalité des objets de la conscience, doit être distingué d'une autre manière d'être. Chez Fink, la différence est conçue dès le départ dans les termes radicaux qui séparent tout être intramondain du non-être, *mè on*, de l'origine de leur manifestation. Renaud Barbaras renoue avec une autre approche tout en la radicalisant, où le point de départ tient dans les manières dont les corps vivants, dont nous sommes, témoignent du rapport ou de la situation plus originaires que la corrélation de la conscience et des objets, tout comme chez Merleau-Ponty c'est le témoignage du sentir au milieu du sensible, en tant que modèle de ce rapport à l'origine, qui est ouvert par cette origine elle-même, par le sensible lui-même. Le pas décisif chez Renaud Barbaras (qui y insiste particulièrement dans ses derniers travaux, depuis 2019), le pas au-delà de l'ontologie du sensible vers la cosmologie, consiste dans la généralisation de ce rapport qui vaut pour tous les étants à leur origine, et non pas seulement pour les seuls vivants, les êtres sentants. Cette origine est le monde en tant qu'événement de la déflagration, selon la thèse proposée par R. Barbaras pour la première fois

¹ Barbaras, Renaud : *Métaphysique du sentiment*, Les Editions du Cerf, Passages, Paris 2016, p. 225 : « Nous avons nommé sentiment le mode de présence originaire du désirable dans le désiré, c'est-à-dire la manière dont le monde, en sa puissance et sa sauvagerie propres, s'atteste dans le sujet. En ce sens, tout sentiment est sentiment de la nature. »

dans son livre *L'Appartenance*.² C'est dans ce cadre métaphysique que d'une part, le concept de la *physis* peut être réactualisé, ce que je voudrais montrer dans la première section de cet article avant de revenir sur des travaux antérieurs qui ont esquissé – dans le cadre d'une métaphysique du sentiment – une pensée du rapport à la nature, libéré du dualisme résiduel lié à la phénoménologie.

1.

Avant de présenter cette lecture très partielle d'une petite partie de l'œuvre de cet auteur, à savoir sa métaphysique du sentiment en tant que sentiment de la nature, esquissée en 2016, je voudrais d'abord donner un aperçu plus général de son projet actuel à partir de ses usages du motif de la nature, pour attester qu'il s'agit d'un motif commun de ces deux phases de son œuvre récente. C'est la thèse d'un monisme du monde qui y est à chaque fois envisagé et radicalisé. Le monde consiste, ici, dans la manifestation comme puissance de production de tout étant en tant qu'étant apparaissant, ce qui implique une certaine réactualisation du concept de « nature » en tant que *physis*. Je ne cite que quelques lignes du livre *l'Appartenance* :

le sol que nous avons, *prima facie*, qualifié de monde, doit en vérité être ressaisi comme Nature, non pas bien sûr au sens des sciences de la nature mais comme une puissance productrice originaire, comme une *physis*. [...] En effet, dès lors que cette totalité ouverte, ce socle hébergeant tous les étants s'avère être en son fond puissance, dès lors que l'extériorité recouvre une antécédence ontologique, il faut comprendre ce monde, en son sens le plus originaire, comme Nature.³

La Nature est l'origine du mouvement par lequel tout étant devient ce qu'il est, à savoir un étant apparaissant de telle ou telle manière. Le rapport que tout étant entretient avec elle implique une séparation de ce dernier, situation originaire qui ne peut être que l'œuvre de la même puissance de la nature. Ce double caractère de la situation originaire est formulé ici de la manière suivante :

force est de conclure [...] qu'aucun étant ne peut être la source de sa propre mobilité. L'étant qui se meut hérite d'une mobilité qui le précède, s'insère dans un dynamisme dont il n'est pas la source : il ne commence pas le mouvement mais commence dans

² Barbaras, Renaud : *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019.

³ *Ibid.*, p. 64.

le mouvement. La mise en œuvre du mouvement repose sur la situation de séparation inhérente à la singularité de l'étant, mais l'énergie que ce mouvement suppose ne peut que renvoyer à la puissance de la nature dans laquelle il s'insère : en ce sens, c'est le sol qui, en et par cet étant, tend à se rejoindre lui-même, à surmonter la scission en son sein.⁴

Il y a donc d'une part cette thèse concernant l'origine de toute mobilité dans le mouvement de la *physis* elle-même, d'autre part une reconnaissance explicite de la situation de séparation, originaire elle-aussi, qui renvoie, on le sait depuis la *Dynamique de la manifestation* de 2013⁵, à un événement de la scission sans laquelle la mobilité de l'étant n'aurait pas son point de départ, et sans laquelle la tension du désir de l'étant de rejoindre le sol dynamique de l'être ferait défaut. Sans cette scission, toute corrélation, phénoménologique ou autre, serait inexplicable, difficilement concevable.

D'où la nouvelle constellation proposée par l'*Appartenance* qui consisterait dans le pas suivant : la scission devient maintenant la *proximité à l'égard de l'origine*, rapport qui diminue graduellement, du désir chez l'homme qui est en proximité maximale à l'égard de l'origine (à savoir proximité à l'égard de l'événement de la déflagration), jusqu'à la véritable séparation de l'origine de l'être, séparation comme absence de mouvement, comme par exemple l'immobilité de la pierre, situation où la déflagration comme origine s'épuise ou s'efface elle-même pour ainsi dire – comme on peut le lire dans le passage suivant de *L'Appartenance* :

Un étant sera d'autant plus capable de se mouvoir qu'il sera inscrit dans la mobilité, c'est-à-dire inséparable de la surpuissance originaire. Autant dire donc que la mobilité spécifique qui est celle des vivants exprime toujours leur proximité vis-à-vis du foyer originaire, leur degré d'insertion dans la déflagration. [...] On est conduit à affirmer que la différence humaine, pour autant qu'elle s'atteste dans un surcroît de mobilité (*homo viator*), loin de signaler un éloignement du sol, manifeste au contraire une proximité radicale à la déflagration originaire, c'est-à-dire à la nature.⁶

La cosmologie de Renaud Barbaras progresse ainsi « dans la compréhension de l'unité de l'appartenance » au-delà de projet du dernier Merleau-Ponty, encore marqué par la dualité de la chair qui sent et qui ne sent pas : « les étants apparaissent désormais comme procédant d'un sol dont la réalité véritable est celle d'une surpuissance, [et...] leur différence peut être reconduite tout entière à la

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ Barbaras, Renaud : *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013.

⁶ *L'Appartenance*, *op. cit.*, p. 77.

profusion d'une Nature. »⁷ Ainsi « ... le mouvement désirant par lequel l'étant rejoint son sol n'est pensable que parce qu'il s'insère dans l'acte originaire de cette puissance qui est toujours en train de s'accomplir, bref, tire de la Nature l'énergie qui lui permet d'y déployer un lieu en tentant de la rejoindre. »⁸

Ce sont là quelques formulations du programme d'une genèse cosmologique conçue comme « la remontée vers une nature »⁹, dans la mesure où le concept de « l'archi-événement » comme déflagration « renvoie à une nature ».¹⁰

Or, le sentiment constituera la proximité maximale à la nature : chez l'homme, il n'est possible que depuis un étant séparé et individué, et il implique le *visage* même de la nature dans ce rapport.

2. Le sentiment comme une proximité à l'origine, en deçà du mouvement

La métaphysique du sentiment permet, à un niveau plus concret, d'aborder l'ouverture de la subjectivité et son ipséisation plus élémentaire encore que la subjectivation de l'apparaître par le désir ; elle décrit son « avoir lieu », c'est-à-dire sa centration autour de la chair du corps dans un lieu. L'ipséisation dont il s'agit dans une telle métaphysique du sentiment concerne autre chose encore, un fait originaire, un présupposé ultime de la phénoménalisation (opposée, en tant que « manifestation secondaire », à la manifestation « primaire »), l'avènement d'un pôle du sentir dans ce qui se produit par le mouvement de l'individuation des étants dans leur manifestation primaire. Ipséisation primitive qui rend même possible la position du point zéro du corps propre pour qu'il puisse fonctionner comme point de départ de chaque mouvement subjectif du désir, comme un fait nécessaire non pas pour l'auto-production de la nature (la manifestation primaire), mais pour la phénoménalisation de son visage, donc pour la manifestation secondaire de ce qui y est désiré, dans les termes de R. Barbaras. Autrement dit, le désiré, pour pouvoir être désiré, doit être senti.

Le sentiment est situé entre la manifestation primaire, anonyme en elle-même, et la phénoménalisation par le désir incarné des vivants. Le sentiment est par là un fondement du désir. Même si, d'un point de vue cosmologique, le senti ne diffère pas en fin du compte du désiré (car il n'y a qu'un seul monde, auquel tout

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ « En effet, l'archi-événement renvoie à une nature et le disparate à l'ensemble des étants intramondains. » *L'Appartenance*, *op. cit.*, p. 100.

appartient définitivement), on peut tout de même distinguer le sentiment et le désir. D'où aussi la possibilité peut-être de distinguer le visage du monde se présentant dans le sentiment et dans le désir, de sorte que le visage de la nature pourrait différer du visage du monde. Ici, il faut espérer que cette métaphore du visage ne soit pas trop forcée, qu'elle fasse encore sens là où la manifestation primaire, dit aussi « anonyme » car destinée à personne, ne bascule pas encore en phénoménalisation. Le sentiment se trouve en deçà, il est la charnière entre les deux mouvements qui cependant – et c'est sur quoi Renaud Barbaras insiste dès le début de son projet – ne sont qu'un. Le sentiment serait peut-être ainsi le moment du déclenchement du mouvement subjectif charnel qui est en fait une reprise du mouvement de la manifestation. D'où le statut particulier du sentiment : il « *en est* », c'est-à-dire qu'il fait partie du mouvement de la manifestation tout en n'y étant pas encore, pour ainsi dire, car dans le sentiment ce mouvement est comme arrêté, interrompu. Il en est parce que tout sentiment est sentiment de la nature ; mais en tant que contact immédiat, en deçà de la prise active du mouvement, de quoi et avec quoi est-il contact ?

Revenons sur le sentiment et posons la question de son statut dans le cadre de l'événement de la déflagration. Car le sentiment advient par l'événement : il s'agit alors d'élucider le type d'appartenance de la subjectivité au monde malgré ou bien à même le fait événementiel d'y être expulsé, car ce fait originaire d'expulsion ou d'étrangeté doit être ressenti pour ouvrir le rapport, et être repris de manière active par le mouvement du désir. Y-a-t-il quelque chose comme un choc dans le sentiment, sentiment que nous ne sommes peut-être pas invité, bienvenu, face à ce qui se présente, à ce niveau là, comme nature ? Pur hasard d'être mis en chaos barbare de l'être, anonyme, indifférent, hostile peut-être...

Le contact immédiat avec le monde, en deçà de toute phénoménalisation, pourrait bien être le sentiment, de telle sorte que la subjectivité se précède en quelque sorte au sein du monde, et pourtant en deçà du seuil de l'apparaître et du mouvement du désir lié à celui-ci. Dans les livres et textes parus en 2016, la réflexion de R. Barbaras a pris me semble-t-il la direction suivante : si la subjectivité du sujet n'est pas déductible de la nature au moyen d'une naturalisation par les sciences de la nature qui l'expliquent par des processus intramondains, nous devons supposer également sa scission radicale vis-à-vis du monde au sens fort, au sens cosmologique du terme. Cette scission est dès lors exposée comme un événement qui affecte le monde et crée en lui des lieux (des lacunes et des trous), dans lesquels la profondeur de sa transcendance se renverse, se détourne, se détache de son mouvement anonyme et aveugle, et ouvre une autre dimension, celle de la subjectivité qui par un sentiment entre dans un rapport vécu au monde. Cette subjectivité-ci n'a certes aucune positivité en elle-même : elle est vide, mais en

tant qu'ouverte elle est un rapport, y compris un rapport à elle-même, par lequel seulement elle devient subjectivité, du moins dans le sens courant qui la distingue des choses non vivantes qui sont en relation à tout sauf à elles-mêmes. C'est encore par le rapport à la transcendance que la subjectivité vécue est ouverte et peut pour ainsi dire se plier sur elle-même.

De la profondeur du monde, qui va jusqu'à à l'absence, l'absence ou le vide vécus, l'événement permet de rendre compte d'une distance de la subjectivité par rapport à ce dont elle est séparée. En effet, le fait qu'elle demeure de part en part entourée par le monde, qui constitue le seul contenu pouvant remplir ce vide, suggère l'idée d'un contact immédiat de la dimension subjective et du monde, l'idée d'un « contre-événement »¹¹ qui, malgré l'événement de la scission expulsant la subjectivité du monde, demeure son ouverture originaire. L'initiative, pour ainsi dire, part, une fois de plus, du monde. En cela le monisme de la philosophie de R. Barbaras demeure en vigueur.

Or, il apparaît qu'avec le sentiment, il ne s'agit pas d'un accueil direct de la surpuissance du monde à la manière d'une émanation de sa propre subjectivité, ni, bien sûr, de la condition quasi-transcendantale de sa surpuissance qui – dépendante de la réceptivité des sujets – cesserait justement d'être surpuissante. Le sentiment dans lequel se joue l'initiation originaire vers le monde est pourtant explicitement décrit comme une réceptivité, mais cette réceptivité n'implique aucune initiative propre ; c'est plutôt la réceptivité la plus impuissante ou la passivité la plus passive qui rend possible la façon dont le monde incite et invite l'intentionnalité du vivant à se tourner vers lui. Il s'agit donc de la manière dont est initiée et orientée l'ouverture du sujet par le monde :

Ainsi, au cœur du désir, le sentiment donne le cap de son avancée et constitue la condition de son dynamisme propre. Cet affect singulier et premier qu'est le désir suppose en son cœur une épreuve archi-affective que nous nommons sentiment, épreuve qui, seule, projette le sujet par-dessus l'archi-événement vers son origine mondaine. On peut en tout cas déjà en conclure qu'il n'y a pas de désir sans sentiment.¹²

Quant à la genèse ou l'avènement du sujet face au monde, le sentiment est le mode originaire de l'affectivité en cela qu'il « engage toujours un certain rapport à l'exté-

¹¹ Barbaras, Renaud : *Le désir et le monde*, Hermann, Paris 2016, p. 171.

¹² *Ibid.*, p. 172. On trouve un concept assez proche, résolument anti-dualiste bien que non-cosmologique, pour décrire une telle archi-affectivité des ambiances chez Bruce Bégout dans son livre *Le concept d'ambiance*, Seuil, Paris 2020. Il affirme une affinité ontologique avec la *Métaphysique du sentiment* de R. Barbaras (p. 400), sans cependant « faire appel au désir de surmonter la séparation et à la volonté de réconciliation » entre le soi et le monde. Cf. *ibid.*, p. 401.

riorité », d'où l'hypothèse qu'il implique déjà une certaine intériorité. Cette hypothèse serait renforcée par la compréhension courante du sentiment selon laquelle tout sentiment non seulement « est sentiment de soi ou, en tout cas, me ramène à moi », mais également nous place « au plus près de nous-mêmes »¹³. Or il s'agit ici comme toujours d'une ouverture de la subjectivité au monde par le monde : « le désir ne peut faire paraître les étants finis que parce qu'il les transcende vers le monde mais il ne peut les transcender que parce qu'il est originairement relié à lui dans le sentiment [...] ».¹⁴ Et le sentiment ne peut y être relié, nous allons le voir, qu'en deçà de toute différence entre intériorité et extériorité, ou quasiment.

Nous serions donc enclins à parler d'un contact immédiat¹⁵ – qui implique une telle différence, quoique minimale –, comme d'un moment qui, institué par l'événement de la scission lui-même, interrompt peut-être le mouvement du monde, « arrache le sujet » à son « étoffe » pour reprendre une métaphore utilisée déjà dans *La Métaphysique du sentiment*. Le sentiment semble échapper à cette dynamique des mouvements de la manifestation du monde qui demeure puissante derrière et à travers ses produits puisque les étants individualisés apparaissent aux sujets vivants ; une fois nés, ces derniers sont désireux d'accéder à travers ces étants intramondains-là à la richesse et à la profondeur du monde lui-même. Bien que le sentiment soit au service de ce processus auquel est soumis tout étant, il lui échappe précisément en tant que condition qui rend possible – subjectivement certes, en tant que pli du monde lui-même – ce processus. L'hypothèse serait la suivante : il y a un pli de la subjectivité qui échappe au double mouvement de la manifestation/ de l'apparaître, un moment subjectif soustrait au dynamisme de ce dernier :

L'archi-passivité de l'éprouver sentimental est la condition de l'ouverture qui transcende tout acte objectif et, en vérité, l'acte du sujet lui-même, son acte phénoménalisant que nous avons nommé désir. Autant dire alors [...] [qu'] il y a bien au cœur du désir, qui est mouvement de part en part, une dimension qui échappe à ce mouvement et le commande, dimension qui, indistinctement, ouvre et reçoit la profondeur au sein de laquelle le mouvement phénoménalisant pourra se déployer.¹⁶

Et c'est ici que naît la subjectivité. Elle est certes née comme un vide, l'envers de la profondeur et de la plénitude du monde qu'elle ressent, mais en tant que ce senti-

¹³ *Le désir et le monde, op. cit.*, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ce n'est pas un terme de R. Barbaras. Il écrit tout de même (*Métaphysique du sentiment, op. cit.*, p. 235) que dans le sentiment « est comme entrevue la possibilité de surmonter la finitude et donc de puiser à la source même du monde, de coïncider au moins partiellement avec sa surpuissance. »

¹⁶ *Le désir et le monde, op. cit.*, p. 176.

ment-là diffère essentiellement de la sensation tournée vers un contenu particulier et suscitée par ce dernier – au sein d’une affection ou un affect vécus –, vidée donc de tous les contenus concrets du monde ; et pourtant, en tant que vécu, elle se sent soi-même à travers ce vide. D’où le caractère nostalgique du sentiment d’un être expulsé qui adhère d’autant plus au monde. Ce vide collé au monde – qui demeure présent en tant qu’absent – donne par là-même un sentiment intense de soi-même :

La marque de la présence de l’être perdu dans l’être séparé. Il y va, dans le sentiment, d’une nostalgie ontologique et c’est pourquoi cela que nous nommons sentiment est toujours nostalgique [...]. En vérité, parler du sentiment de soi, ce n’est pas dire que, dans le sentiment, le soi ou quelque chose d’intime se connaît mais tout au contraire que c’est dans le sentiment, comme révélation du monde, que le soi se constitue. Le sentiment ne suppose pas l’ipséité, il la commande. Ceci revient simplement à reconnaître que, dans le sentiment, rien (de positif) n’est éprouvé ou donné, que, pour autant qu’il est de part en part accueil du monde, le sentiment est plutôt l’expérience d’un vide subjectif. Mais c’est précisément dans et par ce vide qu’il se rejoint lui-même, ou encore que le sujet accède à son ipséité ; tout se passe comme si la transcendance du monde, en ouvrant le sujet, creusait en lui un vide où il peut se recueillir lui-même [...], arraché à lui-même par le monde [...], il peut être au plus près de lui-même, se rejoindre immédiatement, bref exister comme sujet.¹⁷

Malgré la perte, une forme d’« effondrement de l’existence » qui va souvent de pair avec l’épreuve du sentiment qui porte jusqu’à « la nudité et la puissance crues du monde avant toute apparition »¹⁸, la philosophie de l’ouverture du sujet par le monde reste « positive », pour ne pas dire optimiste. Certes, c’est un certain « optimisme ontologique » que R. Barbaras reproche à Merleau-Ponty, faute de l’absence chez ce dernier de fossé radical entre la nature et la subjectivité. Mais notre auteur est peut-être encore plus optimiste que Merleau-Ponty, comme nous allons y revenir.

Cet optimisme est aussi ancré dans la nature du sentiment : loin d’être coupé du monde, il est une révélation du monde, puisque sa manifestation primaire ne lui est pas complètement inaccessible. La surpuissance du monde n’est pas interrompue par l’impuissance ressentie par le sentiment, car il y a aussi du mouvement positif dans son émotion ; le sentiment est déjà une manière de sentir l’appartenance à la nature :

¹⁷ *Ibid.*, p. 177 sq.

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

En effet, en accédant au monde par-dessus l'événement séparateur, c'est son propre être que le sujet rejoint [...], il rencontre la puissance dont il provient. C'est pourquoi, même si le sentiment est toujours dépouillement et nostalgie il implique en même temps une forme de joie, en quelque sorte joie de n'être rien, rien d'autre que pur accueil du monde et participation à sa puissance anonyme.¹⁹

Au sein de la subjectivité, il y a ainsi une « passivité radicale vis-à-vis du monde » qui aboutit au point où le récepteur, vidé de tous ses contenus concrets, se rejoint lui-même : le sujet se « rejoint lui-même en deçà de tout vécu [...]. Loin de s'exclure auto-affection et intentionnalité se commandent mutuellement [...]. Le sentiment est ce qui garantit cette communication entre l'intérieur et l'extérieur ».²⁰

Or, ne faut-il pas être le corps et la chair pour être capable de faire la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, et de les faire communiquer ? Non, car, rappelons-le, le monde qui est senti ne se donne pas par l'intermédiaire des étants, dont les choses et les corps. Nous l'avons lu, dans « le sentiment, comme révélation du monde ... rien (de positif) n'est éprouvé ou donné ... le sentiment est plutôt l'expérience d'un vide subjectif ».²¹ C'est bien en deçà de la subjectivité incarnée, et de son intentionnalité charnelle désirante, que le sentiment est l'ouverture du soi par l'autre. Attardons-nous maintenant sur la dernière partie du livre *Métaphysique du sentiment* publié la même année, en 2016, pour examiner comment le soi peut être ouvert par l'autre.

3. Le visage de la nature

C'est dans la dernière partie de la *Métaphysique du sentiment*, alors que R. Barbaras s'efforce de se positionner par rapport à d'autres concepts de l'affectivité en phénoménologie, qu'il recourt à la notion de nature. Le premier « visage » de la nature n'est pas vu, c'est-à-dire donné déjà dans et par une distance (essentielle pour le désir et la force voyante incarnée et tendue vers les profondeurs du monde), mais il est senti dans la proximité étroite qui ouvre ces profondeurs-là seulement pour l'*ipse* en tant que pôle de telle proto-relation qui y prend naissance.

Renaud Barbaras prend soin de marquer ses distances avec certains penseurs de l'affectivité, notamment quant au problème de cette proximité ou cette distance minimale du soi à la nature dans le sentiment. Sans insister sur ces explications

¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

²¹ *Ibid.*, p. 178.

importantes avec la tradition, on peut noter qu'elles permettent de spécifier le concept de « sentiment » à partir de la question suivante : si le sentiment est une coïncidence, à travers et malgré la distance minimale et irréductible, entre le soi et le monde, qu'est-ce qui reste dans ce cas de l'étrangeté, de l'altérité du monde, appelée justement « nature barbare » ? N'est-elle pas toujours déjà absorbée par le sentiment ?

R. Barbaras attribue un tel geste à Maurice Merleau-Ponty, nous l'avons dit. C'est son optimisme ontologique que Barbaras ne partage pas ici, lorsqu'il lui reproche d'avoir fait disparaître l'étrangeté, l'altérité du monde, justement, comme si la nature perdait son visage barbare. Critique surprenante, quand on sait combien il fut un des rares penseurs du principe barbare de la nature évoqué par Schelling.²² Mais cette distance de R. Barbaras à Merleau-Ponty s'explique par le fait que ce dernier n'est pas allé assez loin dans la direction cosmologique. Regardons donc de plus près son argumentation, ontologiquement « pour ainsi dire moins optimiste »²³, esquissée ici.

C'est d'abord et surtout le concept phénoménologique de monde comme horizon chez Merleau-Ponty qui lui barre l'accès au visage barbare de la nature : le monde est « finalement rien d'autre que la chose », le monde n'est rien d'autre que ce qui se « phénoménalise » « dans les sensibles » chez Merleau-Ponty, Barbaras décrivant ici la perspective encore phénoménologique à laquelle il oppose un concept cosmologique du monde : « le monde ne doit pas être pensé d'emblée téléologiquement comme fond de et pour l'apparaître mais, bien au contraire, comme une puissance sauvage et éminemment positive, comme une surpuissance qui, comme telle, est absolument éloignée de nous, foncièrement étrangère ».²⁴ Cette argumentation semble impliquer « une nature » différente du monde.²⁵ Mais comment penser cette différence ?

Merleau-Ponty est resté phénoménologue parce qu'il n'arrivait pas à entrevoir la différence entre la manifestation primaire et la phénoménalisation, différence fondamentale selon laquelle « rien dans l'être du monde, c'est-à-dire dans la phénoménalité primaire, n'annonce la constitution du monde perçu. » S'agit-il de la même phénoménalité primaire (de la nature) dont Barbaras disait quelque pages

²² Le principe barbare de la nature, conçu par Schelling dans ses *Weltalter*, est évoqué dans une note de travail de novembre 1960 portant sur « La nature », publiée dans Merleau-Ponty, Maurice : *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 315. Et il est cité et commenté aussi dans Merleau-Ponty, Maurice : *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Editions Seuil, Paris 1995, p. 62.

²³ *Métaphysique du sentiment*, op. cit., p. 209.

²⁴ *Ibid.*, p. 212.

²⁵ *Ibid.*

auparavant de ce même livre, dans le débat avec Henry, qu'elle est « pleine ouverture au monde » ?

Pour Merleau-Ponty, le monde originaire est le monde perçu, et l'affectivité n'est qu'une détermination de cette ouverture perceptive, elle ne constitue pas pour le monde une manière originaire de se donner qui serait différente de la perception. En revanche, R. Barbaras insiste sur le sentiment de la nature comme une modalité originaire, la plus profonde en fait, du rapport du soi au monde, qui précède l'intentionnalité perceptive du sujet incarné. Encore trop lié à l'intentionnalité du désir incarné, Merleau-Ponty met l'affectivité au service de la perception, tandis que Barbaras cherche à établir le sentiment comme une pure réceptivité non intentionnelle, une affectabilité générale déliée de l'affect et de l'affection particulière. Or, par là, R. Barbaras introduit une nouvelle corrélation, semble-t-il, une corrélation plus profonde qui prend pleinement en compte le « fossé qui nous sépare du monde ». Ce fossé, absent chez Merleau-Ponty, a son origine dans le monde-cosmos lui-même, comme « nature venant déchirer le plan de l'apparaître ».²⁶ Cette formule nous rappelle la manière dont le visage d'autrui chez Levinas, ce trou dans le monde des phénomènes, signifie un déchirement de l'apparaître par lequel ce n'est pas la nature qui se manifeste, mais une transcendance absolue qui « se révèle » de manière invisible, sans manifestation possible, en ouvrant les sujets. C'est aussi une ouverture de la subjectivité par son autre. Or ce n'est pas cette idée-là que l'on trouve chez Barbaras, qui met l'accent sur le « déchirement de l'apparaître » par le principe barbare de la nature. Il n'est justement pas devenu pessimiste quant à l'appartenance du sujet au monde, tout au contraire ; en ce sens, il devient encore plus optimiste que Merleau-Ponty.²⁷

La sauvagerie et la puissance, ou plutôt la surpuissance de la nature, s'oppose donc encore à ce monde sauvage et barbare de Merleau-Ponty en tant que sa façon de se donner est encore tributaire de l'intentionnalité de la chair du corps puisque ce monde est encore de la même étoffe que cette chair.

²⁶ *Ibid.*, p. 211 et 212.

²⁷ Je remercie très vivement István Fazakas pour la lecture de mon article et ses commentaires. Je ne cite qu'une de ses remarques très pertinentes, à propos de quelques passages de *L'Appartenance*, à laquelle je souscris sans réserve : « autant de monde, autant de sujet ; autant de transcendance, autant d'ipséité » (*L'Appartenance*, op. cit., p. 105) ; « autant d'appartenance au sol, autant d'intentionnalité ; autant d'intentionnalité autant de subjectivité » (*ibid.*) ; « Être soi signifie strictement être du monde, entrer en soi est synonyme de sortir de soi » (*ibid.*, p. 107). I. Fazakas note : « Tout cela fait penser que finalement le soi barbarassien n'est qu'un enroulement du monde lui-même, enroulement par lequel le monde entre en contact avec lui-même, mais pour ce contact il faut encore penser l'écart qui fait que cet enroulement ne résulte pas dans une coïncidence. Et penser cet écart sans une transcendance absolue me paraît être très difficile finalement. » C'est cette transcendance absolue ou altérité radicale de la nature qui fait défaut chez Renaud Barbaras, me semble-t-il aussi.

Mais pour accomplir le renversement initié par Merleau-Ponty qui pense le corps à partir de la chair du monde, il est nécessaire de descendre vers la condition ultime de leur entrelacs, condition cosmologique-métaphysique parce qu'elle doit à la fois rendre compte de leur appartenance et maintenir le fossé qui les sépare, tâche difficile que remplit le concept de « sentiment ».

D'où viendrait cependant la joie dans le sentiment d'impuissance devant la plénitude et la puissance du monde ou de la nature si ce n'était de la nature à laquelle j'appartiens ? Barbaras, dans le contexte de son débat avec Heidegger, le plus pessimiste de tous, décrit sa position de manière suivante :

De là une dimension du sentiment, déjà évoquée, qui est tout à fait absente de l'angoisse, à savoir l'exaltation, la joie, une certaine accélération existentielle. Elle tient à ceci que, dans le sentiment (en particulier amoureux ou esthétique ...) est comme entrevue la possibilité de surmonter la finitude et donc de puiser à la source même du monde, de coïncider au moins partiellement avec sa surpuissance ...²⁸

Pour ce qui est de la transcendance, il s'agit donc non pas de l'altérité radicale ou absolue qui est ouverte par le sentiment. L'exemple privilégié du sentiment est l'amour : « L'amour est bien cela qui, en une passivité supérieure, ouvre à un autre en son altérité et son insaisissabilité même ; le désir est précisément, quant à lui, ce mouvement issu de l'amour qui me pousse à connaître, comme on dit si bien, cet autre. »²⁹ C'est bien de cette altérité qu'il s'agit dans le sentiment comme manière ultime de la donation du monde, c'est-à-dire dans sa corrélation profonde avec de l'*ipse*. On lit aussi bien cette intuition dans la conclusion du débat de R. Barbaras avec Heidegger dans notre texte :

Le vécu d'angoisse est de nature oppressive, il n'y a en lui aucune lumière, aucun horizon... Au contraire, le vécu qui est au cœur du sentiment, pour « ébranlant » qu'il soit, dans et par son vide même, ouvre un horizon, promet autre chose qui lui-même, enveloppe une sorte de joie naissante.³⁰

Le sentiment est du côté « du désir, du plaisir et de la pulsion de vie ». ³¹ Le sentiment semble par là adopter une fonction presque quasi-transcendantale, bien que,

²⁸ *Métaphysique du sentiment*, op. cit., p. 235. J'ai déjà cité la fin du passage plus haut.

²⁹ *Ibid.*, p. 264.

³⁰ *Ibid.*, p. 236.

³¹ *Ibid.*, p. 237.

on le sait, son origine n'est pas subjective car la vie des êtres désirants n'a pas sa source en eux-mêmes mais dans ce qu'ils désirent.

Conclusion

Ce que nous avons cherché à comprendre, dans cette enquête à partir des textes de 2016 notamment, c'est le rapport à la nature, et la pertinence de ce concept dans la phase actuelle de la pensée de Renaud Barbaras inaugurée par le livre *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* de 2019. Et nous nous rendons compte que ce n'est pas un visage, quelque chose du visible, en fin du compte, qui est senti dans cette affectivité fondamentale du sentiment qui à la fois ouvre au monde, déclenche le désir du monde, pour ainsi dire, mais qui aussi, par une certaine étrangeté du vide (qui encore une fois ne peut provenir que du monde), jette le sentant à lui même. Ce qui se passe dans cet événement qui produit le sentiment n'est pas une dépression profonde de l'être abandonné, nostalgique de la perte du sol de l'appartenance. Sur le fond du sentiment on trouve au contraire une joie, une accélération vitale, une promesse de plénitude. Tel est le contact avec la nature dans le sentiment, illustré par l'amour notamment, qui atteste un optimisme ontologique bien plus prononcé finalement chez R. Barbaras que chez M. Merleau-Ponty par exemple qui l'a certainement inspiré. Il me semble donc que c'est plutôt un approfondissement fécond de l'approche merleau-pontienne qui part du désir des vivants incarnés que la métaphysique du sentiment de 2016 défend ; cette proximité avec Merleau-Ponty semble réaffirmée aussi dans son dernier livre *Phénoménologie et cosmologie*.³²

L'amour, c'est l'amour du monde, en fin du compte. Et c'est là qu'est ancrée l'affectivité originaire, appelée « sentiment ». C'est lui qui correspond à l'ouverture énigmatique de la subjectivité par le monde, qui rend possible le passage du processus anonyme de la manifestation du monde à l'apparaître pour les sujets à partir des mouvements incarnés du désir de la vie des vivants. Ces mouvements de l'intentionnalité pulsionnelle du désir sont déclenchés par le sentiment, dont l'origine, encore une fois, est l'événement de séparation dans l'adhésion la plus étroite au monde, proximité à l'événement de la déflagration que nous avons mentionné seulement au début de notre article, sans qu'on ait pu vraiment étudier les conséquences de l'introduction de ce concept pour le sentiment lui-même. La nature y est présente, nous l'avons montré dans la première partie de l'article. La question

³² Barbaras, Renaud : *Phénoménologie et cosmologie*, Vrin, Paris 2024.

demeure ouverte de savoir si la corrélation profonde de l'intentionnalité des étants intramondains au monde, conçue maintenant par notre auteur comme un trait général de tout étant et non pas seulement des corps vivants et vécus, conserve dans l'œuvre de R. Barbaras les traits qu'on a lus dans ses travaux de 2016 à propos de l'affectivité du sentiment. Il semble qu'en tant qu'intentionnalité, le rapport original de l'étant au monde garderait, avec ce nouveau concept de la cosmologie barbarassienne, ce côté positif, ouvert vers et par ce qui l'accueille du côté de la nature. Ce moment accueillant, vers lequel notre article pointait graduellement, rend à notre avis son approche très attrayante pour les tentatives phénoménologiques et post-phénoménologiques de penser la nature aujourd'hui. Nous attendons avec un grand intérêt le développement, dans ce nouveau cadre, de cette dimension de sa pensée ouverte par la métaphysique du sentiment.

Karel Novotný is a Research Professor at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Czech Republic, Department of Contemporary Continental Philosophy, and a Full Professor of Philosophy at the Faculty of Humanities, Charles University, Prague. Recent monograph publications: *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2021), *Život a svět. Fenomenologie Jana Patočky* (Life and World. Phenomenology of Jan Patočka) (Červený Kostelec: Pavel Mervart 2023). E-Mail: karel.novotny@fhs.cuni.cz