



HAL
open science

Individualité et inter-subjectivité. Recherches phénoménologiques à partir de Michel Henry

Jing Shang

► **To cite this version:**

Jing Shang. Individualité et inter-subjectivité. Recherches phénoménologiques à partir de Michel Henry. Philosophie. Sorbonne Université, 2022. Français. NNT : 2022SORUL044 . tel-03850648

HAL Id: tel-03850648

<https://theses.hal.science/tel-03850648>

Submitted on 14 Nov 2022

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.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE V

UFR de Philosophie

EA 3552 Métaphysique : histoires, transformations, actualités

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Jing SHANG

le : 15 octobre 2022

Individualité et inter-subjectivité
Recherches phénoménologiques à partir de Michel Henry

Sous la direction de :

M. Dominique PRADELLE – Professeur des universités, Sorbonne Université

Membres du jury :

Mme Carla CANULLO – Professeure des universités, Université de Macerata
M. Didier FRANCK – Professeur des universités émérite, Université de Paris Ouest Nanterre
M. Grégori JEAN – Professeur des universités, Université Côte d'Azur
Mme Claudia SERBAN – Maître de conférences, Université de Toulouse Jean Jaurès

Individualité et inter-subjectivité
Recherches phénoménologiques à partir de Michel Henry
Par Jing SHANG

Introduction

L'objectif des recherches qui suivent n'est pas de trancher sur toute la complexité du terme « individualité », mais d'interroger l'individualité du point de vue de la philosophie phénoménologique et surtout, *d'éclairer l'interdépendance entre l'inter-subjectivité et l'individualité, afin d'inscrire autrui au sein de l'individu*. À l'encontre de la position d'A. Renaut selon laquelle « c'est dans l'avènement de l'individu [...] que meurt le sujet », nous soutenons l'idée que l'individu relève précisément de la subjectivité qui à son tour s'avère d'ores et déjà une inter-subjectivité ; une conception exacte de l'individu nous permet justement de clarifier ce que c'est qu'un sujet. Pour ce faire, nous nous appuyons sur l'analyse, l'exposition et la mise au jour des implications de la pensée philosophique de Michel Henry. C'est de ce point de vue que nous rouvrons le dialogue avec plusieurs autres penseurs, tels que Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Scheler, Fink et Sartre.

Section I : Méthodes phénoménologiques

Chapitre 1

Sur-réduction, destruction et construction : méthodes de la phénoménologie henryenne

Dans ce premier chapitre, nous réfutons la critique selon laquelle la pensée henryenne est une sorte d'*expropriation* de la phénoménologie et surtout de la méthode phénoménologique, et ce en montrant clairement que les méthodes henryennes proviennent d'une radicalisation de méthodes phénoménologiques qui se trouvent déjà présentes chez des phénoménologues traditionnels tels que Husserl, Heidegger et Fink. La première méthode fondamentale henryenne est la « contre-réduction » qui est une « sur-réduction ». Henry hérite aussi bien de la réduction phénoménologique husserlienne que de celle de Heidegger (sous la forme de l'herméneutique destructive) dans la mesure où il tente de revenir à l'apparaître le plus originel en dégageant et démantelant tout ce qui le recouvre. Cependant, afin d'atteindre l'affection pure en tant qu'apparaître originel, Henry fait un pas de plus et réduit même les acquis de ses deux prédécesseurs. La deuxième méthode est la destruction. La dimension destructive – l'*Abbau* (démantèlement) – est intrinsèque à la réduction. Ainsi, pour aboutir à l'origine telle qu'elle est, il faut mener au bout la sur-réduction jusqu'au point de *dénier* et *détruire* toute étantité et toute distance. Or, malgré tout, la sur-réduction destructive ne conduit pas au *rien* absolu. C'est là qu'entre en scène la construction phénoménologique. En résumé, *La phénoménologie de la vie en tant que construction phénoménologique consiste non seulement à laisser apparaître, mais aussi à mettre en évidence l'auto-révélation pathétique de la vie invisible, et ce d'abord à travers la sur-réduction de*

toute objectivation et la destruction herméneutique de l'histoire de la philosophie. Au lieu de relever d'« une sorte d'expropriation de la maison phénoménologique », ces méthodes génèrent bien plutôt une expansion du territoire phénoménologique.

Section II : Affection et individualité

Chapitre 2

Herméneutique henryenne de l'individualité dans la philosophie moderne

En dépit de toute sa critique de l'ontologie et de la phénoménalité ex-tatique heideggériennes, Henry réalise un geste herméneutique destructif semblable à celui effectué par Heidegger. En examinant et interprétant les philosophes de la modernité philosophique, Henry repère le non-dit déjà impliqué dans leurs propos. Selon la lecture henryenne, l'individualité y est un thème crucial, bien qu'il ne s'avère pas toujours explicite. La tentative infructueuse d'attribuer un statut philosophique à l'individualité révèle la provenance de l'aporie de la pensée sur l'individu, aporie qui a conduit à une crise de la modernité, voire de l'humanité moderne. En dressant le bilan des interprétations henryennes des philosophes tels que de Biran, Schopenhauer, Nietzsche, Marx et Husserl, nous nous contentons de retracer les étapes cruciales du traitement des notions d'individualité et d'individu dont Henry s'inspire pour élaborer sa propre philosophie, plutôt que de nous préoccuper de la fidélité de l'auteur à ces interprétations.

Chapitre 3

Les voies différentes de l'auto-affection

Pour faire face à l'« obscurité ontologique foncière » de la notion d'« auto-affection », nous essayons d'explicitier quatre manières – ou voies – différentes de la comprendre, tout en exposant ses atouts et problématiques. La première que nous allons emprunter et dont nous nous écartons éventuellement est ce que nous appelons « la voie expérientielle ». Certes, par le biais de la notion d'auto-affection, Henry affirme que le sujet porte en lui un “je”. Mais le pronom à la première personne « je » renferme une équivoque, parce qu'il souligne *l'attribution exclusive* à un sujet immanent – un « je », et non pas « tu » ni « elle », etc., donc éperdument *séparé* de et *inaccessible* à l'autre. La deuxième voie est celle que nous qualifions d'émotionnelle. À première vue, cette thèse ressemble à la conception heideggérienne de l'état émotionnel d'arrière-fond du *Dasein*, cependant, en réalité, il existe tout de même des divergences de fond, surtout en ce qui concerne la temporalité originnaire, le statut ontologique fondamental de la tonalité par rapport à la compréhension et au discours, et l'*être-avec autrui affectivement et immédiatement*, où la voie émotionnelle s'avère être une impasse. La troisième voie concerne le statut plus architectonique de l'auto-affection dans l'économie de la pensée henryenne – ce que nous appelons la voie onto-épistémologique. La thèse henryenne de l'auto-affection, en tant que conscience originnaire, est strictement tout à la fois épistémologique (*cogito*) et ontologique (*sum*),

et ces deux dimensions n'en font qu'une, dite phénoménologique : l'être de l'*ego* n'est rien d'autre que sa phénoménalisation en subissant la conscience originaire par excellence. Néanmoins, la contrainte qui empêche de suivre la voie onto-épistémologique est qu'elle occulte le problème d'autrui. Enfin, la quatrième, la voie génératrice de la vie, met, quant à elle, en relief la primauté de la généalogie de la vie par rapport à la conscience. Elle cherche non seulement à déterminer *comment est* l'*ego*, mais plus encore *d'où est* l'*ego*. Cette voie met l'accent sur le *pouvoir générateur* de l'auto-affection. Dans cette mesure, la voie généalogique substitue au « je pense, je suis » un « *je peux* ». Pourtant, paradoxalement, ce « je peux » est, en même temps, un « je ne peux pas autrement que subir le jaillissement de la force ».

Étant donné que chacune de ces voies rend manifeste un certain aspect de la conception de l'« auto-affection », et que chacune présente un certain défaut qu'une autre voie peut corriger – à l'exception du problème de l'expérience d'autrui, qui ne trouve sa solution plausible que dans la dernière voie –, aucune d'elles n'épuise les sens complexes que Henry leur donne au fil de ses œuvres. Quoiqu'il en soit, notre investigation révèle que l'auto-affection est le *principium individuationis du moi* en tant que sujet, et ce bien avant la représentation objective, différemment et indépendamment de celle-ci. Cependant, loin de former une clôture sur elle-même ou une immanence radicale comme Henry le prétend souvent, l'auto-affection introduit aussi une ouverture, une relation.

Chapitre 4

De l'individualité non-intentionnelle vers l'individualité trans-affective

La question la plus cruciale que pose Henry à propos de l'intentionnalité est la suivante : « comment l'intentionnalité qui révèle toute chose, se révèle-t-elle à elle-même » ? Dans le cadre de l'intentionnalité, la connaissance de soi présuppose une division de soi et du regard réflexif et objectivant. Selon Henry, la division et le regard présupposent à leur tour une donation plus antérieure. Il n'est donc pas question de dénier l'intentionnalité, mais, au contraire, de la fonder. En réalité, le problème de l'intentionnalité se trouve réinvesti au sein même de la phénoménologie henryenne. Malgré les critiques que Henry adresse à la théorie de l'intentionnalité husserlienne au sens « classique » de « conscience de », son analyse, d'une part de la confrontation du corps organique au continu résistant et, de l'autre, de l'habitude en tant que coprésence vivante des impressions, coïncide étonnamment avec ce que nous appelons l'« *intentionnalité transitive originaire* », qui est déjà présente dans la conception de la double intentionnalité et de l'intentionnalité corporelle chez Husserl. Ainsi, l'affection corporelle n'est pas dépourvue d'intentionnalité (non classique). Nous proposons de qualifier cette affection intentionnelle de « trans-affectation ». Alors que le terme « affection » exclut l'objectivation active, le préfixe « trans » conserve pour sa part une « transitivité ». Il faut aussi faire explicitement remarquer que la trans-affectation est différente de l'hétéro-affectation, puisque cette dernière présuppose une hétérogénéité – une séparation nette entre *ipse* et *alter* –, tandis que la première met l'accent sur l'entrelacement et la communication entre ces deux dimensions, en soulignant que la frontière entre

elles deux n'est pas définitivement fixée, mais plutôt dynamique. L'individualité affective et primordiale du « moi » n'est pas le surgissement seul et isolé de l'impression, mais bel et bien une transition, c'est-à-dire qu'elle embrasse en elle-même une certaine auto-altérité d'elle-même.

Chapitre 5

La transcendance immanente de l'Individu : La corporéité, la temporalité et la mondanéité originaires

Le problème de la corporéité est étroitement lié à celui de la temporalité, et tous deux révèlent conjointement une transcendance immanente de la subjectivité.

Dans la première philosophie henryenne, il s'agit d'un projet d'explication de la constitution du corps propre à l'individu qui comporte une triple structure : le corps originaire, le corps organique et le corps objectif. La constitution du corps propre ne révèle ni un nouveau monisme de l'immanence, ni un dualisme de type cartésien, mais dévoile ce que nous appelons une *transcendance immanente* sur le plan ontologique. Tandis que la « transcendance » désigne une sorte d'*auto-différenciation* ayant lieu lors de l'effectuation du pouvoir du corps originaire, l'épithète « immanent » indique qu'il ne s'agit pas d'une transcendance au sens d'une étendue pure ni d'une objectivité, mais qu'elle appartient tout de même au registre de la sensibilité. Telle est la provenance de la dualité phénoménologique sur laquelle Henry insiste tant. Corrélativement, 1) le corps propre est pourvu d'une temporalité particulière ; 2) le pouvoir du corps originaire s'avère être une *passivité* envers sa propre *passéité* ; 3) une sorte de mondanéité originaire antérieure à la mondanéité représentative peut être rétablie. Par conséquent, l'être-situé originaire du corps doit être remesuré par la temporalité et la mondanéité originaires.

Dans sa philosophie plus tardive, le projet henryen se détourne du triplet du corps propre pour se focaliser sur le corps originaire, la chair, qui, en tant que ce qui a joué le rôle de fondement ultime du corps propre, s'avère provenir d'une origine plus originaire encore qui est la Vie absolue. Le processus de génération de la vie est un *mouvement dynamique* en tant qu'auto-différenciation immanente dans lequel la vie individuelle parvient à elle-même et la Vie absolue s'accomplit. Ce processus implique aussi une temporalité, voire une historicité particulière. De surcroît, dans ce même processus se déploie une intersubjectivité extraordinaire qu'il convient que nous examinions.

Section III : Individualité et inter-subjectivité

Chapitre 6

Individualité et Intersubjectivité comme inter-individualité

Malgré l'insistance henryenne sur l'ipséité en tant qu'auto-affection et son affirmation que « la solitude est l'essence de la vie », le problème de l'intersubjectivité n'est jamais étranger à la pensée henryenne. Comme Henry le fait lui-même bien remarquer, il s'avère difficile d'établir une philosophie

de la subjectivité en tant qu'affectivité et davantage encore d'expliquer qu'elle va de pair avec une intersubjectivité affective. Malgré la divergence de ces approches, les considérations henryennes à propos de l'intersubjectivité présentent toutefois des traits saillants. La première approche consiste à réfuter le solipsisme et à revendiquer le « pathos-avec ». *Mon être avec* autrui est un « pathos-avec », dans la mesure où la vie réside dans l'affection et le pathos. La deuxième approche consiste à réfuter la connaissance objective d'autrui et à revendiquer une intersubjectivité affective. Selon Henry, les phénoménologues précédents tels que Husserl, Heidegger, Scheler et Sartre ont eu tort d'interroger le problème de l'intersubjectivité à partir du registre de la connaissance objective. À l'opposé de cette perspective, Henry avance que c'est par l'affection que l'on peut avoir « une expérience directe d'autrui » et que l'être pathétique avec autrui est sans médiation de connaissance objective. Quant à la troisième approche, elle consiste en la réfutation de l'anonymat de la vie et la revendication de l'individualité au sein de l'intersubjectivité. L'intersubjectivité doit être une relation entre les sujets individuels concrets : « concret, individuel ou alors pas d'expérience d'autrui ». Si Henry est en désaccord avec la conception de la vie supra-individuelle, il ne s'oppose pas moins à celle d'une *distance phénoménologique*, car il faut qu'autrui soit *différent tout en demeurant directement accessible* à moi. Cet apparent paradoxe nous conduit à la quatrième caractéristique de l'intersubjectivité présentée comme génératrice et transcendante de l'homme. En tant que processus dans lequel chaque ego individuel devient lui-même, l'individuation est de fond en comble pénétrée par la relation et la transitivité à l'autre. Telles sont les vrais enjeux de la réflexion tardive henryenne menée sur la relation religieuse composée de trois dimensions – le Dieu, le Christ et les *hommes* ; ces derniers, en tant qu'*ego* individuels, constituent une communauté originaire.

Chapitre 7

L'individu et l'humanité redéfinie

Le contexte historique dans lequel Henry développe sa pensée est marqué par une sorte d'anti-humanisme moderne présent dans les sciences positives, la logique, et d'une certaine manière, dans la phénoménologie. À première vue, Henry semble demeurer méfiant envers la notion d'homme qui est lourde de connotations. Or, l'« homme » joue un rôle crucial dans la phénoménologie de la vie.

Bien que Henry affirme que l'essence de l'homme soit l'*ego*, il se distingue tout de même de ce dernier. D'une part, l'extraordinairement du corps humain réside dans sa duplicité phénoménologique – dans la façon qu'il a de *se manifester doublement* : tout à la fois de l'intérieur – de la chair invisible – et de l'extérieur – du corps objectif visible ; de l'autre, la chair humaine ne vient pas d'elle-même, mais en elle-même à travers le processus de l'incarnation à partir de la Vie absolue. Ainsi, l'incarnation de l'homme est aussi *l'humanisation de la Vie absolue* ; de plus, elle n'est pas séparée de l'*incorporation* humaine.

Conformément à la dualité phénoménologique de l'être humain, il faut concevoir une dualité propre au logos, ou langage : à l'origine du logos/langage du monde se trouve le logos/langage de la vie. D'ailleurs, l'appariement de l'expression et de l'entente met en lumière *une relation différenciée* en tant que structure même du langage de la vie – qui à son tour atteste d'une structure *relationnelle* de la vie et indique ainsi une intersubjectivité originaire. De surcroît, l'explicitation du langage de la vie n'équivaut pas à annuler celui du monde, en revanche, il convient de dire que le langage du monde est intrinsèque à « la parole humaine », à laquelle les paroles de la vie empruntent « *inévitablement* leurs formes et leur structure ». En ce qui concerne l'humanité, il ne s'agit plus d'une hiérarchie procédant de bas en haut par le biais de la superposition de nouvelles capacités et selon laquelle les autres vivants seraient inférieurs à l'homme. En revanche, c'est *la vie elle-même*, en tant que fondement de l'humanité, qui est mise au premier plan, ce qui introduit deux aspects qui bouleversent le logocentrisme traditionnel. D'une part, puisque les deux phénoménalités et les deux Logos co-existent effectivement, au lieu de se réduire l'une à l'autre, il est justement bon de se demander comment elles peuvent s'entrelacer, ce qui explique l'enchevêtrement de notre expérience quotidienne où le vivre et le parler se confondent. D'autre part, puisque l'homme partage la même Vie avec tous les autres vivants, il est décentré ; ainsi l'intersubjectivité ne se limite-t-elle pas aux hommes, mais s'étend à tous les êtres vivants, ce qui permet de restituer la possibilité d'un amour commun à tous les vivants. Au lieu de renfermer un risque de domination humaine, cette capacité convoque plutôt la responsabilité et l'amour de la part de l'homme.

Chapitre 8 **L'individu et l'éros**

Selon Henry, la relation érotique n'est nullement un rapport entre deux corps objectifs qui poursuivent des stimulations sensuelles, mais elle se mobilise plus profondément sur le plan de la subjectivité radicale, qui d'ailleurs, s'avère être une inter-subjectivité. Si les discussions au sujet de l'acte érotique paraissent souvent se confondre avec celles de l'expérience d'autrui, c'est parce qu'elles en sont non seulement une parfaite illustration, mais aussi, de plus, le paradigme, à tel point que Henry va jusqu'à déclarer qu'« il n'y a d'expérience d'autrui que pour celui qui aime ». Une lecture scrupuleuse et critique peut nous conduire à mettre en évidence la phénoménalité effective de ce transparaître qui indique justement la co-appartenance de l'apparaître immanent et sa dimension intrinsèquement transcendante. En réalité, le corps des amants est un corps qui trouble et finalement défait l'hétérogénéité non-conciliable entre ces deux phénoménalités et consiste en une épreuve insigne de leur *transitivité impossible*, mais tout à fait trans-possible en tant qu'*effective*. De même, le désir érotique est une force à double tranchant : d'un côté, il *creuse le règne de la transcendance* et ouvre « le chemin vers l'intériorité de ce qui est vivant », de l'autre, il *fissure la cloison de l'immanence* et cherche son expression.

Avec et contre Henry, nous suggérons que c'est précisément grâce aux *signes* en tant que *traces corporelles* que l'autre laisse son amant suivre et remonter tout droit jusqu'au corps originaire de celui-

ci. Loin d'être un lien entre le signifiant et le signifié constitué *a posteriori* en donnant le sens d'un sujet qui veut dire quelque chose, ici les signes sont dotés d'un sens *pré-constitutif* qui est *l'auto-expression* du corps originaire. La trace est l'ex-pression que le corps originaire laisse dans le corps objectif tout en *disparaissant incessamment*, mais en *n'étant pas encore et n'ayant jamais disparu*, d'où l'effectivité de la transition entre les deux modes du corps et la validité indubitable de la trace. Du point de vue de l'individualité, les amants ne sont pas séparés par un abîme irrémédiable, mais sont plutôt toujours en contact l'un avec l'autre en tant que limite réciproque, chacun étant ainsi tributaire de l'individualité de l'autre. La relation érotique est une occasion pendant laquelle l'amant, en tant qu'individu lui-même, laisse l'autre *transparaître* dans son individualité. C'est ainsi que l'individualité de chacun des amants s'accroît, réciproquement, en relation avec l'autre. Autrement dit, l'individualité des amants ne s'oppose point à l'altérité ni à l'intersubjectivité, au contraire, celles-ci s'y inscrivent profondément.

Chapitre 9

La communauté dans l'œuvre d'art

Malgré sa thématization tardive, l'esthétique constitue le noyau de la phénoménologie henryenne de la vie. Henry conçoit l'œuvre d'art en tant que *sensibilité en œuvre*, c'est-à-dire comme étant la *dynamique de l'apparaître affectif et sensible* en tant que *révélation originaire* de la vie. À l'instar de la peinture abstraite de Kandinsky, Henry avance que l'enjeu de l'esthétique réside dans le fait de « voir l'invisible ».

Le problème de l'esthétique cristallise, en effet, de manière pointue, la tension fondamentale, si ce n'est le paradoxe, de la phénoménologie de la vie, à savoir, d'un côté, *l'hétérogénéité censée être non franchissable* entre deux phénoménalités, celle de la révélation de la vie invisible et celle de l'apparition mondaine de la visibilité, et de l'autre, leur relation fondatrice, qui requiert un *rapport* et une *transitivité*, voire une certaine *réciprocité* entre elles ; non seulement la révélation de la vie fonde l'apparition mondaine, mais cette dernière *révèle aussi* la révélation de la vie de sa propre manière. De plus, la corrélation entre la vie individuelle et l'intersubjectivité se manifeste aussi éminemment dans le problème de l'esthétique. Non seulement le pathos de la vie individuelle s'accomplit et s'accroît dans l'esthétique – ce qui, selon Henry, implique une *éthique* de la vie –, mais en même temps, l'esthétique constitue également un mode du « *pathos-avec* », c'est-à-dire une *intersubjectivité pathétique*.

En s'appuyant sur Kandinsky, Henry affirme que dans l'expérience esthétique, il s'agit d'éprouver la venue en soi des affects, telle que la venue de la vie affective en chacun, qui forme et approfondit l'individualité de chacun. Par-là, l'expérience esthétique henryenne donne lieu à une éthique propre à la phénoménologie de la vie ; car d'après Henry, « l'éthique est ce qui permet de vivre », c'est-à-dire que c'est une doctrine qui oriente la praxis pour le bien de la vie. À travers le jaillissement et l'expression des affects, l'individu, d'une part, prend *naissance* – la vie est ainsi venue en lui et devient « elle-même » – et de l'autre, fait *accroître* sa vie, de sorte que la vie est en même temps « plus qu'elle-même ». Toutefois, cette éthique ne s'avère pas individualiste, car précisément, le processus de la

naissance et de l'ex-pression est un processus à la fois de *l'individuation de chaque homme* et de *la transcendance de cette individuation*. Lorsque Henry avance que « ce que les plus grands esprits ont demandé en fin de compte à l'art, c'est une connaissance, une *connaissance véritable*, "*métaphysique*", susceptible d'aller au-delà de l'apparence extérieure des phénomènes pour nous en livrer l'essence intime », la « connaissance métaphysique » doit être comprise comme une notion non seulement épistémologique, mais aussi phénoménologique, ou plus précisément, phénoménologiquement généalogique. La « connaissance métaphysique » est un synonyme du « *pathos-avec* » dans lequel se déploie une double intersubjectivité pathétique originaire : 1) entre la Vie absolue et les vies individuelles, et 2) entre les vies individuelles qui sont co-nées à partir de la Vie absolue. *Une telle double intersubjectivité originaire est la possibilité ultime de toute communauté*. Par conséquent, l'éthique de la vie s'étend aussi à une éthique de la communauté.

En résumé, l'esthétique affective constitue le sommet de la phénoménologie de la vie, puisque la sur-réduction à l'affection, la dualité phénoménologique de l'homme, l'ex-pression en tant qu'accroissement de la vie et la communauté pathétique originaire qui y sont impliquées rendent conjointement manifeste, d'une manière extraordinaire, la structure individuelle-intersubjective du sujet.

À mes parents

Remerciements

La philosophie ne relève pas d'une acrobatie de la pensée exécutée par un être humain esseulé. Elle doit être une foi et une pratique partagée avec les autres, et ce, afin que la vie vaille plus encore la peine d'être vécue.

Achevées pendant le confinement et la période post-pandémique, les recherches que nous présentons ici ont pour sujet l'inscription de l'intersubjectivité au sein de notre individualité. Ce thème est abordé sous la forme d'un questionnement théorique, mais ce dernier est conçu comme un témoignage de l'originalité et de la nécessité de la liaison de notre vie avec celle d'autrui. Elles n'auraient pu être réalisées sans l'inspiration intellectuelle et le soutien émotionnel de nombreuses personnes que j'ai la chance et l'honneur d'avoir à mes côtés.

Mes premiers remerciements vont à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Dominique Pradelle, dont l'enseignement et l'inspiration m'ont été particulièrement précieux. Je remercie aussi très vivement Messieurs les Professeurs Dieter Lohmar, Xiping Jin et Zengding Wu, qui m'ont tant encouragé à suivre la voie de la philosophie et m'ont tant apporté, aussi bien dans le cadre de mes recherches que sur le plan personnel. Mes vifs remerciements vont également à Messieurs les Professeurs Jean-François Lavigne et Grégori Jean, membres de mon comité de suivi, pour leurs remarques judicieuses et leurs précieux conseils.

Je remercie aussi vivement mes chers collègues et amis de Paris, les membres de l'Atelier de Recherches Phénomènes, dont Dr. Raphaël Pierrès, Jean-François Houle, Aris Tsoullos, Dr. Luz Ascarate, Alessandro Colleoni, Dr. Veronica Cohen, Dr. Francesca D'Alessandris et Dr. Pedro Marangoni, ainsi que tous ceux qui sont associés aux archives Husserl de Cologne, tels que Dr. Rodrigo Y. Sandoval, Dr. Zachary J. Joachim, Dr. Yinqian Yang, Mingyu Wang, Dr. Wendi Hu, Philipp Battermann et Patrick Sy ; enfin, ceux de Wuppertal et de Leuven, Seongkyeong Joung, Leonard Ip, Dr. Di Huang et bien d'autres. Les ateliers ainsi que les discussions philosophiques et le support amical m'ont beaucoup aidé à approfondir ma réflexion et à ressourcer mon esprit.

Je ne peux manquer de remercier mes si chers amis, qui sont à mes yeux comme des sœurs et des frères, Yuzhen Cheng, Jiangling Zhang, Dr. Na Cao et Dr. Song Luo, dont l'amitié infinie m'a aidé à traverser les temps les plus durs. J'adresse également mes remerciements à mes chers amis Georges Mignon et Côme Fournet qui m'ont aidé à m'installer et à m'orienter en France, ainsi qu'aux amis musiciens extraordinaires Jan-Sebastiaan Degeyter, Joachim Thys et à tous ceux qui gravitent autour de Robinialand, pour m'avoir accueillie dans un monde si

humain et si fabuleux. J'adresse mes remerciements spéciaux à Léo Antoine, qui m'a accompagné tout au long de la rédaction et m'a aidé à améliorer le texte tant philosophiquement que linguistiquement.

Ma plus profonde reconnaissance va à mes parents Qingguo Shang et Daqiong Luo, qui m'aiment, me comprennent et me soutiennent absolument, sans condition ni restriction. Ces recherches leur sont dédiées.

Sommaire

<i>Remerciements</i>	2
<i>Introduction</i>	6
<i>Section I. Méthodes phénoménologiques</i>	17
Chapitre 1	18
Sur-réduction, destruction et construction : les méthodes phénoménologiques henryennes	18
1. La contre-méthode comme méthode	19
2. Contre-réduction : une sur-réduction en tant que destruction.....	24
3. Destruction : dé-ontisation radicale	32
4. Construction phénoménologique <i>sui generis</i>	41
<i>Section II. Affection et individualité</i>	51
Chapitre 2	52
Herméneutique henryenne de l'individualité dans la philosophie moderne	52
1. Maine de Biran : la corporéité en tant qu'individualité ontologique	52
2. Marx : l'individu vivant	56
3. Schopenhauer : le <i>principium individuationis</i> redéfini.....	61
4. Nietzsche : retour à l'Individu Originel.....	65
5. Husserl : l'individualité, la temporalité et l'intersubjectivité	69
Chapitre 3	75
Les différentes voies de l'auto-affection	75
1. L'ambiguïté de la notion d'« auto-affection »	75
2. La voie expérientielle « à la première personne »	79
3. La voie émotionnelle ou pseudo-heideggérienne	87
4. La voie onto-épistémologique ou pseudo-cartésienne.....	96
5. La voie génératrice de la vie.....	119
Chapitre 4	125
De l'individualité non-intentionnelle à l'individualité trans-affective	125
1. L'individualité non-intentionnelle	125
2. Affectivité versus intentionnalité : la dualité de la phénoménalité.....	127
3. Réduction de l'intentionnalité objective : radicalisation de la méthode phénoménologique.....	131
4. La transition de la transcendance.....	134
5. La trans-affectation comme intentionnalité originnaire	137
6. Vers l'individualité trans-affective	143
Chapitre 5	147
La transcendance immanente de l'Individu : corporéité, temporalité et mondanéité originaires	147
1. <i>Transcendance immanente</i> du corps originnaire : temporalité et spatialité originaires	148
2. Phénoménologie de l'incarnation et transcendance immanente.....	171
3. Approche de l'expérience inter-subjective des individus	193
<i>Section III. Individualité et inter-subjectivité</i>	194
Chapitre 6	195
Individualité et Intersubjectivité	195
1. La réfutation du solipsisme et la revendication du « pathos-avec ».....	196

2. La réfutation de la connaissance objective d'autrui et la revendication d'une intersubjectivité affective	201
3. La réfutation de l'anonymité de la vie et la revendication de l'individualité au sein de l'intersubjectivité	210
4. L'intersubjectivité génératrice et transcendante de l'homme	214
Chapitre 7	219
L'individu et l'humanité redéfinie	219
1. L'apparente inscription de la « déshumanisation » moderne	219
2. L'humanisation de la vie absolue	224
3. L'humanité redéfinie : logos de la vie et inter-subjectivité originaire	229
4. La dualité de l'humanité : résurgence des problèmes de l'animalité, du langage, et de la culture	238
Chapitre 8	247
L'individu et l'éros	247
1. L'éros : <i>entre</i> individualité et intersubjectivité	247
2. Le double échec de l'acte érotique et l'« impossibilité » du transparaître	249
3. Le transparaître effectif dans la relation érotique	255
4. L'individualité de surcroît et l'intersubjectivité inscrite	267
Chapitre 9	269
La communauté dans l'œuvre d'art	269
1. Abstraction comme sur-réduction esthétique à l'affection originaire de la vie	271
2. Trans-paraître de l'invisible dans le visible et cosmologie vivante	275
3. L'imagination : expression de la vie	280
4. La connaissance dans l'œuvre d'art et l'éthique de la vie	290
Conclusion	298
Bibliographie	302

Introduction

1

Dans la littérature moderne, nulle autre figure n'a autant inspiré et suscité d'imitations que celle de Robinson Crusoé. Les œuvres adaptées autour de ce personnage sont si nombreuses et pérennes qu'il a donné son nom à un genre littéraire particulier : la robinsonnade. Si la figure de Robinson s'est tant diffusée, c'est parce qu'elle représente une expérience fondamentale de toute l'humanité moderne : *une individualité dramatique*. Comme l'a bien montré I. Watt, Robinson est l'un des quatre grands mythes de *l'individualisme moderne*¹ qui témoignent de l'héroïsme des individus, mais aussi de leurs difficultés, voire de leurs pathologies : les revendications de soi face à celles de la société au nombre desquelles on compte la solitude, une conséquence épouvantable parmi d'autres. En un sens, nous sommes tous, en tant qu'héritiers de la modernité, des Robinson.

Il y a déjà longtemps que Max Weber a fait remarquer que « le terme "individualisme" recouvre les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer [...] une analyse radicale de ces concepts serait à présent derechef fort précieuse pour la science² ». Pourtant, une telle analyse reste encore à venir, et elle serait précieuse, non seulement pour la science, mais aussi pour la réflexion sur la modernité, voire pour la philosophie tout entière. Certes, l'on pourrait faire remonter l'importance attachée à l'individu au christianisme, surtout à celui renouvelé par Calvin, selon lequel chaque croyant pourrait entrer en relation directe avec Dieu³. Cependant, notre projet n'est pas ici de retracer la longue histoire du terme « individualisme » ou de déployer toutes ses implications politiques, économiques et morales. Il ne relève pas non plus exactement de l'histoire philosophique des concepts de Droit naturel, en tant que fondement théorique des États modernes, qui vise à établir l'État idéal à partir de l'isolement de l'individu « naturel » (Hobbes, Locke et Rousseau) – ce qui a ouvert le débat, toujours d'actualité, portant sur l'opposition entre les individus et la société –, ni d'une histoire de l'égologie, annoncée notamment par la formule cartésienne « *cogito ergo sum* », qui a, d'une certaine manière, structuré sourdement la modernité philosophique jusque dans les premières phases de la phénoménologie.

¹ I. Watt, *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

² M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. fr. par Paris, Plon, 1964, p. 122-23.

³ Plus précisément à ce propos, nous renvoyons à L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, chapitre I.

En effet, avant de parler d'« individualisme », ne faut-il pas, tout d'abord, s'interroger sur ce qu'est un individu, c'est-à-dire questionner la nature de l'« individualité » qui pourrait éventuellement conduire à telle ou telle forme d'individualisme ? En dépit de ses différentes applications, l'enjeu de l'individualité réside fondamentalement dans l'hypothèse d'*une unité indivisible qui se distingue de l'autre* et d'*une autonomie et indépendance de soi par rapport à autrui*. Ainsi, ce n'est pas par hasard si Robinson, en tant que figure de l'individualisme moderne, se retrouve seul sur un îlot éloigné du monde. Le Robinson original de Defoe est, en effet, un héros qui, *seul et par ses propres moyens*, vainc la nature et instaure dans celle-ci l'ordre et la gouvernance humaine. Bien que Vendredi rejoigne Robinson dans la vie insulaire, il n'est qu'un « sauvage », un objet, voire un outil parlant et il ne joue aucunement le rôle d'une véritable personne avec laquelle Robinson entretiendrait une relation égalitaire.

Un tel Robinson représentait la croyance de la modernité naissante en l'autodétermination et l'autosuffisance de l'individu (d'ailleurs, de l'individu exclusivement occidental), en l'absence d'autrui. Cette perspective est, cependant, remise en cause par des auteurs plus contemporains tels que Michel Tournier. Dans sa version adaptée *Vendredi ou limbes du Pacifique*, Tournier expose « les effets *dissolvants* de l'absence d'autrui⁴ ». Le Robinson solitaire de Tournier s'exclame :

Autrui, pièce maîtresse de son univers...Je mesure chaque jour ce que je lui devais en enregistrant *de nouvelles fissures dans mon édifice personnel*. [...] Mais *mes relations avec les choses se trouvent elles-mêmes dénaturées par ma solitude* [...et] de plus en plus, *je suis assailli de doutes sur la véracité du témoignage de mes sens*⁵.

En l'absence d'autrui, ce qui se trouve endommagé n'est pas seulement la perception des choses du monde de Robinson, mais aussi sa sensation, ainsi que la manière dont il sent son propre être ; sa propre corporéité est elle-même menacée : sa chair est « offerte vulnérable et blanche au rayonnement des éléments bruts⁶ », c'est-à-dire que sans autrui, sa chair risque de se dissoudre dans les éléments bruts de la nature. Bref, la perte réelle d'autrui conduit à une « déshumanisation⁷ » fascinante de Robinson.

Or, la structure d'autrui apparaît, malgré tout, de façon insistante dans la vie de Robinson, bien plus qu'en tant que simple vestige de la société dans laquelle il a vécu

⁴ M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1972), Paris, Gallimard, 1986, p. 79. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 53-54. Nous soulignons.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

auparavant, et ce notamment à l'instar de la sexualité de Robinson et de la relation érotique qu'il mène avec l'île Speranza féminisée. Dans ce contexte, l'arrivée de Vendredi constitue le véritable tournant du récit de Tournier. Vendredi n'est plus un objet parlant comme chez Defoe, mais un *autrui vivant* – et ce bien qu'il ne soit pas un *autrui retrouvé*, comme s'il était venu de la civilisation de Robinson. *Vendredi est plus qu'autrui réel : il incarne la structure d'autrui essentielle à la vie*. Il guide Robinson pour qu'il abandonne complètement le calcul, la technique et la rationalité instrumentale et s'immerge dans la sensation, puis s'unie avec les éléments bruts de la nature. Cela donne lieu à l'un des passages les plus émouvants du récit :

Robinson et Vendredi perdirent bientôt conscience d'eux-mêmes dans la grandeur du mystère où communiaient les éléments bruts. La terre, l'arbre et le vent célébraient à l'unisson l'apothéose nocturne d'Andoar⁸.

Là encore, il s'agit ni d'une expérience de solitude ni d'une fermeture ou d'une dissolution de soi, *mais de communication, d'« unisson » avec l'autre et avec les éléments bruts*. Et non d'une solitude ni d'une fermeture ou d'une dissolution de soi. C'est la raison pour laquelle, non seulement Robinson mène encore des relations avec Vendredi dans cette « unisson », mais qui plus est, ces relations sont « approfondies et *humanisées*⁹ ». Ce qui disparaît est la conscience, et non l'existence individuelle de Robinson, qui s'avère plutôt être *restaurée et renouvelée à l'aide de Vendredi* : Robinson est *ré-humanisé* grâce à Vendredi. Ainsi, l'existence individuelle humaine est, tout à la fois, une existence *avec autrui* :

Moi-même je n'existe qu'en m'évadant de moi-même vers autrui. [...] Ce qui n'ex-siste pas in-siste. Insister pour exister. [...] *Et c'est autrui qui en tient la clef*¹⁰.

C'est ainsi que *Vendredi ou les limbes du Pacifique* peut encore être lu comme un hommage à l'individu humain, à condition de saisir que le sens de l'individualité s'est radicalement renouvelé : il ne s'agit plus d'une individualité en tant qu'indépendance et autonomie, mais désormais d'une individualité au sein de laquelle autrui s'inscrit d'ores et déjà.

2

⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹ *Ibid.*, Nous soulignons.

¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

L'objectif des recherches qui suivent n'est pas de trancher sur toute la complexité du terme « individualité », mais d'interroger l'individualité du point de vue de la philosophie phénoménologique et surtout, *d'éclairer l'interdépendance entre l'inter-subjectivité et l'individualité*, afin *d'inscrire autrui au sein de l'individu*. À l'encontre de la position d'A. Renaut selon laquelle « c'est dans l'avènement de l'individu [...] que meurt le sujet¹¹ », nous soutenons l'idée que l'individu relève précisément de la subjectivité qui à son tour s'avère d'ores et déjà une inter-subjectivité ; une conception exacte de l'individu nous permet justement de clarifier ce que c'est qu'un sujet. Pour ce faire, nous nous appuyons sur l'analyse, l'exposition et la mise au jour des implications de la pensée philosophique de Michel Henry. C'est de ce point de vue que nous rouvrons le dialogue avec plusieurs autres penseurs, tels que Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Scheler, Fink et Sartre.

À notre sens, la phénoménologie de Michel Henry permet d'approfondir la réflexion sur l'individualité dans son lien à l'intersubjectivité, que donne à voir le récit de Michel Tournier. Cela n'est pas seulement dû au fait qu'en blâmant la civilisation moderne, c'est le monde moderne dit cultivé dans lequel domine le calcul et l'exploitation qui apparaît barbare (raison pour laquelle Robinson choisit finalement de ne pas retourner dans le monde civilisé), et que tous deux chantent les louanges de la vie individuelle dont l'essence est la sensation et la simple jouissance d'être vivant. Mais c'est bien davantage parce que ces deux auteurs ont perçu, à des niveaux différents, la co-originarité de l'individualité et de l'intersubjectivité.

Parler de l'individualité, et surtout de sa co-originarité avec l'intersubjectivité chez Henry, risque sans doute de surprendre, puisque celui-ci est souvent présenté par certains interprètes comme étant un défenseur de l'immanence radicale qui n'admet aucune dimension transcendante¹², y compris celle de l'intersubjectivité. En effet, Henry n'a lui-même jamais cessé d'insister sur la primauté de l'ipséité et prétend ouvertement que la solitude est « une catégorie ontologique fondamentale, [et qu'] elle constitue une structure absolument universelle, la structure même de l'essence¹³ ». Or, nous essayons précisément d'adopter la perspective

¹¹ A. Renaut, *L'Ère de l'individu ; contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 21.

¹² Ainsi, nous lisons de nombreuses interprétations selon lesquelles la phénoménologie henryenne serait « un monisme de l'intériorité, une sorte de solipsisme » (G. Van Riet, « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain* 94, n°3, 1966, p. 456) ; une sorte de métaphysique de l'immanence dont « l'affectivité originelle est entièrement coupée de tout horizon, de toute transcendance » (M. Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999, p. 126) ; une « réduction à la pure immanence » (R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 35) ; un « paroxysme d'intériorité » (G. Dufour-Kowalska, « L'immanence. Raison première et substance », in J.-M. Brohm et J. Leclercq (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 164) ou encore un « excès d'immanence » (X. Tilliette, « La christologie philosophique de Michel Henry », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 178).

¹³ Henry, *L'Essence de la manifestation* (en abrégé *L'Essence de la manif.*), Paris, PUF, 1963, p. 355.

contraire à ce lieu commun. Nous tâchons de montrer qu'il existe bel et bien des tensions impliquées dans la philosophie phénoménologique de Henry, parfois malgré lui, ou tout du moins, à son insu – d'où le choix de donner pour sous-titre à la présente étude : « Recherches phénoménologiques à partir de Michel Henry ». Il s'agit en effet de « partir » de ce dernier et non de mener nos recherches « selon » lui, car nous ne nous proposons pas d'examiner la corrélation entre l'individualité et l'intersubjectivité uniquement à l'aune de sa pensée, mais de lui faire jouer un rôle de coordinateur.

3

Dans un entretien datant de 2000, donc deux ans avant sa disparition, Henry a récapitulé le projet philosophique de sa vie, en expliquant que :

Le processus d'individuation est en réalité, comme toute question non élucidée, ambigu ; [...] L'Occident [a été] incapable de fournir une individuation propre à l'homme [...] Mon grand thème est que l'individuation réside dans le pathos de la subjectivité concrète¹⁴.

Dans ce passage, les termes essentiels sont « l'individuation » et « la subjectivité concrète ». En ce qui concerne la « subjectivité », l'enjeu peut aisément être cerné : l'entreprise principale de la pensée henryenne est l'élaboration d'une philosophie de la subjectivité dont il considère qu'aucune philosophie n'a réussi à trouver la formulation¹⁵. À l'encontre des courants en vogue à son époque, tels que le structuralisme, le marxisme et les sciences humaines, qui critiquent « le sujet », Henry est un ferme défenseur de la subjectivité en tant que vie affective, mais ce tout en rejetant une sorte de subjectivisme selon lequel tout ce qui existe n'aurait de réalité et de sens qu'en fonction d'un sujet pensant. Durant toute sa vie, Henry s'est efforcé de délimiter la manifestation objective et de la distinguer d'une autre manifestation plus originaire qui est celle du sujet. Au lieu de penser que la subjectivité réside dans le *cogito*, l'*ex-tase* ou l'intentionnalité, Henry tente de décrire la subjectivité par l'« auto-affection » et « la vie ». Mais qu'en est-il de l'individuation et donc de l'individualité ?

Grâce aux éditions des notes préparatoires à l'*Essence de la manifestation* réalisées par G. Jean et J. Leclercq¹⁶, nous savons maintenant que Henry a consigné les matériaux autour de

¹⁴ Henry, *Entretiens*, Cabris, Sulliver, 2007, p. 128.

¹⁵ En 1989, dans son article « Philosophie et subjectivité », Henry affirme encore que « la philosophie de la subjectivité est à faire », Henry, *De la subjectivité. Phénoménologie é de la vie II* (en abrégé *Phén. de la vie II*), Paris, PUF, 2003, p. 55.

¹⁶ Les éditions des notes préparatoires ont paru dans *Revue internationale Michel Henry* n°3 (en abrégé *Rev. intern. M. Henry* n° 3), 2012.

« l'individu » dans un classeur spécifique – ce qui indique que l'individu a été originellement conçu comme l'un des problèmes principaux qui devrait être approfondi lors de la rédaction de l'*Essence*. Bien que « l'individu » ne soit pas devenu un sujet thématique dans l'*Essence*, son importance est mise en lumière par le fait que l'usage de la notion d'« individu » et ses déclinaisons telles que « l'individuation », « l'individualité », « l'individuel » traversent en fait de manière récurrente la philosophie henryenne depuis l'*Essence de la manifestation* jusqu'à l'*Incarnation*. Sans nul doute, l'usage de la notion d'individu n'est pas sans ambiguïté. Elle est parfois employée d'une manière plutôt aléatoire afin de désigner un étant empirique parmi d'autres¹⁷, qui est défini par un *principium individuationis* spatio-temporel. Dans ce cas, un individu n'est rien d'autre qu'une représentation. Cependant, chez Henry l'« individu » est aussi souvent utilisé comme une notion spécifique pour désigner une singularité ontologique en laquelle consiste la subjectivité – d'où la déclaration henryenne : « Le problème de l'individualité se pose sur le plan de la subjectivité absolue¹⁸. »

Comme beaucoup d'autres grands philosophes du XX^{ème} siècle, Henry déplore que l'époque moderne soit traversée de crises, comme celles de la techno-économie, du capitalisme et du communisme. Selon Henry, elles se réduisent toutes à une crise de la mise en valeur de l'individu : soit l'individu est subordonné à la machine d'État, soit il se dissimule dans la classe sociale, soit il s'attache à la possession de marchandises et se perd dans la technique moderne. Pour toutes ces raisons, s'opère une substitution de la vie individuelle par un type d'existence « impersonnelle, anonyme, inconsciente, aveugle et inconsciente parce qu'impersonnelle, séparée de ce qui fait l'individualité de l'individu¹⁹ ». Or, cette crise n'est pas propre à l'histoire récente, mais s'enracine plus profondément dans la philosophie occidentale depuis la Grèce antique et s'aggrave au fil de la philosophie moderne et contemporaine. Le principe de la pensée grecque peut se résumer en la revendication d'un *logos* rationnel des étants, qui au fur et à mesure se développera en un monisme ontologique circonscrit dans l'apparition de l'objet.

D'après Michel Henry, Descartes, bien que mettant à l'ordre du jour le fondement sensible prédéterminant la phénoménalisation de l'objet, reste tributaire d'une telle vision dans la mesure où il assigne à l'âme le statut de substance primitive opposée et parallèle à celle de l'étendue et, ce faisant, situe malgré tout l'*ego cogito* dans le registre de l'objectivité. C'est ainsi qu'il manquerait l'occasion de bien comprendre la phénoménalisation de la subjectivité

¹⁷ Par exemple Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 237, p. 252.

¹⁸ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (en abrégé *Phil. et phén. du corps*), Paris, PUF, 1965, p. 143.

¹⁹ *Incarnation*, p. 259. Cf. aussi *Entretiens*, p. 95.

elle-même. Chez Kant la subjectivité n'est conçue que comme vide de la vie individuelle : le « je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes les représentations devient ainsi une présupposition *abstraite* de la pensée représentative. Bien que Kant reconnaisse que le fonctionnement du « je pense », c'est-à-dire que la représentation, est « individuelle à tous égards²⁰ », il ne prend pas sérieusement en compte l'individualité. L'individualité est plutôt pour lui quelque chose qu'il convient d'écarter, puisque « c'est précisément lorsque cette représentation singulière et individuelle par essence se donne pour universelle qu'il y a paralogisme²¹ ». À son tour, Hegel absorbe lui aussi l'individu au point de le dissoudre dans le déploiement de l'esprit absolu. Quant à la phénoménologie, et surtout la phénoménologie husserlienne, l'individu y est conçu soit comme un objet constitué par l'intentionnalité, soit, tout au plus, en tant que conscience constituante qui s'appuie sur l'intentionnalité idéale²².

Selon Henry, ces philosophies sont notamment marquées par un certain idéalisme qui s'est éloigné de *la réalité fondamentale du sujet*, puisqu'il « laissait échapper le *concret*, ce que je suis au fond de moi-même : *ma vie réelle*²³ ». Les philosophies traditionnelles traitent – ou plutôt maltraitent – la subjectivité comme une forme rationnelle ou une condition abstraite de la représentation de l'objet. Une subjectivité en tant que telle serait universellement la même *pour tous et vide de la concrétude*²⁴ particulière propre à chaque individu, elle échappe ainsi à la venue en soi de la vie en tant que phénoménalisation concrète de la subjectivité elle-même. D'après Henry, « toute philosophie qui ne pose pas la catégorie de l'« Individu » comme essentielle est une mythologie, car alors l'Absolu devient quelque chose de transcendant (et d'anonyme)²⁵ ». Cela revient à assumer que le malentendu concernant l'individu n'est pas

²⁰ Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985) (en abrégé *Généal. de la psych.*), Paris, PUF, 2015, p. 156.

²¹ *Ibid.*

²² Dans son étude sur l'individuation et l'intentionnalité, É. Boubilil a bien remarqué le désaccord entre Husserl et Henry au sujet de la conception de l'individuation et son influence sur leur traitement de l'intersubjectivité. (Voir É. Boubilil, « Individuation et intentionnalité : le propre de l'ego chez Husserl et Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 117-127. Henry, qui, à son époque, n'a pas pu avoir à sa disposition des éditions et des traductions des manuscrits husserliens, n'a, en effet, pas pu connaître la richesse des discussions husserliennes concernant le sujet individuel et surtout l'individu en tant que personne éthique. À ce propos, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Personale Individuation und die Anderen bei Husserl », dans laquelle nous argumentons que, depuis une perspective personalistique (*personalistische Einstellung*), l'ego husserlien, dans son sens plein, est un individu personnel qui se forme sous l'influence d'autrui par un processus que nous proposons de nommer « l'individuation personnelle ». D'ailleurs, nous montrons également quelle est la fonction de l'amour dans ce processus, c'est-à-dire que l'amour pour autrui est un facteur indispensable à la constitution de l'individualité la plus intime au sein de la personne. Voir J. Shang, « Personale Individuation und die Anderen bei Husserl », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* Vol. XIV, No. 1, 2022, p. 28-51.

²³ Henry, *Entretiens*, p. 87. Nous soulignons.

²⁴ « [...] La subjectivité est une *subjectivité concrète* » (*Entretiens*, p. 113).

²⁵ Henry, Ms A 5-1-2673, *Rev. intern. M. Henry* n° 3, p. 112.

seulement une faillite concernant une bonne compréhension de la subjectivité de chaque individu, mais aussi celle de la subjectivité absolue ainsi que de la phénoménalisation absolue, puisque, pour prendre une très pertinente expression de R. Kühn, « l'individuation [... est] la phénoménalisation absolue²⁶ ».

Dans cette perspective, l'individu renvoie à un sujet concret dans sa « venue en soi de la vie » ; l'« individuation » est précisément la phénoménalisation de l'individu, c'est-à-dire le processus selon lequel les sujets individuels deviennent eux-mêmes. L'« individualité » est donc une notion qui désigne les traits de *la concrétude et la réalité de la phénoménalisation de l'individu en tant qu'accomplissement de la phénoménalisation absolue*. L'individualité telle que Henry la conçoit doit donc être comprise à la mesure de l'ipséité auto-affective en tant qu'essence de la subjectivité. Par conséquent, la théorie de l'ipséité auto-affective est en fait une théorie de l'individualité²⁷. C'est la raison pour laquelle « le dépassement et le rejet du subjectivisme – dont on montre qu'il n'est rien d'originaire – n'est ni dépassement ni rejet de l'individualité²⁸ ». En revanche, le projet d'élucider la subjectivité affective, aussi bien individuelle qu'absolue sans que celle-ci devienne subjectiviste, permet de clarifier la notion d'individualité. Ainsi Henry peut-il écrire :

chaque fois un Soi effectif, l'identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui individualise radicalement, qui pose le sceau de l'individualité sur tout ce qui s'auto-affecte en elle. La subjectivité est le *principium individuationis*²⁹.

Mais comment l'individualité est-elle intrinsèquement nouée avec l'intersubjectivité ? Quand bien même quelques remarquables recherches ont déjà été menées par des chercheurs tels que R. Kühn et O. Ducharme sur la relation entre le soi ipséique et la société, voire la culture, tout en fondant celle-ci sur celui-là³⁰, une interrogation sur l'intersubjectivité en tant que structure inhérente à la subjectivité de chaque individu ipséique demeure encore à réaliser.

Dès les manuscrits de jeunesse qui sont désormais disponibles grâce aux éditions réalisés par G. Jean, l'individualité est conçue comme une exigence *sine qua non* de l'expérience d'autrui : le sujet « doit être concret, *individuel* ou alors pas d'expérience

²⁶ R. Kühn, *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie: Neuere Studien zu Michel Henry*, Cham (ZG), Springer, 2016, p. 15.

²⁷ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 143.

²⁸ Henru, Ms A 6-12-4229, *Rev. intern. M. Henry* n° 3, p. 179.

²⁹ Henry, *Phénoménologie matérielle* (en abrégé *Phén. matérielle*), Paris, PUF, 1990, p. 163.

³⁰ Voir R. Kühn, *Individuation et vie culturelle : pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, L'Institut Supérieur de Philosophie, 2012 ; O. Ducharme, *Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus*, Paris, L'Harmattan, 2013.

d'autrui³¹. » Plus tard, dans la *Phénoménologie matérielle*, lors de la thématization du problème de l'intersubjectivité, Henry élabore une phénoménologie de la communauté dans laquelle cette dernière « n'est rien d'autre que cet *ensemble d'individus vivants*³² », et ce à partir d'un « fond commun » de « *pathos-avec* ». De plus, dans *Incarnation*, en s'appuyant sur la pensée chrétienne, Henry déplace le problème du « fond commun » en tant qu'« ensemble d'individus » dans la génération de la vie, au cours de laquelle la Vie absolue s'auto-différencie en vies individuelles. Les individus sont essentiels pour la Vie absolue elle-même, à tel point que celle-ci « n'est pas possible sans eux, sans le Soi primordial en lequel la Vie vient en soi et qui contient la multiplicité potentielle et indéfinie de tous les moi possibles³³ ». L'individuation d'une vie est donc le processus de genèse d'un sujet individuel à lui-même, mais ce processus implique toujours les autres sujets individuels. En somme, l'individualité n'exclut pas l'intersubjectivité. Les questionnements sur l'individualité et l'intersubjectivité s'éclairent plutôt réciproquement.

Bien entendu, le problème de l'intersubjectivité ou d'autrui apporte une certaine altérité et transcendance au sein de la subjectivité en tant qu'individualité. Si la subjectivité s'épuise dans une ipséité auto-affective en tant qu'immanence radicale, comment la dimension de l'altérité ou de la transcendance peut-elle recevoir un juste traitement ? Désormais, c'est la thèse selon laquelle la subjectivité est une immanence radicale qui doit être remise en cause, et c'est la nature de l'auto-affection qu'il convient de réexaminer. Par conséquent, les problèmes concernant la corporéité, la temporalité et le monde se trouvent réinvestis.

4

Esquissons à présent les grandes lignes de cette étude, qui se composent de trois sections.

Dans la première, nous justifierons le fait de qualifier de « phénoménologique » notre étude, en défendant l'interprétation selon laquelle, malgré son désaccord avec les phénoménologies traditionnelles, Henry demeure tout de même dans le paysage de la phénoménologie, car ses problématiques et surtout ses méthodes, à savoir, la sur-réduction, la destruction et la construction, demeurent phénoménologiques – méthodes sur lesquelles nous nous appuierons tout au long des présentes recherches.

³¹ Henry, Ms C 9-471-3011, *Revue internationale Michel Henry* n°2 (en abrégé *Rev. intern. M. Henry* n° 2), 2011, p. 72. Nous soulignons.

³² Henry, *Phén. matérielle*, p. 163.

³³ Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », *De la phénoménologie. Phénoménologie é de la vie I*, (en abrégé *Phén. de la vie I*) Paris, PUF, 2003, p. 206.

Dans la deuxième section, nous analysons les éléments essentiels d'une phénoménologie de l'individualité et les tensions impliquées dans la tentative henryenne d'établir une telle phénoménologie. Dans un premier temps, nous montrons que le problème de l'individualité du sujet est l'un des thèmes qui traversent toutes les lectures herméneutiques henryennes des grands philosophes. Puisque, dans la phénoménologie henryenne, l'« auto-affection » est un terme incontestablement central, dont le sens est cependant très ambigu et constitue un écueil pour comprendre le statut de l'intersubjectivité, nous étudions, dans un deuxième temps, les différentes possibilités ou « voies », parfois en tension, pour en dégager une compréhension unitaire. Nous identifions quatre voies, à savoir la voie expérientielle « à la première personne », la voie émotionnelle, la voie onto-épistémologique et la voie génératrice de la vie. Ce faisant, nous pointons du doigt une immanence différenciée intrinsèque à l'auto-affection, surtout comprise à travers la voie génératrice de la vie, grâce à laquelle une forme d'intersubjectivité est déjà mise au jour. Dans un troisième temps, en réinvestissant la corporéité, l'incarnation, la temporalité et la mondanité du sujet individuel, nous montrerons que, d'une part, le corps subjectif se manifeste selon une double phénoménalité dans laquelle se manifeste une temporalité particulière, sous la forme d'une mémoire corporelle, et s'édifie un monde originaire en tant que force résistante en contraste avec laquelle le corps subjectif se déploie ; d'autre part, quant à l'incarnation, c'est-à-dire le processus de la venue en soi de la chair, ou encore événement de la naissance, il s'agit aussi d'une temporalité propre à la vie en tant que « mouvement » de la genèse éternelle. Ainsi, nous ferons ressortir l'existence d'une sorte de transcendance immanente du sujet individuel. Dans un quatrième temps, nous allons mettre en évidence le fait que l'introduction d'une individualité non-intentionnelle conduit effectivement à la conception de ce que nous proposons d'appeler une « trans-affection », qui rend plus sensible à ce que la notion d'« auto-affection » aurait pu exprimer : alors que l'« affection » remplace l'objectivation par la donation intentionnelle de sens et devient pour nous le critère définitionnel de la subjectivité, le préfixe « trans » indique, d'une part, un rapport à la transcendance en général, et de l'autre, une « transitivité » dynamique entre l'immanence et la transcendance – et ce à la place de la simple opposition entre auto- et hétéro-affection. Par conséquent, la trans-affection dégage un accès à autrui.

Sur la base des deux premières sections, la troisième section se focalise proprement sur l'intersubjectivité. En retraçant et reformulant les traitements henryens de l'expérience d'autrui, aussi bien dans ses manuscrits que dans les œuvres publiées et en dialoguant avec d'autres philosophes comme Sartre et Scheler, nous révélons, tout d'abord, que le nœud de l'expérience d'autrui consiste en un paradoxe de façade, à savoir que l'ipséité et l'altérité doivent être

compatibles ; cette solution est déjà prescrite dans la transcendance immanente et la trans-affectation de l'individualité. Sur la base de ces résultats, nous réinvestissons ensuite l'humanité de l'individualité, en soulignant la dualité phénoménologique de l'homme et en redéfinissant l'humanité comme inter-subjectivité. Ensuite, nous donnons deux études de cas précis de l'intersubjectivité affective humaine. Dans le cas de la relation érotique, nous tâchons de montrer que les corps des amants sont doubles, et dans la mesure où l'amant se laisse définir par l'autre et s'individualise à la faveur de la conspuration de l'autre, l'individualité de chacun des amants s'accroît, réciproquement, dans leur relation. Enfin, le cas de la communauté esthétique met en relief, tout à la fois, la méthode phénoménologique de la sur-réduction et la dualité phénoménologique. Nous esquissons par-là une nouvelle phénoménologie de l'expression artistique en tant qu'accroissement de la vie dans laquelle se trouve d'ores et déjà une communauté pathétique originaire. Le cas de la communauté esthétique met ainsi en lumière de manière saisissante la structure individuelle-intersubjective du sujet.

Section I. Méthodes phénoménologiques

Chapitre 1

Sur-réduction, destruction et construction : les méthodes phénoménologiques henryennes

Avant d'entrer de plain-pied dans notre recherche, il nous faut qualifier son sous-titre de « recherches *phénoménologiques* » en éclairant tout d'abord une question cruciale, à savoir dans quelle mesure, au lieu d'être « une sorte d'*expropriation* de la maison phénoménologique¹ », la philosophie henryenne, y compris les discussions sur l'individualité et l'intersubjectivité, appartient-elle encore au *domaine phénoménologique* ouvert par ses premiers fondateurs² ? S'apparente-t-elle davantage à une *demeure* dans un territoire déjà pré-circonscrit ou relève-t-elle plutôt d'une aventure dans un vaste pays dans lequel il y aurait encore des endroits inconnus à découvrir ? Son terrain indéfini pourrait-il alors connaître une extension de ses frontières, sans qu'il faille en expulser les premiers habitants ?

Face au temps moderne qui témoigne de la prospérité des sciences positives, de la technologie et de la désillusion de la subjectivité au point de déclarer la mort du sujet, Henry s'exclame que pour sauver la dignité de la philosophie de la subjectivité, il faudrait en revenir à la phénoménologie qui questionne l'apparaître, y compris et surtout à celle de Husserl, qui est en effet « une puissance d'intelligibilité qui tient à l'invention d'une *méthode* et d'abord d'une question où se laisse reconnaître l'essence de la philosophie³ » qui met la subjectivité transcendante en avant. Il conviendrait de davantage expliciter la subjectivité transcendante comme la vie. L'inscription de Michel Henry dans le registre de la phénoménologie (husserlienne) se justifie ainsi tout d'abord par son effort continu de questionnement de l'apparaître, son aveu explicite de la gravité de la phénoménologie, afin de lutter contre le positivisme de notre époque et de rétablir la grandeur de la subjectivité et son ambition d'établir une *phénoménologie* matérielle ou *phénoménologie* de la vie – en résumé, la philosophie henryenne serait guidée par les mêmes objectif, motif et thème que la phénoménologie (husserlienne).

¹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (en abrégé *Le tournant théologique*), repris dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p.62. Nous soulignons.

² Ce n'est pas notre invention, mais c'est Husserl lui-même qui parle avec éclat de la philosophie phénoménologique comme d'un pays ou d'une terre – ein « *Land* » dont l'accès s'avère d'ailleurs obscur et périlleux et qui risque de conduire au naufrage. Mais une fois que l'on a découvert et atteint cette terre elle-même, elle devient « une terre ferme de données » (*Festland von Gegebenheiten*) qui est le territoire de la phénoménologie. Cf. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, III. *Vorlesung*, Hua II, p.45-46 (trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970, p.70).

³ Henry, *Phén. matérielle*, p. 5. Nous soulignons.

Si Heidegger avait pu, à ses débuts, voir dans la phénoménologie un « concept de méthode (*Methodenbegriff*)⁴ », Henry ne semble quant à lui pas être en désaccord sur ce point, puisque selon lui, « la question de la méthode est liée à la phénoménologie par une connexion si étroite que la seconde semble se définir par la première, comme une méthode précisément, et une méthode spécifique⁵ », voilà pourquoi il affirme que le mérite de la phénoménologie, surtout husserlienne, réside justement dans sa méthode et sa question. Qu'en est-il donc de la méthode lorsque nous parlons de l'inscription henryenne dans le registre de la phénoménologie ? Henry emploie-t-il aussi *une méthode phénoménologique* ? L'une des critiques les plus sévères formulées à l'encontre de la philosophie henryenne, celle de D. Janicaud, ne porte-t-elle pas précisément sur le statut problématique de la méthode henryenne, à savoir que Henry « procède à une sorte d'*expropriation* de la maison phénoménologique et *de ses instruments méthodologiques*⁶ » ? L'une des défenses les plus charitables, celle de R. Kühn, ne souligne-t-elle pas le caractère de « contre-réduction » de la démarche henryenne, qui s'érige contre la réduction en tant que la méthode fondamentale de la phénoménologie, tout d'abord de Husserl mais aussi, à bien des égards de beaucoup d'autres phénoménologues – aveu d'ailleurs formulé par Henry lui-même⁷ ?

1. La contre-méthode comme méthode

À première vue, il serait d'emblée problématique de parler d'une *méthode* et plus encore d'une *méthode phénoménologique* chez Henry. Dans la mesure où il cherche précisément à élucider l'essence affective de la vie, qui échappe par principe à la pensée objective, il considère en effet, à certains endroits, que la « méthode » est un exercice propre à la pensée objective et qu'elle relève donc d'un ensemble de procédures élaborées, suivi au sein d'une discipline scientifique spécifique, pour traiter des objets et élaborer des théories objectives, afin de

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, § 7, p. 27 (trad. fr. par J. Auxenfans, version numérique hors commerce p. 41 ; par E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 42.). Nous indiquons systématiquement la pagination des éditions originales, puis donnons en abrégé la référence à ces deux traductions françaises, A indiquant la trad. d'J. Auxenfans, M la trad. d'E. Martineau.

⁵ Henry, *Phén. matérielle*, p. 61.

⁶ D. Janicaud, *Le tournant théologique*, p. 62. Nous soulignons.

⁷ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *Phén. de la vie I*, p. 118 ; cf. R. Kühn, « La contre-réduction comme "saut" dans la vie absolue », in J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 67 *sqq.* ; cf. aussi R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, Francfort, Peter Lang, 2003, p. 222, ainsi que R. Kühn et M. Staudigl, « Einleitung : von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion », in R. Kühn et M. Staudigl (éds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 23. Dans le même recueil, Kühn a même modifié le titre de l'article henryen « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir » dans « Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion », p. 65-78.

garantir certains résultats selon l'intérêt de la discipline concernée. Ceci étant dit, « la méthode relève de la pensée ⁸ », c'est-à-dire qu'elle demeurerait confinée dans l'enclos de la connaissance objective et ne serait qu'un « mode de connaissance qu'il convient d'appliquer à un tel objet⁹ ».

Aux yeux de Henry, ce serait dans la droite ligne de cette démarche propre à la connaissance objective que Husserl aurait conçu la méthode de la philosophie phénoménologique en général, méthode qui « découle essentiellement du sens de *la critique de la connaissance* [*Erkenntniskritik*] et de même en général est inséparable de toute critique de la raison¹⁰ ». Il s'agirait donc ainsi d'une méthode qui pourvoit à la critique – c'est-à-dire à l'examen et à la clarification – de la connaissance objective, et s'efforce de mettre en lumière la condition et la constitution des objets en général. Assurément, Husserl ne traite pas de l'objet comme celui d'une *certaine discipline concrète des sciences positives*, mais s'applique en revanche à montrer *l'objectivité en tant que telle*, dans son déploiement temporel dans un horizon de sens, et opérée par un sujet constituant, l'attention du phénoménologue demeurant malgré tout portée sur l'objet dans l'objectif de proposer une *monstration de la constitution de sens* de l'objet transcendant.

De la sorte, la conception heideggérienne de la méthode phénoménologique en général ne s'éloigne pas autant de sa version husserlienne que Heidegger lui-même l'aurait souhaité. Certes, Heidegger rejette délibérément la *théorie de la connaissance* et la remplace par une *analyse de l'être* – l'ontologie au sens heideggérien – qui ne traite plus les « choses mêmes » en tant qu'objets, ou plus précisément qu'objectivité, face au sujet théoriquement constituant, mais comme l'être (*sein*), que ce soit sur le mode de la *Zuhandenheit* ou de la *Vorhandenheit*, qui compose, avec l'être-là (*Dasein*), un moment du *dévoilement de l'être lui-même*. Cependant, il s'agit là d'un « dévoilement » – du « faire voir quelque chose ». Ainsi, en tant que « concept de *méthode* », la « phénoménologie » désigne le « logos » du « phénomène », c'est-à-dire, le « discours apophantique » qui fait voir ce qui se montre en lui-même¹¹. Bref, il est question de « faire voir à partir de soi-même ce qui se montre tel qu'il se montre de lui-même¹² », donc de la *monstration du sens de l'être à partir de l'être* – telle n'est pas seulement la méthode, mais aussi l'objectif de la phénoménologie heideggérienne et telle est précisément « revenir l'affaire de la pensée » (*zur Sachen des Denkens*). Bien que cette pensée ne soit plus une pensée

⁸ Henry, *Phén. matérielle*, p. 111.

⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰ Hua II, *IV. Vorlesung*, p. 58 (trad. fr. p. 83).

¹¹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7 A et B.

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7 C, p. 34 (trad. fr. A, 48 – M, p. 47).

objective et théorique, elle demeure toutefois dans le cadre de la monstration du sens, plus précisément, de l'horizon de sens qui se déploie temporellement ou extatiquement dans le monde.

Or, selon Henry :

[...] la vie, soit l'apparaître originel en l'immédiation pathétique de son auto-apparaître qui fonde tout apparaître possible et ainsi tout phénomène, échappe par principe au domaine du visible et [...] en tant que l'apparaître originel, cette vie transcendantale définit en effet l'objet de la phénoménologie [... ainsi] l'identité de celui-ci et de la méthode se rompt brusquement, cédant la place à une hétérogénéité si radicale qu'elle se présente d'abord à la pensée comme un Abîme¹³.

Alors que la méthode relève fermement de *la pensée* et du *sens*, la philosophie de *la vie* – dont l'objet de l'interrogation est la vie - qui échappe à toute transcendance et toute extase devrait « rompre » avec la méthode phénoménologique qui est une méthode du sens, du monde et du visible. Ce faisant, convient-il pour autant de dire que la philosophie de la vie est bel et bien *a-méthodique* ?

À cette question, Henry donne lui-même une réponse définitivement négative. Non seulement il développe sa philosophie *méthodiquement* – au lieu de tomber dans un chaos complet ou une divagation –, mais il façonne de surcroît sa propre méthode, laquelle s'élabore par une réflexion d'ensemble sur la méthode phénoménologique. Tôt dans son itinéraire philosophique, Henry est déjà conscient de l'enjeu méthodologique et se rend compte de la problématique de la méthode phénoménologique, en se demandant « mais n'y a-t-il pas une autre méthode¹⁴ ? » Il s'agit de « remettre en question tout le bien-fondé de la méthode phénoménologique¹⁵ », c'est-à-dire, selon Henry, la conscience réflexive et ainsi extatique de soi, et non d'abandonner toute exigence méthodologique en phénoménologie. C'est ainsi que, plus tard, l'interrogation critique henryenne de la méthode phénoménologique occupe à juste titre le devant de la scène de la phénoménologie de la vie ou phénoménologie matérielle (un tiers du volume de *Phénoménologie matérielle* est en effet consacré au chapitre intitulé « la méthode phénoménologique »). L'enjeu n'est pas seulement négatif – étant donné qu'il ne

¹³ Henry, *Phén. matérielle*, 122.

¹⁴ Henry, Ms A 8-5-5868, cité dans G. Jean et J. Leclercq, « Michel Henry. Notes inédites sur la méthode phénoménologique », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, 2011, p. 22. Il s'agit des notes inédites de Henry dont la date de rédaction ne peut pas être déterminée exactement. Pourtant, selon les éditeurs de ces notes, G. Jean et J. Leclercq, « il est fort probable qu'elle[s] se situe[nt] relativement tôt dans son itinéraire philosophique. En témoignent l'émergence timide de certains thèmes-clé de *L'Essence*, et certains fragments de ce qui constitue manifestement une première lecture suivie des *Ideen I* de Husserl » (p. 15).

¹⁵ Henry, Ms A 8-5-5964, cité dans G. Jean et J. Leclercq, « Michel Henry. Notes inédites sur la méthode phénoménologique », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, 2011, p. 20.

consiste pas en une simple dévalorisation de la méthode phénoménologique traditionnelle de Husserl et de Heidegger –, il s'avère aussi constitutif, puisque cette critique a pour but d'expliciter la méthode propre à la phénoménologie matérielle. Pour Henry, préciser les contours de la *méthode* constitue une tâche aussi ambitieuse et désirée que l'explication de la phénoménologie de la vie elle-même, car selon lui, c'est précisément la méthode appropriée qui rend la phénoménologie de la vie possible¹⁶.

Cette méthode est – si nous empruntons une belle expression de J.-L. Marion – une *contre-méthode* : non au sens d'une *a*-méthode ou *non*-méthode, c'est-à-dire d'un manque, voire d'une absence de méthode, mais précisément une *méthode de contre*, et ce précisément dans la mesure où elle va à l'encontre de la méthode phénoménologique telle que Henry la comprend : tandis que celle-ci conduit la recherche philosophique vers une *monstration* ou *manifestation* de la transcendance ou de l'extase, c'est-à-dire de la constitution de l'objectivité ou de l'être de l'étant, la contre-méthode la retient pour sa part dans l'immanence de l'auto-affection de la vie – la contre-méthode est l'*auto-manifestation* de la vie elle-même.

Or, selon Marion, ce caractère de « contre » est celui *propre à la méthode phénoménologique elle-même, et ce depuis Husserl*, car elle diffère des sciences positives qui s'enracinent dans la métaphysique et cherchent la certitude de la connaissance de l'apparence des objets prédestinée par leur scientificité, l'aspiration de la phénoménologie, aussi bien husserlienne qu'heideggérienne, se livre au questionnement de la possibilité ou de l'origine de toute apparence, ce peu importe qu'il s'agisse de celle de la constitution de la conscience ou du dévoilement de l'être. En termes marioniens, alors que la méthode des sciences cherche à « démontrer » – c'est-à-dire à faire la démonstration voire à produire une déduction de l'apparence présumée ou préétablie, celle de la phénoménologie consiste à « montrer », ou plus précisément à « *laisser se montrer* », c'est-à-dire à ne présupposer ni les objets dénommés ni leur saisie conceptuelle, mais à prendre en compte le vécu ou l'être tel qu'il apparaît. Autrement dit, elle *remonte* de l'apparence de l'objet jusqu'à l'apparaître lui-même, tel qu'il est. Cette façon de procéder constitue une forme de « *tournant phénoménologique*¹⁷ » à *contre-courant* de la méthode visant à « démontrer ». C'est ainsi qu'il conviendrait de qualifier la méthode de la phénoménologie de « *contre-méthode* », qui n'est rien d'autre que la réduction phénoménologique en tant qu'« opération phénoménologique essentielle¹⁸ » : « la réduction ne

¹⁶ Cf. Henry, *Phén. matérielle*, p. 12.

¹⁷ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), Paris, PUF, 2013, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

fait rien, elle laisse la manifestation *se* manifester ; elle ne prend l'initiative [...] que pour la rendre à ce qui se manifeste¹⁹. »

Pourtant, d'après Marion, malgré cette aspiration louable, la phénoménologie traditionnelle n'a pas réussi à remonter à la possibilité *ultime et inconditionnée* de l'apparence, car en dépit de la réduction des présuppositions des sciences et de la métaphysique classique, la méthode phénoménologique conserve jusqu'alors une présupposition dans sa mise en application : l'apparaître se mesure par l'intuition d'un certain genre de « sujet », fût-il la conscience du *je* constituant chez Husserl ou l'état émotionnel d'arrière-fond (*Befindlichkeit*) du *Dasein* chez Heidegger²⁰. C'est par-là que Henry et Marion trouveraient un terrain d'entente, c'est-à-dire qu'alors que l'enjeu de la phénoménologie est l'apparaître en tant que tel – ce que Henry appelle *la vie* et ce que Marion qualifie de *donation*, ou, plus précisément, de révélation de l'apparaître en tant que tel, cette tâche demeure inachevée dans la phénoménologie traditionnelle. Par conséquent, mener à bout cette tâche – y parvenir en radicalisant la phénoménologie – devient la mission reçue en héritage à mener à bien et une promesse à accomplir pour les générations de phénoménologues suivantes.

La solution consiste justement à conduire à son terme la « contre-méthode » – non seulement contre les sciences positives et l'objectivité présupposée, mais aussi contre la limite de la phénoménologie traditionnelle elle-même. Autrement dit, elle revient à libérer l'apparaître aussi bien de l'objectivité tout entière en tant que telle, que de la subjectivité dans la mesure où ce qui *constitue le monde* par la donation de sens ou ce qui *est dans le monde* du fait de l'engagement dans le dévoilement – puisque le sens, notamment présent dans son déploiement, est le produit d'une activité perceptive qui « filtre, interprète et déforme²¹ » l'apparaître en tant que tel. La phénoménologie radicale devrait donc se tourner vers un Soi de l'apparaître lui-même qui n'est plus ni un *je* constituant ni un *Dasein*. Afin d'y parvenir, il faut radicaliser *la réduction en tant que* « contre-méthode », plus la réduction est mise en œuvre, plus l'apparaître

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ Voir notamment *Ibid.*, p. 521, où Marion rassemble le « Je de la mise entre parenthèses du monde » et le « *Dasein* de l'angoisse » dans le même ordre que celui des « énoncés logiques, objets mathématiques, *ego* du doute » ; de plus, Marion est d'avis que ces exemples constituent le même paradigme que les phénomènes pauvres en intuition qui s'opposeraient à la donation saturée inobjectivable en présupposant une objectivité de l'intuition. Il semblerait qu'il s'agisse là d'une lecture étroite de Heidegger, puisque l'état émotionnel d'arrière-fond n'est justement pas une intuition objective, étant donné qu'il « ne relève pas d'une perception » et qu'il ne s'avère ni théorétique ni réflexif (cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 136 (trad. fr. A. p. 174-175 – M. p. 122)). Si la peur en tant qu'état émotionnel d'arrière-fond concerne en effet un « objet », si elle se rapporte à ce qui est redoutable (*Furchtbare*) en tant que son « devant quoi » (*Wovor*), l'angoisse quant à elle, comme état émotionnel d'arrière-fond fondamental, ne concerne que « le monde en tant que tel » où aucun objet n'apparaît puisque tout est dépourvu de sens (cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, p. 186-187 (trad. fr. A. p. 235 – M. p. 155-156)).

²¹ J.-L. Marion, *Étant donné*, *op.cit.*, p. 12.

lui-même est libéré. Tel est le fameux « quatrième principe » de la phénoménologie « Autant de réduction, autant de donation ». À vrai dire, comme Marion l'avoue, bien qu'il soit l'inventeur de cette formulation, c'est toutefois Henry qui l'a élevée au rang de principe de la phénoménologie, voire à celui de principe le plus essentiel. Au lieu d'abandonner toute méthode en phénoménologie, Henry adopte une « contre-méthode » qui est la réduction.

2. Contre-réduction : une sur-réduction en tant que destruction

Le fait que la phénoménologie de la vie ait recours à la méthode de la réduction ne va pas de soi, car bien qu'il existe de nombreuses applications différentes de la réduction chez Husserl²² et qu'il vaille mieux parler *des réductions phénoménologiques* plutôt que de la réduction phénoménologique, le but de toutes ces réductions consiste ultérieurement à mettre hors circuit l'attitude naturelle de la croyance en l'existence du monde et des étants mondains afin d'atteindre un « *residuum* phénoménologique » dévoilant la structure noético-noématique de la *constitution intentionnelle des objets transcendants* par la donation de sens. La réduction ainsi comprise, c'est-à-dire le refus total de prendre en considération le registre de l'objectivité, devrait entériner, d'après Henry, son pur et simple rejet. A première vue, la phénoménologie de la vie, qui valorise l'affectivité en opposition à l'intentionnalité, semble, en effet, constituer une « contre-réduction²³ ». C'est la raison pour laquelle, justement à propos du principe « autant de réduction, autant de donation », R. Kühn estime qu'« il faut appliquer [la réduction] à la réduction elle-même pour que l'identité réduction/donation reste possible, c'est-à-dire que la réduction comme contre-méthode doit devenir une contre-réduction radicale²⁴ ».

²² La notion de réduction a subi une évolution au fil de la philosophie husserlienne. J.-F. Lavigne retrace soigneusement l'évolution de la notion de réduction depuis les *Recherches Logiques* jusqu'à *Ideen...I*. Cf. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Paris, PUF, 2005. Si l'on considère également la période postérieure à *Ideen...I*, le problème s'avère encore plus complexe. Dans *Ideen...Idéjà*, en ce qui concerne la méthode phénoménologique, Husserl avait déclaré au sujet *des réductions* que : « Pour la méthode phénoménologique (et par suite pour la méthode de la recherche en philosophie transcendantale, en général), une théorie de *l'ensemble des réductions phénoménologiques* [...] est de grande importance » (M, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* (en abrégé *Ideen...I*), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, § 61, Hua III/1, p. 130 (trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p. 198 ; par J.-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Livre I, Paris, Gallimard, 2018, p. 184 *sqq.*. Nous soulignons)) Ainsi, des interprètes tels que D. Lohmar mettent l'accent sur les nombreuses applications différentes de la réduction, comme la « réduction aux composants réels », la « réduction transcendantale » ou encore la « réduction primordiale », etc., selon l'aspect du champ d'expérience sur lequel ils se concentrent. Voir D. Lohmar, „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“, in H. Hüni et P. Trawny (éds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. 2002, Berlin, Duncker & Humblot, p. 751–771.

²³ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle... », *Phén. de la vie I*, *op.cit.*, p. 118.

²⁴ R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, p. 222. Notre traduction.

Certes, si l'on en croit Henry, l'essence de la manifestation ne réside ni dans l'objectivité ni dans une subjectivité constituante de l'objectivité. Au lieu de révéler la vie en tant que subjectivité absolue, l'objectivité et tout ce qui lui est relatif ne font que l'occulter. De la sorte, afin de révéler la vie, il faut aussi *réduire* toute constitution d'objectivité. Pourtant, qualifier une telle démarche de contre-réduction risque de dissimuler le fait qu'il s'agit aussi d'une *réduction* – il faut préciser, comme nous l'avons formulé pour la contre-méthode (à savoir qu'elle est aussi une méthode), que la « contre-réduction » est elle-même aussi une réduction. Plus précisément, il convient de dire que la méthode phénoménologique henryenne consiste justement en un excès en tant que radicalisation de la réduction comprise en tant que méthode phénoménologique – c'est-à-dire comme une réduction embrassant la réduction husserlienne, ce qui mériterait d'être qualifié de « *sur-réduction* ». Le véritable sens de la « contre-réduction » est révélé dans son contexte :

La phénoménologie de la vie dont je viens de tracer l'esquisse se constitue elle aussi dans une réduction, une réduction phénoménologique radicale qui n'a toutefois rien à voir avec la réduction galiléenne non plus qu'avec la réduction phénoménologique pratiquée par Husserl. Bien plutôt agit-elle à l'égard de ces deux réductions comme une contre-réduction ? La réduction phénoménologique qui conduit à la phénoménologie non intentionnelle, à la phénoménologie de la vie, est une réduction phénoménologique radicale en ce sens qu'elle ne concerne aucun étant, mais la phénoménalité elle-même²⁵.

Ladite « contre-réduction » se veut être une « réduction radicale » qui ne concerne que « la phénoménalité elle-même » – c'est-à-dire seulement la vie non-objective elle-même. Contrairement à la tendance au rejet de la réduction dans la réception française de la phénoménologie, ou, tout du moins, à la reconnaissance de l'impossibilité d'une réduction radicale, représentée par des phénoménologues tels que Merleau-Ponty²⁶, qui avance explicitement que « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète²⁷ » et que Ricœur, qui remarque également que « La phénoménologie tend

²⁵ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle... », *Phén. de la vie I, op.cit.*, p. 118. Nous soulignons.

²⁶ Selon Marion, la tendance à limiter la portée de l'effectuation de la réduction se poursuit jusqu'à la jeune génération des phénoménologues français dont font partie, entre autres, C. Romano, D. Pradelle et J. Benoit (Cf. J.-L. Marion, « La réduction comme question », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti et G. Rametta (éds.), *Vivre la raison : Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 19-20). La question de la réception et de la réfutation française de la réduction phénoménologique husserlienne est de première importance et liée à la tradition de la philosophie française, sujet en vogue du nouveau réalisme et de la confrontation et la conversion de la phénoménologie avec la philosophie analytique – thème qui exigerait des recherches approfondies que nous ne pouvons entreprendre ici.

²⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. VIII.

alors vers la reconnaissance de ce qui est préalable à toute réduction et qui ne peut donc être réduit²⁸ », Henry suit, pour sa part, fermement l'enseignement de la réduction et appartient au camp des défenseurs de la gravité méthodique de la réduction radicale pour la phénoménologie, dont les représentants sont, par exemple, E. Fink, J. Patočka, M. Richir et J.-L. Marion – ce malgré la diversité des buts qui motivent leur pratique de la réduction ainsi que leurs diverses compréhensions de celle-ci. Concentrons-nous alors sur sa version henryenne afin de déterminer si la « réduction radicale », ou ce que nous appelons la « sur-réduction », agit contre la réduction telle qu'elle est pratiquée par Husserl et si elle peut encore demeurer une réduction ? Qu'entend-il par la notion de « réduction » ?

Bien que Husserl ne distingue lui-même pas nettement l'épochè de la réduction et les traite comme une procédure intégrale, il existe en effet, comme Levinas et Patočka l'ont bien remarqué, deux motifs ou deux moments différents impliqués dans cette même procédure²⁹, à savoir, l'un *négatif* ou *destructif* et un autre *constitutif*. Sur le versant destructif, il s'agit de *mettre entre parenthèses* l'attitude naturelle, y compris la croyance en l'existence du monde et toutes les théories métaphysiques, scientifiques, voire philosophiques, et ce afin de *dégager* des obstacles ou simulacres et ainsi de *libérer le champ phénoménal*. En revanche, il s'agit, sur le versant constitutif, de *mettre en lumière* la structure et l'opération subjective de donation de sens qui rendent possible telle ou telle apparence, ce qui revient à *avancer que le champ phénoménal est celui de la constitution*.

Étant donné le primat du versant destructif de la réduction, elle est toujours tout d'abord une *destruction (Abbau)*³⁰ en un sens particulier.

²⁸ Ricœur, « Husserl (1859-1938). De l'idéalisme transcendantal à la phénoménologie génétique », dans *À l'école de la phénoménologie* (1986), Paris, Vrin, 2004, p. 18.

²⁹ Cf. Levinas, « L'œuvre d'Edmund Husserl », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), Paris, Vrin, 2016, p. 53-54 et J. Patočka, « Épochè et réduction », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Million, 1988, notamment p. 252 *sqq.*

³⁰ Marion va jusqu'à affirmer que « la méthode phénoménologique s'exerce toujours comme une déconstruction (*Abbau*) ou une destruction ; entre ces deux termes en fait également dérivés de la réduction, la différence tient uniquement à la nature des obstacles dégagés : l'objectivité, l'être comme présence, l'"histoire de l'être", etc. » (J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 15). La notion d'*Abbau* subit une évolution au fil du développement de la pensée husserlienne. L'on peut approximativement faire remonter cette notion aux années vingt et elle s'avère éminente notamment dans *Expérience et jugement*. Sommairement, l'*Abbau* est un démantèlement de « tout ce qui préexiste en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante [...] » (Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, édité par L. Landgrebe, Prague, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, § 11, p. 47 (trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 56)), c'est-à-dire que l'*Abbau* désigne une opération de dé-sédimentation des strates de sens (*Sinneschichten*) accumulées au cours de l'histoire théorique, culturelle et personnelle, et ce afin d'« atteindre au monde ambiant pré-théorique » (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (en abrégé *Krisis*), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, Hua VI, Beilage XXV, p. 498 (trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 551). *Bien que l'Abbau ne soit pas identique à la réduction, elle est tout de même étroitement liée à celle-*

D'une part, il s'agit non d'un seuil ni d'une pierre d'appui temporaire dont l'on pourrait se débarrasser une fois entré en territoire phénoménologique, mais en revanche, d'une opération *définitive, universelle et sans retour*, pratiquée tout au long de l'interrogation phénoménologique. Elle ne se confond donc pas avec le doute méthodique cartésien qui n'est d'une utilité que temporaire en vue de regagner et d'assurer ultérieurement ce qui était mis en doute. Dire que la réduction est la méthode phénoménologique de Henry, c'est affirmer qu'il accède à l'apparaître tout d'abord par une voie destructive. Ainsi que J.- M. Longneaux le fait bien remarquer, la phénoménologie de la vie commence par les réductions phénoménologiques classiques husserliennes, c'est-à-dire par la mise hors circuit de l'attitude naturelle de la croyance naïve en l'existence du monde, de la tradition, des théories des sciences positives³¹. Henry pousse, notamment dans *La Barbarie*, ces réductions si loin qu'il en vient à formuler une critique acerbe et la revendication d'abolir la techno-science, enracinée dans la pensée grecque et qui règne sur notre temps, en conduisant aux catastrophes de la civilisation. Dans un sens plus large, comme N. Depraz le porte à notre attention, le « détachement » (*Abgeschiedenheit*) que Henry emprunte à Eckhart dans *L'Essence de la manifestation*, toutes ces démarches que sont la reconduction des formes objectives à la vie pulsionnelle invisible dans *Voir l'invisible* et la rétrocession à la vie affective et pulsionnelle, masquée par l'idée de l'« inconscient » de la psychanalyse dans *La généalogie de la psychanalyse*, mettent en évidence l'emploi henryen de la réduction comme une *praxis*.³²

D'autre part, la pratique contre-réductive n'a pas pour unique but de ruiner ou d'annihiler, elle permet au contraire de retourner à l'état originaire d'apparaître avant que telle ou telle apparence soit mesurée par un quelconque préjugé, c'est-à-dire de *libérer l'accès au champ phénoménal originaire et d'y demeurer*. La réduction constitue donc une démarche de questionnement à rebours (*Rückfrage*) et de délivrance d'un *accès nécessaire* – un *Zugang* – à l'origine, et c'est précisément ce que Henry entend par la recherche d'une méthode appropriée à la phénoménologie : « *le moyen d'accéder à, soit la méthode elle-même, c'est donc la phénoménalité du phénomène auquel il s'agit d'avoir accès*³³. » Une telle revendication de

ci. À propos des analyses plus précises concernant la notion d'*Abbau*, nous renvoyons à D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, notamment p. 221-231 et J.-C. Evans, « Phenomenological Deconstruction: "Husserl's Method of Abbau" », *Journal of the British Society for Phenomenology* 21:1, 1990, p. 14-25.

³¹ Voir J.-M. Longneaux, « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », in J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 62.

³² Voir N. Depraz, « Le statut de la réduction chez Michel Henry », in *ibid.*, p. 21-44.

³³ Henry, *Phén. matérielle*, p. 121.

Zugang, nécessaire et rigoureuse, confirme la conception husserlienne de la phénoménologie, voire de la philosophie en général :

Il est de l'essence de la philosophie qu'elle *ne commence pas naïvement*, mais par une méditation sur *un commencement radical*, celui d'une science radicale, absolument ultimement fondée ou sans présupposés, et qu'elle commence alors par *se donner le début nécessaire en tant que nécessaire*³⁴.

De plus, l'accentuation du caractère destructif de la réduction permet de saisir encore une autre forme de cette dernière qui se trouve chez Heidegger – et aussi, d'une certaine manière, chez Husserl. Déjà chez Husserl, la méthode de l'*Abbau*, étroitement associée et même fondée sur la réduction, devient, en effet, éminente en particulier dans *Expérience et jugement*. En tant que démantèlement des strates de sens (*Sinnesschichten*) accumulées au fil de l'histoire théorique, culturelle et personnelle, elle comporte une dimension de critique de l'histoire de la philosophie occidentale, comme en témoigne d'ailleurs l'usage opératoire de ce concept dans la *Krisis*³⁵. Par ailleurs, la destruction (*Destruktion*) heideggérienne de l'histoire de l'ontologie remplit une fonction analogue.

Malgré sa critique de la réduction husserlienne – à savoir, qu'elle reste confinée dans la relation de corrélation théorique objet-conscience, Heidegger avance toutefois que « l'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction [*Rückführung*] du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être, nous le désignons par l'expression de réduction phénoménologique³⁶ ». Simplement, au lieu de retourner à la structure corrélatrice de la conscience et à la constitution intentionnelle, d'une part, Heidegger entend, par la réduction phénoménologique, « la reconduction du regard phénoménologique depuis la saisie, quelle qu'elle soit, de *l'étant jusqu'à la compréhension de l'être* (projet sur le mode de son

³⁴ Le texte allemand originel est le suivant : « Zum Wesen der Philosophie gehört, dass sie nicht naiv anfängt, sondern mit einer Besinnung über einen radikalen Anfang, den einer radikalen Wissenschaft, einer schlechthin letztgegründeten, oder voraussetzungslosen, beginnt und dass sie dann selbst beginnt, indem sie sich den notwendigen Anfang als notwendigen gibt » (Husserl, *Erste Philosophie, I, Kritische Ideengeschichte*, éd. par R. Bææhm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, Hua XII, Beilage XVIII, p. 375). Le texte que nous citons ci-dessus du Beilage XVIII n'est pas compris dans la traduction française par A. L. Kelkel, *Philosophie première, I, Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 1970, donc il s'agit de notre traduction et soulignage.

³⁵ Ainsi, bien que le terme « *Abbau* » n'apparaisse que dans l'appendice XXV de *Krisis* p. 498 (trad. fr. p. 551), où Husserl est d'avis que « même si nous nous enfonçons à reculons dans l'histoire jusqu'aux premiers commencements de la science, notre critique ne pourrait atteindre le monde ambiant pré-théorique par aucun autre moyen que par la déconstruction [*Abbau*] des convictions théorétiques qui sont effectivement les nôtres et dont nous sommes redevables à la tradition », les lectures husserliennes de l'histoire de la philosophie, telles que celles de Galilée, de Descartes et de Hume, peuvent effectivement être comprises comme une application de la méthode de l'*Abbau*.

³⁶ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, édité par F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1975, GA 24, § 5, p. 29 (trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 39).

découvrement [*Unverborgenheit*]) de cet étant³⁷ ». Et, d'autre part, « *la réduction phénoménologique* dans la mesure où elle reconduit le regard de l'étant à l'être, n'est pas encore l'élément unique ni même central de la méthode phénoménologique³⁸ ». En revanche, il faut compléter la réduction phénoménologique (*phänomenologische Reduktion*), tout à la fois, par la *construction phénoménologique* (*phänomenologische Konstruktion*) en tant que « projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques³⁹ » et par la destruction phénoménologique (*phänomenologische Destruktion*) comme « dé-construction [Abbau] critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés⁴⁰ » – tels sont les trois « éléments fondamentaux » (*Grundstücke*) des méthodes phénoménologiques qui constituent respectivement, selon Heidegger, la *Ausgang*, le *Zugang* et le *Druchgang* de la phénoménologie heideggérienne⁴¹.

Nous reviendrons ultérieurement sur la construction phénoménologique, concentrons-nous pour le moment sur la réduction et la destruction. La destruction est intrinsèque à la réduction ; car le problème central chez Heidegger est celui de l'être, qui est essentiellement lié à la compréhension de l'être⁴², et l'être trouve son *sens* dans la *temporalité* du *Dasein*, et de plus, la temporalité du *Dasein* ne réside pas seulement dans l'intégration extatique de son passé-présent-futur ni seulement à partir de son histoire personnelle, mais aussi de sa situation dans le monde avec un arrière-fond de compréhension de l'être. De la sorte, si la réduction phénoménologique est entendue par Heidegger comme une reconduction de l'étantité des étants à l'être lui-même, pour y parvenir,

[...] il convient que la limpidité de sa propre histoire vienne à être conquise, cela demande que soit assouplie la tradition qui s'est ainsi cristallisée et qu'en soient décapées les dissimulations [*Verdeckung*] qu'elle a mûries [*zeitigen*] avec le temps. Cette tâche, nous la comprenons comme étant la dé(con)struction du fonds traditionnel de l'ontologie antique, dé(con)struction qui se déroule au fil

³⁷ *Ibid.*, § 5, p. 29 (trad. fr. p. 40). Nous soulignons.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, § 5, p. 29-30 (trad. fr. p. 40).

⁴⁰ *Ibid.*, § 5, p. 31 (trad. fr. p. 41).

⁴¹ À ce propos, nous renvoyons aux commentaires lumineux de von F.-W. von Hermann des § 7 de *Sein und Zeit*. Cf. F.-W. von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Bd. 1. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ Band 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“*, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2016, p. 357 *sqq.*

⁴² « Être il n'y a que s'il y a compréhension de l'être [*Seinsverständnis*], c'est-à-dire si le *Dasein* existe. » (GA 24, § 5, p. 26 (trad. fr. p. 37)). Sans entrer dans une discussion approfondie de la continuité et de la différence entre le « premier » et le « deuxième » Heidegger, nous notons que telle est, tout du moins, la position que Heidegger adopte lors de la période des *Grundprobleme* et de *Sein und Zeit*.

conducteur de la question de l'Être, et cela en vue de faire retour aux expériences originelles dans lesquelles furent conquises les premières, et dorénavant directrices, déterminations de l'Être⁴³.

Cela signifie que non seulement la destruction est intrinsèque à la réduction et sert à la réduction⁴⁴, la réduction devenant de part en part destructive ; mais davantage que, puisque la destruction se présente comme un démantèlement – une lecture critique, ou en termes heideggériens, une herméneutique critique – de l'ontologie traditionnelle –, la réduction est aussi, chez Heidegger, destructivement herméneutique. En d'autres termes, l'élargissement ou la modification de la réduction chez Heidegger, par rapport à celle pratiquée par Husserl, ne concerne pas seulement un changement de paradigme faisant passer d'une certaine « subjectivité », à savoir de *l'intentionnalité de la constitution du monde*, à *la tonalité d'être au monde*⁴⁵, mais engage, en effet, également une herméneutique de l'histoire de la philosophie traditionnelle occidentale.

Une réduction sous la forme d'une herméneutique destructive, telle est aussi la méthode qu'emploie Henry dans presque toutes ses œuvres principales. *Essence de la manifestation* se présente ainsi comme un démantèlement de l'histoire de la philosophie moderne depuis Descartes, en recouvrant différentes expressions d'une même tendance au monisme ontologique, et ce afin de révéler l'affectivité, en tant que mode de manifestation tout à fait différent de celui de l'objectivité, qui est certes impliqué, mais demeure occulté dans cette histoire. *Philosophie et phénoménologie du corps* apparaît comme une lecture critique de Maine de Biran afin de radicaliser sa conception de la subjectivité en tant que corporéité vivante, tout en en épurant la dimension objective. *Marx* donne pour sa part congé aux concepts figés des

⁴³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, p. 22 (trad. fr. A, p. 34 – M, p. 39).

⁴⁴ À ce propos, nous renvoyons à J.-F. Courtine, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », in J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 211-245 ; ainsi qu'à R. Cristin, « Reduktion und Destruktion bei Heidegger », in R. Kühn et M. Staudigl (éds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, op.cit., p. 51-63. Selon Cristin, « zwischen Reduktion und Destruktion besteht ein sehr enger Analogiebezug, der die phänomenologische Methode innerhalb des heideggerschen Denkens lebendig hält » (p. 62).

⁴⁵ Nous rappelons que chez J.-L. Marion, les caractères de la « réduction existentielle » sont les suivants : « (a) Elle se réduit au Dasein, entendu *selon son intentionnalité élargie à l'être-au-monde et reconduit par l'angoisse* jusqu'à sa transcendance à l'égard de l'étant dans son ensemble. (b) Elle donne (ou prétend donner) les différentes manières d'être, donc la différence ontologique en personne, bref le "phénomène d'être" ; (c) selon l'horizon de temps, donc surtout selon l'être même comme phénomène originel et ultime. (d) Elle exclut donc ce qui n'a pas à être, en particulier *les conditions préalables du "phénomène d'être" (ennui, revendication, etc.)* » (J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 304. Nous soulignons.) Pour une lecture similaire de la réduction chez Heidegger, cf. aussi R. Bernet d'après lequel : « Comme la réduction phénoménologique chez Husserl et Fink, l'angoisse fait donc en sorte que le Dasein, en se trouvant face à lui-même et seul avec lui-même, fasse pour la première fois la rencontre, non seulement d'un nouveau soi, mais aussi du phénomène de son propre être véritable. » (R. Bernet, « Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet », in R. Brisart et R. Célis (dir.) *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1994, p. 11-38.)

jeunes-hégéliens et au marxisme et met en lumière que la pensée de Marx est en fait une redéfinition et une défense de la subjectivité en tant qu'individualité vivante. *Généalogie de la psychanalyse* défait la notion d'inconscient de la psychanalyse en la retraçant comme un fourvoiement de la vie à découvert et scintillante, mais demeurée finalement en retrait dans la philosophie moderne. *Phénoménologie matérielle* est notamment une destruction de la phénoménologie hylétique chez Husserl, ainsi que de la méthode phénoménologique, dans le but d'aboutir à une phénoménologie matérielle de la vie. *Incarnation* constitue un réexamen de la phénoménologie traditionnelle s'appuyant sur les Saintes Écritures en vue de la renverser. *Grosso modo*, toutes ces herméneutiques destructives reviennent à mettre en cause la tradition occidentale depuis l'Antiquité grecque et sa façon de concevoir la manifestation ou l'apparaître à partir de la visibilité. Certes, les lectures henryennes ne manquent parfois pas de violence herméneutique, mais cette violence est commandée par le caractère lui-même destructif de la méthode, par l'intention de dégager la stratification dissimulatrice et le desideratum de retourner aux choses mêmes – comme la défense de la violence herméneutique que Heidegger fait subir à Kant (voire à toute l'histoire de la philosophie) –, ainsi : « L'interprétation doit être animée et conduite par la force [donc la violence] d'une idée inspiratrice. La puissance de cette idée permet seule à l'interprète le risque, toujours présomptueux, de se confier à l'élan secret d'une œuvre, pour s'attacher à ce qu'elle n'exprime pas et tenter d'en trouver l'expression⁴⁶ ».

En résumé, Henry hérite de la méthode de la réduction phénoménologique tant husserlienne (sous la forme de la mise hors circuit de l'attitude naturelle et des convictions traditionnelles, y compris scientifiques) qu'heideggérienne (sous celle de l'herméneutique destructive) dans la mesure où il tente de revenir à l'apparaître le plus originel en dégageant et démantelant tout ce qui le recouvre. Cependant, cet héritage ne demeure que partiel, car Henry n'en reste pas là. La mise hors circuit et l'herméneutique destructive ne constituent que des étapes transitoires et non l'objectif final de la méthode contre-réductive. Les réductions husserliennes et heideggériennes ne sont pas unilatéralement négatives ou destructives, étant donné qu'aussi bien Husserl que Heidegger, cherchent à établir une dimension positive à partir de la réduction, à savoir la révélation de la constitution intentionnelle subjective ou l'ontologie, c'est-à-dire le déploiement de l'être dans ses différents modes étroitement articulés à la compréhension de l'être du *Dasein*. Or, Henry pousse la réduction si loin qu'il essaie de réduire ou de détruire jusqu'à ces dimensions positives. Étant donné sa tentative de réduire même ce

⁴⁶ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1951), éd. par F.-W. von Hermann, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1991, GA 3, § 35, p. 202 (trad. fr. d'A. de Wælhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 256).

qui survit à la réduction ou ce qui s'établit avec la réduction, l'opération henryenne mérite le nom que nous lui avons octroyé, à savoir, celui de « sur-réduction », qui enveloppe une réduction excessive, de surcroît, à la puissance supérieure de la réduction phénoménologique telle qu'elle est pratiquée par ses pères fondateurs.

3. Destruction : dé-ontisation radicale

La sur-réduction est, tout d'abord, tournée vers Husserl. Selon Henry, même si l'inspiration husserlienne consiste à atteindre, par la réduction, le phénomène originel, c'est-à-dire un état originel de l'apparaître de la subjectivité dépourvue de préjugés et de présomptions, ce à quoi elle aboutit demeure en fait enfermé dans le paradigme de la conception de l'apparaître comme l'apparition de l'objet, c'est-à-dire en tant qu'objectivité, ce qui suit la tradition du monisme ontologique de la philosophie occidentale depuis les anciens Grecs. Non seulement la réduction ne réduit pas l'objectivité – car les objets demeurent intacts après les réductions sous le titre de « résiduum » –, mais de plus, elle sert précisément à « amener à une saisie originaire des *objectivités*⁴⁷ » dont l'objet intentionnel est même considéré comme « le fil conducteur *transcendantal*⁴⁸ » de la recherche. Si nous suivons le raisonnement de Henry, le problème d'une telle démarche, est qu'elle ne traite que les *données* (*Gegebenheit*) et non la *donation* elle-même, et ce selon deux aspects. Premièrement, la réduction husserlienne ne réduit que tous les genres de préjugés sur les objets, et non l'objectivité *donnée* en tant que telle – en d'autres termes, cette réduction *présuppose* et *maintient* l'objectivité *déjà donnée*, et son atout est qu'elle permet un *commencement* de recherche phénoménologique en vue de retracer en amont la constitution ou la condition de ces données, c'est-à-dire que le phénoménologique procure, *après* la réduction, un champ de données vers lesquelles il peut tourner son *regard* réflexif et à partir desquelles il essaie de remonter, à savoir, à la donation d'un sens intentionnel. De plus, d'après Henry, « la réduction effectue justement le mouvement par lequel la *cogitatio* se trouve placée sous le regard de la pensée⁴⁹ », c'est-à-dire qu'en tant que processus de la donation, même le déploiement de la cogitation est placé sous le regard du phénoménologue. Dans ce cadre, la donation n'entre précisément en jeu que comme constitution ou condition de l'objectivité donnée et cette donation, en tant que telle, n'est pas remise en question dans son

⁴⁷ Husserl, *Ideen...I*, § 33, p. 68 (trad. fr. Ricœur, p. 108 – Lavigne, p. 97).

⁴⁸ Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1963, Hua I, § 43 (trad. fr. coordonnée par M. B. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994).

⁴⁹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 69.

propre intérêt, autrement dit, la donation elle-même, comme telle, ne demeure que non questionnée.

Deuxièmement, la présupposition des *déjà données* implique intrinsèquement une temporalité – un écart, une lacune – au sein de la subjectivité qui est lourde de conséquences : 1) Les données se déploient petit à petit à travers un *horizon* – elles sont pourvues d’une structure de rétention- *Urimpression*-protention, qui est la structure ultérieure du déroulement de l’intentionnalité que le regard phénoménologique découvre. 2) Le retracement de la constitution des déjà données ne progresse précisément que *rétrospectivement*. Entre les données – le constitué – et la donation elle-même – le constituant – il existe toujours *un écart* : le champ réduit – le *residuum* – présuppose toujours la constitution déjà en cours (*im Gang*). Quant à la structure d’*écart*, elle offre la possibilité de regarder, c’est-à-dire de phénoménaliser, à la manière d’un regard, le sujet constituant : l’écart temporel laisse à l’ego un espace de *réflexion* sur lui-même. Plus précisément, grâce à l’écart, l’ego constituant peut lui-même être à son tour placé sous le regard réflexif du phénoménologue, et la phénoménalisation de cette réflexion requiert elle-même une nouvelle réflexion, et ainsi de suite. Ainsi que Fink le souligne bien, la phénoménologie de la constitution relève nécessairement d’un « style de l’élucidation constitutive intentionnelle *régressive*⁵⁰ » – et à vrai dire, régressive en tant que réflexive ou tout du moins réflexible. De plus :

[...] la faculté d’itération étant présupposée, je me trouve devant le fait merveilleux que j’inclus en moi-même comme mon thème propre (et à vrai dire dans l’*epochè*) la scission itérative entre ego phénoménologisant et ego devenu thématique ; ou que mon ego concret ne peut être thème qu’avec un moi d’acte phénoménologisant qui opère par principe de façon anonyme⁵¹.

Telle est la thèse de la scission de soi (*Ichspaltung*) qui implique que non seulement l’ego peut se cliver, mais aussi que la phénoménalisation d’un ego commande toujours une scission *ad infinitum*, et qu’un ego qui se phénoménalise en tant que tel, sans scission, deviendrait ainsi impossible.

De même, bien que le phénoménologue découvre que la structure de la constitution intentionnelle est une rétention-*Urimpression*-protention, son interrogation ne commence toutefois qu’à partir de ce qui est *im Gang*. Pour en revenir à l’*Urimpression* primaire, si nous

⁵⁰ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen, Teil 1, Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre* (en abrégé *Fink, VI. Cartesianische Meditationen/1*), édité par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 7, souligné par Fink, cf. § 1, § 6 (trad. fr. par N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne : L’idée d’une théorie transcendantale de la méthode*, Paris, Millon, 1994, p. 59).

⁵¹ *Ibid.*, p. 204-205 (trad. fr. p. 248).

nous permettons d'utiliser une telle expression apparemment redondante pour souligner l'*Urimpression* la plus originaire, il faut malgré tout suivre également une voie infiniment régressive. Par conséquent, l'*Urimpression* à laquelle Husserl identifie parfois le maintenant (*Jetzt*) originaire, ne devient, comme Husserl l'admet lui-même, qu'une « limite idéale (*ideale Grenze*)⁵² », le phénoménologique ne pouvant ni commencer à partir d'elle, ni y parvenir. Autrement dit, l'*Urimpression* que le phénoménologue découvre n'est constituée que par le regard de celui-ci, ce qui signifie que l'*origine* que le phénoménologue cherche est en fait transformée. En ce sens, la constitution à laquelle la réduction donne accès conduit à une « mutation », un « virage » et un « déplacement » thématique⁵³ de la recherche phénoménologique sur l'*origine*. Le commencement (*Anfang*) que la phénoménologie réductive-constitutive a jusqu'ici trouvé n'existe que dans le sens d'un *accès* ou d'un *point d'entrée de la recherche phénoménologique* – un *Zugang*, et non dans celui de l'*origine de tout phénomène* – d'un *Ursprung*. Or, Husserl n'est lui-même justement pas satisfait d'avoir un *Zugang*, mais se donne pour tâche d'interroger l'*Ursprung*. C'est ainsi qu'il accorde tant de valeur à la recherche d'un « commencement réel et vrai⁵⁴ » et qu'il soutient l'idée qu'

[...] une philosophie transcendantale est d'autant plus authentique, remplit d'autant mieux sa vocation comme philosophie, qu'elle est plus radicale ; [...] qu'elle n'atteint d'une façon générale une existence réelle et vraie, un commencement réel et vrai, qu'à la condition que le philosophe soit parvenu à la claire compréhension de lui-même en tant que subjectivité fonctionnant d'une manière archi-jaillissante (*urquellend fungierende Subjektivität*)⁵⁵.

Ce qui ressort de cette avancée est que le commencement absolu est la subjectivité archi-jaillissante, réelle, et vraie – qui aurait, selon Henry, malheureusement encore échoué jusqu'à maintenant. La subjectivité que Husserl tâche, en effet, d'éclairer, 1) ne serait qu'à la mesure de l'objectivité, c'est-à-dire que la subjectivité ne résiderait que dans la constitution de l'objectivité par la donation de sens intentionnels ; 2) ne se manifesterait que par une réflexion régressive *ad infinitum*. Les questions cruciales qu'Henry poserait à ce sujet sont les suivantes :

⁵² Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), éd. par R. Boehm, 1966, Hua X, p. 40 (trad. fr. par H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (en abrégé *Leçon pour... du temps*), Paris, PUF, 1964, p. 56 sq.)

⁵³ Henry, *Phén. matérielle*, p. 88-89.

⁵⁴ Cf. par exemple Husserl, *Krisis*, § 27, p. 102 (trad. fr. p. 114).

⁵⁵ *Ibid.* Traduction modifiée par nous. Nous soulignons. Le texte originel est le suivant : « [...] dass eine Transzendentalphilosophie um so echter ist, um so mehr ihren Beruf als Philosophie erfüllt, je radikaler sie ist; schließlich, dass sie überhaupt zu ihrem wirklichen und wahren Dasein allererst kommt, zu ihrem wirklichen und wahren *Anfang*, wenn der Philosoph zu einem klaren Verständnis seiner selbst als der *urquellend fungierenden Subjektivität* sich durchgerungen hat [...]. »

la constitution de l'objectivité touche-t-elle vraiment l'apparaître subjectif originel ? Si la constitution se donne *par* l'intentionnalité, c'est-à-dire la donation de sens intentionnel, quel est donc ainsi le mode de donation de l'intentionnalité ? Si l'intentionnalité est elle-même aussi constituée, Husserl ne tombe-t-il pas dans un *regressus ad infinitum* ? Ainsi, « l'intentionnalité qui révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même⁵⁶ ? » N'ayant pas la réponse à cette question cruciale, la phénoménologie garde encore une sorte de naïveté, ce même après la réduction de la naïveté de l'attitude naturelle. L'exigence de répondre à cette question n'est, en fait, qu'une radicalisation du *commencement* qui interroge *la possibilité ultime et la méthode* de la phénoménalisation, afin d'« accomplir la phénoménologie dans son ultime auto-compréhension [*Selbstverständigung*] transcendantale d'elle-même⁵⁷ » et ce *au-delà de la phénoménologie régressive de la constitution*. Elle coïncide évidemment en gros avec le projet d'une « phénoménologie de la phénoménologie⁵⁸ » chez Fink.

À première vue, cette caractérisation risque de surprendre, car Henry lui-même n'a jamais prétendu développer une phénoménologie de la phénoménologie. Mais si l'on compare l'aspiration de la phénoménologie finkienne à celle de Henry, l'on constate qu'elles sont proches. Selon elles deux, si le phénomène est la donnée phénoménale qui se déploie intentionnellement dans le monde, la phénoménalité, c'est-à-dire ce qui rend la donnée possible – la donation elle-même ou l'origine ultime, la subjectivité transcendantale, ou encore l'*Absolu* – ne se donne pas de la même manière que celle de la donnée qu'elle rend possible. Autrement dit, en tant que donation, la phénoménalité *déborde* ou est *au-delà* des phénomènes donnés. Ainsi, l'on croirait entendre Henry lorsque Fink affirme que

⁵⁶ Henry, *Incarnation*, p. 54.

⁵⁷ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/1*, p. 9 (trad. fr. p. 60).

⁵⁸ *Ibid.* Le premier phénoménologue français qui a été influencé par Fink est, cependant, Merleau-Ponty. Achevée en 1932, la *Sixième méditation cartésienne* ne devint qu'une partie de la Habilitationsschrift finkienne et ne fut publiée qu'en 1988. Pourtant, elle connut une circulation privée, après son achèvement, parmi certains phénoménologues, notamment Alfred Schutz, Félix Kaufmann et Gaston Berger, qui l'a finalement transmise à Merleau-Ponty. Celui-ci fait non seulement deux fois allusion à la Sixième méditation lorsqu'il parle du projet de la phénoménologie déclenché par Husserl, mais il adopte aussi davantage explicitement la thèse d'une « phénoménologie de la phénoménologie » en avançant qu'« à la phénoménologie entendue comme description directe doit s'ajouter une phénoménologie de la phénoménologie. » (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 419). Pour une étude plus élaborée concernant l'influence de Fink sur Merleau-Ponty, nous renvoyons à R. Bruzina, « Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology », in L. Embree et T. Toadvine (éds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 173–200. Cf. aussi D. Moran; « Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence », *Research in Phenomenology* 37, 2007, p. 3–31.

la phénoménalité du phénomène n'est jamais elle-même une donnée phénoménale. C'est toujours et nécessairement un thème de détermination spéculative. L'apparaître de ce qui est [*das Erscheinen des Seienden*] n'est pas quelque chose qui apparaît lui-même⁵⁹.

De plus, tous deux sont convaincus qu'au lieu d'effectuer la recherche de cette phénoménalité en dehors de la phénoménologie qu'est la subjectivité transcendantale absolue, c'est précisément *le devoir* de la phénoménologie de mener une telle recherche et c'est effectivement *en son pouvoir*. Mais si la phénoménalité ainsi conçue est *au-delà* des phénomènes donnés, comment la phénoménologie peut-elle y parvenir, alors que sa méthode ne s'applique qu'aux phénomènes donnés ? La réponse consiste en l'enjeu du projet de la phénoménologie de la phénoménologie : en tant que théorie transcendantale de la méthode (*transzendente Methodenlehre*) de la phénoménologie, la phénoménologie de la phénoménologie vise non seulement à renforcer la méthode de la réduction afin de *faire voir* – ou en termes finkiens, de *phénoménaliser* – et à *décrire* la structure intentionnelle de la constitution, mais est plus encore en quête d'*une méthode qui permette de surmonter la constitution intentionnelle* et de remonter à son origine ultérieure qui se trouve en dehors d'elle. Il s'agit donc d'*un élargissement de la méthode – élargissement commandé par la phénoménalité du phénomène elle-même*.

Mais avant d'en venir au moment positif de cet élargissement, il faut, selon Henry, mener jusqu'au bout le moment négatif ou destructif. Et c'est par-là que Henry se distingue de Fink. Et ici il nous appartient d'élaborer le fil de la pensée henryenne dans une critique de la phénoménologie qui n'est pas énoncée explicitement chez Henry. Aux yeux de Henry, en dépit de la critique de l'insuffisance de la description de la constitution guidée par la réduction, Fink n'aurait jamais ni renoncé à la constitution, ni rompu avec elle, car il s'agit de la constitution du monde ainsi que des objets mondains et, chez Fink, la subjectivité transcendantale absolue est en lien étroit avec le monde.

Premièrement, alors que la réduction relève de la tendance à l'« *auto-éclaircissement* » [*Selbsterhellung*] de l'absolu, ce que Fink appelle une « mondanéisation première » [*primäre Verweltlichung*], c'est-à-dire « la constitution du monde, avec la distinction antithétique qui lui appartient, entre l'effectuer constituant pré-étant [*konstituierendem vorseiendem Leisten*] et le “résultat” constitué étant [*konstituiertem seiendem Resultat*]⁶⁰ », n'en est pas moins une

⁵⁹ Fink, « Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens », *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, édité par Franz-Anton Schwarz, Freiburg, Alber, 1976, p. 148 (trad. fr. par J. Kessler, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1994, p. 120).

⁶⁰ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/1*, p. 163 (trad. fr. p. 205).

tendance de l'absolu lui-même. C'est précisément dans la mesure où la réduction éclaire le processus de constitution mondanéïsante, qui est elle-même une tendance de l'absolu, que la tendance dont relève la réduction est un « *auto-éclaircissement* ». Ainsi, le monde lui-même, tout comme l'attitude naturelle vis-à-vis du monde, se trouve légitimé. Il s'agit de l'attitude naturelle non seulement en tant que c'est par son biais que la phénoménologie réductrice peut être déclenchée, qu'elle en est « le point de départ » (*das Wovon-aus*), mais également comme étant « le lieu de destination » (*das Wo-für*) de l'activité philosophante⁶¹.

Deuxièmement, selon Fink, même à l'intérieur de la réduction, il existe une autre *mondanéisation* – ce qu'il appelle une « mondanéisation secondaire » [*sekundäre Verweltlichung*], qu'il qualifie de « secondaire » parce que le phénoménologue opérant la réduction ne participe pas au processus de mondanéisation lui-même, mais se contente de l'observer. Mais pourquoi alors parler encore de « mondanéisation » ? Du fait que la réduction phénoménalise le processus de la constitution mondanéïsante en l'*objectivant* – même si ce n'est pas au titre des objets mondains, mais seulement de leur objectivité en tant que telle, l'objectivation consiste, au fond, tout de même, en une opération similaire à celle de la mondanéisation. Comme N. Depraz le fait bien remarquer, le couple « réduction – constitution » correspond bien à celui de « dé-mondanéisation – mondanéisation⁶² », même s'ils ne se valent pas tout à fait ; et il faudrait ajouter que la dé-mondanéisation a pour but de phénoménaliser thématiquement la mondanéisation et qu'elle revient aussi à celle-ci.

Par conséquent, en tant qu'absolu chez Fink, la subjectivité transcendantale serait totalement *en lien avec* le monde au point de s'entrelacer avec lui, ou, tout du moins, le monde, tout comme la mondanéisation, est une dimension indispensable de l'absolu lui-même. Cette idée apparaît surtout de façon évidente dans la conception de ce « qui » phénoménalise [*“Wer” des Phänomenologisierens*] : « [...] la subjectivité transcendantale qui “apparaît” dans le monde – par le biais d'une mondanéisation impropre. Cela veut dire que le “qui” recherché est un sujet théorisant qui doit être caractérisé aussi bien comme transcendantal que comme mondain⁶³ ». C'est la raison pour laquelle la recherche phénoménologique se trouve toujours dans une démarche itérative en « zig-zag⁶⁴ ».

⁶¹ *Ibid.*, p. 109 (trad. fr. p. 155).

⁶² N. Depraz, « L'introduction de la traduction de la Sixième méditation », *Sixième méditation cartésienne : L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Paris, Millon, 1994, p. 48.

⁶³ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/1*, p. 127 (trad. fr. p. 172).

⁶⁴ Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen, II, Erste bis fünfte Untersuchung*, édité par U. Panzer, Den Haag, M. Nijhoff, 1984, Hua XIX/1, p. 17 (trad. fr. par H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, tome II, Paris, PUF, 1961, p. 19) et *Krisis*, § 9, 1). À ce propos, cf. aussi M. Richir, « I^{re} Méditation : Introduction. De l'analyse phénoménologique comme démarche “en zig-zag” », dans *Méditations phénoménologiques*.

Cependant, cela reviendrait également à affirmer qu'il existe toujours un écart entre le sujet transcendantal et celui qui se trouve déjà dans un monde – l'on observe, à vrai dire, un immense écart entre le sujet transcendantal, celui mondanisant, le sujet phénoménalisant et celui mondain, et ce en dépit de la prétention qu'ils ne forment qu'un. Bien que la phénoménologie de la phénoménologie aspire à aller au-delà de la phénoménologie régressive de la constitution, sa légitimation de la mondanisation, en tant que tendance de la subjectivité absolue, ne fait que témoigner d'un écart inconciliable au sein de celle-ci – justification qui renforce encore davantage la validité et la nécessité de la régression. C'est ainsi que, dans l'un de ses commentaires adressés à Fink, et surtout à la Sixième méditation⁶⁵, Henry reproche à Fink de la pousser à fond jusqu'à exposer plus explicitement son aporie malgré son intention de réparer la phénoménologie husserlienne. En citant Fink⁶⁶, Henry fait remarquer que :

C'est dans sa Sixième Méditation, consacrée à une théorie transcendantale de la méthode phénoménologique et que Fink crut bon d'ajouter aux cinq Méditations cartésiennes de Husserl, que *l'aporie éclate au grand jour*. Le but de la méthode, c'est bien de donner à voir la vie transcendantale, et cette vision s'accomplit dans la mise hors de soi de cette vie, dans sa division d'avec soi, dans son clivage. C'est en effet dans cette venue hors de soi et dans cette division d'avec soi que la vie se donne à voir à un spectateur possible, en l'occurrence le phénoménologue lui-même. [...] *C'est donc en prêtant à la vie un mode d'apparaître incompatible avec son essence que la phénoménologie prétend fonder l'advenir à soi-même de cette vie*, cet accès à soi-même qui en constitue précisément l'essence⁶⁷.

Phénoménologie et phénoménologie du langage, Grenoble, Millon, 1992, p. 15 sq. ; et A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007, p. 77 sq..

⁶⁵ Si nous ne faisons pas erreur, Henry ne parle de Fink qu'en de rares occasions, à savoir brièvement dans le § 45 de *L'Essence de la manif.*, p. 493-493, où Henry cite Fink pour défendre la subjectivité transcendantale qui tombe dans l'oubli de l'homme ; dans § 3, § 11, § 14 d'*Incarnation*, où Henry critique le fait que la conception finkienne de la vision, du langage demeure encore dans le cadre de l'intentionnalité objectivante et que son affirmation du clivage du sujet transcendantal subvertit la vie transcendantale qui réside dans une immanence radicale – la même idée est répétée à propos du langage dans un article intitulé « Phénoménologie matérielle et langage », Henry, *De l'art et du politique : Phénoménologie de la vie III* (en abrégé *Phén. de la vie III*), Paris, PUF, 2004, p. 347; ses discussions un peu plus élaborées sur Fink figurent dans deux articles intitulés « Phénoménologie non intentionnelle » et « Philosophie et phénoménologie » (*Phén. de la vie I*, p. 113 sqq., et p. 184 sqq.), dans lesquels Henry reproche à Fink d'avoir méconnu, tout comme Husserl, l'auto-donation de la vie par la donation intentionnelle des étants, et ce par la critique de la conception finkienne soit du langage, soit de la scission de soi. Nous nous concentrons ici sur le problème de la scission de soi, quant à celui du langage, nous allons y revenir plus longuement dans le chapitre 7 intitulé « Individualité et humanité redéfinie ».

⁶⁶ C'est-à-dire que « Dans l'accomplissement de la réduction, la vie transcendantale se met hors d'elle-même, en produisant le "spectateur", elle se clive elle-même, se divise. Mais cette division est la condition de possibilité de l'advenir à soi-même de la subjectivité transcendantale » (*Fink, VI. Cartesianische Meditationen/1*, p. 26 (trad. p. 76). Souligné par Fink).

⁶⁷ Henry, *Incarnation*, p. 121. Nous soulignons.

Selon Henry, l'« aporie » finkienne, qui est aussi celle de la phénoménologie husserlienne, consiste, en fin de compte, en une fausse identification entre l'essence de la vie elle-même en tant que subjectivité absolue et le mode d'apparaître comme étant l'auto-scission de la vie qui rend la mondanéisation possible. L'auto-scission et la mondanéisation vont, en effet, de pair, car elles ont un principe commun, à savoir *l'extase*, propre à la phénoménologie traditionnelle, et ce non seulement au dispositif husserlien d'une théorie de la connaissance objective à partir de l'intentionnalité subjective, au projet finkien de la phénoménologie de la phénoménologie, mais aussi à l'ontologie fondamentale heideggerienne, car le Dasein est toujours un être-au-monde et le sens de son être réside dans la temporalité. En vérité, la conception finkienne de la *mondanéisation*, qui diffère de la *phénoménalisation théorique et thématique*, peut être lue comme une tentative de chercher une voie intermédiaire entre Husserl et Heidegger⁶⁸.

Or, Henry semble laisser de côté un point crucial que nous devons *continuer à préciser à sa place*, à savoir la différence et les affinités tout à la fois entre Fink, d'un côté, et Husserl et Heidegger de l'autre, et entre Fink et Henry lui-même. Fink vise, au moyen de la phénoménologie de la phénoménologie, à réaliser non seulement une synthèse de Husserl et de Heidegger, mais aussi un dépassement de ces deux philosophes. Il a indéniablement contribué au renouvellement de la phénoménologie en se rendant compte que (comme nous l'avons déjà évoqué plus haut) la phénoménalité ou la subjectivité transcendantale ultime, en tant que ce qui rend les phénomènes des objets ou des choses mondaines possibles, n'est elle-même ni un objet ni une chose. En termes husserliens – et d'ailleurs Heidegger ne se serait pas opposé à un tel point de vue – la phénoménalité elle-même est un *pré-être* qui précède radicalement tout *étant* – c'est-à-dire tout ce qui est de l'ontique, elle est ainsi, en termes finkiens, « mé-ontique⁶⁹ ». Le fait que l'étant se mondanéise dans un processus temporel, « mé-ontique » impliquerait aussi qu'il soit « mé-temporel » et « mé-mondain ». Pourtant le choix soigneux finkien du préfixe

⁶⁸ Plus précisément sur le croisement entre Husserl, Heidegger et Fink, ainsi que la tentative finkienne de synthétiser les deux premiers, nous renvoyons à R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven, Yale University Press, 2004 ; cf. aussi R. Bruzina, « Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology » ; et N. Depraz, « L'introduction de la traduction de la Sixième méditation », p. 16 *sqq.* ; D. Moran, « Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence ».

⁶⁹ Le terme « méontique », par lequel Fink a défini sa propre philosophie durant les années où il a collaboré avec Husserl, n'a jamais été utilisé par lui dans ses écrits publiés à l'époque, il n'apparaît dans une large mesure que dans ses notes privées – ce qui est mis en évidence par les travaux d'édition de ses notes privées menés par R. Bruzina. Selon ce dernier, la raison pour laquelle Fink a gardé pendant longtemps le silence sur cette notion est peut-être due à son caractère anti-objectif qui s'oppose à la phénoménologie husserlienne orthodoxe. Cf. R. Bruzina, « Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik », in A. Böhmer (éd.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik – Methodik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, p. 196.

« mé- » indique que Fink ne s'écarte pas complètement de sa phénoménologie de la phénoménologie des champs husserlien et heideggérien.

Comme Bruzina le fait bien remarquer, dans le choix volontaire de sa terminologie, Fink suit la distinction du Grec ancien entre « μη » et « ονκ ». Tandis que l'« ονκ » désigne une négation totale, le « μη » renvoie plutôt, pour sa part, à une négation au sens d'inadéquation. Le « méontique » n'est donc pas à proprement parler une négation, mais entre en jeu dès lors que l'« ontique » ne peut fournir une qualification adéquate de l'Absolu⁷⁰. Autrement dit, au lieu d'une négation voire d'une nullité, le « μη » indiquerait simplement l'impossibilité de parler positivement de l'absolu/origine. Comme Fink l'écrit dans une note :

La tâche de la philosophie est d'oser le saut dans les profondeurs de l'abîme qui s'ouvre derrière tout être et tout être, d'arracher ce « néant » du vide de son existence conceptuelle dialectique dans l'expérience de la question philosophique. Peut-être s'avérera-t-il que ce qui est supposé n'être rien est précisément l'absolu⁷¹.

C'est-à-dire qu'il s'agit ainsi plutôt d'une *délimitation* que d'une *destruction*. La notion de « mé-ontique » ne dénie ni le fait que l'étant est issu de l'origine mé-ontique, ni la possibilité de penser l'origine *a posteriori*, et ce bien que d'une manière *inadéquate*.

En ce qui concerne la phénoménologie de la vie, une telle délimitation ne suffit pas. D'une part, pour révéler l'origine ultime telle qu'elle se donne, ni la réduction à la structure constitutionnelle de l'intentionnalité, ni celle à l'ontologie existentielle, ni la réduction à un mé-ontique qui demeure tout de même en lien avec l'étant mondain, ne sont à la hauteur – puisque tout cela revient à mesurer l'origine à l'aune de l'étant et ce faisant, à *ontiser* l'origine. Mais d'autre part, il ne s'agit pas non plus de renoncer à la réduction en tant que méthode fondamentale de la phénoménologie – au contraire, il convient de mener jusqu'au bout la sur-réduction afin d'en *dénier* et *détruire* toute étantité et toute distance. En résumé, il faut une *sur-réduction* en tant que *destruction* radicale à la manière d'une d'une *dé-ontisation*. C'est la raison pour laquelle la formule de J.-L. Marion « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ⁷² » a été reprise par Henry comme étant l'un des quatre principes de la

⁷⁰ Cf. R. Bruzina, *Beginning and Ends*, p. 567.

⁷¹ Notre traduction. Il s'agit d'une note privée de Fink: Z-IV, 57b, publiée dans *Phänomenologische Werkstatt I. Eugen Fink Gesamtausgabe* III/1, édité par R. Bruzina, Freiburg/München, Karl Alber, 2006, p. 241. Le texte originel est le suivant : « Aufgabe der Philosophie ist, den Sprung zu wagen in die Tiefe des Abgrunds, der hinter allem Sein und Seienden gähnt, dieses „Nichts“ aus der Leere seines dialektischen begrifflichen Bestehens zu reißen in die Erlebtheit der philosophischen Frage. Vielleicht wird es sich zeigen, daß dieses als Nichts Angesetzte gerade das Absolute ist ».

⁷² J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p. 302.

phénoménologie, voire comme le plus décisif⁷³ : plus la réduction est radicale, c'est-à-dire, plus l'*ontisation* est réduite, et plus la donation se montre.

4. Construction phénoménologique *sui generis*

Jusqu'à maintenant, nous n'avons progressé que par le biais négatif. Or, si tout est réduit, ne reste-t-il que le *néant* ? Précisément, la donation, ou l'origine en tant qu'elle se donne, n'est pas le *néant*, bien qu'elle ne soit pas non plus l'« être » – si l'être va toujours de pair avec l'étant. La donation est un pré-être, et ce non parce qu'elle serait l'être sous un mode temporel antérieur, mais au sens où elle est antérieure à l'être. Mais si la donation ne se donne ni en tant que constitution ni comme mondanéisation, quelle est la méthode positive qui permet à un phénoménologue quelconque, y compris à Henry en tant que phénoménologue (de la vie), de l'*apprendre* ? Par le biais d'une *construction* phénoménologique. À première vue, notre tentative de donner une telle réponse risque, à nouveau, de surprendre. Mais en fait, rien n'est moins sûr. Afin de rendre notre réponse intelligible, il convient de défendre, avant tout, le statut méthodologique de la construction dans l'histoire de la phénoménologie ; et ensuite, de préciser dans quelle mesure la phénoménologie henryenne suit cette ligne.

Que la construction puisse et doive, devenir un moment de la méthode phénoménologique est encore une acquisition thématique cruciale (bien sûr, non sans susciter des litiges) de la phénoménologie finkienne, mais ce n'est pas une thèse qui vient de nulle part. En revanche, elle est aussi partagée, de différentes manières, par Husserl⁷⁴ et Heidegger. Bien sûr, il n'est pas ici question d'une construction au sens d'une *fabrication arbitraire*, qui ne reposerait pas sur les phénomènes et l'examen rigoureux de ceux-ci, telle que celle apparemment dédaignée par Husserl et Heidegger⁷⁵. Il s'agit, en revanche, d'une construction, ou à vrai dire, de constructions redéfinies ou, tout du moins, bien réfléchies.

⁷³ Cf. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 77-104.

⁷⁴ Nous laissons de côté la question de savoir si le consentement husserlien d'inclure la construction dans la phénoménologie a été influencé par Fink lors de leur coopération à la rédaction des manuscrits husserliens. Les chercheurs ont retracé l'interaction philosophique entre Husserl et Fink sur une phénoménologie plus spéculative ou constructive (par exemple R. Bruzina, *Beginnings and Ends* et D. Moran, « Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence »), voire ont fait remonter la phénoménologie constructive à l'idéalisme allemand (par exemple A. Schnell, « "Phénomène" et "Construction". La "genèse" fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink », in J.-C. Goddard et M. Maeschalck (éds.), *Fichte : La philosophie de la maturité. Confrontations et interprétations*, tome III, Toulouse, Euro Philosophie Éditions, 2017, p. 83-106). Mais une étude plus historique menée sur la question de savoir précisément dans quelle mesure la thèse finkienne de la construction, en tant que moment de la méthode phénoménologique, est un héritage et un développement de Husserl et Heidegger et jusqu'à quel point cette thèse ré-influence Husserl – est encore à venir.

⁷⁵ En ce qui concerne les critiques husserliennes de la « construction » qui s'oppose à la phénoménologie qui s'appuie sur l'évidence et le vécu en chair et en os, voir *Ideen...I*, § 60 ; *Krisis*, § 25, p. 99, § 31, p. 118, Beilage II, p. 361-362, p. 474 ; *Erste Philosophie, I, Kritische Ideengeschichte*, édité par R. Bæcehm, Den Haag, M. Nijhoff,

Déjà dans *Philosophie Première*, dont les manuscrits sont datés de 1923-1924, Husserl admet que l'insuffisance des réductions individuelles s'effectuant sur la base de l'attitude naturelle, c'est-à-dire qui progressent partiellement, sur un chemin en zigzag et laissent, à chaque fois, une partie inaccessible (*Unzugängliche*), engendre une « motivation directrice pour l'invention du complément constructif [*des konstruktives Ergänzungsstücks*] de la nouvelle méthode⁷⁶ ». Si ce que Husserl veut dire par l'adjectif « constructif », se comprend comme une procédure pour suppléer l'insuffisance des réductions partielles, et donne accès à ce qui est laissé inaccessible pour ces dernières, cette conception demeure encore, cependant, exprimée d'une manière quelque peu vague, alors qu'une explication plus précise de la notion de « construction » est fournie à un autre endroit :

Si, pour rendre la science en général possible, comme l'on le voit, une méditation [*Besinnung*] générale est nécessaire, une méditation exigée par la science « en général » en tant qu'idée formelle et générale, alors le travail interne de cette méditation est la construction – dans l'explication [*Verdeutlichung*] et la clarification accomplissante [*erfüllende Klärung*] – de l'idée formelle et générale de la « science » en général et par-là nécessairement de l'idée d'une science universelle en général – et ce résultat lui-même appartient aussi comme élément de base à la science à réaliser elle-même. Nous avons ici la particularité, que, [d'une part], d'une certaine manière, cette idée d'une possible science universelle, d'une philosophie en général forme pour elle-même préminente [*abgehoben*] comme *avant-projet* [*Vorentwurf*] de la philosophie elle-même à réaliser – comme son avant-projet concernant la forme universelle sous laquelle une telle science universelle est à réaliser ; et que, d'autre part, ce projet spirituel [*geistiger Entwurf*] lui-même appartient au *Système* et à la théorie universelle de la philosophie elle-même⁷⁷.

1956, Hua VII, p. 116, p. 134, p. 145-146. Par contre, bien que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger se méfie lui aussi de la construction dogmatique (p. 16), flottante (*freischwebend*, p. 28) et arbitraire (p. 260, p. 303), qui gêne le progrès d'une ontologie bien fondée, il donne toutefois aussi un sens positif à la construction, et ce aussi bien dans *Sein und Zeit* (§ 72, § 73) que dans d'autres ouvrages tels que GA 24, § 5 et *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, édité par C. Strube, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1997, GA 28, § 6b. À propos de l'évolution de la notion de « construction » dans la phénoménologie, nous renvoyons à R. Bruzina, "Construction in Phenomenology", in S. Crowell, L. Embree et S. J. Julian (éds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, An Electron Press Original, 2001, p.46-71.

⁷⁶ Husserl, *Erste Philosophie, II, Theorie der phänomenologischen Reduktion*, édité par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, Hua VIII, § 48, p. 139 (trad. fr. par À. L. Kelkel, *Philosophie première, II, Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972, p. 195. Traduction modifiée. Nous soulignons).

⁷⁷ Husserl, *Erste Philosophie, II*, p. 209-210. Notre traduction. Il s'agit d'un texte complémentaire intitulé « *Besinnung als Aktivität - Zur Phänomenologie der Besinnung über das Ziel einer Universalwissenschaft (1924)* » qui n'est pas traduit par Kelkel dans la traduction française. Le texte originel est le suivant: „Ist, um Wissenschaft überhaupt zu ermöglichen, wie sich zeigt, eine allgemeine Besinnung nötig, was Wissenschaft ‚überhaupt‘ als formal-allgemeine Idee eigentlich fordert, so ist das innere Werk dieser Besinnung die Konstruktion - in Verdeutlichung und erfüllender Klärung - der formal-allgemeinen Idee ‚Wissenschaft‘ überhaupt und von da notwendig der Idee einer Universalwissenschaft überhaupt - und auch dieses Ergebnis gehört selbst als Grundstück zur auszuführenden Wissenschaft selbst. Wir haben hier das Eigentümliche, daß sich in gewisser Weise zwar diese Idee einer möglichen Universalwissenschaft, einer Philosophie überhaupt als *Vorentwurf* der auszuführenden Philosophie selbst für sich abgehoben ausbildet – als ihr *Vorentwurf* hinsichtlich der universalen

Certains traits essentiels ressortent de cette citation : premièrement, la construction est le noyau de la *Besinnung* exigée par l'ambition d'établir une science universelle en général. Deuxièmement, ses modes d'achèvement sont l'*explication* et la *clarification accomplissante* [erfüllender Klärung] – ce qui signifie qu'au lieu d'être une fabrication arbitraire reposant sur des notions obscures et des déductions acrobatiques, la construction s'achève par une clarification progressive. Troisièmement, la *Besinnung*, dont le noyau est la construction, se forme comme un *avant-projet*, c'est-à-dire que le contenu de la *Besinnung* et donc de la construction, n'est pas, d'ores et déjà, présent, mais a besoin d'une projection par avance et que cette dernière n'est pas une invention tombée du ciel, ni une chose quelconque à part. En revanche, la projection appartient au Système philosophique et à la philosophie elle-même, ce qui permet d'affirmer que la construction est une méthode requise par la philosophie et promeut celle-ci, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une méthode grâce à laquelle la philosophie progresse.

À vrai dire, 1) le « complément constitutif » des réductions partielles et 2) la « constitution – qui dans l'explication et la clarification accomplissante », se forme comme un avant-projet d'une science universelle – ne sont pas tout à fait la même chose, d'où les différentes interprétations de ce qu'est la construction chez Husserl. Alors que Bruzina met l'accent sur la seconde et souligne que la construction husserlienne est une *projection* idéalement façonnée, afin de dérouler l'enquête philosophique⁷⁸, Schnell, bien qu'il admette lui aussi que la construction phénoménologique husserlienne est un « pro-jet » qui fournit les conditions transcendantales « de ce qui est exigé et imposé par les phénomènes eux-mêmes⁷⁹ », met, pour sa part, l'accent sur le premier et conçoit que la construction husserlienne est une mise en lumière de la conscience au cours de sa propre *genèse*, c'est-à-dire de son auto-constitution – qui, présumée par la description intentionnelle à partir du résultat de la constitution objective, échappe à cette description elle-même⁸⁰. Or, quoi qu'il en soit, deux points sur lesquels les interprétateurs seraient d'accord sont avérés, à savoir que : 1) la construction phénoménologique chez Husserl est commandée par les phénomènes constitués, puisque ceux-ci sont inscrits dans ce que la construction vise à bâtir non seulement à partir

Form, unter der eine solche Universalwissenschaft auszuführen ist; daß aber andererseits dieser geistige Entwurf selbst mit gehört zum *System* und der universalen Theorie der Philosophie *selbst*.“ « Vorentwurf », « System » et le dernier « selbst » sont soulignés par Husserl lui-même. Le reste est souligné par nous.

⁷⁸ R. Bruzina, « Construction in Phenomenology », *op.cit.*, p. 48.

⁷⁹ A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 72.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 20 sqq., p. 35 sqq., p. 70 sqq., etc. Voir notamment p.24-25, où Schnell situe la construction phénoménologique « dans la descente dans la sphère en deçà de la sphère immanente de la conscience transcendantale ».

d'eux, mais aussi au-delà d'eux. Ainsi, la construction doit puiser et gouverner son avancée par le constat concret de l'examen des phénomènes⁸¹ ; 2) en tant que complément nécessaire de la réduction, la construction purement amenée, c'est-à-dire celle phénoménologique, est digne d'un statut méthodique qui fait progresser la philosophie.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger réfute l'idée de concevoir l'interprétation existentielle comme une « invention » et, en revanche, la caractérise comme une « “construction” ontologique⁸² ». De plus, il avance que l'éclaircissement de l'historicité depuis la temporalité propre (*eingentlich*) est une tâche qui ne peut « être menée à bien qu'en empruntant la voie d'une construction phénoménologique⁸³ ». Certes, ce que Heidegger entend par « construction » (terme qui est, d'ailleurs, mis entre guillemets par Heidegger lui-même, dans la première citation indiquée plus haut) n'est pas complètement précisé, mais il s'agit quoi qu'il en soit d'une conception qui se laisse déjà entrevoir, c'est-à-dire que la construction phénoménologique concernerait l'analyse existentielle de la temporalité propre, donc de l'être extatique dans le monde du *Dasein*. L'être extatique est à être (*zu sein*), ce qui consiste en la projection 'ayant été lancée' (*geworfener Entwurf*). En d'autres termes, « l'avoir à être » est « à projeter » : 1) à partir du passé, 2) vers un futur, et 3) dans le monde. Bien que la projection soit la structure existentielle de la compréhension (*Verstehen*) du *Dasein*, il ne faut toutefois pas oublier pour autant que la compréhension n'est pas séparable de l'état fondamental d'un arrière-fond (*Befindlichkeit*) tel que le souci. Bref, la construction phénoménologique serait constitutive du fait qu'elle est positive et requise par l'analyse existentielle de l'être temporel et mondain, donc en général, du *Dasein*.

Le statut méthodologique plus précis de la « construction phénoménologique » doit, cependant, être lu en lien avec le § 5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* – dans lequel la constitution phénoménologique est élevée au rang d'« éléments fondamentaux [*Grundstücke*] des méthodes phénoménologiques⁸⁴ » et où elle est explicitement définie comme « le projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques⁸⁵ ». Selon Heidegger,

⁸¹ C'est ainsi que R. Bruzina avance qu'une construction phénoménologique appropriée doit « govern itself by the concrete finding of the investigative work that its projective determination launches and guides, and in particular [...] draw explicitly into its analyses the ground frame of experiencing, the ground-frame of appearing », « Construction in Phenomenology », p. 48 ; de même, A. Schnell affirme que la construction phénoménologique « est commandée, exigée par les phénomènes eux-mêmes – plus exactement : par les *facta* [...] dont l'analyse simplement descriptive ne parvient pas à rendre compte » (A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 72).

⁸² Heidegger, *Sein und Zeit*, § 42, p. 197 (trad. fr. A, p. 247 – M, p. 163).

⁸³ *Ibid.*, § 72, p. 375 (trad. fr. A, p. 453 – M, p. 284). Nous soulignons.

⁸⁴ Le § 5 de GA 24 est intitulé « Le caractère méthodique de l'ontologie. Les trois pièces fondamentales des méthodes phénoménologiques », qui sont la réduction, la construction et la destruction.

⁸⁵ GA 24, § 5, p. 29-30 (trad. fr. p. 40). Nous soulignons.

alors que la réduction, en tant que reconduction de l'étant à l'être, n'est qu'une conduite méthodique *négative* (*negativ methodisches Verhalten*), la construction en est un complément nécessaire qui révèle *positivement* l'être lui-même qui sinon ne demeurerait « jamais accessible comme l'étant⁸⁶ ». À la différence de l'étant qui se mesure par une entité définie ou un état fixé, l'être, qui est en fait à *être* (*zu sein*), mobilise essentiellement, pour sa part, une structure temporelle et s'engage nécessairement dans une relation avec les étants. En ce sens, être est toujours être dans une situation historique et mondaine. De la sorte, la construction de l'être commande à son tour une explicitation de l'historialité, et notamment de l'historialité de la compréhension – qui est la tâche de la destruction phénoménologique de l'histoire de la philosophie⁸⁷. Ainsi, les trois pièces fondamentales forment une unité inséparable : « Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, destruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés sur leur co-appartenance [*Zusammengehörigkeit*]⁸⁸ ».

De surcroît, selon Heidegger,

Le contenu interne dans la signification centrale de la compréhension comme projet [*Entwurf*] réside dans le fait que la compréhension originelle [*das ursprüngliche Verstehen*] de la transcendance comme projet a le caractère de la construction [*Konstruktion*]. En d'autres termes, philosopher est, par essence, une construction⁸⁹.

Cela signifie que la construction n'est pas seulement une méthode de la phénoménologie, mais est également l'essence même de la philosophie en général – au sein de laquelle, comme il faut le rappeler à nouveau, la construction n'est pas comprise comme une invention arbitraire. Si philosopher signifie, chez Heidegger « ce laisser-venir de la transcendance [*Geschehenlassen der Transzendenz*] à partir de son fondement, compréhensif et indiqué par le problème de l'être et du monde⁹⁰ », la construction, dans un sens positif plus large, veut dire

⁸⁶ Heidegger, « nicht so zugänglich wie Seiendes », GA 24, § 5, p. 29 (trad. fr. p. 40).

⁸⁷ Ce qui est conforme à la deuxième partie de *Sein und Zeit* qui, en détruisant l'histoire de l'ontologie, montre l'historialité du *Dasein*. À propos de la relation existant entre la temporalité du *Dasein* et l'unité des méthodes phénoménologiques chez Heidegger, nous renvoyons à F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 82 sq. et J.-F. Courtine, *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 230.

⁸⁸ GA 24, § 5, p. 31 (trad. fr. p. 41).

⁸⁹ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, édité par Otto Saame et Ina Saame-Speidel, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1996, GA 27, § 45b, p. 396. Notre traduction. Le texte originel est le suivant : « Der innere Gehalt in der zentralen Bedeutung des Verstehens als Entwurf liegt darin, dass das ursprüngliche Verstehen der Transzendenz als Entwerfen den Charakter der Konstruktion hat. Mit anderen Worten, Philosophieren ist seinem inneren Wesen nach Konstruktion ».

⁹⁰ *Ibid.* Le texte originel est le suivant : « dieses begreifende, durch Seins- und Welt-problem angezeigte Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde ».

cette « *Geschenlassen der Transzendenz* » et le « *ausdrückliches Transzendieren* » qui résident dans le projet (*Entwurf*) en tant que compréhension originelle de la transcendance. Ainsi, la construction ne serait pas seulement l'une des méthodes phénoménologiques, mais aussi la manière fondamentale de philosopher en général.

Malgré la différence existant entre la conception de la construction phénoménologique de Heidegger et celle de Husserl, deux traits en commun apparaissent. D'une part, il est question de « construction », puisqu'il s'agit d'une dimension au-delà des données acquises par la réduction – fussent-elles les structures de la constitution intentionnelle ou la structure extatique de l'être du Dasein ; et de l'autre, la phénoménologie permet, voire commande, une construction phénoménologique en tant que méthode complémentaire indispensable à la réduction qui tâche de remplir la lacune des données et d'*explicitier* leur origine, et ce afin de faire progresser la phénoménologie. En ce sens, A. Schnell a parfaitement raison de parler de « la phénoménologie constructive “se situant” ainsi dans l'écart “entre” la phénoménologie descriptive et la métaphysique⁹¹ ».

Cette ligne de pensée est maintenue et même davantage mise en relief dans le projet finkien de « la phénoménologie de la phénoménologie », qui remet en question la méthode phénoménologique. Selon Fink, la phénoménologie doit et peut traiter non seulement la donnée (*Gegebenheit*)⁹², mais aussi la non-donnée (*Un-Gegebenheit*) – dans laquelle la donnée est comprise comme « l'accessibilité possible par le biais du déploiement de la réduction phénoménologique⁹³ », c'est-à-dire, en tant que la vie transcendantale de la constitution des objets et comme l'être de l'étant déjà en cours dans une certaine situation historique et mondaine, qui sont placés sous le regard intuitionnant et thématissant du spectateur par la réduction ; et où la non-donnée, en revanche, est quant à elle saisie comme ce qui précède et est en dehors de la constitution des objets et de l'être de l'étant, c'est-à-dire, en termes finkiens, que la non-donnée « n'a pas part à la même préséance d'être⁹⁴ » et qu'elle est ainsi, précisément *méontique* – et que, de ce fait, il faut la construire.

Si l'examen de la donnée (de la constitution, ou de l'être de l'étant) emprunte la voie régressive de la réduction, l'examen de la non-donnée se situe au bout de la réduction – c'est-à-dire qu'il présuppose, en effet, la réduction – et fait un pas de plus au-delà de cette dernière.

⁹¹ A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 24. Nous soulignons.

⁹² Étant donné que le nom « donation » désigne l'acte consistant à donner, tandis que « Gegebenheit » en indique plutôt le résultat, c'est-à-dire ce qui est donné, nous préférons traduire le terme « Gegebenheit » par la donnée et non par la donation.

⁹³ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/I*, p. 63 (trad. fr. p. 111).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 74 (trad. fr. p. 121).

La construction phénoménologique sort de l'« enchaînement thématique clos⁹⁵ », mais en demeurant pourtant dans le domaine de la phénoménologie et en étant une méthode phénoménologique « pour des connaissances transcendantales d'un genre particulier⁹⁶ ». Elle demeure une méthode phénoménologique, car elle reconnaît, d'une part, l'existence du lien entre la dimension méontique et la constitution ainsi que l'être, et, de l'autre, la capacité du *phénoménologue* à rendre compte de cette dimension méontique et de ce lien – capacité qui est rendue possible par la tendance à l'auto-éclaircissement (*Selbsterhellung*) de l'Absolu qui constitue la possibilité et la finalité de la phénoménologie.

C'est ainsi que la construction phénoménologique est conçue par Fink comme étant capable d'accomplir le devoir (*Aufgabe*) de répondre à des questions telles que le commencement/la naissance et la fin/la mort de la vie transcendantale ou que « la forme totale [*Ganzheitform*] de la communauté intersubjective des monades⁹⁷ ». Et si la constitution des objets est toujours une constitution spatio-temporelle effectuée par un je constituant, et se mobilise ainsi sur un niveau égologique, en revanche, il n'existe rien de tel en ce qui concerne la construction phénoménologique. Il n'est plus question d'une démarche *régressive* qui court *après* la constitution déjà en cours effectuée par un je constituant, mais d'une démarche « progressive⁹⁸ » qui conduit la phénoménologie à questionner une dimension *avant* l'égologie et la temporisation. Il s'agit certainement de laisser apparaître ou de faire voir, par le biais de la construction phénoménologique, la *limite* du vécu intuitif égologique et sous la forme spatio-temporelle. Par conséquent, tout comme Heidegger, Fink va plutôt jusqu'à affirmer que non seulement la phénoménologie, mais aussi « la philosophie, est essentiellement spéculation et construction, de sorte que celles-ci possèdent un sens de faire-voir [*ausweisendes Sehenlassen*] qui leur est propre⁹⁹ ».

Certes, Henry n'a lui-même jamais défini sa phénoménologie de la vie comme une construction phénoménologique et cette phénoménologie constituerait une critique d'un paradoxe apparent chez Fink, à savoir que, d'un côté, « l'être qui peut être dégagé sous la forme d'une construction ne possède pas par principe un "spectateur" qu'il ait établi lui-même » et que, de l'autre, « la vie transcendantale non-donnée ne peut "venir à elle-même" que dans le

⁹⁵ *Ibid.*, p. 62 (trad. fr. p. 111).

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 70 (trad. fr. p. 118).

⁹⁸ Cf. Fink, *VI. Cartesianische Meditationen, Teil 2. Ergänzungsband*, édité par G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 7-8.

⁹⁹ Fink, Z-VI 40a, dans *Phänomenologische Werkstatt I. Eugen Fink Gesamtausgabe III/1, op.cit.*, p. 229. Notre traduction.

spectateur de la vie transcendantale donnée¹⁰⁰ ». En revanche, selon la phénoménologie de la vie, la vie transcendantale vient à elle-même sans l'intervention du spectateur phénoménalisant et, à l'inverse, la phénoménalisation du spectateur présuppose la vie transcendantale, car « ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi¹⁰¹ ».

Cependant, les similitudes entre la construction phénoménologique finkienne et la phénoménologie henryenne de la vie sont manifestes. Celle-ci non seulement postule, tout comme la construction phénoménologique, l'Absolu, et se situe en dehors de la portée de la constitution des objets et de l'être de l'étant – c'est-à-dire qu'elle se joue précisément à la limite de la phénoménologie du vécu égologique et temporel –, mais elle avance aussi l'idée que cette limite est tout de même phénoménologique, ce qui signifie qu'elle est tout de même vécue, ne serait-ce que d'une manière non intuitive. En termes henryens,

c'est cette antécédence au commencement absolu de la naissance d'un « avant lui » plus absolu que lui qui fait du phénomène de la naissance *une expérience limite, renvoyant dans l'épreuve même* qu'elle fait de soi à ce qu'il semble impossible d'éprouver¹⁰².

Dans cette expérience, la limite n'est pas constituée par un *je constituant*, en revanche, le je, ou plus précisément, *le moi en accusatif, est né* exactement à travers cette expérience dans laquelle le moi s'éprouve :

Moi je suis pour moi-même, ou mieux je suis moi-même sans que je sois moi-même pour rien dans cet « être moi-même », je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve, je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon¹⁰³.

Ainsi, la phénoménologie de la vie se donne aussi pour tâche de questionner *la naissance de la vie individuelle du moi* – ce que nous appellerons l'*individuation* – et de l'*intersubjectivité* qui y est impliquée, et le fil conducteur de l'ensemble de notre travail est ainsi le suivant : une recherche phénoménologique portant sur la relation entre individuation (en tant que naissance du sujet individuel à partir de la vie absolue) et intersubjectivité (qui est d'ores et déjà impliquée dans la naissance). Simplement, la phénoménologie de la vie

¹⁰⁰ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/1*, p. 73 (trad. fr. p. 118).

¹⁰¹ Henry, *Incarnation*, p. 129. En outre, on « ne pense pas d'abord pour vivre ensuite » ; et « la pensée ne connaît pas la vie en la pensant » (*Incarnation*, p. 135).

¹⁰² Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 130. Nous soulignons.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 134.

soutiendrait davantage l'idée que la vie transcendantale ne réside pas dans la constitution et dans l'être – c'est-à-dire dans la donnée –, mais qu'en revanche, la vie transcendantale originaire réside précisément dans la non-donnée, ou dans ce que Henry appelle l'*invisible*. La non-donnée ou l'*invisible* n'est pas non-donation, elle ne serait en revanche que la donation non constitutive et méontique qui est la donation la plus originaire – précisément, la naissance transcendantale. Incontestablement, du fait qu'il s'agit de la non-donnée et de l'*invisible*, la construction phénoménologique se présente, d'une certaine manière, comme une métaphysique, mais il s'agit d'une métaphysique autorisée par la phénoménologie elle-même. L'enjeu de la phénoménologie de la vie consiste ainsi précisément à renouveler la notion de donation. C'est-à-dire que la donation ne se limite pas à la donation ontique de l'étant et de l'objet, elle n'est, de prime abord, ni un produit de la mondanisation du *je constituant*, ni un résultat de la phénoménalisation *du phénoménologue*. Elle serait, en revanche, tout d'abord, l'*auto-manifestation* ou l'*auto-éclaircissement* de la vie transcendantale non-phénoménale au sens de non-constitutive et méontique, donc un « savoir primitif du vivre [...] dans l'effectuation phénoménologique de son auto-révélation pathétique¹⁰⁴ ». *La phénoménologie de la vie, en tant que construction phénoménologique, consiste non seulement à laisser apparaître, mais aussi à mettre en évidence l'auto-révélation pathétique de la vie invisible, et ce d'abord à travers la sur-réduction de toute objectivation et la destruction herméneutique de l'histoire de la philosophie*. La réduction, la destruction et la construction s'avèrent être trois éléments des méthodes phénoménologiques chez les phénoménologues classiques tels que Husserl, Heidegger et Fink, bien qu'à différents degrés. De même, la sur-réduction de l'objectivité en tant que telle, la destruction herméneutique et la construction méontique forment, elles aussi, conjointement une unité de méthodes phénoménologiques au sein de la phénoménologie de la vie et de la sorte, Henry, malgré lui, s'inscrit dans la tradition de la phénoménologie plus profondément qu'il ne le conçoit. Avec ces méthodes, la phénoménologie de la vie, y compris l'interrogation de la naissance de l'individu et de l'intersubjectivité, ne relève pas d'« une sorte d'*expropriation* de la maison phénoménologique¹⁰⁵ », elle génère, en revanche, une *expansion* du territoire phénoménologique.

Il reste encore à éclairer un point essentiel, à savoir que malgré la prétention henryenne de l'hétérogénéité entre la vie invisible non-phénoménale et les phénomènes visibles, il faut qu'il existe, en effet, une *relation* et une *transitivité* entre tous deux qui légitime, de même que chez Husserl, Heidegger et Fink, la construction phénoménologique, sinon toute tentative de

¹⁰⁴ Henry, *Phén. matérielle*, p. 128.

¹⁰⁵ D. Janicaud, *Le tournant théologique*, p. 62. Nous soulignons.

mettre en évidence ou d'éclairer la vie deviendrait un pur paradoxe et une pure vanité. De plus, la conception de la naissance des individus et l'intersubjectivité originaire qui y est engagée impliquent d'ores et déjà une *relation* et une *transitivité* à l'œuvre, ce qui nous amène à réexaminer la notion d'auto-affection qui revendique une immanence radicale en tant qu'ipséité non-relationnelle.

Section II. Affection et individualité

Chapitre 2

Herméneutique henryenne de l'individualité dans la philosophie moderne

En dépit de toute sa critique de l'ontologie et de la phénoménalité ex-tatique heideggériennes, Henry réalise un geste herméneutique destructif semblable à celui effectué par Heidegger. En examinant et interprétant les philosophes de la modernité philosophique, Henry repère le non-dit déjà impliqué dans ce qui se dit chez eux. Cela ne vaut pas seulement pour la mise au jour de la présupposition cachée du « monisme ontologique » de la philosophie occidentale, mais aussi pour l'interrogation sur le caractère primordial de l'individualité. Selon la lecture henryenne, l'individualité est un thème crucial, bien qu'il ne soit pas toujours explicite, récurrent chez les grandes figures de l'histoire de la philosophie moderne enracinée dans la tradition occidentale. Leur tentative parfois infructueuse d'attribuer un statut philosophique à l'individualité révèle la provenance de l'aporie de la pensée sur l'individu, aporie qui a conduit à une crise de la modernité, voire de l'humanité moderne. En dressant le bilan des interprétations henryennes concernant l'individualité dans la philosophie moderne, nous nous contentons de retracer les étapes cruciales du traitement des notions d'individualité et d'individu dont Henry s'inspire pour élaborer sa propre philosophie, plutôt que de nous préoccuper de la fidélité de l'auteur à ces interprétations.

1. Maine de Biran : la corporéité en tant qu'individualité ontologique

Bien que publié plus tard que le chef-d'œuvre *l'Essence de la manifestation, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* est en fait, une partie préparatoire de celui-là dont l'achèvement a précédé la parution de celui-ci¹. En un certain sens, *l'Essai* peut être considéré comme la première œuvre principale de toute la philosophie henryenne dans lequel l'individualité apparaît déjà comme un thème essentiel. Selon Henry, « dans le biranisme, l'individualité de l'être du corps subjectif n'est pas l'objet d'une thèse particulière, elle est plutôt le fondement de toute la théorie² ». La raison en est que l'individualité se confond avec l'ipséité – l'essence de la subjectivité, thème central de la philosophie henryenne³.

¹ Plus précisément concernant la discussion autour de la date de rédaction de la *Philosophie et phénoménologie du corps*, cf. G. Jean, *Force et temps : essai sur le vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015, p. 19-20.

² Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 144.

³ *Ibid.*, p. 143 sq..

Plus précisément, ce qui est en jeu dans l'individualité est un *mode* d'être *unique*⁴ et *originaire* de l'ego. « Unique » veut dire que chaque ego est singulier et concret et que chaque ego *est* d'une façon particulière qui le distingue radicalement de tous les autres. Chaque ego est un « *je* » à la première personne et non un « *on* » universel. Selon Henry, un tel être ne peut pas être intellectuel, puisque l'être intellectuel concerne la connaissance objective dans laquelle les concepts universels, ou si l'on veut, les idées universelles, sont engagées et ne portent rien de particulier en elles. Par exemple, en tant que contenu objectif par lequel une violette est *connue*, le « *quoi* » ne dépend pas de la personne qui la connaît, en revanche, le « *comment* », c'est-à-dire la façon concrète dont la violette en question est *sentie* varie selon les personnes – sentir qui ne peut être mesuré ni par des concepts objectifs ni pas des critères universels. Bref, « “on” ne sent pas⁵ ». L'être unique est en revanche le sentir qui échappe à la saisie universelle qui vaut pour tout le monde. C'est ainsi que s'explique aussi le sens d'« originaire », à savoir que ce qui est originaire est le sentir sans l'intermédiation de la connaissance objective. Par conséquent, pour interroger cet être en tant que sentir, il ne suffit pas de parler de l'âme, du « *νοῦς* », de l'esprit, de la conscience universelle ou de quoi que ce soit tant que ces entités sont conçues comme s'arrachant du corps / séparées du corps. C'est le corps qui sent. Il s'avère que la question de l'individualité, en tant qu'ipséité, touche à celle de la corporéité. C'est ainsi qu'est formulée une équation comprenant les termes de l'ipséité = l'individualité = la corporéité, ou encore d'autres termes, l'ego = l'individu = le corps.

Bien que Henry, en s'appuyant sur Biran, refuse l'idée que la connaissance *objective* soit capable de déterminer l'individu, il ne répudie pas pour autant le concept de connaissance de son champ d'investigation. En revanche, il en redéfinit le sens - tout en argumentant que le sentir est une connaissance originaire et non-objective, ou avec la terminologie henryenne : une connaissance ontologique⁶. « Je sens » n'est pas seulement et pas d'abord « je sens quelque chose », puisqu'il faut que l'action de sentir ait lieu afin que quelque chose puisse être senti. « Je sens » est d'abord un « *se sentir* », une auto-manifestation de « je » dans son sentir : ce qui est révélé dans le sentir est le « je » qui sent en tant que sujet du sentir. Dans cette perspective, le mouvement corporel est lui aussi d'ordinaire un acte consistant à se sentir « avant » de devenir un mouvement spatio-temporel qui renvoie à un certain objet. C'est ainsi qu'est

⁴ *Ibid.*, p. 148. Cf. aussi p. 53 « [...] si, lorsque je sens ou aperçois mon existence individuelle, ce n'est pas un autre être qui existe à ma place ».

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 79.

formulée une seconde équation concernant le corps d'après l'interprétation henryenne de Biran : sentir = connaître = agir.

Cette nouvelle conception de l'individualité corporelle ou sensible est une sorte de coup double, car elle conteste, tout à la fois, la compréhension idéaliste et abstraite de l'ego et la méconnaissance de l'individualité considérée comme un trait empirique. La première, représentée par Kant et le néo-kantisme (par exemple Lagneau), conçoit l'ego comme une condition formelle des expériences des objets. Le « je pense » doit accompagner toutes nos représentations – le « je », c'est-à-dire, l'ego n'est que le sujet intellectuel de la pensée objective, il est ainsi « désincarné⁷ » et abstrait. Or, cette conception s'avère problématique. Tout d'abord, un tel « je » n'est pas un « je », un individu spécifique, car il n'est qu'une condition formelle et elle n'accompagne pas seulement toutes *mes* représentations, mais aussi toutes les représentations de *n'importe qui*. En outre, si « je » n'est que la condition de la possibilité de la connaissance objective, comment peut-il se connaître ? Ne se connaîtrait-il que comme objet ? Et quand le « je » est connu comme un objet, qui est-ce qui le connaît ? Si l'on veut éviter une sorte de régression à infini, il faut que le « je » se connaisse d'une autre manière que par la connaissance objective et que la condition même de la connaissance objective soit inconditionnée – qu'il ne soit pas seulement un « possible » qui a besoin d'une condition, mais, en revanche un « fait primitif⁸ » sans condition. Cette auto-connaissance de l'ego que l'on vient de mentionner, est la connaissance originaire du corps, ou plus précisément, est le corps en tant que la connaissance originaire. Ainsi, l'ego originaire se trouve à un niveau plus profond que le « je pense » dans la représentation. L'individualité, entendue comme l'egoïté, s'éprouve en tant qu'être incarné d'une façon bien « antérieure » à la connaissance objective. De même, Henry mentionne en passant que la « décision éthique » n'intervient qu'après l'individualité originaire et n'est donc pas capable de la déterminer.

La méconnaissance de l'individualité considérée comme un trait empirique se présente dans la philosophie occidentale depuis l'Antiquité⁹. Selon cette théorie, l'individualité n'est qu'une particularité spatio-temporelle d'une chose et l'individualité du sujet humain ne réside que dans son corps physique qui occupe une place spatio-temporelle, support des sensations, qui s'avère incapable de ne pas finir par disparaître. Concernant l'esprit qui permet la connaissance objective, il ne saurait être question de l'individualité, car il est censé être

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 39 *sqq.*

⁹ Par exemple Platon, *Timée* 27d – 28a ; Aristote, *Métaphysique*, 1040a, 3 – 7 ; 1039b 28 – 30 ; cf. P. Caspar, « Le problème de l'individu chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 84, n°62, 1986, p. 177-180.

universel, c'est-à-dire, épuré de toute différence spatio-temporelle. De la sorte, l'esprit n'est pas menacé par les changements spatio-temporels, voire par la disparition, et l'individualité passe pour un trait éphémère sur lequel l'essence du sujet ne peut pas reposer, et revêt ainsi une signification péjorative. Être un sujet, c'est être un esprit universel malgré son corps individué, autrement dit, il n'y a de sujet qu'universel. L'interrogation sur le sujet individuel en vient à ne plus avoir d'appui et à être sans issue. Néanmoins, comme cela a été évoqué plus haut, chaque sujet est inévitablement un « je » à la première personne. Le problème de l'individualité doit se poser sur le plan de la subjectivité elle-même. En tant que mienneté, cette individualité est ontologique, elle ne peut être réduite ni à l'esprit universel non-différencié ni à un trait empirique. Mais alors d'où vient l'irréductibilité de cette individualité ?

Si l'individualité « fait l'essence de notre pouvoir de sentir¹⁰ », elle réside, en effet, dans la sensibilité qui varie selon les différences entre les individus, c'est-à-dire que c'est effectivement le corps sentant qui confère la mienneté ou l'individualité à chaque individu. Seulement, comme nous l'avons évoqué auparavant, ce corps ne doit pas être compris comme une chose spatio-temporelle qui risque de disparaître un jour. Par-là, il faut distinguer le corps senti de celui sentant. En dépit du fait que le corps senti se situe dans l'espace et le temps, il n'est qu'ontique et constitué. C'est grâce au corps sentant en tant que *pouvoir* même qui n'est pas à son tour un étant, une chose quelconque, qu'un corps ontique peut être senti. En ce sens, le corps sentant est le corps originaire et ontologique. En tant que « principe d'individuation » qui s'avère essentiel pour la subjectivité même¹¹, le corps ontologique se trouve plutôt à un niveau sous-jacent au corps senti, à l'esprit et à la connaissance objective et en fournit le fondement. Pour Henry, la subjectivité est une immanence absolue qui s'écarte radicalement de l'objectivation et de la transcendance.

Or, la conception qu'a Biran du corps, ce y compris dans la lecture henryenne, ne recouvre pas totalement la notion d'*immanence absolue* que Henry cherche à défendre. En revanche, le corps birannien embrasse indispensablement en lui des dimensions qui débordent la pure immanence, à savoir : une différenciation originaire autant entre le corps originaire et le corps organique qu'entre le corps organique et le « continu résistant ». La tension entre l'immanence absolue et la dimension transcendante la débordant, qui hante toute la théorie de la subjectivité henryenne, se trouve déjà en germe dans les prémisses du questionnement sur la

¹⁰ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 145.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 148 : « Ce qui est affirmé comme essentiel, comme étant véritablement un fondement, c'est quelque chose d'individuel et de sensible, c'est la vie du corps. »

corporéité en tant qu'individualité ontologique. Nous y reviendrons plus en détail dans notre chapitre portant sur l'individualité et la corporéité.

2. Marx : l'individu vivant

C'est dans l'enquête henryenne sur Marx que le problème de l'individu est le plus thématiqué¹². Selon Henry, l'individu est « le principe actif¹³ » et l'une des présuppositions philosophiques ultimes qui déterminent l'analyse économique de Marx, puisque le système de l'économie ne peut se comprendre qu'à partir d'une vie souffrante qui, pour satisfaire son besoin, transforme la nature afin que sa souffrance en soit transformée. L'enquête henryenne se divise en deux temps. Dans un premier moment, Henry défend un Marx tel qu'il le comprend et réfute les conceptions de l'individu du type de celles de Hegel, de Feuerbach, de Stirner, de Smith et de Tracy ; dans un second temps, il essaie de mettre en lumière la présupposition impliquée chez Marx.

Du côté négatif, Henry reproche à Hegel et Feuerbach d'avoir pensé l'individu, ou l'intérêt individuel, comme une force égoïste toujours susceptible d'empêcher le déroulement de la loi de l'État qui représente une totalité générale de citoyens. Derrière l'idée de l'État en tant que totalité, réside la compréhension des êtres vivants comme des variations d'une humanité générale. Marx, lu par Henry, s'éloigne d'une telle généralité abstraite qui ignore la spécificité et la matérialité réelles de chaque individu. Pour penser l'individualité réelle, il faut une réduction de l'humanité générale de l'individu¹⁴. Avant d'être groupé dans le genre de l'être humain, l'individu est d'ores et déjà ce qu'il est.

Même Stirner, pourtant en faveur de l'individualisme, comprend mal ce qu'est l'individu. Chez Stirner, l'individu, est en effet, encore défini par la représentation et par la pensée qui résultent d'un « processus d'autoposition de l'esprit » qui à son tour « n'existe que par le monde

¹² Pour éviter de s'engager dans une discussion de la philosophie de Marx et du marxisme qui dépasse notre thème principal, nous ne discutons pas la pertinence et la fidélité de l'interprétation henryenne de Marx. Nous traitons les chapitres sur les présuppositions philosophiques du problème de l'économie comme une expression de la philosophie de Henry lui-même qui utilise Marx en guise de soutien théorique.

¹³ Henry, *Entretiens*, p. 27.

¹⁴ Husserl exige lui aussi de réaliser une réduction de notre « être humain ». Il s'agit d'une réduction et non d'une négation. La présupposition de l'existence réaliste et la validité du jugement d'après lequel je suis un être humain sont laissées de côté, le mode d'être humain est pourtant conservé en tant que *phénomène*. L'une des tâches de la phénoménologie consiste justement à éclairer l'origine de ces présupposition et validité. Le mode d'être humain ne constitue pas une contrainte pour le déploiement de l'être individuel de chacun. Chez Husserl, l'individuation de l'objet dépend du sujet. Mais comment cela se passe-t-il pour l'individuation du sujet ? Ce n'est pas seulement la temporalisation dont la *hylé* se confond avec les sensations corporelles, si les sensations sont ici entendues comme une pure immanence de sentir dans la perspective de Henry. Chez Husserl l'individuation du sujet est un entrelacement de positions temporelle et spatiale. Spatialité bien sûr non pas dans le sens cartésien d'extension qui relève d'une toute autre substance que la pensée et ne peut pas la croiser.

spirituel dans lequel il s'objective¹⁵ ». L'individu ainsi conçu n'est pas l'individu immédiat, en chair et en os, mais quelque chose d'abstrait - l'esprit - et d'intermédiaire dans le monde. La spiritualité de l'individu stirnerien se manifeste surtout, comme chez Hegel, par la volonté, qui est « une représentation d'un but, l'élévation au-dessus de la singularité de la sensation immédiate et comme telle¹⁶ », c'est-à-dire que la volonté représente une libération de la vie matérielle encombrée par les sensations. Ainsi, le sujet de la volonté est conçu comme un sujet libre, un sujet qui possède la capacité à rompre avec sa vie matérielle et à cheminer vers un but idéal. Seulement, cette volonté détachée est une volonté métaphysique qui ne connaît pas la vie matérielle concrète, « la passivité radicale à l'égard de lui-même qui le constitue et fait de lui justement un individu¹⁷ ». C'est seulement sur cette « base réelle¹⁸ » que la volonté peut être fondée.

La critique de la volonté se dédouble en une critique de la théorie politique de la fondation de l'État par la volonté commune des citoyens, car si la volonté elle-même est fondée sur la base de la vie concrète de chaque individu et si chaque individu est différent des autres, comment peut-elle, malgré cette différence, s'unifier en une volonté commune et absolue ? En tant que produit de la volonté libre et commune, l'État se fonde donc sur une base douteuse.

Dans les critiques que Henry adresse à Stirner, l'utilisation des individus au pluriel et la notion d'« individus multiples¹⁹ » attirent notre attention. Il n'existe pas seulement un individu, mais autant de personnes concrètes, autant d'individus. La multiplicité des individus prouve que chaque individu dispose de sa propre voie d'individuation et de sa propre possibilité de devenir un individu tel qu'il est – chaque individu est ainsi singulier. Toutefois, cette singularité n'est pas pour autant synonyme d'isolement. L'individu isolé d'autrui relève, en effet, d'une robinsonnade conçue par des auteurs comme Smith et Ricardo, qui définissent l'individu comme un produit de l'époque moderne et surtout du XVIII^e siècle. Les sociétés plus primitives avaient un point de vue fort différent. Dans les temps antiques, les gens occupaient, en effet, une position rigide au sein de la hiérarchie sociale et ne pouvaient être définis que par celle-ci. Mais avec la modernité qui a engendré la dissolution de l'ordre social ancien et le développement de la société bourgeoise, les gens, ne pouvant plus être définis par la totalité, affirment leur singularité et chacun d'eux revendique son droit à poursuivre sa propre fin. Henry

¹⁵ Henry, *Marx. Tome II : Une Philosophie de l'économie* (1976), Paris, Gallimard, 2009, p. 501. Nous citons le *Marx* de l'édition datant de 2009, qui rassemble les deux tomes en un seul volume.

¹⁶ *Ibid.*, p. 503.

¹⁷ *Ibid.*, p. 501.

¹⁸ *Ibid.*, p. 504. Cf. K. Marx, *Économie politique et philosophie. Idéologie allemande. Œuvres philosophiques tome VI*, trad. fr. par. J. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1937, p. 247.

¹⁹ Henry, *Marx. Tome II*, p. 504.

critique avec Marx cette conception, mais fait plutôt porter son attention sur la question de l'émergence de l'individu. L'individu n'est pas un produit du changement structural de la société, au contraire, en tant que matérialité réelle, il est présupposé par la société. Par exemple, dans l'Égypte ancienne, la construction des pyramides n'a pu se faire qu'avec une somme d'individus. Bien que ceux-ci aient été des esclaves, qui n'avaient pas pris conscience de la valeur unique de leur propre individualité, ils vivaient – or il s'agit là de la précondition de l'existence et du déploiement de toute société. En outre, Henry refuse aussi de définir l'individu par la propriété privée. Alors que les propriétés changent avec les déterminations socio-économiques, l'individualité de chacun n'est pas interchangeable. Selon Marx, lu par Henry, l'individualité au sens strict est l'ipséité, c'est la vie immanente de chacun qui est la deuxième présupposition philosophique de l'analyse économique de Marx. Par-là, Henry incorpore ses interprétations de Marx à sa propre philosophie de la subjectivité en tant qu'ipséité.

Or, il convient de noter qu'en défendant le fait que l'individu existe déjà depuis toujours, puisque l'individualité est l'ipséité de chaque vivant, Henry passe par-dessus la critique que Marx a formulée à l'encontre du caractère de robinsonnade présent dans la conception moderne de l'individu. Que l'individu ne soit pas tiré d'une robinsonnade et qu'il ne soit pas isolé d'autrui et de la communauté, cela ne signifie-t-il pas qu'autrui et donc l'altérité elle-même s'avèrent nécessaires pour l'individuation ? Et cela ne contrevient-il pas à la définition de l'individualité comme ipséité radicale ?

Cette tension se cristallise dans l'analyse du travail. C'est dans le travail que le genre humain se réalise²⁰. En tant que puissance étrangère, l'ouvrier produit l'objet ; il engendre un rapport avec l'objet ainsi qu'avec autrui – surtout avec son employeur. L'ouvrier est désormais mesuré par l'objet qu'il produit, produit qui est, de plus, dépouillé de lui. Les rapports objectifs et intersubjectifs engendrés dans le travail deviennent ainsi une aliénation de l'ouvrier. L'individualité de l'ouvrier n'a aucune place dans ces rapports²¹. Il s'instaure ainsi une tension entre l'individu et le rapport avec autrui. Nous y reviendrons.

L'individualité doit être conçue, selon Henry, comme l'ipséité, l'immanence radicale qui est la vie. La méprise au sujet de l'individu engendrée par l'idéalisme allemand a consisté à séparer la subjectivité de la vie, séparer la forme de son contenu, comme si la subjectivité n'était que la forme pure qui pouvait survoler la vie comme le contenu. Ainsi la vie se réduit elle-même à quelque chose d'obscur, dépourvue de forme, à quelque chose qui n'est pas connaissable tant qu'il n'est pas soumis à la forme ordonnée par le sujet. Il existe une scission

²⁰ *Ibid.*, p. 488.

²¹ *Ibid.*, p. 489.

entre la vie en tant que contenu et le sujet comme ce qui donne la forme ; de plus, il est impossible de connaître la vie en tant que telle. Autrement dit, la vie ne peut être un objet de la connaissance. Pour en avoir connaissance, il faut l'objectiver, y mettre la forme. C'est ainsi qu'il existe également une scission entre le moi qui vit, le moi qui connaît (qui donne la forme et objectivise) et le moi comme objet. Ce qui va de pair avec cette séparation est une opposition entre le moi posant et le moi posé²², comme si le moi posant était un créateur qui ne dépendait pas de sa création.

Alors que chaque individu est différent des autres et que la vie concrète que chacun vit en est la détermination, la logique hégélienne et l'« apposition » représentative de Stirner font abstraction de la spécificité des déterminations et n'en tirent qu'une généralité abstraite. Marx leur reproche cette ignorance et attribue de l'importance à la différence spécifique entre chaque individu. Marx est influencé par la découverte et l'accentuation de la vie chez Feuerbach, ce tout en se dégageant de la sensibilité empirique qui y est associée et est présente chez celui-ci. Bien que Feuerbach ait reconnu l'importance de la vie des individus, il ne s'est toutefois pas rendu compte de l'immanence radicale de la vie. Chez lui, la vie est encore liée à la détermination sensible de l'espace et du temps. Ainsi l'individualité est plutôt réduite à la position spatiale et temporelle que l'individu occupe.

Selon Henry, une « nouvelle ontologie de la *praxis*²³ » permet à Marx de s'éloigner de Feuerbach. Par-là, Henry donne à cette « ontologie » un sens spécial : il ne s'agit, en effet, pas de l'être objectif, mais seulement de la vie objective. De même, la *praxis* ne signifie pas ce que l'on fait avec les objets, mais renvoie, en revanche, aux activités de satisfaction d'un besoin individuel. Mais le besoin n'est-il pas toujours un besoin de quelque chose ? Pour Marx, ou plutôt selon Henry, les besoins de choses spécifiques ne sont que la dégradation extérieure d'un seul besoin plus profond. Au lieu de l'acquisition de l'objet, la satisfaction de ce besoin réside dans « l'effectuation du besoin²⁴ ». Tant que le besoin est ressenti, il se satisfait déjà. Le surgissement de ce besoin est un événement subjectif dans lequel le sujet apparaît et s'accroît. Le déploiement du besoin correspond pour ainsi dire à la réalisation du sujet. De cette manière, cette nouvelle ontologie démontre l'origine du sujet, elle est donc aussi « une théorie de la

²² *Ibid.*, p. 517. Cf. K. Marx, *Idéologie allemande (suite)*. Œuvres philosophiques tome VIII, trad. fr. par. J. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1947, p. 44.

²³ Henry, *Marx. Tome II*, p. 537.

²⁴ *Ibid.*, p. 539.

généalogie²⁵ ». Le besoin est « une potentialité positive de la vie²⁶ » qui pousse et détermine la vie subjective, elle est l'autoréalisation de la subjectivité :

Cette inscription des potentialités subjectives dans la réalité de la subjectivité monadique et comme devant trouver aussi en elle leur réalisation, le fait que les besoins ne soient ainsi rien d'autre que l'autoréalisation de cette subjectivité dans son immanence radicale²⁷.

La *praxis* est le déploiement du besoin qui, à son tour, détermine la réalité et l'individuation de chacun. Le travail doit être une *praxis* ne servant qu'à ce déploiement, sinon il contrevient à ce besoin et donc à la vie de chaque individu. Selon Henry, la satisfaction du besoin et le travail convenant au besoin de l'individu constituent le « matériau » du matérialisme de Marx²⁸. L'histoire doit elle aussi être mesurée par l'individu. Ce n'est pas l'histoire qui forme l'individu, en revanche, elle est le produit de la vie concrète de tous les individus - l'individu fonde l'historicité et non l'inverse. Ainsi, la généalogie du sujet est une ontologie de la vie et de la *praxis* qui précède l'histoire.

Le principe de l'interprétation henryenne de Marx est clair : l'individu vivant est le fondement des sociétés ; l'économie, le social et l'histoire ne peuvent se comprendre qu'à partir de « l'individualité vivante », en tant qu'immanence radicale. Pourtant, deux séries de questions se posent : 1) Du fait que le besoin peut avoir lieu même sans l'acquisition des choses extérieures, son surgissement ne prouve-t-il pas que le sujet manque de quelque chose qui n'est pas nécessairement un objet spécifique ? L'autre ne se présente-t-il pas dans le besoin par son absence ? Le besoin en tant qu'évènement de l'accroissement du sujet lui-même et de la vie ne crée-t-il pas déjà une relation à soi ? 2) D'un côté, Henry critique les philosophes traditionnels, en particulier Hegel et Stirner, qui ignorent la concrétude de la vie de chaque individu et font ainsi des individus une déclinaison de l'être humain général et abstrait ; d'un autre côté, si le besoin est épuré de toute relation, y compris à autrui, à la situation concrète et à l'histoire, ne devient-il pas un principe abstrait, voire métaphysique ?

La discussion sur l'individu et la subjectivité dans *Marx* n'est évidemment pas satisfaisante. Surtout, comme G. Jean le fait remarquer, bien que Henry pense que « [...] ce livre sur Marx est une application du programme tracé dans *Philosophie et phénoménologie du corps*²⁹ », et

²⁵ *Ibid.*, p. 541.

²⁶ *Ibid.*, p. 538.

²⁷ *Ibid.*, p. 539.

²⁸ Cf. Henry, *Entretiens*, p. 24.

²⁹ Henry, Ms A 16705, cité dans G. Jean, *Force et temps*, p. 158.

qu'il est « impossible de comprendre Marx si l'on n'a pas lu *L'essence de la manifestation*³⁰ », les thèmes centraux de ces deux œuvres – que sont la corporéité et l'auto-affection – ne sont pas suffisamment abordés. De même, la passivité du sujet n'est pas proprement traitée. Ce qui est crucial chez l'individu, selon Marx, c'est l'activité - le travail primordial. Par-là, Marx a confondu une force naturelle avec le corps subjectif et est ainsi passé à côté de la passivité corporelle³¹. Par conséquent, à partir des caractéristiques sur lesquelles Henry insiste chez Marx, on peut se demander si l'individu est une notion pertinente pour décrire le sujet vivant. Si l'on peut dire que le problème de l'économie se situe plutôt en aval de la philosophie, il a bien, comme au tout début de l'analyse henryenne, des présuppositions philosophiques. Le parcours de la question de l'économie nous confronte à un problème plus profond, comme le formulent les derniers mots de *Marx* : « qu'est-ce que la vie³² » ? Cela nous invite à penser une philosophie de la vie.

3. Schopenhauer : le *principium individuationis* redéfini

« La vie est toujours individuelle³³ » – Neuf ans après *Marx*, dans la *Généalogie de la psychanalyse*, le problème de l'individu demeure un thème central.

Aux yeux de Henry, à la différence de Kant, qui traite l'*ego* comme une présupposition abstraite de la pensée représentative, Schopenhauer est, pour sa part, un héros qui sauve la vie concrète par sa conception de la volonté. Le monde des phénomènes est un univers de représentations dont le mode d'apparition est qu'un sujet représente l'objet. Mais d'où vient le pouvoir du sujet de représenter l'objet ? Derrière ce monde représenté, il doit exister un autre monde dont il émane et qui le soutient, à savoir le monde de la volonté. En tant qu'origine des phénomènes, la volonté ne tire elle-même pas, à son tour, son origine du phénomène. Elle vient du fond même de la connaissance immédiate de l'individu³⁴ et ne revêt pas la forme du rapport sujet-objet.

La volonté n'est pas arbitraire, elle ne dépend pas de l'entendement, mais au contraire le précède. Elle est plutôt, de même que le besoin chez Marx, une pulsion qui précède tout et il n'y a pas de décalage entre la volonté et l'action. Le surgissement de la volonté constitue déjà en lui-même une action :

³⁰ *Ibid.*, p. 159.

³¹ Cf. Henry, Ms A 12820, cité dans G. Jean, *Force et temps*, p. 163.

³² Henry, *Marx II*, p. 960.

³³ Henry, *Entretiens*, p. 75.

³⁴ Henry, *Généal. de la psych.*, p. 168. Cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation I*, trad. fr. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1898, p. 106-107.

Il n'y a pas, il n'y a jamais dans la volonté schopenhauerienne cette antériorité du désir par rapport à l'action, mais *une seule force* jamais séparée de soi dont l'action n'est que le déploiement et l'accomplissement interne et nécessaire³⁵.

Ce qui est innovant chez Schopenhauer est qu'il donne au corps une position centrale dans la donation de la volonté : le corps est le mode selon lequel la volonté se donne. Mais comment ? Schopenhauer comprend déjà que la volonté doit avoir son propre « apparaître *sui generis*³⁶ ». Il conçoit pourtant que c'est un manque en soi qui pousse la volonté à chercher à se réaliser dans la représentation, mais puisque cette dernière n'est pas un apparaître *sui generis* de la volonté, elle s'abîme dans une insatisfaction permanente. Schopenhauer s'immerge, pour ainsi dire, dans une « dichotomie de l'apparaître³⁷ », entre l'apparaître propre à la volonté et l'apparaître de la représentation. De manière connexe, il existe aussi un dédoublement de la manifestation du corps chez Schopenhauer. D'une part, le corps est les membres mondains et leurs mouvements –qui sont des représentations dans la connaissance objective. D'autre part, il est la volonté qui est le principe de tous les mouvements mondains. Dans ce dernier sens le corps est identique à la volonté.

Or, Schopenhauer, qui présentait déjà le sens du corps vivant, retombe dans une conception du corps comme la représentation ou l'apparence de la volonté et pense « ces apparences comme les manifestations de la volonté, comme ses phénomènes³⁸ ». C'est-à-dire que pour se déployer et se connaître, la volonté a besoin de se représenter. La manifestation de la volonté elle-même et celle de la représentation ne deviennent qu'une. Ou plutôt, la volonté se sert de la représentation pour se manifester, autrement dit, la représentation est la manifestation de la volonté.

C'est la raison pour laquelle l'amour envers quelqu'un n'est qu'une manifestation de la volonté du vouloir vivre. Les individus croient poursuivre leurs amours et jouissances personnels, mais en fait les actes d'amour de chaque individu sont « pour le bien de l'espèce³⁹ ». Cela revient précisément à dire, ni plus ni moins, que le sentir de l'amour d'un individu n'est qu'une illusion et que l'individualité est aussi elle-même une illusion. Selon Schopenhauer, les sentiments différents ou les diverses affections d'un individu – comme la jouissance et la

³⁵ Henry, *Général. de la psych.*, p. 164. Nous soulignons.

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ *Ibid.*, p. 193.

³⁹ *Ibid.*, p. 241. Cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation I*, trad. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1898, p. 349-350.

souffrance – ainsi que les sentiments d’individus différents – comme ma jouissance et sa souffrance – sont en fin de compte identiques : ils sont tous les variations de la manifestation représentative d’une seule et unique volonté. L’affection n’est pas considérée, par Schopenhauer, comme ce qui détermine l’individualité absolue de chaque individu ; elle est, en revanche, la connaissance représentative de chaque individu défini par sa position temporelle et spatiale. Il en résulte que non seulement l’individualité, mais aussi la réalité ⁴⁰ de l’affectivité, sont toutes deux occultées.

De plus, simplement parce que l’individualité et les actes représentatifs sont illusoires, la volonté ne saurait se satisfaire d’eux. De cette manière, la volonté s’abîme dans une insatisfaction permanente et c’est précisément cette insatisfaction qui pousse la volonté à chercher à se satisfaire. De la sorte, la volonté ne se manifeste que d’une manière négative : ce n’est que par l’échec de la représentation à satisfaire la volonté, c’est-à-dire, ce n’est que par l’insatisfaction permanente de soi-même, que la volonté est donnée. Autrement dit, la volonté n’a elle-même pas d’automanifestation suffisante ; elle dépend de la représentation et surtout de l’insuffisance de cette dernière. En tant que mode selon lequel la volonté se donne, le corps est un champ de bataille de désirs variables et inlassables qui n’atteignent jamais leurs buts. Il devient source de la souffrance de l’insuffisance permanente ; il se change ainsi en mal que l’on doit réprimer. On ne peut obtenir le salut qu’en rompant avec le corps.

Ainsi, Schopenhauer découvre la puissance de l’affectivité : la vie consiste dans l’affect profond qu’est la souffrance, comme la honte, les remords, l’ennui, le dégoût etc. ; le salut réside dans l’affect positif, tel que la paix, la sérénité, la joie, etc... Pourtant, l’affection est traitée par Schopenhauer comme un effet des besoins des choses extérieures, à savoir la satisfaction ou l’insatisfaction et leurs modalités.

Schopenhauer a hérité de la notion du « *principium individuationis* » de la scolastique. Ce principe, formé par la position temporelle et spatiale, est celui tout à la fois de l’individualité et de la connaissance. Le *principium individuationis* est double : il est en même temps celui de la représentation de l’objet et celui du devenir de l’individu empirique, d’où la multiplicité des apparences malgré l’indifférence de la volonté. C’est en effet la raison représentative qui donne la forme temporelle et spatiale à l’essence nouménale qui est la volonté chez Schopenhauer et c’est grâce à elle que cette dernière peut être représentée dans des phénomènes divers. La pluralité et les différences entre les individus n’adviennent que par le prisme de ce principe ; elles ont leur *Grund* dans la raison. En revanche, la volonté, en tant qu’essence nouménale

⁴⁰ Henry, *Général. de la psych.*, p. 246.

derrière les phénomènes des individus, est sans *Grund*, dépourvue de déterminations temporelles et spatiales – elle s'avère indifférente. Elle n'est donc pas individualisée et est donc inconnaissable. Ainsi, l'individu ne devient qu'une représentation changeante et illusoire de la volonté indifférente et permanente. La multiplicité et la différence ne sont pas les résultats du processus d'individuation ontique. Quant à la volonté elle-même, il n'est pas pertinent de lui appliquer le *principium individuationis*. L'affection, comprise comme des effets représentatifs de la volonté chez chaque individu empirique, ne saurait déterminer ce principe, elle se soumet, en revanche, à lui.

Toutefois, malgré cette dévalorisation de l'individu, Schopenhauer parle aussi d'une individualité qui n'est pas déterminée par la raison représentative : l'individu « se reconnaît lui-même dans son essence immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet⁴¹ » et c'est dans « la conscience immédiate de l'individu » que réside l'origine de la volonté⁴². On voit bien que la conscience immédiate de l'individu ainsi définie non seulement échappe à la forme temporelle et spatiale, mais est également l'origine même de la volonté. Évidemment, cet individu est un individu dans un tout autre sens que celui qui est déterminé par le *principium individuationis* avec sa forme spatio-temporelle. Mais que signifie cet individu-ci et quelle en est la détermination ? Il faut alors envisager tout autrement le *principium individuationis*.

La question de l'individualité, si du moins nous sommes capable de la reconnaître dans sa signification radicale, ne diffère pas de celle de l'ipséité, elle vise la même essence et lui est identique⁴³.

Ainsi, la question de l'individualité rejoint l'un des plus grands thèmes henryens, à savoir l'ipséité. L'individu henryen veut donc dire le Soi de l'ipséité qui « réside dans l'auto-affection originale de la vie », qui « exclut d'elle insurmontablement toute ek-stasis⁴⁴ ». L'ipséité n'est point l'identité d'un objet, ce qui ne constitue qu'un statut ontique ; en revanche, elle est ontologique. Chez Henry, la paire de concepts « ontique – ontologique » est dotée d'un sens spécifique. Tandis que l'ontique veut dire l'ordre des positions temporelles et spatiales des choses, l'ontologique 1) échappe pour sa part à toute détermination temporelle et spatiale et 2) est un *logos*, c'est-à-dire une connaissance, plus précisément, c'est une connaissance originaire

⁴¹ *Ibid.*, p. 183. Cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation I*, trad. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1898, p. 104.

⁴² Henry, *Général. de la psych.*, p. 183.

⁴³ *Ibid.*, p. 186. Nous soulignons.

⁴⁴ *Ibid.*

qui rend la connaissance de l'objet possible. Dans la mesure où l'ontologique est la *précondition* de la connaissance de l'objet, il est aussi « transcendantal ». Par conséquent, le *principium individuationis ontologique* ou transcendantal doit être un principe de la connaissance immédiate de Soi, ou plus précisément, la connaissance de soi immédiate. Cette connaissance est le sentir du corps vivant.

La connaissance immédiate est le principe et le fondement de toute connaissance médiata. L'expérience intérieure de la volonté, son apparaître originel comme notre corps immanent [...] ⁴⁵.

Cette connaissance n'est pas une connaissance représentative sous la forme sujet-objet. Elle est en revanche le corps, non en tant que corps représentatif, mais comme corps originel, en tant que possibilité d'agir, comme la possibilité de déployer la force. Avec la découverte du corps vivant, il faut également ressaisir aussi l'affectivité. Cette dernière n'est plus, comme nous l'avons esquissé plus haut, un effet des besoins. Un être ne peut être affecté que s'il est « originellement constitué en soi-même comme affectif et susceptible comme tel d'être déterminé affectivement, d'"éprouver" des tonalités ⁴⁶ ». L'affectivité est, en effet, ce qui détermine les besoins. Malheureusement, Schopenhauer n'a pas pu tenir ses intuitions philosophiques rénovatrices jusqu'au bout. Et c'est Nietzsche, ayant hérité de Schopenhauer, qui a davantage poussé l'interrogation du *principium individuationis* ontologique de la connaissance transcendantale de l'ipséité.

4. Nietzsche : retour à l'Individu Originel

Selon Henry, Nietzsche reprend et développe la notion de volonté. Tout d'abord, la volonté n'est plus un manque, une insatisfaction permanente, mais plutôt une force jaillissante, une puissance (*Macht*), voire une hyperpuissance qui est la condition qui « permet à chaque force d'accéder à soi dans l'inconditionnalité d'une cohérence avec soi ⁴⁷ ». Au lieu de chercher la représentation objective, le jaillissement de l'hyperpuissance concerne le devenir de la vie subjective. L'œuvre de l'hyperpuissance est l'« originel accroissement de soi inclus dans l'inconditionnelle étreinte avec soi (c'est-à-dire qui apporte avec lui une ipséité) ⁴⁸ ». Ainsi, deuxièmement, Nietzsche reconnaît que la subjectivité absolue est l'immanence en tant

⁴⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 257.

qu'ipséité – « l'inconditionnelle cohérence en soi » – et passivité. L'hyperpuissance est la force originale qui fait que l'on ne peut agir autrement. Mais cette impossibilité d'agir autrement, cette non-liberté de ne pas être soi est justement ce qui fait le Soi tel qu'il est. C'est sur le fond de ces progrès par rapport à Schopenhauer que Nietzsche développe une nouvelle théorie de l'individualité.

La différence entre l'affection et la représentation est reprise par Nietzsche sous la forme du contraste entre Dionysos et Apollon dans la *Naissance de la tragédie*. Apollon confirme donc aussi le *principium individuationis*. Alors que la figure d'Apollon est un individu qui se trouve objectivement dans une situation temporelle et spatiale, accessible à la compréhension de la raison, la figure de Dionysos est, quant à elle, le simple jaillissement, la surabondance de l'hyperpuissance de la vie qui précède et échappe à la règle de la saisie rationnelle. Or, bien que l'esprit apollinien soit celui de l'image, de l'ordre et de la raison, il est toutefois lié à l'esprit dionysiaque qui est celui de la musique, du chaos et de la pulsion.

Entre l'état apollinien et celui dionysiaque, se trouvent les frontières de l'individuation. D'un côté, la plongée profonde dans l'esprit apollinien conduit à un oubli de soi-même, à un franchissement des frontières de l'individu représentatif et empirique, et ainsi à une transformation dans l'état dionysiaque qui n'est plus limité par l'individualité temporelle et spatiale. L'art dionysiaque est une « *Erlösung*, la rédemption de l'individu sous la forme de sa libération des chaînes de l'individuation intuitive⁴⁹ » d'Apollon. D'un autre côté, l'état apollinien, qui s'avère plus décisif, n'apparaît lui-même que comme une délivrance, une décharge du lourd poids du jaillissement sans mesure de la vie de l'état dionysiaque – quand le jaillissement est si fort qu'il en devient insupportable, l'état dionysiaque entre dans un état d'irréalité où le jaillissement se déguise sous la forme d'un rêve. La force dionysiaque franchit les frontières de l'individuation et devient un individu apollinien. Afin qu'il existe une mise en forme représentative et une conscience *de soi* en tant qu'individu comme un point isolé dans le monde, il faut qu'il y ait tout d'abord une charge, le surgissement d'affections, une sorte de passion originaire de la souffrance. Autrement dit, pour qu'il existe un individu intuitif ou représentatif, il faut tout d'abord qu'il y ait une individualité plus originaire – une ipséité et « cette passion originaire de la souffrance de l'être comme la propre essence de l'ipséité⁵⁰ ».

Il y a donc déjà un « *Individu Originel*⁵¹ », un « je » dans le jaillissement des affections, même s'il « n'est pas de même nature que celui de l'homme éveillé ; de l'homme empirique-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 321.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 322.

⁵¹ *Ibid.*, p. 321. Nous soulignons.

réel⁵² ». L'oubli de soi, la négation de l'individu, n'est qu'une disparition de l'ordre représentatif et rationnel, elle ne signifie qu'un retour à l'*Individu* Originel, au « je » affectif au-dessous du *principium individuationis* ontique. Le principe de cet Individu est le propre jaillissement des affections. Bien que l'Individu ou l'ipséité affective fournissent la condition nécessaire à l'individuation de l'individu représentatif, l'Individu n'est lui-même pas transformé en l'individu représentatif. L'Individu a sa propre manifestation, qui diffère de la manifestation représentative qui est le jaillissement même de l'affection. À l'inverse, derrière tous les individus se cache un Individu affectif originel, qui n'est aucunement représenté dans le monde objectif, et dont l'individualité est plus radicale que celle de l'individu représentatif.

Cette individualité radicale conduit à deux conséquences importantes. D'une part, l'Individu dispose d'une « perspective » radicalement unique. La connaissance objective de chaque individu sur le monde est toujours celle d'un « point de vue » particulier, temporel et spatial. L'individu se prend lui-même pour le centre du monde et s'oriente dans celui-ci à partir de sa propre centralité. Cependant, la singularité de la perspective s'avère plus radicale que la particularité du « point de vue », puisque la perspective est d'ordre affectif et suscite ainsi la position d'un individu dans le monde et par là-même la position parmi les choses mondaines, étant donné que plus nous permettons à des sentiments d'entrer en jeu à propos d'une chose, plus notre « concept » de cette chose et notre « objectivité » sera complète⁵³. C'est grâce aux affections que l'ipséité s'érige, et c'est sur le fond de l'ipséité que l'Individu peut se considérer comme le centre par rapport au monde et à d'autres choses.

D'autre part, la passion originaire de l'affection « advient tout entière dans une dimension d'être à laquelle *il n'est d'autre accès que cette souffrance elle-même*⁵⁴ ». Bien que la position temporelle et spatiale, les physionomies, et les gestes, ainsi que les expressions linguistiques d'un individu soient *connaissables* par d'autres individus, le « se sentir » des affections de chaque individu demeure toutefois radicalement propre à chaque individu. En ce sens, « cela même dont nous souffrons le plus profondément et le plus personnellement est incompressible et inaccessible⁵⁵ ». Cela rend la compassion envers la souffrance d'un autre individu strictement impossible. C'est l'une des raisons pour lesquelles Nietzsche refuse la compassion.

⁵² *Ibid.*, p. 323. Cf. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. fr. par M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977, p. 59.

⁵³ Henry, *Général. de la psych.*, p. 334.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 325

⁵⁵ *Ibid.* Cf. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. fr. par P. Klossowski, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 216.

L'autre raison pour laquelle Nietzsche la refuse tient au fait qu'elle est non seulement impossible mais aussi inutile, car la souffrance en tant que jaillissement des affections est nécessaire pour le surgissement de l'ipséité de chacun. Le Soi n'est ni une étincelle qui scintille puis disparaît, ni un étant déjà fait une fois pour toutes, mais, en revanche, l'éternelle venue en soi de la vie. Le Soi a un *historial*, plus précisément, « [...] l'essence de la vie est l'historial de ses propres tonalités (affections) [...] »⁵⁶. En opposition à la temporalité objective qui se disperse en différents points, la notion d'historial souligne, quant à elle, l'unité absolument indissociable de la venue en soi de la vie. Le Soi ne peut devenir lui-même sans ce processus. La compassion, la tentative d'arrêter la souffrance ne serait « rien de moins que le refus de la loi de l'être et de son historial »⁵⁷.

Deux questions impliquées dans les analyses henryennes du refus de la compassion chez Nietzsche nous intéressent. Premièrement, si la compassion ne s'en tient qu'à un niveau objectif, la relation entre différents sujets ne s'en tient-elle pas à une connaissance objective ? Comment la compréhension et la communication des affections entre des sujets différents sont-elles possibles ? L'inaccessibilité radicale de la souffrance d'un individu ne signifie-t-elle pas une impossibilité de l'intersubjectivité affective ? Deuxièmement, bien que l'historial soit compris comme subjectif et radicalement différent de la temporalité objective, n'est-t-il pas, tout du moins, un processus, un déploiement qui implique une sorte d'autodifférenciation du Soi ? La thèse de l'ipséité absolue qui exclut toute différence et altérité peut-elle encore être maintenue ? Nous y reviendrons.

On voit bien que la thèse nietzschéenne de l'*Individu Originel* en-dessous de l'individu représentatif du *principium individuationis ontique* se rapproche davantage de celle henryenne de l'ipséité et de l'immanence radicale. Le *principium individuationis ontologique* propre à l'*Individu Originel* est le jaillissement surabondant des affections en dehors de l'ordre de la raison. Or, selon Henry, en dépit de ses critiques profondes de la connaissance objective, de la valeur traditionnelle et de la science, Nietzsche demeure malgré tout encore attaché à la nécessité de la représentation, d'où le titre donné au deuxième chapitre portant sur Nietzsche « Les dieux naissent et meurent ensemble » - puisque l'*Individu Originel*, donc Dionysos, et l'individu représentatif, à savoir Apollon, vont tous les deux encore de pair. Le chemin que Henry va emprunter permet alors d'éclairer encore plus l'indépendance et l'autosuffisance de la manifestation de l'*Individu Originel*, c'est-à-dire l'ipséité affective.

⁵⁶ Henry, *Général. de la psych.*, p. 317. Cf. aussi p. 299, p. 310, p. 322, p. 326.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 326.

5. Husserl : l'individualité, la temporalité et l'intersubjectivité

La critique henryenne du problème de l'individualité chez Husserl s'est déjà immiscée dans la critique du *principium individuationis* chez Schopenhauer et surtout en rapport avec le problème du temps.

Selon la lecture d'Henry, bien que Husserl prétende fonder subjectivement le temps objectif, fixé dans un temps immanent de flux constamment changeant, il reste toutefois dans le cadre de la pensée objective. L'*Urimpression* surgit incessamment puis glisse dans le passé, et pourtant, une représentation du même objet se maintient à travers ce surgissement et glissement. Au lieu de reconnaître l'individualité propre à l'*Urimpression*, Husserl attribue l'individualité à l'identification de la représentation de l'objet. Il ne se rend pas compte que l'identification présuppose une individualité absolue :

C'est seulement parce que cette phase est en elle-même identique à elle-même, c'est, ultimement, parce qu'elle est en soi un Soi que, glissant dans la rétention et tenue encore en mains par elle, elle peut être représentée comme ce qu'elle est, comme identique à elle-même tout au long de son écoulement⁵⁸.

L'individualité est donc l'*identité* plus originelle que celle de l'objet qui est une inséparabilité de soi-même, une immanence radicale sans aucune déhiscence. Une fois que l'*Urimpression* glisse dans le passé ou se mêle à la rétention, elle diffère déjà d'elle-même et devient ainsi en quelque sorte autre. Ainsi, seul le surgissement immédiat de l'*Urimpression* est pourvu d'une individualité radicale. C'est dans l'*Urimpression*, ou plutôt, c'est dans le « s'impressionner » que réside l'ipséité. Husserl pense que ce n'est pas la matière, mais la situation temporelle de l'*Urimpression* qui est la source originaire de l'individualité de celle-ci même. Mais la situation temporelle constitue un point relatif à sa position dans le flux temporel et à sa relation avec la rétention et la protention. Comment une situation changeante et relative est-elle capable de déterminer l'individualité absolue ?

Henry fait allusion aux paragraphes 30 et 31 des *Leçons sur la conscience intime du temps*, qu'il analyse de façon plus thématique dans *Phénoménologie matérielle* où il développe également son projet d'une phénoménologie matérielle à la place de la phénoménologie hylétique husserlienne.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 187.

À première vue, l'individualité dont parle Husserl est celle de l'objet⁵⁹ et non celle du sujet ; mais en réalité, Husserl ne pense pas non plus que l'objet possède le pouvoir d'apparaître et qu'il puisse s'individualiser tout seul. L'individuation d'un objet – donc le fait que l'objet apparaisse comme un individu *τόδε τι* – est rendue possible par le biais du sujet⁶⁰, sur ce point, Henry peut s'accorder avec Husserl. Le véritable désaccord porte-t-il plutôt sur la détermination de l'élément subjectif qui rend l'individuation possible ?

Chez Husserl, l'individualité empirique de l'objet est, en fait, l'identité idéale de cet objet à travers des moments différents du temps objectif. Et l'identité idéale d'un objet est, à son tour, le sens identique de l'objet « comme quelque chose » (*als was*) saisi par l'*Auffassung* subjective, où l'*Auffassung* renvoie à une sorte de donation de sens idéal. Husserl se rend compte que cette *Auffassung* idéale de l'objet a son fondement dans la temporalisation et l'individualité des données sensorielles qui y sont édifiées. Mais quelle est l'individualité des données sensorielles ?

Dans les *Leçons*, il existe une certaine ambiguïté, et même une incohérence à ce propos. L'individualité d'un objet temporel, par exemple, d'un ton, tient à deux facteurs : à la matière – donc au « contenu » impressionnel de ce ton – et à la *Zeitstelle* – à savoir à la situation temporelle que le ton occupe dans le flux temporel⁶¹. D'un côté, Husserl soutient que le facteur décisif de l'individualité du ton est la situation temporelle – ce que Henry comprend comme « la frappe extatique du maintenant⁶² ». Ce qui détermine qu'une *Urimpression* diffère d'une autre est leurs situations différentes par rapport au flux ; chaque *Urimpression* est l'impression originale de la situation temporelle (*Zeitstellenimpression*)⁶³. Alors que la matière de la sensation peut demeurer toujours la même, la position temporelle que la sensation occupe dans le flux du temps s'écoulant peut changer. L'individualité est, en fin de compte, « la forme temporelle de la sensation originale⁶⁴ » – le maintenant. Toutefois, d'un autre côté, Husserl a tendance à définir le maintenant par la sensation originale⁶⁵, puisque ce qui fait un nouveau maintenant – une nouvelle situation temporelle – est le surgissement d'une nouvelle impression. C'est-à-dire que c'est l'*Urimpression* qui détermine la situation temporelle. Au lieu de la forme temporelle, c'est l'*Urimpression* qui décide de l'individualité.

⁵⁹ Husserl, Hua X, § 30, p. 63 (trad. fr. p.83).

⁶⁰ La source subjective de l'individuation de l'objet est explicitée dans les n°16 et n°17 des *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, Cf. Hua XXXIII, *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zielbewusstsein* (1917/18), éd. par R. Bernet et D. Lohmar, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 289-309.

⁶¹ Cf. Hua Husserl, X, § 31, p. 66-67 (trad. fr. p.87).

⁶² Henry, *Phén. matérielle*, p. 46.

⁶³ Husserl, Hua X, § 31, p. 67-68 (trad. fr. p.88).

⁶⁴ *Ibid.*, § 31, p. 67 (trad. fr. p.87).

⁶⁵ *Ibid.*, § 31, p. 67 (trad. fr. p.88). Le texte original est le suivant: « Aber eigentlich ist der Jetztpunkt selbst durch die ursprüngliche Empfindung zu definieren. »

Henry a bien remarqué cette incohérence et a choisi de maintenir jusqu'au bout la seconde position. Selon lui, déterminer l'individualité à partir de la situation temporelle équivaut à s'en tenir au *principium individuationis* ontique des objets extérieurs⁶⁶, alors qu'il faut en chercher le fondement ontologique. De plus, la forme temporelle n'est qu'une forme vide. Afin qu'une forme puisse, en effet, être associée à une quelconque matière, il faut tout d'abord que cette matière existe. La matière originelle – l'*Urimpression* – ne saurait donc être celle husserlienne qui est entendue comme le « contenu » *sous* la forme temporelle. En revanche, l'*Urimpression* précède et détermine la forme temporelle. En opposition au vide de la forme, l'*Urimpression* est « l'être *réel* et déterminé » qui est le véritable sens de « l'être *individuel* »⁶⁷. Le principe de l'individualité est donc l'*Urimpression*.

Selon Henry, l'*Urimpression*, en tant que matière originelle et structure du flux temporel de « passé-maintenant-futur », ainsi que celle de la « rétention-impression-protention » en tant que la forme idéale, sont absolument hétérogènes⁶⁸. Alors que la première est un pur jaillissement, la seconde est, pour sa part, une organisation des jaillissements. C'est seulement *a posteriori* du jaillissement qu'on peut le mettre en ordre. En ce sens, l'*Urimpression* est un constituant et la structure temporelle est constituée. C'est seulement quand l'on observe le jaillissement après coup, depuis une perspective extérieure, que l'on peut lui assigner une situation. Dire que l'*Urimpression* est l'impression de la situation temporelle, ce n'est rien d'autre que nier la manifestation constituante de l'*Urimpression* elle-même et la remplacer par son emplacement dans la structure temporelle constituée.

La notion husserlienne d'intention joue un rôle indispensable dans la structure du flux temporel, puisque le *continuum* du flux temporel, l'unité de rétention-impression-protention est maintenue par l'intentionnalité temporelle. Bien que Henry approuve la théorie selon laquelle l'intentionnalité temporelle n'est pas l'intention standard en tant que « conscience de quelque chose », qui est une objectivation *active* opérée par l'*ego* pur des *Idées I*, il réfute toutefois qu'une telle intentionnalité puisse transgresser l'abîme entre l'*Urimpression* et la forme temporelle et puisse inclure l'*Urimpression* comme un moment *du* flux. Malgré tout, l'intentionnalité est tout de même la structure de la conscience, tandis que, et qui plus est Husserl s'en rend lui-même compte, l'*Urimpression* « s'est formé[e] de façon étrangère à la conscience » (*bewusstseinsfremd*)⁶⁹. L'autoconstitution de la conscience temporelle présuppose

⁶⁶ Cf. Henry, *Phén. matérielle*, p. 84.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 47. Nous soulignons.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 48.

⁶⁹ Husserl, *Hua X*, Beilage II, p. 100 (trad. fr. p. 131).

le surgissement de l'*Urimpression* – *genesis spontanea*⁷⁰ qui n'est pas constituée par la conscience. Ladite *Urimpression* dans la structure intentionnelle de la conscience n'est plus l'*Urimpression* originelle, mais n'en est qu'une constitution.

En outre, malgré sa forme fixe de passé-présent-futur, le flux temporel est toujours coulant et changeant. Chaque maintenant se précipite vers le futur et glisse dans le passé ; le déploiement extatique du temps est donc, tout à la fois, synonyme de glissement et de disparition du maintenant. L'intentionnalité maintient le *continuum* du flux, tout en modifiant et en perdant l'originalité de l'*Urimpression*. S'il n'y avait pas de surgissements inlassables de l'*Urimpression*, comment le maintien de l'intentionnalité pourrait-il avoir lieu ? L'écoulement incessant du flux présuppose un *sub-jectum*, une *sub-sistance* comme soutien, un fondement qui ne saurait être emporté par le flux. Ce *sub-jectum* n'est pas un *étant* quelconque à la manière d'une pierre immuable au fond d'une rivière. En revanche, le *sub-jectum* est une subjectivité, c'est-à-dire, selon Henry, « l'éternelle venue en soi de la vie⁷¹ », une génération qui s'accroît. Le Soi ici n'est donc ni un sens idéal identique donné par l'*Auffassung* ni un continuum du flux temporel maintenu par l'intentionnalité de la conscience. L'individualité ontologique équivaut à l'ipséité du Soi vivant, au surgissement de l'*Urimpression* unique et inlassable.

Or, de même que dans les analyses critiques de Nietzsche, où « l'éternelle venue en soi de la vie » est « l'historial de l'absolu⁷² », Henry se confronte aux mêmes questions. Mais que veut dire exactement l'historial ? Nous y reviendrons. Une autre problématique, conforme à l'un des plus grands thèmes henryens, est celle de l'hétérogénéité absolue de l'impressionnalité et de l'intentionnalité ainsi que du surgissement de l'impression et du *continuum* du flux temporel. Si elles étaient absolument hétérogènes, comment pourrait-il y avoir une relation fondamentale entre elles ? Comment l'impression pourrait-elle fonctionner comme le *sub-jectum* de flux temporel et intentionnel ? Nous y reviendrons aussi.

Tournons nous à présent vers le problème de l'intersubjectivité. Selon la lecture de Henry, en ce qui concerne le problème de l'intersubjectivité, le plus grand tort de Husserl a consisté à penser l'*ego* comme un *sens objectif*. Non seulement l'*ego* d'autrui est réduit à un sens psychique appréhendé avec son apparition corporelle dans mon champ perceptif, saisie par mon intention représentative, mais le Moi est aussi réduit à une unité psycho-physique. Mes états psychiques deviennent également le contenu de mon intention, un contenu idéal. Ainsi, chaque sujet individuel n'est qu'un centre de représentations ; le *Hic*, ce qui distingue un sujet

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 54. Nous soulignons.

⁷² *Ibid.*

d'un autre, ce qui fait son individualité, n'est qu'un point d'orientation dans un milieu en relation spatiale avec les autres *Hic* - autrement dit, le hiccécité n'est qu'une perspective représentationnelle sur le monde. Mais qu'est-ce qui rend la représentation possible ? Certes, selon Henry, la communauté intersubjective est un ensemble des sujets individuels, mais leurs individualités ne résident pas dans la représentativité. La subjectivité de chacun est sa *vivacité concrète* - son auto-affection – ce qui individualise radicalement et ce qui rend la représentation possible. De cette manière, il convient de dire que « la subjectivité est le *principium individuationis*⁷³ » ontologique, et qu'« en elle prend naissance nécessairement et chaque fois un ego, un Individu au sens transcendantal⁷⁴ ». Selon Henry, l'apparition de l'objet comme un étant appartient au domaine ontique et ainsi transcendant, tandis que l'apparaître qui en est la condition fait quant à lui partie du domaine ontologique et transcendantal. La phénoménalisation du phénomène objectif est elle-même ontologique et transcendantale. De la sorte, l'individu au sens ontologique et transcendantal n'est aucun étant, il est en revanche l'ipsécité, « la venue en soi », la vie d'un étant, où la vie est entendue comme un verbe. L'individu ontologique et transcendantal est l'individu vivant. Au lieu de la représentation intentionnelle, l'essence de l'individu vivant consiste en l'affection. Le *Hic* de l'individu vivant n'est pas un point d'orientation, mais le pur surgissement de l'affection sans référence à rien d'autre qu'au surgissement lui-même ; le surgissement de l'affection de l'individu vivant.

Par conséquent, l'intersubjectivité veut dire l'inter-individualité. La communauté intersubjective « n'est rien d'autre que cet ensemble d'individus vivants⁷⁵ » - cette affirmation est lourde de conséquences. Elle confirme tout à la fois que certains individus sont différents et qu'ils sont ensemble. D'un côté, Henry défend l'idée que les individus forment une communauté affective dans laquelle ils sont vraiment ensemble ; qu'ils ne sont pas des monades isolées mais au contraire, des « pathos-avec ». Pour cette raison, Henry accuse à tort Husserl de réduire l'*ego* à une unité psycho-physique représentative et de réduire « l'être réel de l'autre en moi⁷⁶ » à une appréhension noématique, à un sens idéal. Ainsi, il y aurait un abîme insurmontable entre l'*ego* et l'*alter ego* et ils ne seraient jamais ensemble. D'un autre côté, la différence, l'altérité d'un individu par rapport à d'autres est un facteur indispensable de l'approche henryenne de l'intersubjectivité. Comme l'atteste la relation intime telle que l'accouplement érotique, entre deux individus, il existe un « Abîme dans et par lequel l'autre

⁷³ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 156. Nous soulignons.

est l'autre⁷⁷ ». L'être ensemble avec autrui, en tant que pathos-avec, n'annule pas l'altérité d'autrui. Henry est conscient de la critique dirigée contre lui concernant la possibilité « pour une ipséité pathétique et acosmique d'entrer jamais en relation avec une autre du même type, de s'inscrire dans une intersubjectivité effective et concrète de l'autre⁷⁸ », la solution que Henry propose en opposition avec Husserl, consiste à remplacer l'intersubjectivité husserlienne basée sur la perception et l'appréhension par l'intersubjectivité pathétique dans laquelle les lois sont celles « du souffrir et du jouir, du sentiment et du ressentiment, de l'amour et de la haine⁷⁹ ». Dans la relation pathétique entre les individus, l'autre n'est ni un objet de la perception ni un psychisme appréhensé ; il est réellement *avec* moi dans mes affections.

Or, si l'individu vivant *est* son auto-affection radicale comprise comme excluant toute altérité et toute relation, comment peut-il être ensemble *avec* autrui ? Désormais, c'est le sens exact d' « auto-affection » qui doit être examiné.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 176. Nous soulignons.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 153.

Chapitre 3

Les différentes voies de l'auto-affection

1. L'ambiguïté de la notion d'« auto-affection »

Le problème de l'affectivité qui occupe un tiers de son œuvre fondamentale *L'Essence de la manifestation* et est récurrent dans ses interrogations philosophiques, occupe une place de premier plan dans l'économie de la phénoménologie henryenne. Ainsi, la notion d'« auto-affection » est incontestablement le mot clé de toute la pensée henryenne sur la subjectivité. La *motivation* d'un tel emploi de la notion d'auto-affection semble évidente : selon Henry, en tant qu'ipséité la subjectivité absolue réside dans l'auto-affection définie comme l'immanence radicale au moyen de laquelle il prend le contre-pied de l'intentionnalité en tant que structure de la connaissance objective, celle-ci étant traditionnellement conçue comme l'essence de la subjectivité. Mais si la *motivation* de cette conception de l'auto-affection, à savoir, de réfuter l'intentionnalité objective, est claire, il n'en va toutefois pas de même concernant son *sens* exact : comme Henry l'avoue : « le concept de l'auto-affection apparaît en fait indéterminé et demeure comme tel dans une obscurité ontologique foncière [...] »¹.

L'obscurité de la notion d'« auto-affection » tient tout d'abord au fait que cette *expression* est un *héritage partiel* de Kant, et surtout d'un Kant tel que Heidegger l'interprète : d'un côté, Henry emprunte cette notion à Kant ; mais d'un autre, il conteste la conception que Kant et Heidegger en donnent – réfutation qui constitue le thème des § 24 et § 31 de *L'Essence* où Henry commence à introduire cette notion². Sans la prise en considération de la distinction entre le sens henryen et celui kantien-heideggérien de l'auto-affection, le thème de ces paragraphes demeurerait confus.

Dans la lecture heideggérienne de Kant, l'auto-affection (*Selbstaffektion*) pure est interprétée comme « le temps [qui] forme la structure essentielle de la subjectivité³ », *grosso modo*, cela revient à affirmer que le temps pur, ou plus précisément, la temporalisation pure, est le processus dans et par lequel la subjectivité se constitue. Selon Henry, cette déclaration, examinée plus en profondeur, consiste en une quadrature du cercle : 1) le temps pur en tant qu'intuition pure qui conditionne et précède donc la connaissance objective n'est lui-même pas affecté par l'objet, en revanche, il s'affecte par lui-même. 2) L'essence de la subjectivité est le pouvoir de l'objectivation et le temps pur en tant que condition de la connaissance objective

¹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 291.

² *Ibid.*, § 24, §31. Cf. GA 3, §34.

³ Heidegger, GA 3, § 34, p. 189 (trad. fr. p. 244).

forme la structure de la subjectivité. 3) L'objectivation est la représentation des objets (*Vorstellung von Gegenstände*) qui est en fait l'acte d'opposition (*Gegenstehenlassen*) qui présuppose *ce qui* opère cet acte et précède ainsi l'opposition. 4) Ce qui oppose-objective – le sujet – ne peut pas être lui-même un objet, c'est-à-dire, un « soi déjà donné » (*vorhandenes Selbst*)⁴ qui à son tour exige encore un autre sujet objectivant ; de la sorte, le sujet *se forme en se temporalisant*. Le temps, ou plus précisément, la temporalisation, avant l'opposition, fournit la possibilité du « pouvoir être sollicité comme soi » (*als ein Selbst angegangen werden zu können*)⁵ et c'est l'ipséité (*Selbstheit*) formée par la temporalisation qui fournit la possibilité de l'opposition en tant qu'ob-jectivation. Ainsi, l'auto-affection est une « auto-sollicitation » (*Sich-selbst-angehen*) à travers laquelle un soi se forme et *se dirige* vers (*von-sich-aus-hin-zu-auf*) soi-même, et en fin de compte, c'est cette structure consistant à « *se diriger vers* » qui fonde l'opposition en tant qu'ob-jectivation. Dans l'auto-sollicitation, le soi se formant est d'ores et déjà un *corrélat* de la sollicitation, et c'est sur ce fondement que le soi pourra devenir un objet de sa propre objectivation.

D'après Henry, l'auto-affection ici en question n'est en fait qu'une « affection *par* soi » et non une « affection *de* soi⁶ ». Alors que l'« affection *de* soi » désigne une ipséité radicale, l'« affection *par* soi » indique, pour sa part, une *corrélacion* et implique déjà ainsi une certaine *différenciation* – une certaine *altérité*. Le tort de Heidegger serait qu'il n'est pas parvenu à atteindre la vraie ipséité en tant que fondement de l'objectivation, et a, en revanche, rétrospectivement compris l'ipséité à la lumière de l'objectivité : en considérant l'essence de l'ipséité comme un acte de « se diriger vers » qui se déploie au fur et à mesure dans l'horizon de la temporalisation, et qui constitue justement la première forme de *corrélacion* et de l'objectivité. Pourtant, si l'ipséité est le fondement de l'objectivité, ne doit-elle pas la précéder et en être indépendante ? N'est-il pas inapproprié de mesurer l'ipséité par et en vue de l'objectivité ? En répondant par l'affirmative, Henry avance que l'auto-affection désigne « l'identité de l'affecté et l'affectant [... et] l'immanence radicale⁷ » qui exclut toute *différenciation* et *corrélacion*. L'auto-affection ainsi définie serait une *présence immédiate* dépourvue de toute médiation de temporalisation et ne se dirigeant vers rien. En ce sens, l'auto-affection désignerait le *surgissement* d'un Soi au lieu de son déploiement temporel. Mais on se demande, tant que l'auto-affection demeure encore comprise dans le cadre du schéma

⁴ *Ibid.* Traduction modifiée (dans la traduction française d'A. de Waeckens et de W. Biemel, « ein vorhandenes Selbst » est traduit comme « un soi concret », le sens philosophique de « vorhanden » est ainsi perdu »).

⁵ *Ibid.* Nous soulignons.

⁶ Henry, *Incarnation*, § 31, cf. aussi p. 231.

⁷ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 585.

« affectant-affecté », si elle ne demeure pas encore captive d'une relation, et ce malgré l'accent henryen porté sur l'identité de l'affecté et l'affectant⁸. En outre, en confondant l'« affection de soi » avec le pouvoir originaire qui déploie l'horizon de la temporalisation, et en l'identifiant davantage à un temps originaire⁹, l'auto-affection peut-elle en rester à l'état d'une présence immédiate sans aucune profondeur processuelle ?

Ainsi, l'on parvient à voir que l'obscurité de la notion d'« auto-affection » henryenne n'est pas seulement due au fait que cette notion est entremêlée avec l'« auto-affection » kantienne et heideggérienne. L'obscurité provient, plus profondément, de l'ambiguïté et la variété des définitions et des descriptions que Henry assigne à cette notion tout au long de son parcours philosophique.

En ce qui concerne la nature de l'auto-affection, il est dit que l'auto-affection est par exemple : 1) « s'éprouver soi-même¹⁰ », « *se sentir soi-même effectif* », ou dans ce que Henry appelle le « *sentiment*¹¹ » ; 2) le fait de « “se souffrir soi-même” du sentiment dans sa *passivité ontologique originaire* à l'égard de soi¹² » ; 3) de se sentir dans la *tonalité* telle que l'angoisse, la haine, la tristesse et dont les formes fondamentales sont la souffrance et la joie¹³ - ou encore, dans « l'ouverture *émotionnelle*¹⁴ » et « le bouleversement *pathétique*¹⁵ » ; 4) équivalente à l'« expérience interne transcendante [...], la révélation originaire du vécu à soi-même¹⁶ », qui est à son tour conçue comme « un *savoir* immédiat de soi¹⁷ ». Il reste à demander : ces définitions sont-elles compatibles ? Ont-elles le même statut phénoménologique ? Et si oui, dans quelle mesure ?

En ce qui concerne le caractère non-relationnel de l'auto-affection, il est dit que l'auto-affection, d'une part, 1) est épurée de l'extase et de l'horizon temporel¹⁸ ; 2) s'identifie à

⁸ Sur ce point crucial, cf. J.-F. Lavigne « “Prendre chair” : Le problème de la temporalité transcendante dans la phénoménologie matérielle de Michel Henry », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti et G. Rametta (dir.), *Vivre la raison : Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendante et nouvelles perspectives phénoménologiques*, op.cit., p. 53-70. Nous renvoyons surtout au paragraphe suivant : « le concept même d'“affecter” implique une altérité : l'altérité, au moins formelle ou fonctionnelle, entre ce qui affecte – ce qui, donc, introduit une modification, provoquant quelque changement dans le terme affecté – et d'autre part ce qui subit cette altération, l'affection elle-même. Si donc nous entendons “affecter” dans le sens positif de “modifier” ou “changer” quelque chose, cela implique nécessairement que le terme qui reçoit le *πάθος* soit différenciable, soit pensable comme autre que ce qui influe sur lui – qui l'“affecte” » (p.62).

⁹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 234 sqq..

¹⁰ *Ibid.*, p. 580 sq., cf. aussi par exemple p. 646, p. 679, p. 783.

¹¹ *Ibid.*, p. 577-578.

¹² *Ibid.*, p. 590.

¹³ *Ibid.*, p. 600 sqq. ; cf. aussi p. 582 sqq..

¹⁴ Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 291. Nous soulignons.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 576.

l'*Urimpression* sans aucune extase du temps¹⁹ ; 3) est la matière phénoménologique²⁰ et constitue le *Présent vivant* hors de la durée temporelle²¹. Or, d'autre part, l'auto-affection est aussi conçue comme 4) « le temps originaire²² » ; par l'auto-affection, le soi est « toujours déjà donné à lui-même²³ » ; l'auto-affection de la vie finie se réfère à « l'Avant²⁴ » de la Vie absolue. On se demande ainsi comment l'auto-affection peut être tout à la fois atemporelle et se référer à un passé et constituer un temps originaire.

En outre, malgré la thèse récurrente d'après laquelle l'auto-affection est une « immanence radicale » qui détermine « l'*ipséité*²⁵ » sans contenir la moindre différenciation, au sein de l'immanence du sentiment s'opère un dépassement, un dépassement *de soi à soi* qui constitue l'*identité* du sujet concerné. Or, l'identité de soi avec soi n'implique-t-elle pas déjà une relation de différenciation minimale ? De même, l'auto-affection est aussi décrite comme un « Devenir²⁶ », c'est-à-dire en même temps le *commencer* à être et le *mouvement* par lequel l'être se transforme.

De surcroît, dans sa philosophie plus tardive, Henry thématise la différence entre la vie finie en tant que chair et la Vie absolue qui rend possible en premier lieu l'incarnation. Il distingue donc en outre l'auto-affection dans son sens fort et dans celui faible. Dans son sens faible, l'auto-affection veut dire la matière concrète et particulière *propre* à chaque individu, d'où l'affirmation suivante : « Chaque fois un Soi effectif, l'identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui individualise radicalement, qui pose le sceau de l'individualité sur tout ce qui s'auto-affecte en elle. La subjectivité est le *principium individuationis*²⁷. » Dans son sens fort, l'auto-affection veut dire la Vie absolue en tant que *ce dont* les individus sont générés²⁸, c'est-à-dire comme le *fond commun* de tous les individus. En ce sens la Vie absolue

¹⁹ Cf. Henry, *Phén. matérielle*, p. 46, p. 174.

²⁰ Henry, *Incarnation*, p. 90. Cf. aussi p. 173.

²¹ *Ibid.*, p. 93.

²² Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 234 sqq..

²³ *Ibid.*, p. 589.

²⁴ Henry, *Incarnation*, p. 243.

²⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 585.

²⁶ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 291. D'ailleurs, le contexte de la description de l'auto-affection comme un Devenir est un bon épitomé des sens complexes que Henry donne à la notion d'« auto-affection » : « *La vie* est ce qui *se sait sans le savoir*. [...] *Le savoir* par lequel un jour la vie sait ce que depuis toujours elle savait sans le savoir, n'est pas d'un autre ordre que le savoir de la vie elle-même : c'est un bouleversement *pathétique* en lequel *la vie éprouve son auto-affection* comme l'*auto-affection de la Vie absolue*. Cette possibilité toujours ouverte dans la vie, pour qu'elle éprouve soudain son auto-affection comme celle de la Vie absolue, c'est ce qui fait d'elle un *Devenir*. Mais *quand* donc ce bouleversement *émotionnel* qui ouvre le vivant à sa propre essence se produit-il et pourquoi ? Nul ne le sait. *L'ouverture émotionnelle* du vivant à sa propre essence ne peut naître que du vouloir de la vie elle-même, comme cette re-naissance qui lui donne d'éprouver soudain sa *naissance* éternelle. » Nous soulignons.

²⁷ Henry, *Phén. matérielle*, p. 163. Nous soulignons.

²⁸ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 135. « Distinguons un concept fort et un concept faible de l'auto-affection. Selon son concept fort, la vie s'auto-affecte en un double sens - en ceci que, d'une part, elle définit elle-même le contenu

s'avère justement, si ce n'est non-individuelle, tout du moins pré-individuelle. Encore une fois, quand bien même Henry prétend que la Vie absolue et les vies individuelles se trouvent dans « une immanence réciproque²⁹ », leur distinction ne vient-elle pas confirmer malgré tout une relation de différenciation ? La relation et la différenciation ne sont-elles pas constitutives de l'ipséité ?

Le tour d'horizon de l'ambiguïté des définitions entourant la notion d'auto-affection nous égare pour finalement nous ramener à la seule question décisive, c'est-à-dire celle de savoir ce qu'est l'auto-affection. En suivant la diversité des définitions et des descriptions, quatre voies semblent particulièrement indiquées afin de comprendre ce que sont l'auto-affection et l'ipséité.

2. La voie expérientielle « à la première personne »

Tout d'abord, nous allons emprunter et faire ressortir une voie qu'il peut être tentant de vouloir suivre afin de comprendre l'auto-affection et l'ipséité – une voie que nous qualifierons de « voie expérientielle » qui est suivie par des interprètes anglophones. Selon cette interprétation, Henry « relie la notion basique de *l'ipséité* à la donnée à la première personne de la vie *expérientielle*³⁰ ». Dans ce cadre, l'auto-affection est saisie comme une *expérience pré-réflexive à la première personne* qui révèle un « moi » en tant que sujet de cette expérience et qui qualifie la subjectivité elle-même. Acceptant la critique henryenne du monisme ontologique et reprenant sa thèse de la double manifestation, les tenants de « la voie expérientielle » distinguent la manifestation de l'objet et l'auto-manifestation du sujet lui-même – mais dans quelle mesure ?

Évidemment, je peux être conscient d'un morceau d'ail, d'une perle brillante ou d'une mélodie de Mingus, mais je peux aussi être conscient que *ces objets sont sentis, vus et entendus*, que différentes

de sa propre affection. Le « contenu » d'une joie par exemple, c'est cette joie elle-même. D'autre part, cependant, la vie produit elle-même le contenu de son affection, ce contenu qu'elle est elle-même. [...] C'est la façon dont la vie se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même qui importe. Cette auto-donation qui est une auto-révélation est une affectivité transcendante, un pathos en lequel tout s'éprouver soi-même est possible comme pathétique précisément, comme affectif dans le tréfonds de son être. Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même dans son étreinte pathétique, elle n'en est pas moins produite par la vie elle-même, et c'est cette génération par soi de la vie qu'indique le concept fort de l'auto-affection. [...]. »

²⁹ Henry, « Indications biographiques. Entretien avec R. Vaschalde », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 495-496.

³⁰ S. Gallagher et D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, Routledge, 2008, p. 204.

perceptions ont lieu, et de plus que *je suis ce qui* les expérimente, tout comme je peux être conscient que *je suis* triste, curieux ou fatigué³¹.

Cela signifie qu'en même temps que son expérience perceptive des objets, le sujet expérimente aussi – le sujet est « conscient » d'avoir – telle ou telle expérience, y compris celle des objets et l'expérience de ses propres états émotionnels. De plus, cette expérience consistant à avoir de l'expérience n'est pas elle-même une expérience objective. Par exemple, les états émotionnels ne sont pas expérimentés comme des objets – ainsi, le chagrin n'est rien d'autre que l'expérience du chagrin et la joie n'est rien d'autre que l'expérience de la joie, sans la médiation de ce pour *quoi*, soit un objet mondain³². Cette expérience est immédiate, le sujet n'a pas besoin d'opérer une réflexion ou une introspection, quelle qu'elle soit. Certes, en défendant le statut préalable et fondationnel de l'auto-manifestation subjective par rapport à la manifestation objective qui est *a posteriori* et fondée, Henry n'a lui-même pas cessé de souligner l'immédiateté de l'auto-manifestation subjective.

Dans ce cadre, c'est l'immédiateté qui fait de cette expérience à la première personne, une expérience radicalement intérieure que seul le sujet concerné peut vivre sans qu'aucune perception extérieure ne puisse la saisir depuis une perspective à la troisième personne. Sans doute, cela est conforme à la critique sévère et récurrente de Henry contre le « processus en troisième personne » –, qui adopte un point de vue sur la réalité extérieure, voire la naturalise par le biais d'une interprétation causale et mécaniste, à son tour susceptible de devenir l'objet observable des sciences positives – point de vue radicalement hétérogène à l'expérience interne et subjective de l'auto-affection³³. Apparemment, il existe une similitude entre cette critique henryenne et celle que T. Nagel fait dans son fameux article « What is it like to be a bat ? », parce que l'argument de Nagel vise précisément à montrer qu'aucune connaissance scientifique observable depuis un point de vue extérieur au sujet qui vit effectivement sa propre expérience – celle subjective de « quel effet cela fait » (*what it is like*) – n'est inaccessible à toute perception extérieure et à toute connaissance scientifique à la troisième personne³⁴. Ainsi, il semble que ces deux auteurs convergent sur ce point :

³¹ D. Zahavi, « Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible », *Continental Philosophy Review* 32, 1999, p. 225. Nous soulignons.

³² A.-J. Steinbock, « The Problem of Forgetfulness in Michel Henry », *Continental Philosophy Review* 32, 1999, p. 276.

³³ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 587 *sq.*, cf. p. 620, p. 669, p. 808 ; cf. aussi *Phil. et phén. du corps*, p. 8, p. 64, p. 194, p. 203, p. 216, p. 220.

³⁴ Cf. T. Nagel, « What is it like to be a bat? », *Philosophical Review* 83, 1974, p. 435-50.

Henry prétendrait que toutes les expériences conscientes sont essentiellement caractérisées par le fait qu'elles ont une « sensation » [*feel*] subjective, c'est-à-dire une *certaine qualité de « quel effet cela fait »* [*what it is like*], ou ce que cela « ressemble » [*feel like*] de les avoir. Vivre une expérience signifie nécessairement qu'il y a quelque chose de semblable pour le sujet d'avoir cette expérience³⁵.

De la sorte, l'expérience subjective, en tant qu'auto-affection et qu'auto-manifestation, est interprétée comme une « sensation », ou plus précisément, en tant qu'une « certaine qualité » de la sensation.

Certes, le rapprochement constaté entre Henry et Nagel semble pertinent, notamment si nous nous rappelons que Henry interprète le cogito cartésien comme l'expérience subjective dont l'essence est « *videre videor* : il me semble que je vois » ou « *sentimus nos videre* ». D'après Henry, en tant que vision objective, le *videre* est rendu possible par le *videor* comme « le premier apparaître tel qu'il s'apparaît à lui-même dans l'auto-affection de son immanence radicale³⁶ » ou encore en tant que

« sentiment intérieur » par lequel nous sentons ce qui se passe en nous de telle manière que rien ne se passe en nous que nous ne le sentions et ne l'éprouvions par un semblable sentiment [...]³⁷.

Cela revient à affirmer que le *videor* est « le se sentir du sentir »³⁸, « la semblance primitive »³⁹ – l'apparaître immédiat, immanent dans l'auto-affection et qu'il est intrinsèque à et rend possible l'expérience de l'objet tel que la vision. Mais une telle conception du *videor* implique des contradictions, à savoir : si en tant que ce qui rend le *videre* possible, le *videor* est intrinsèque à celui-là, en termes henryens, si le *videor* et le *videre* sont essentiellement « *consubstantiel[s]*⁴⁰ », comment est-il possible d'opérer une « *dissociation* phénoménologique structurelle⁴¹ » ? En outre, si le *videor* n'est qu'un *se sentir* d'une expérience objective quelconque, comment peut-il être une pure tonalité – être lui-même une souffrance et une

³⁵ D. Zahavi, « Michel Henry and the phenomenology of the invisible », *op.cit.*, p. 227. Le texte original est le suivant: « Henry would claim that all conscious experiences are essentially characterized by having a subjective 'feel' to them, that is, a certain quality of 'what it is like', or what it 'feels' like to have them. To undergo an experience necessarily means that there is something it is like for the subject to have that experience. » Pour une version un peu différente de cette conception, cf. aussi D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999, p. 111.

³⁶ Henry, *Général. de la psych.*, p. 52. Cf. aussi p. 29.

³⁷ *Ibid.*, p. 83.

³⁸ *Ibid.*, p. 39.

³⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

émotion ? Pour le moment, nous nous contentons seulement de signaler ces problèmes déjà impliqués dans la lecture henryenne de Descartes, nous y reviendrons ultérieurement.

Commençons par nous concentrer sur les problématiques suivantes, propres à la voie expérientielle.

Premièrement, la tension entre l'auto-affection et l'expérience empirique *de quelque chose* ne fait qu'émerger de façon plus saillante dans la voie expérientielle, à savoir : concevoir l'auto-affection comme l'auto-manifestation d'une expérience consciente dont « les objets sont sentis, sont vus et sont entendus » et par rapport auxquels « je suis triste, curieux ou fatigué » ne revient-il pas à dire que l'auto-affection est toujours une expérience consistant à avoir quelque expérience de l'objet ou d'un état émotionnel spécifique ? De la sorte, ne convient-il pas de dire que l'auto-affection serait, d'une certaine manière, *dépendante* de l'expérience objective et de l'état émotionnel spécifique ? L'auto-affection ainsi conçue n'aurait-elle pas besoin d'un contenu spécifique voire objectif – de se référer toujours à un « quoi » ? Cette conception contrevient à l'assertion henryenne d'après laquelle, en tant que sentiment, l'affection n'est « *ni l'acte de sentir* tel qu'il s'accomplit dans le sens *ni le contenu de cet acte*, à savoir *un contenu sensible, qu'il s'agisse d'un contenu empirique ou d'un contenu pur*⁴² ». De même, Henry n'a cessé de souligner que l'affection ne relève pas d'un « quoi », mais surtout du « comment » de cette affection⁴³. En ce sens, caractériser l'auto-affection comme « *l'effet que cela fait* » n'est-il pas fortement approprié ?

Deuxièmement, caractériser l'auto-affection comme « l'effet que cela fait » risque de réduire l'auto-affection aux *qualia*. Sans entrer dans les détails des discussions complexes et riches portant sur les *qualia* dans la philosophie de l'esprit⁴⁴, il est admis que la notion de « *qualia* » désigne certaines *qualités* intrinsèques à l'expérience dite « mentale » qui ne se laissent réduire ni aux propriétés physiques des objets mondains, ni aux fonctions des états psychologiques⁴⁵. À titre d'exemple, les *qualia* de l'expérience consistant à écouter une mélodie – ce que l'on ressent lorsque l'on écoute une mélodie, à l'instar de l'agrément et de la joie – n'est ni réductible à la hauteur ou au volume du son de cette mélodie, ni à des résultats causals des sons qui nous motivent à en poursuivre l'écoute. Ce sont donc les *qualia*, et non le

⁴² Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 579. Nous soulignons.

⁴³ Cf. *Ibid.*, § 60.

⁴⁴ Nous renvoyons aux textes cruciaux tels que : C.I. Lewis, *Mind and the World Order*, New York, Charles Scribner's Sons, 1929 ; T. Nagel, « What is it like to be a bat? », *op.cit.*, p. 435-50 ; C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford, Oxford University Press, 1983 ; S. Shoemaker, «Qualia and Consciousness», *Mind*, Vol. 100, No. 4, 1991, p. 507-524 ; D. Dennett, « Quining Qualia », in W. Lycan (éd.), *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 519–548 et D. Dennett, « A History of Qualia », *Topoi* 39, 2020, p. 5–12.

⁴⁵ Pour des arguments plus précis, voir par exemple N. Block et J. Fodor, « What Psychological States Are Not », *Philosophical Review* 81(2), 1972, p. 159-81.

son physique, ni le résultat causalement provoqué par le son, qui rendent l'expérience *subjective*. Les *qualia* sont souvent qualifiées de « propriétés phénoménales de l'expérience » et l'expérience qui a des *qualia* est considérée comme une « conscience *phénoménale* » :

La P-conscience [conscience phénoménale] est l'expérience. Les propriétés P-conscientes sont des *propriétés expérientielles*. Les états P-conscients sont expérientiels, c'est-à-dire qu'un état est P-conscient s'il a des *propriétés expérientielles*. La totalité des *propriétés expérientielles* d'un état est « *l'effet que cela fait* » [*what it is like*] de l'avoir. Passant des synonymes aux exemples, nous avons des états de P-conscience lorsque nous voyons, entendons, sentons [des odeurs], goûtons et avons des douleurs⁴⁶.

Évidemment, le terme « phénoménal » est entendu ici dans un sens spécifique – la « phénoménalité » des *qualia* indique sinon une négation, tout du moins une *neutralité ontique* des *qualia*, c'est-à-dire que les *qualia ne sont pas* des étants, ce qui signifie qu'elles *ne sont ni* des choses qui possèdent une localisation spatio-temporelle dans le monde *physique*, ni les fonctions mentales de certains organismes – elles ne sont que des *propriétés* ou *qualités* de « *l'effet que cela fait* » des états mentaux. Pourtant, il est admis que les *qualia* se réfèrent aux étants et en sont des contenus représentatifs – voire, d'après le plus ardent défenseur des *qualia* N. Block, que « c'est souvent le caractère phénoménal [c'est-à-dire les *qualia*] lui-même qui a le contenu représentatif⁴⁷ ». La question demeure seulement si les *qualia* ne sont pas épuisées [*exhausted*] par les contenus représentatifs, ou, autrement dit, si les *qualia* excèdent [*out run*] les contenus représentatifs. Les auteurs qui répondent par la négative sont qualifiés de « phénoménistes » et ceux qui y apportent une réponse affirmative, de « représentationnistes ». Quoi qu'il en soit, aucun des deux camps ne remet en cause l'existence des étants – c'est-à-dire qu'aucun d'eux n'opère la réduction phénoménologique, raison pour laquelle les *qualia* peuvent, à terme, être « accueillies dans la théorie fonctionnaliste⁴⁸ » et « compatibles avec le matérialisme [au sens de réalisme]⁴⁹ ». En outre, aucun de ces deux camps ne prétend que les étants et leur représentation sont conditionnés ou fondés sur les *qualia*.

A contrario, non seulement Henry opère une sur-réduction phénoménologique, mais, en tentant de procéder à une « dissociation phénoménologique structurelle » entre l'auto-affection (*videor*) et la connaissance objective en tant que connaissance représentative (*videre*), il cherche

⁴⁶ N. Block, « On a confusion about a function of consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, p. 230. Nous soulignons.

⁴⁷ N. Block, « Mental Paint and Mental Latex », *Philosophical Issues* Vol. 7, 1995, p. 20.

⁴⁸ S. Shoemaker, « Qualia and Consciousness », *op.cit.*, p. 507.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 508.

aussi à *fonder la connaissance objective sur l'auto-affection*. Pour ce faire, l'auto-affection ne doit surtout pas être conçue comme une quelconque qualité, propriété ou un caractère de l'expérience – aucune de ces attributions ne constituant le « *Comment* » de l'auto-affection. En revanche, le « *Comment* » de l'auto-affection désigne l'*émergence* ou le *surgissement* de l'affection – un apparaître qui confère l'être (*onto*) et qui fonde toute expérience, y compris la connaissance objective (*logos*)⁵⁰. L'auto-affection est identifiée à un « pouvoir *ontologique*⁵¹ » et apparaît comme l'ouverture de toute expérience : « l'affectivité est présente dans la sensation [...], de même, dans l'idée, dans l'imagination et dans toutes les déterminations de la vie [...] »⁵². En tant qu'essence de l'auto-affection, l'affectivité est ainsi « *l'absolue*⁵³ ». L'auto-affection est donc une notion *phénoménologiquement ontologique* (et pas seulement *phénoménale*) et *métaphysique* (si l'on ose utiliser ce terme dont le sens demeure à préciser). Par conséquent, on voit bien que malgré certaines similitudes, le contexte, la méthode et les enjeux propres à la notion d'auto-affection, diffèrent fortement de ceux des *qualia*, et que l'auto-affection n'est certainement pas réductible à celles-ci.

Corrélativement et troisièmement, l'identification de l'auto-manifestation à l'auto-conscience (*self-awareness*) de « je suis *ce qui* » fait que l'expérience pourrait elle aussi être trompeuse, car elle donne la fausse impression qu'il pourrait s'agir d'un problème de « qui » (*Wer*), tandis qu'en réalité, il s'agit de la question du « comment » (*wie*). En dépit de la prétendue thèse que l'auto-manifestation serait préreflexive et non-objective, prendre pour exemple le « je peux être conscient [...] que différentes perceptions ont lieu, et de plus que je suis ce qui les expérimente » expose aux risques de *poser l'existence* du « je », de le considérer comme un sujet en tant que *pôle de l'expérience* en face de l'objet. Par conséquent, l'auto-conscience serait une conscience de *la réunification* du « je » conscient et du « je » en tant que contenu de la conscience, mais dans ce cas, ce qui est manifesté ne serait *plus l'ipséité*, mais une *identité*, comme s'il existait deux couches différentes de « je » qui se trouvent identifiées dans une conscience de second degré.

Ainsi, faire de l'auto-manifestation une auto-conscience reviendrait, pour les tenants de cette position, à retomber dans ce dont ils veulent prendre le contre-pied, à savoir, dans la réflexion en tant que retour de la conscience sur elle-même. Cela conduit à revenir sur la caractérisation « préreflexive » de l'auto-auto-conscience qui, contre l'intention de l'auteur, ne

⁵⁰ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 678 ; cf. aussi p. 668, p. 814.

⁵¹ *Ibid.*, p. 634, p. 645.

⁵² *Ibid.*, p. 649.

⁵³ *Ibid.*, § 79.

s'écarter justement pas tout à fait de la réflexion, parce que la qualification de « *préréflexive* » demeure malgré tout en lien avec la réflexion et implique ainsi la possibilité, pour l'auto-affection, d'être rétrospectivement saisie par la réflexion. Toutefois, cette possibilité est précisément ce avec quoi la notion henryenne d'auto-affection veut couper. Ce qui est avancé dans la conception de l'auto-affection, ce n'est pas seulement l'idée d'une manifestation différente de la manifestation représentative et objective, y compris de la réflexion, mais aussi l'affirmation que ces deux manifestations sont radicalement « *hétérogènes*⁵⁴ » – l'auto-affection échappe, en effet, désormais à la manifestation objective. Voilà pourquoi, selon Henry, « la distinction d'un cogito réflexif et d'un cogito préréflexif est équivoque⁵⁵ », si par « cogito préréflexif » l'on veut désigner la subjectivité comprise comme une ipséité radicale.

Il convient de souligner que, concernant le problème de l'auto-affection, il s'agit d'ipséité et non d'identité. Elle n'est ni identité ni non-identité, en revanche, elle est ce par quoi l'identité et la non-identité sont possibles. Par conséquent, si devenir une « personne » requiert la moindre identité, ce « devenir » est également conditionné par l'ipséité. Nous pouvons aussi lever le doute concernant le fait de savoir « si la conception de Henry d'une immanence absolument ininterrompue et auto-coïncidente permet de comprendre comment quelque chose comme la dépersonnalisation et la dissociation radicale peut se produire⁵⁶ ». Tel est le cas simplement parce que la pathologie de la dépersonnalisation concerne un cas anormal d'identification de la personne et non d'ipséité transcendante – d'ailleurs non pas même de l'identification du moi fonctionnel et du moi réflexif. En revanche, les recherches les plus récentes menées du point de vue de la psychologie phénoménologique, telles que celle de B. Kimura, montrent que les cas de dépersonnalisation où les patients n'éprouvent plus leur existence sont justement suscités par le manque d'auto-affection⁵⁷.

Il s'ensuit que l'utilisation de l'expression « à la première personne » ne s'avère pas gratuite non plus. Certes, Henry affirme lui aussi que chaque sujet « porte inéluctablement en lui un “je”, un “moi”⁵⁸ ». Mais le pronom à la première personne « je » renferme en lui une

⁵⁴ *Ibid.*, p. 686. Ainsi nous lisons que « l'hétérogénéité phénoménologique de l'affectivité et de la pensée est une détermination eidétique irréductible, détermination qui résulte du mode de révélation propre à l'affectivité et de son comment ».

⁵⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 76.

⁵⁶ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, p. 154. Cf. aussi B. Kimura, « Cogito et je », *L'Évolution psychiatrique* 62, no. 2, 1997, p. 335-48.

⁵⁷ B. Kimura, 『木村敏著作集』東京、弘文堂 *Kimura Bin Chosakushū (Euvres choisies de Bin Kimura)* VII, tokyo, Kōbundō, 2001, p. 289 sq. ; B. Kimura, 『臨床哲学講義』、大阪、創元社 *Rinshō-tetsugaku kōgi (Cours de philosophie clinique)*, osaka, sōgensha, 2012, p. 43. Cf. aussi M. Kawase, « L'expérience de l'immédiateté : sur la phénoménologie de la vie chez Michel Henry et Bin Kimura », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 143, n°4, 2018, p. 525-544.

⁵⁸ Henry, *Incarnation*, p. 94. Nous soulignons.

équivoque, parce qu'il souligne *l'attribution exclusive* à un sujet immanent – un « je », et non un « nous », ni « tu », « elle », « ils », etc., donc éperdument *séparé* de et inaccessible à l'autre. Une telle compréhension de l'ipséité conduirait le problème d'autrui dans une impasse, et confirmerait l'une des deux plus graves objections à la philosophie henryenne, à savoir, la difficulté, si ce n'est l'impossibilité, « pour une ipséité pathétique et acosmique d'*entrer jamais en relation avec une autre* du même type, de s'inscrire dans *une intersubjectivité effective et concrète* de l'autre⁵⁹ ». Or, malgré la fausse impression que pourrait donner la caractérisation henryenne de la subjectivité immanente en tant que solitude ontologique⁶⁰, l'objection du problème de l'accès à autrui est une objection dont Henry est lui-même bien conscient depuis la parution d'*Essence de la manifestation* et contre laquelle il ne cesse de répondre. Il en résulte que l'auto-affection *ne doit pas se limiter* à une exclusion de l'autre, mais au contraire, doit donner

l'accès phénoménologique à l'autre soi comme elle est pour moi-même l'accès au mien : l'Ipséité *en laquelle je suis donné* à moi et viens en moi, en laquelle *l'autre est donné* à lui-même et vient en lui, *en laquelle je puis venir à lui, en laquelle il peut venir à moi*⁶¹.

Cela signifie que c'est dans l'ipséité que tous les sujets tels que « moi », « toi » et « lui » *sont donnés* ; et que l'avoir lieu de l'auto-affection n'est pas un *cas isolé et exclusif*, mais, à l'inverse, *un évènement partagé* par tous les sujets, et depuis lequel l'ipséité donne accès à l'autre. C'est la raison pour laquelle, dans sa philosophie plus tardive, Henry distingue explicitement deux sens de l'auto-affection. Alors que l'auto-affection au sens faible indique *l'ipséité de chaque sujet individuel*, celle au sens fort renvoie quant à elle à *l'ipséité de la Vie absolue* dont tous les sujets proviennent et qu'ainsi tous les sujets partagent⁶². En d'autres termes, ce qui est donné *a priori* soi-disant « à la première personne » dans l'auto-affection l'est *en même temps* à tous les sujets. La séparation des sujets en « je », « tu », « elle », etc., chacun s'identifiant exclusivement à lui-même, est plutôt un processus d'individuation *a posteriori* déterminé de façon apriorique. Par-là nous touchons le point sensible de notre thèse, à savoir à la compréhension de l'auto-affection comme la clé de la subjectivité et de la tension entre l'individualité et l'intersubjectivité. Nous y reviendrons plus en détail plus avant. Pour le moment, nous nous contentons de conclure provisoirement que malgré l'amplitude de sa

⁵⁹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 8. Nous soulignons.

⁶⁰ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 354 *sq.*.

⁶¹ Henry, *Incarnation*, p. 352. Nous soulignons.

⁶² Cf. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 135.

puissance heuristique, la voie expérientielle « à la première personne » ne recouvre pas tout à fait le sens de l'auto-affection et qu'il nous faut donc poursuivre notre voyage d'exploration.

3. La voie émotionnelle ou pseudo-heideggérienne

Il est possible d'emprunter une autre voie afin de comprendre l'auto-affection, celle que nous appelons la voie émotionnelle, puisque Henry affirme que l'auto-affection est une « ouverture *émotionnelle*⁶³ ». De plus, il identifie la *tonalité* à l'affectivité elle-même en affirmant que « *la tonalité de l'acte de sentir est son se sentir soi-même, est son affectivité*⁶⁴ » – il va même jusqu'à employer l'expression apparemment tautologique de « tonalités affectives » (d'ailleurs souvent accordée au pluriel) afin de désigner ce par quoi la vie est venue en elle-même. Le surgissement des tonalités ou des émotions telles que la « haine », la « béatitude », la « tristesse », le « désespoir⁶⁵ », la « crainte », la « mélancolie⁶⁶ », l'« amour », l'« ennui » et surtout l'« angoisse », témoigne de l'apparaître d'un Soi. Plus précisément, c'est la tonalité en tant que sentiment « *qui se reçoit et s'éprouve soi-même, d'être affecté par soi [et ainsi] constitue précisément ce qu'il y a d'affectif en lui [...]*⁶⁷ ». En apparence, la parenté entre la « tonalité » et la « *Stimmung* » heideggérienne est aisément constatable, la dernière étant l'équivalent ontique de la « *Befindlichkeit* », terme qui pourrait être traduit par « affection » ou « état émotionnel d'arrière-fond⁶⁸ ». Ainsi, à première vue, cette thèse selon laquelle l'ipséité s'éprouve à travers l'affection entendue en tant que tonalité nous rappelle celle heideggérienne développée dans *Sein und Zeit*, d'après laquelle, comme R. Bernet le résume bien : « le Dasein s'éprouve plutôt sur ce mode particulier du sentir que Heidegger appelle l'« affection » (*Befindlichkeit*). L'angoisse est une auto-affection dans laquelle le Dasein éprouve son individualité en ce qu'elle a d'incomparable et d'irremplaçable⁶⁹. » Il serait donc tentant de voir dans la voie émotionnelle une voie heideggérienne. Néanmoins, Henry n'a pas repris la thèse

⁶³ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 291. Nous soulignons.

⁶⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 601.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 582.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 693.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 580.

⁶⁸ Nous tenons pourtant à signaler que certains sens originaux de « *Befindlichkeit* » et de « tonalité » sont perdus dans les traductions « tonalité » et « affection », et ce notamment la dimension en lien avec l'atmosphère et l'environnement. Sur ce sujet, nous avons remarqué que les notes de traduction de J. Auxenfans étaient riches d'enseignement et nous constatons que l'« état émotionnel d'arrière-fond » qu'Auxenfans propose constitue, en effet, une alternative assez pertinente pour traduire la « *Befindlichkeit* ».

⁶⁹ R. Bernet, *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 32.

heideggérienne sans y apporter d'importants remaniements critiques. De la sorte, nous qualifions la voie émotionnelle de voie *pseudo*-heideggérienne⁷⁰.

Il est indéniable que la tonalité, en tant qu'affectivité chez Henry, est proche de la tonalité équivalant à l'état émotionnel d'arrière-fond chez Heidegger, et ce à plusieurs égards.

1) Chez Heidegger, l'état émotionnel d'arrière-fond est l'ouverture-révélation (*Erschließen*) du *Dasein*, car c'est « en tant qu'il est disposé affectivement [*gestimmt*], [qu']il [le *Dasein*] se trouve lui-même [*Sichbefinden*]⁷¹ ». C'est dans l'état émotionnel d'arrière-fond que chaque *Dasein* est ouvert-révéle en tant qu'être, et de plus, en tant qu'être son « moi-même », puisque « le *Dasein* en général est déterminé par la mienneté [*Jemeinigkeit*]⁷² ». Autrement dit, dans l'état émotionnel d'arrière-fond tel que l'angoisse [*Angst*], le *Dasein* lui-même (*Selbst*) apparaît. De même, Henry affirme que l'auto-affection est une « ouverture émotionnelle » du sujet et que l'être ipséique du sujet apparaît à travers la tonalité – « la tonalité de l'acte de sentir est son se sentir soi-même⁷³ ». Henry avance également que la tonalité telle que la crainte est la manière dont le sujet « s'éprouve lui-même immédiatement⁷⁴ » – c'est-à-dire que du fait de la crainte, l'être ipséique du sujet apparaît.

2) Ainsi, faut-il souligner que dans l'état émotionnel d'arrière-fond, le *Dasein* est et « a à être » [*zu sein hat*]. Non seulement l'état émotionnel d'arrière-fond *fondamental* tel que l'angoisse n'est pas redevable à l'étant (le « devant quoi » de l'angoisse est essentiellement indéterminé de telle manière qu'il n'est pas « pertinent » d'associer l'angoisse à un quelconque étant intra-mondain⁷⁵), mais même les tonalités *ontiques* telles que la peur [*Furcht*] ne concernent pas seulement le « redoutable » (*das Furchtbare*) – le « de(vant)-quoi » on a peur –, mais dépassent la simple « quoddité » [*Tatsächlichkeit*] d'un simple *étant-subsistant* [*Vorhandenes*] et révèlent la structure même de l'être du *Dasein* qui le distingue de tout autre étant.

De façon similaire, chez Henry, la tonalité n'est pas une qualité s'attachant ou se superposant à l'expérience de soi du sujet : elle n'est « pas simplement comme une coloration variable, passagère ou [...] accompagnant [de la sensibilité]⁷⁶ ». Elle est en revanche une

⁷⁰ Ainsi, même si nous sommes d'accord avec la lecture admirable de G. Jean sur les similitudes entre Heidegger et Henry concernant la connexion entre l'affectivité et le temps, nous voudrions tout de même ajouter qu'il ne s'agit pas là d'« une réception précise » (G. Jean, *Force et temps*, p. 94) et que le dispositif henryen n'est pas tout à fait « une thèse heideggérienne » (G. Jean, « Quand peut un corps ? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry », *Studia Phaenomenologica* 11, 2011, p. 337).

⁷¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 135 (trad. fr. A, p. 173 – M, p. 121).

⁷² *Ibid.*, § 9, p. 43 (trad. fr. A, p. 59 – M, p. 54)..

⁷³ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 601.

⁷⁴ Henry, *Auto-donation. Entretien et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 217.

⁷⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, p. 186 (trad. fr. A, p. 234 – M, p. 155)..

⁷⁶ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 602.

« détermination *ontologique*⁷⁷ », par le biais de laquelle le sujet est *conféré à l'être* en tant qu'« être-donné-à-soi-même⁷⁸ ». Henry ne fait pas de distinction entre la tonalité ontique et l'état émotionnel d'arrière-fond, puisque, comme Heidegger le révèle, la tonalité revêt elle aussi une fonction ontologique. Elle est ainsi employée comme une détermination ontologique en général de l'être du sujet. Certes, Henry distingue les tonalités particulières, dont l'angoisse ne serait qu'un cas parmi d'autres, des deux tonalités fondamentales, à savoir la souffrance et la joie, en tant qu'essence de toutes les tonalités⁷⁹, mais il soutient, en dépit de cela, que « le sentiment [qui serait le synonyme de "tonalité"] précisément est toujours un sentiment particulier »⁸⁰ et ne renie pas le fait que les tonalités particulières « ne sont que les *modalisations* et les *modes* des tonalités ontologiques fondamentales positives ou négatives inscrites dans l'essence à titre de possibilités pures et leur *actualisation*⁸¹ ». Ainsi, elles sont toutes des déterminations ontologiques affectives du sujet dans le surgissement et la transition desquelles « *l'être se réalise*⁸² » :

À chacune de ces déterminations affectives, assurément, à chaque sentiment particulier, un *Soi* appartient. Il lui appartient en tant que ce sentiment est chaque fois et nécessairement le sentiment de soi, non en raison de son *caractère particulier*, mais en raison de son *caractère affectif*⁸³.

3) L'état émotionnel d'arrière-fond, en tant que la manière dont le *Dasein* se révèle ou se trouve (*sich befinden*), est foncièrement différent de la connaissance objective – objective dans un double sens : a) elle est dirigée de façon thétique vers *les* objets ; b) elle est neutre, impartiale, indépendante des sentiments individuels. À l'opposé de cela, l'état émotionnel d'arrière-fond est, pour sa part, *tonal*, radicalement individuel et normalement non thétique et non objectif. De la sorte, la révélation émotionnelle du *Dasein* n'a rien d'objectif, le *Dasein* ne s'y révèle pas *comme un objet* à soi-même, en revanche, c'est l'être(-là) du *Dasein* individuel qui est révélé. Par conséquent, l'être émotionnel du *Dasein* est « *ouvert-révélé* [mais cela] ne veut pas dire [qu'il soit] *connu* [*erkannt*] en tant que tel⁸⁴ ». C'est-à-dire que l'être émotionnel du *Dasein* demeure strictement *hors de portée* de la connaissance. Ainsi, « sur le plan

⁷⁷ *Ibid.*, p. 814. Nous soulignons.

⁷⁸ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 678. Cf. aussi p. 667-668 : la révélation de l'affection « rejette le néant » et constitue la « substance même », l'« existence » et l'« être » du sujet.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 843.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 825.

⁸¹ *Ibid.*, p. 835-36. Nous soulignons.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 581-582.

⁸⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 134 (trad. fr. A, p. 172 – M, p. 121). Nous soulignons.

ontologico-existential, dit Heidegger, il n'existe pas la moindre raison légitime de rabaisser l'«évidence» de l'état émotionnel d'arrière-plan, et cela en la comparant [*Messung*] à la certitude apodictique d'un acte cognitif théorique portant sur le pur étant subsistant [*Vorhandensein*]⁸⁵ ».

Quant à Henry, il avance lui aussi, et de façon plus radicale encore, que l'autorévélation du sujet s'avère irréductible et inaccessible à la connaissance ou à la pensée des étants. D'après lui, l'auto-affection est foncièrement étrangère à la connaissance et ainsi ne peut être éclairée par elle⁸⁶. La loi de la connaissance objective ne s'applique pas à l'être originaire et émotionnel, puisqu'il s'agit là de *deux modes de phénoménalités*⁸⁷ radicalement hétérogènes : alors que l'auto-affection réside dans la tonalité passive (au sens étymologique de « *pathos* »), la connaissance objective est, quant à elle, relative à l'idéalité impassible⁸⁸, impersonnelle, froide, indifférente⁸⁹, qui nous place « dans une neutralité terrifiante⁹⁰ ». Dès qu'un regard objectif est jeté sur l'être émotionnel, ce dernier s'en trouve modifié et transformé de telle sorte que ce que le regard saisit n'est plus l'être émotionnel. C'est ainsi que l'être émotionnel ne peut jamais être objectivé, la connaissance objective des étants n'est jamais une connaissance de l'être originaire émotionnel. Elle réside, en revanche, précisément dans un *Oubli* profond de l'être lui-même du sujet⁹¹. Autrement dit, l'être émotionnel échappe à jamais à la lumière de la connaissance représentative et demeure toujours *obscur*, voire *invisible* à la connaissance. Ainsi, à l'opposé de la connaissance, l'obscurité de l'être émotionnel constitue justement son « évidence » – elle caractérise précisément le mode émotionnel d'être et le détermine phénoménologiquement⁹².

4) Pourtant, en tant qu'ouverture originaire et étant ainsi intrinsèque à la structure de l'être du *Dasein*, l'être émotionnel traverse tout l'être du *Dasein* – y compris l'état dans lequel le *Dasein* semble « manquer » d'émotion, comme dans le cas de la pâle langueur [*Ungestimmtheit*] qui n'en est qu'un mode spécial. De surcroît, même la connaissance objective et thématique n'est ni indépendante ni séparée de l'état émotionnel d'arrière-fond, de sorte que « même la *θεωρία* la plus pure n'a pas laissé toute tonalité derrière elle⁹³ ». Henry avance également que « toute pensée est une pensée affective [et] que tout *Erlebnis* a sa tonalité

⁸⁵ *Ibid.*, § 29, p. 136 (trad. fr. A. p. 174 – M. p. 122).

⁸⁶ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 686.

⁸⁷ Henry affirme par exemple « la dualité de l'apparaître » (*Incarnation*, p. 10) ; « deux modes de phénoménalisation » (*Incarnation*, p. 88), et la « dualité, ou la duplicité de l'apparaître : la réalité se phénoménalise de deux façons différentes » (*Entretiens*, p. 146).

⁸⁸ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 603.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 601, p. 603.

⁹⁰ Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 91.

⁹¹ Cf. aussi A.-J. Steinbock, « The Problem of Forgetfulness in Michel Henry », *op.cit.*.

⁹² Cf. *L'Essence de la manif.*, surtout § 61.

⁹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 138 (trad. fr. A. p. 177 – M. p. 123)..

propre⁹⁴ ». Selon lui, même la certitude propre à la connaissance intellectuelle jouit d'une « tonalité affective » ou d'un « *pathos particulier*⁹⁵ ». La certitude d'un objet mathématique, par exemple, est en fin de compte l'*expérience affective* d'un « repos », d'une « assurance », voire du « bonheur⁹⁶ ». La raison en est que, d'après Henry, la tonalité de l'auto-affection est la matière phénoménologique fondamentale et donc *constitutive* pour chacun des deux modes d'apparaître. Il convient ainsi de dire avec G. Jean que la matière phénoménologique n'est pas complètement absente de la connaissance représentative, mais qu'elle peut s'ajouter à cette dernière⁹⁷.

5) L'état émotionnel d'arrière-fond est un état passif qui a lieu avant toute volition [Wollen] et qui reste ainsi *au-delà de la portée* de cette dernière⁹⁸, car l'effectuation de la volition présuppose l'être du *Dasein* – que « le *Dasein* a [déjà] été livré [überantwortet] dans son Être⁹⁹ » qui délivre ce sur quoi la volition réagit. En d'autres termes, la volition n'est qu'*a posteriori* par rapport à l'état émotionnel d'arrière-fond – elle est toujours déjà « *en retard* ». Bref, la facticité de l'être « ayant-été-jeté » (*Geworfensein*) du *Dasein* précède l'action, voire la réaction de sa volition. Ainsi que l'illustre l'expression « *Geworfensein* », qui peut s'entendre tout à la fois au temps du passé et à la voix passive, il existe une parenté entre la *passéité* et la *passivité* de l'être émotionnel du *Dasein*. Bien entendu, il s'agit là d'une *passéité* originaire de l'être du *Dasein* qui ne peut être réduite au temps objectif des étants dont le passé s'écoule en cédant la place au présent. Le passé de cette temporalité ne disparaît pas, en revanche, en tant que révélation première de l'être du *Dasein*, il lui est intrinsèque et demeure ainsi « présent » dans la structure d'être du *Dasein*.

Chez Henry, également, l'affectivité de l'auto-affection ou du sentiment est une « *passivité ontologique originaire*¹⁰⁰ » – la *passion*, la *souffrance*. L'« auto » de l'auto-affection ne signifie pas que le sujet soit son propre auteur, en revanche, il désigne le fait – la facticité

⁹⁴ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 199.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁹⁷ G. Jean effectue un inversement de la compréhension de la matière et de la forme, il avance que la *matière* phénoménologique constitue précisément une *forme sui generis* qui peut s'appliquer, ou autrement dit, se réaliser à travers des *contenus* différents, à savoir soit l'être immanent du sujet, soit la connaissance transcendante des objets. D'après lui, la phénoménologie matérielle serait « une phénoménologie des formes d'apparaître saisies dans leur pureté, dans leur indépendance par conséquent à l'égard de tout contenu apparaissant, en tant toutefois qu'elles présentent à l'analyse phénoménologique une "matérialité" elle-même pure dont le sens réside dans le type de rapport – d'extériorité ou d'intériorité – qu'elles instituent en elles-mêmes avec ce qui sera susceptible de constituer leur "contenu" », G. Jean, « De quelle 'matière' parle, finalement, la "phénoménologie matérielle" ? », in P.-J. Renaudie and C.V. Spaak (éds.), *Phénoménologie de la matière*, Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 313.

⁹⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 136 (trad. fr. A. p. 174-175 – M. p. 122)

⁹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 134 (trad. fr. A. p. 172– M. p. 121). Nous soulignons.

¹⁰⁰ Tel est le thème principal des § 53, § 68 et § 69 de *L'Essence de la manif* de Henry.

originnaire – dans lequel *le sujet apparaît en subissant lui-même* le surgissement des affections. Avant toute action possible, l'affection « est là, d'ores et déjà¹⁰¹ ». L'affectivité *précède* et *détermine* l'être du sujet, « non comme un antécédent détermine un conséquent, non comme une cause, un motif ou un mobile¹⁰² », mais comme ce qui *confère l'être* précisément, comme la possibilité la plus intérieure et le *fondement*¹⁰³ sur lequel l'action peut être exercée. Inversement, en tant que fondement, l'affection « ne saurait dépendre du vouloir et de son exercice, de l'action, ni être produit par eux¹⁰⁴ ». C'est ainsi que s'explique « l'impossibilité principielle d'agir sur le sentiment¹⁰⁵ ».

Quand l'angoisse ou la douleur s'emparent de nous, nous n'avons qu'à la subir avant toute tentative de nous y soustraire. L'affection est « *pure impression* immergée en elle-même, incapable de prendre le moindre recul par rapport à soi, de se séparer ou de se détacher de soi - *cette douleur* que celui qui l'éprouve est contraint d'éprouver aussi longtemps qu'il l'éprouve¹⁰⁶ ». La *passivité* ontologique originnaire de l'affection s'avère émaner de la passivité de l'affection, de son « *être-déjà-donné-à-lui-même*¹⁰⁷ » dans lequel un sujet agissant peut s'ériger. De la sorte, la présence de l'affection n'est pas à comprendre comme un point isolé du passé, bien au contraire, comme une note préparatoire le montre bien : « Présence = *s'être toujours déjà trouvé* = affectivité¹⁰⁸ ». La présence du sujet embrasse sa passivité en tant que sa *réalité* et sa *possibilité prédestinées* à l'intérieur d'elle ; autrement dit, le passé est « présent » dans toute présence du sujet affectif, et c'est la raison pour laquelle le présent du sujet est « vivant » et le sujet peut être agissant.

Or, en dépit de toutes ces similitudes, l'auto-affection henryenne diverge tout de même essentiellement de l'état émotionnel d'arrière-fond heideggérien.

La différence consiste tout d'abord dans les structures différentes de la temporalité du *Dasein* et l'être du sujet affectif henryen. En revanche, chez Heidegger, la passivité de l'état émotionnel d'arrière-fond *n'est que l'une* des trois dimensions intégrales de la temporalité de « passé-présent-avenir » qui *ensemble constituent* l'être *extatique* du *Dasein*, étant le fondement même de l'être du sujet, la passivité de l'auto-affection est d'emblée l'être du sujet pour Henry – l'être est justement la coïncidence sans fissure du passé et de la présence,

¹⁰¹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 814.

¹⁰² *Ibid.*, p. 811.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 814.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 815.

¹⁰⁶ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 201.

¹⁰⁷ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 589.

¹⁰⁸ Henry, Ms A 21888, cité dans G. Jean, *Force et temps*, p. 93. Nous soulignons.

indépendant de la médiation du futur. La triple temporalité du *Dasein* commande sa triple structure de l'« être-à » (*In-Sein*) du *Dasein* : à côté de l'état émotionnel d'arrière-fond, l'être du *Dasein* réside dans sa compréhension (*Verstehen*) et l'être-auprès-de (*Sein bei*) tel que la déchéance (*Verfallen*) :

La compréhension est principalement fondée dans l'avenir (le devancement ou l'expectative). L'état émotionnel d'arrière-plan se temporalise principalement dans le 'passé-présent' (la répétition ou l'oubli). Sur le plan temporel, la déchéance est principalement enracinée dans le présent (la présentification ou l'instant). [...] De tout cela, il ressort ceci : *la temporalité se temporalise intégralement dans chaque ekstase*, c'est-à-dire : c'est dans l'unité *des ekstases* de la pleine temporalisation de la temporalité qu'est fondée *la complétude [Ganzheit] du tout structurel* que forment l'existence, la facticité et la déchéance, autrement dit l'unité de la structure du souci¹⁰⁹.

Selon Heidegger, les trois dimensions de l'être du *Dasein* s'entrelacent l'une avec l'autre pour constituer une unité intégrale dont la séparation ne serait qu'*analytique* : non seulement « à chaque fois, l'état émotionnel d'arrière-plan a sa propre compréhension¹¹⁰ », mais « la compréhension est [aussi] toujours associée à une certaine disposition affective [*gestimmt*]¹¹¹ ». De même, aussi bien l'état émotionnel d'arrière-fond que la compréhension sont impliqués dans la déchéance du *Dasein*. Néanmoins, cette unité articulatoire des ekstases temporelles demeure malgré tout celle de la structure de fond en comble *extatique* qui expose justement l'*existence* en tant qu'« être-à », ou plus précisément, qu'« être-au-monde » du *Dasein*.

Dans ce cadre, l'être ouvert-révéle dans l'état émotionnel d'arrière-plan n'est plus, comme Henry l'aurait souhaité, une pure révélation ipséique de soi, mais il est aussi la révélation du monde. Il devrait être compris, d'après Heidegger, « en tant qu'« être-déterminé » existentiel de l'étant qui est dans la guise de l'« être-au-monde »¹¹² ». Ainsi, en tant qu'état émotionnel d'arrière-fond, l'angoisse se réfère également au monde : « ce “pour Quoi” l'angoisse s'angoisse, c'est l'« être-au-monde » lui-même¹¹³ », ou plus précisément, c'est « son “pouvoir-et-savoir-être-au-monde” propre¹¹⁴ ». Ce faisant, Henry pose la question suivante : la révélation du *Dasein*, qui n'est pas un simple étant mondain, ne devient-elle pas

¹⁰⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68, p. 350 (trad. fr. A. p. 425 – M. p. 267). Nous soulignons.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 31, p. 142 (trad. fr. A. p. 182 – M. p. 126).

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, § 29, p. 135 (trad. fr. A. p. 173 – M. p. 121).

¹¹³ *Ibid.*, § 40, p. 187 (trad. fr. A. p. 235 – M. p. 156).

¹¹⁴ *Ibid.*, § 40, p. 188 (trad. fr. A. p. 236 – M. p. 157).

« ontologiquement homogène à la révélation du monde¹¹⁵ » ? Et par ailleurs, le *Dasein* ne perd-il pas le mode de révélation qui lui est propre ? De l'ébauche de ce questionnement à la formulation de la critique henryenne du monisme ontologique, il n'y a qu'un pas.

De plus, la compréhension se réfère tout de même aux choses mondaines, à l'être historial et implique l'idéalité, et ce bien que la compréhension ne soit pas nécessairement une connaissance thétique et que la compréhension soit plutôt *pratique* que purement *théorique*. Dans la compréhension, il s'agit tout de même du *sens*, de la significativité (*Bedeutsamkeit*), d'un « à-dessein-de-quoi » (*worumwillen*). Ainsi, l'état émotionnel d'arrière-fond ne serait pas une tonalité pure et originaire, mais seulement un ensemble de sentiments dotés d'une « *signification affective*¹¹⁶ » – c'est-à-dire qu'il se produirait par le biais de la représentation à travers une certaine donation de sens idéal à vide et s'écarterait ainsi du processus pur de sentir. Ce faisant, la tonalité ne serait-elle pas recouverte par l'idéalité impassible et ne perdrait-elle pas la réalité affective qui lui est propre ? En suivant le fil de la pensée henryenne, afin d'examiner spécifiquement la tonalité originaire, il faudrait justement rendre compte du « fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité¹¹⁷ » et ce sans l'intermédiaire du sens idéal.

En fait, Henry ne refuse pas une certaine corrélation entre la tonalité et la compréhension idéale, mais il ne veut pas concevoir cette corrélation en termes de *co-originarité* (*Gleichursprunglichkeit*) où la compréhension et la tonalité auraient *le même statut ontologique*. D'après Henry, la relation existant entre la tonalité et la compréhension est *fondationnelle*, c'est-à-dire que la tonalité *précède* et *fonde* la compréhension – la première est la « détermination ontologique » de la seconde, et non l'inverse. Autrement dit, la tonalité est *a priori* et la compréhension n'est qu'*a posteriori*. En mettant en avant la précérence ontologique radicale de l'auto-affectation, Henry opère une *dissociation* entre la tonalité et la compréhension, car, tandis que la tonalité est *ontologiquement indépendante* de la compréhension, celle-ci dépend en revanche de celle-là. Toute compréhension est, en effet, affective ou tonale, mais non au titre de la *Gleichursprunglichkeit*, comme s'il s'agissait d'une juxtaposition de deux registres parallèles de la même dignité ontologique. En revanche, la compréhension est tonale, parce qu'elle est fondée par la tonalité – sa possibilité est ouverte par cette dernière. De même, en tant que ce qui fonde – ce qui ouvre la possibilité de la compréhension –, la tonalité est

¹¹⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 743.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 790. Nous soulignons.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 578.

« comprenante¹¹⁸ », ce qui ne revient pas pour autant à dire que la tonalité est médiatisée par la compréhension.

Étant absorbé dans la tonalité, ou plus précisément, dans les tonalités, le sujet *est* de prime abord *jeté* (*geworfen*), c'est-à-dire *a priori avant* et *sans projet* (*Entwurf*) de la compréhension. Or, l'impuissance que le sujet éprouve pathétiquement dans et par les tonalités affectives s'avérera en effet constituer un « *pouvoir ontologique*¹¹⁹ », parce qu'elle est non seulement le fondement de toute expérience possible, mais aussi de toute action, y compris de la projection. À mesure que l'affect peut se transformer *a posteriori* en action, Henry affirme que l'affectivité, en tant qu'« être-donné-à-elle-même de l'existence dans sa réalité », est « l'être de l'action » et constitue l'essence de celle-ci¹²⁰. Dans la souffrance passive de la tonalité, et sans attendre l'action projetante, le sujet est déjà en pleine *présence à soi-même*, présence, qui, sur le coup, ne laisse aucune place à la fuite hors de soi. De la sorte, l'angoisse par exemple, individualise (*vereinzeln*) effectivement le sujet, mais selon Henry, ce n'est pas, comme Heidegger le conçoit, dans l'« être-au-monde » du *Dasein*, dans la mesure où il le comprend et par la projection de ses possibilités les plus propres. Le sujet *s'individualise immédiatement* dans l'épreuve pathétique des tonalités telles que l'angoisse. La projection vers le monde et l'« être-l'un-avec-l'autre » (*Miteinandersein*) n'ont lieu que postérieurement. Le sujet est « ce qu'il ne peut *être* qu'à partir de lui-même, individualisé dans l'individuation¹²¹ » – ce qui exclut la déchéance (*Verfallen*) en tant que « faire corps avec l'« être-l'un-avec-l'autre » » (*Aufgehen im Miteinandersein*) dans le monde.

Cela ne revient toutefois pas à nier que l'être affectif ou tonal du sujet est aussi « être-avec » autrui. Simplement, ce qui est remis en cause, c'est la prétention que l'être-avec soit un *mode d'être au monde* guidé par les formes inauthentiques de l'« on-dit » (*Gerede*), de la « curiosité » (*Neugier*) et de l'« équivocité » (*Zweideutigkeit*). De cette manière, l'être-avec autrui serait une relation mondaine et extérieure libérée de toute tonalité en tant que tréfonds. Même dans la conception de la forme authentique de l'être-avec en tant que discours (*Rede*), ce discours est encore considéré en tant qu'articulation ou expression de la compréhension en état émotionnel d'arrière-fond. En considérant que le discours *exprime la compréhension*, fût-elle toujours dans un certain état émotionnel, le statut fondamental de la souffrance ipséique de la tonalité éprouvée par chacun dans le mode d'être de l'*être-avec autrui* est occulté. À l'opposé

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 606 *sqq.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 634, p. 645.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 811.

¹²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, p. 188 (trad. fr. A, p. 236 – M, p. 157).

de cela, selon Henry, l'être-avec autrui est celui immédiat dans *nos* tonalités affectives, sans aucune médiation ni compréhension ni expression, et encore moins perception. Tout en s'individualisant dans ses propres tonalités, le sujet en vient à se retrouver conférer l'accès aux tonalités d'autrui : « *leur fond affectif, les tonalités affectives* dans lesquelles ils sont donnés à eux-mêmes et qui président ainsi à leur accomplissement - effort, lassitude, désir, plaisir, déplaisir, gêne -, *sont là, d'une certaine façon, pour moi*¹²² ». L'être-avec autrui affectivement et immédiatement, sans toutefois s'oublier soi-même ou devenir autrui, tel serait l'*être-avec* authentique dont Heidegger ne serait pas parvenu à rendre compte.

Ainsi, nous avons montré que malgré l'inspiration que nous pouvons tirer de la conception heideggérienne de l'état émotionnel d'arrière-fond du *Dasein*, il existe tout de même des divergences de fond entre la conception heideggérienne de l'état émotionnel et celle henryenne de l'auto-affection, ce surtout en ce qui concerne la temporalité originaire, le statut ontologique fondamental de la tonalité par rapport à la compréhension et le discours, ainsi que l'*être-avec autrui affectivement et immédiatement*. La voie que nous qualifions d'émotionnelle ou de pseudo-heideggérienne s'avère être une impasse.

4. La voie onto-épistémologique ou pseudo-cartésienne

D'autres questions nous contraignent à conserver une certaine distance vis-à-vis de la voie émotionnelle – des questions plus fondamentales que celle de la non-coïncidence entre la notion d'état émotionnel d'arrière-fond heideggérienne et celle d'auto-affection henryenne : la tonalité ou l'émotion peut-elle épuiser la signification architectonique que Henry tente de donner à l'auto-affection – c'est-à-dire : comment la tonalité, étant non seulement conçue comme « hétérogène », mais davantage, en opposition avec tout ce qui est relatif à l'objectivité et à l'idéalité, conçues somme atonales, peut-elle avoir un lien avec, voire fonder l'objectivité et l'idéalité ? Il s'ensuit immédiatement la question de savoir dans quelle mesure l'auto-affection équivaut à l'« expérience interne transcendantale [...], la révélation originaire du vécu à soi-même¹²³ », à son tour, conçue comme un « *savoir immédiat de soi*¹²⁴ » ou encore un « *savoir originaire* » sur lequel « les diverses connaissances [...] sont fondées¹²⁵ ».

Un premier indice se trouve dans la distinction henryenne entre les tonalités particulières – telles que la haine, l'amour, la tristesse ou encore le désespoir – et les « tonalités

¹²² Henry, *Incarnation*, p. 219. Nous soulignons.

¹²³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 21.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 7.

ontologiques fondamentales » : la souffrance et la joie¹²⁶. Malgré l'affirmation qu'« à chacune de ces déterminations affectives, assurément, à chaque sentiment particulier, un Soi appartient¹²⁷ », Henry précise que

Ce n'est jamais le *contenu particulier* d'un sentiment, *la tonalité affective propre* qui le différencie et l'isole de tout autre, qui peut faire de lui le sentiment d'un moi, celui-ci, précisément, n'est jamais le contenu particulier d'un sentiment particulier. Le contenu particulier d'un sentiment particulier s'identifie avec lui, le déterminant ici comme "haine" et là comme "amour," comme "béatitude," "tristesse" ou "désespoir". Mais ce n'est pas en tant que haine ou en tant qu'amour, en tant que béatitude, tristesse ou désespoir, qu'un sentiment est celui d'un moi, du moi qu'il enferme en lui et révèle¹²⁸.

Au lieu des tonalités *particulières*, ce sont la souffrance et la joie, en tant que tonalités ontologiques fondamentales, qui *confèrent l'être* au sujet et lui octroient ainsi son ipséité. Autrement dit, seules la souffrance et la joie ont un *pouvoir ontologique*. Mais pourquoi les tonalités particulières sont-elles dépourvues de ce pouvoir ? Parce qu'elles relèveraient de l'expérience « quotidienne » et seraient justement relatives *aux contenus et aux situations particulières*. Elles ne seraient donc que des « modalisations » ou « actualisations » de la souffrance et de la joie, et ne seraient rendues possibles que par ces dernières.

Alors que l'ontique et l'ontologique ne sont que deux facettes différentes, mais inséparables de la même médaille, qui est l'être chez Heidegger, et que la vie quotidienne du *Dasein* est reconnue en tant que pendant ontique de la possibilité de l'être (*Seinsmöglichkeit*) ontologique – les *états émotionnels* d'arrière-fond ontologiques peuvent de même correspondre aux *tonalités ontiques variables* – chez Henry, il existe une tentative de *dissociation* entre l'ontologique et l'ontique, afin de mettre en évidence le statut fondamental de l'ontologique. Tout d'abord, en 1) gommant la différence entre la tonalité et l'état émotionnel d'arrière-fond, ensuite en 2) rabattant l'affection sur la tonalité, et enfin en 3) soumettant toutes les tonalités particulières à la souffrance et à la joie, Henry opère en fait une réduction de la tonalité ontique heideggérienne – de ce que les sujets humains éprouveraient concrètement dans leur vie quotidienne. Qu'il s'agisse de la haine, de l'amour ou encore d'autres sentiments spécifiques, ce qui importe pour qu'un Moi puisse y apparaître est qu'ils soient des actualisations variées de la souffrance et de la joie. À l'inverse, il faut aussi remarquer que la souffrance et la joie ne se confondent avec aucun sentiment spécifique.

¹²⁶ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 581-582, p. 835-36.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 582.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 581-582.

Le souffrir dans la souffrance en tant que tonalité ontologique fondamentale – l’auto-affection au sens strict – est à entendre comme *subir, sentir, éprouver, vivre passivement quoi que ce soit* – et nous disons « vivre quoi que ce soit » en écartant le « de », parce qu’il ne s’agit justement pas de « vivre *de* » d’une manière thétique et objective. La souffrance n’est donc pas à entendre comme un sentiment négatif ou spécifiquement mauvais. En ce sens, on souffre tout autant de l’« amour », de la « béatitude » et de l’« allégresse », que de l’« angoisse », de la « peur » et du « désespoir ». De même, la joie n’est pas un sentiment dit « positif », mais la croissance de la subjectivité en train de souffrir – c’est-à-dire en vivant quoi que ce soit. Ainsi, la joie peut s’éprouver en éprouvant l’« angoisse » tout comme en éprouvant l’« amour ». La joie surgit conjointement avec la souffrance et toutes deux ne sont nullement une « coloration » ou une « qualité » de l’expérience subjective – il ne s’agit donc point de tonalités ou d’émotions au sens habituel, elles sont en revanche *l’expérience subjective par excellence* que toute expérience *de* quoi que ce soit présuppose, puisque pour que quelque chose puisse être expérimenté, il faut précisément que l’expérience ait lieu.

En outre, étant donné que c’est dans le « se souffrir soi-même » passif qu’un moi peut surgir, la souffrance et la joie se voient attribuer le statut de « tonalités *ontologiques* fondamentales », autrement dit, *souffrir et jouir est précisément l’être du sujet*. D’une part, en souffrant et en jouissant, le moi *est* ; de l’autre, en faisant l’expérience du fait que le moi *est*, le moi *sait qu’il est*. C’est la raison pour laquelle la souffrance et la joie, en tant qu’auto-affection, sont « un *savoir* immédiat de soi¹²⁹ », non d’une manière objective, comme si le « soi » était l’objet de ce savoir, mais d’un savoir non objectif¹³⁰, qui est pourtant un savoir originaire et qui rend tout savoir possible – une « *archi-intelligibilité*¹³¹ ».

Il s’agit donc là, tout à la fois de *l’être du sujet*, et de *la possibilité de l’expérience ou du savoir*. Ainsi nous constatons l’enjeu de l’articulation originale de l’ontologie – entendue comme la théorie de l’être – et de l’épistémologie – elle-même comprise comme la théorie de la *ἐπιστήμη*, science du savoir et de la connaissance, et surtout de *la possibilité ou du fondement de la connaissance*. C’est la raison pour laquelle nous qualifions cette voie, afin de comprendre l’auto-affection par le biais de l’être du sujet et de l’auto-connaissance *sui generis* de soi, de voie onto-épistémologique. En outre, étant donné que, d’une part, cette approche ressemble

¹²⁹ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 128.

¹³⁰ La formulation « conscience (de) soi », que Sartre propose de dénommer l’auto-conscience immédiate (de) soi-même, constituerait une manière assez pertinente de nommer le savoir (de) soi dans l’auto-affection henryenne. En mettant le « de » entre parenthèses, il indique que cette auto-conscience n’est pas une connaissance positionnelle, réflexive, voire objective. Cf. Sartre, *L’Être et le néant : essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 20 *sqq.*

¹³¹ Henry, *Incarnation*, 130 *sq.*.

dans une large mesure au dispositif cartésien de recherche d'un fondement solide de la connaissance à travers le questionnement de l'être de l'ego ; et que, d'autre part, il ne s'agit là que de ressemblance, et non d'une redite ni d'une répétition, nous appelons également cette voie, voie pseudo-cartésienne.

Ainsi que nous l'avons montré, la voie émotionnelle définit l'auto-affection par la *tonalité* qui individualise radicalement le sujet en prenant l'angoisse, la peur, l'amour, *etc.*, pour exemples, la connaissance étant, en revanche, considérée comme neutre¹³², impassible¹³³, impersonnelle, froide ou encore indifférente¹³⁴. En mettant ainsi l'accent sur l'*opposition* radicale entre, d'un côté, la tonalité de l'auto-affection, et de l'autre, l'atonalité et la neutralité de la connaissance objective, la voie émotionnelle fait face à une lourde difficulté : comment la tonalité fonde-t-elle ce qui est radicalement atonal ? D'où viennent la possibilité et la nécessité de ce fondement ? Un tel questionnement revient à s'interroger sur la thèse fondamentale de la philosophie henryenne, c'est-à-dire à se demander comment la manifestation immanente peut-elle constituer *l'essence* de toute manifestation.

Un premier bénéfice de la voie onto-épistémologique tient au gain d'intelligibilité dans le traitement de ces questions, d'abord parce qu'au lieu d'insister sur l'*opposition* entre l'auto-affection dite tonale et la connaissance qualifiée d'atonale, la voie onto-épistémologique tâche de faire ressortir la *continuité* entre l'auto-affection et la connaissance, et *ce malgré leur différence, voire hétérogénéité*. Si dans la modernité, la connaissance objective est souvent conçue comme une conscience, et plus précisément une *conscience de* quelque chose, l'enjeu de la voie onto-épistémologique est justement de libérer la conscience de ce « de » et de soutenir qu'il y a une *auto-conscience* en tant que condition de la « conscience de », parce que, comme J.-L. Marion le résume bien : « La conscience pense et se pense fondamentalement par auto-affection. [Car] la conscience, avant toute autre opération, s'éprouve elle-même, d'une immédiateté absolue, faute de laquelle elle ne pourrait jamais éprouver quoi que ce soit d'autre¹³⁵ ». Cela est rendu évident surtout par l'interprétation henryenne du « *cogito, ergo sum* » cartésien.

La pensée cartésienne n'a jamais cessé d'inspirer sa postériorité jusqu'à aujourd'hui. Sans y faire exception, la phénoménologie a elle aussi trouvé dans le thème du « *cogito, ergo sum* » cartésien une source d'inspiration et le renouvellement d'une question. Nous essayons

¹³² Cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 91.

¹³³ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 603.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 601, p. 603.

¹³⁵ J.-L. Marion, « Générosité et phénoménologie : Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry », *Les Études Philosophiques*, n°1, 1988, p. 60.

ici de retracer la compréhension henryenne de ce thème et de montrer comment il en prend le contrepied¹³⁶. Pour son fondateur Husserl, Descartes est le « fondateur originel » (*Urstifter*) des motivations transcendantales de la philosophie en quête d'un fondement absolu et solide de la philosophie et des sciences ; il a bien effectué la méthode de l'épochè et a ainsi trouvé l'évidence apodictique de l'« *ego cogito*¹³⁷ ». Or, selon Husserl, bien que Descartes ne s'en soit lui-même pas complètement aperçu, l'*ego cogito* porte toujours en lui des objets intentionnels – le *cogitatum* – et « il est nécessaire d'ajouter un terme à l'expression *ego cogito* transcendantal : tout *cogito*, tout vécu de conscience [...] vise [*meint*] quelque chose, et porte en soi, sur le mode de ce qui est visé, ce qui est dans chaque cas son *cogitatum* ; chaque *cogito* le fait à sa manière¹³⁸ », et ce au point d'affirmer que le titre *cogito* est en fait double : « *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*¹³⁹ », c'est-à-dire que le *cogito* porte toujours un quelconque *cogitatum* et que c'est précisément à travers le *cogitatum* lui-même que le *cogito* est *cogito* et qu'en ce sens l'« *ego cogito* » englobe toute une « sphère de l'être » (*Seinssphäre*), tout autant de l'ego lui-même que du *cogitatum*, ou plus précisément, une sphère de l'être de l'ego à travers le *cogitatum*. En d'autres termes, la manière d'être de l'ego serait précisément sa visée intentionnelle des objets. Ainsi, Husserl affirme : « La propriété fondamentale des modes de la conscience, dans lesquels je vis comme Je, est ce que l'on nomme l'intentionnalité, le fait d'avoir conscience à chaque fois de quelque chose¹⁴⁰. »

Alors que Husserl considère le questionnement cartésien de l'*ego cogito* comme précurseur de la phénoménologie transcendantale et qu'il le reprend tout en l'interprétant avec l'intentionnalité, Heidegger le considère, quant à lui, comme une figure de la métaphysique traditionnelle et refuse d'expliquer l'*ego cogito* par l'intentionnalité. Cependant, dans son interprétation de Descartes et de Nietzsche, Heidegger a tout de même hérité de l'essentiel de la reprise husserlienne de Descartes : le *cogito* est toujours compris dans l'horizon de l'objectivité. Dans la lecture heideggérienne, *cogitare* signifierait « re-présenter » quelque chose devant soi, et l'ego ne *serait* qu'en tant que coprésent de ce qui est représenté : « Le moi qui représente [*vorstellende Ich*] est bien plutôt représenté du même coup de façon plus

¹³⁶ Nous nous contentons ici de signaler que les phénoménologues, chacun à sa manière, ont aussi eu leurs « moments cartésiens ». Comme Marion le résume bien : « Sartre transfère la liberté divine et la *causa sui* à l'étant fini humain ; Levinas déplace l'*idea infiniti* de l'essence de Dieu au visage d'autrui ; Henry détourne la formule *videre videor* [...] en une doctrine complète de la phénoménalité ; Ricœur ne cesse de « blesser » la supposée claire conscience réflexive de soi que, selon Descartes, l'*ego* ne revendique pas dans son *cogito*, etc. », cf. J.-L. Marion, « En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes », in D. Pradelle et C. Riquier (éds.), *Descartes et la phénoménologie*, Paris, Hermann, 2017, p. 346.

¹³⁷ Cf. Husserl, *Hua I*, § 7-10.

¹³⁸ *Hua I*, § 14, p. 71 (trad. fr. p. 77).

¹³⁹ *Ibid.*, § 15, p. 74.

¹⁴⁰ *Ibid.*, *Die Pariser Vorträge*, p. 13. Notre traduction.

essentielle et nécessaire dans tout “je représente”/je pose devant/moi/, notamment en tant que cela même devers quoi, à quoi retourne et *devant* quoi tout re-présenté est posé¹⁴¹. »

Aux yeux de Henry, aussi bien Husserl que Heidegger ont *réduit* l'être de l'*ego* à l'être de l'objet intentionnel ou représentatif. Bien qu'ils n'aient pas directement identifié les deux, ils ont, en effet, conçu que l'être de l'*ego* est relatif à, voire dépend du visé intentionnel ou de la représentation. Ce faisant, seul l'être de l'objet intentionnel/représentatif est reconnu et l'être lui-même, propre à l'*ego*, est dissimulé et dénié – ce qui fait que les interprétations husserlienne et heideggérienne de l'*ego cogito* font office d'exemples du « monisme ontologique » traditionnel. La tâche que Henry s'assigne par le biais de la notion d'auto-affection consiste, par conséquent, à défaire ce « monisme ontologique » et à restituer la reconnaissance de l'être propre à l'*ego*. Pour ce faire, il ne suffit pas seulement de *différencier* l'être de l'*ego* de celui de l'objet – de *libérer* l'être de l'*ego* de celui de l'objet, en montrant l'*indépendance*, il faut davantage révéler le statut *fondateur* de l'être de l'*ego*. La méthode que Henry emploie n'est rien d'autre que précisément la réduction, cependant, il s'agit d'une sur-réduction qui réduit non seulement la croyance de l'existence des objets, mais davantage encore toute objectivité, et opère ainsi une réduction en sens inverse de celle opérée par Husserl et Heidegger dans leur interprétation de l'*ego cogito* chez Descartes, à savoir une réduction de l'être de l'objet à l'être de l'*ego*. Tel est d'ailleurs l'enjeu du « *videre videor* » auquel Henry recourt constamment lorsqu'il s'agit d'interpréter Descartes et surtout d'éclairer sa propre conception de l'être de l'*ego*.

La formule « *videre videor* » apparaît dans la seconde méditation précisément lors du *questionnement portant sur l'être de l'ego* :

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. [*Sed quid igitur sum? Res cogitans.*] Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. [...] Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puissent être distingués de ma pensée, ou dont on puisse dire être séparé de moi-même ? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire qu'il n'est pas ici besoin de ne rien ajouter pour l'expliquer. [...] Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser (*At certe videre*

¹⁴¹ Heidegger, « Nietzsches Stellungnahmen zu Descartes », *Nietzsche II*, édité par Brigitte Schillbach, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1997, GA 6.2, p. 154 (trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 125).

videor, audire, calescere: hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc præcise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare)¹⁴².

Ce qui ressort de cette citation n'est pas seulement 1) la définition de l'être de l'ego par « une chose qui pense » ou un « étant pensant », mais aussi 2) l'inclusion du *sentire* dans le penser (*cogitare*), si ce n'est une identification complète des deux, et 3) la conception du sentir en tant que *videre videor* (il me semble que je vois) – mais en fait, il ne s'agit pas seulement de voir, mais aussi d'ouïr/écouter, et de s'échauffer, *etc.*. Il est donc justement question du *sentire* en général. En ce sens, la certitude du *cogito*, en tant que *videor videre*, ne serait pas telle que certains commentateurs comme Sartre l'ont pensée, à savoir, en tant que « conscience réflexive [qui] nous livre des données absolument certaines¹⁴³ ». C'est la raison pour laquelle Henry a tiré de la correspondance de Descartes à Plempius la formule suivante « *sentimus nos videre*¹⁴⁴ », formule demeurée jusque-là peu remarquée, afin de mieux exprimer ce que veut dire *videre videor* – c'est-à-dire que le vrai sens de *videor* est en fait le *se sentire* à la première personne. Malgré l'apparence de sa forme juxtaposée, cette expression en deux mots *videre videor*, tout comme le *sentimus nos videre*, n'est pas composé de deux ordres parallèles du *cogito*. En revanche, dans la formulation du *videre videor*, ce qui est essentiel et décisif pour qu'émerge le « je sens », ne tient qu'au *videor*, et ce quelle que soit la nature du complément « *videre* », qu'il s'agisse de voir, d'entendre, ou de se chauffer. C'est la raison pour laquelle le *videor*, ou

¹⁴² Descartes, AT IXa, p. 22-23. Nous soulignons. La version latine voir AT VII, p. 28-29. La même idée s'exprime dans *Principia Philosophiae*, I, § 9 : « *Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se sait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes [Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est]* ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est ici la même chose que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis ; si j'entends parler de l'action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible que je n'ai quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place; car cela m'arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être arriver si je n'avais point de corps: au lieu que, si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée, ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, *qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en peux douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit* » (AT IXb, p. 28). Nous soulignons. Nous citons généralement les œuvres de Descartes d'après l'édition éditée par Charles Adam et Paul Tannery parue chez Léopold Cerf, reprise par Paris, Vrin, 1996 (selon l'usage, les chiffres romains indiquent le numéro du volume, les chiffres arabes la page).

¹⁴³ Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 13.

¹⁴⁴ Henry, *Général. de la psych.*, p. p. 29 *sqq.* La lettre à Plempius se trouve dans AT I, p. 413 *sqq.* Il ne doit pas passer inaperçu que dans cette formule, le sentir est au pluriel à la première personne – le sujet est donc « nous » et non pas « je ». L'implication du problème de l'intersubjectivité est déjà prête à sortir – problème auquel nous ne manquerons pas de revenir tout au long de notre présente recherche. De plus, dans une note du § 22 d'*Incarnation*, Henry remarque que dans le contexte où Descartes emploie cette formulation, son but est d'opposer la vision humaine « en tant que vision phénoménologique effective à celle des animaux qui précisément ne voient pas » (*Incarnation*, p. 168), et il approuve tacitement cette opposition des visions humaine et animale. Cette attitude recouvre le problème de la relation entre la subjectivité et l'humanité chez Henry que nous traiterons dans le chapitre 7 « individualité et humanité redéfinie ».

le *sentimus*, est digne d'être appelé le *cogito originaire*. Si le voir et l'entendre sont encore la plupart du temps relatifs à quelque objet, fût-il trompeur, imaginaire ou idéal, le se chauffer, en revanche, est forcément non-objectif, car on ne sent pas ladite « chaleur » de la même manière que l'on voit une maison ou que l'on entend une mélodie. La chaleur n'est pas un objet représentatif ou représentable, mais une sensation au sens strict. Ainsi, la liste des « *videre* » possibles pourrait encore s'allonger pour inclure, par exemple, avoir froid, avoir mal, être angoissé ou s'ennuyer.

Ni l'existence extérieure de l'objet ni l'objectivité n'importent pour le *videor* : « Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe¹⁴⁵ ». Il s'ensuit qu'il est sans importance que le complément concerne ou non un objet pour le sentir en tant que *videor* ou *sentimus*. En d'autres termes, le *videre* peut aussi bien être objectif que ne pas l'être, puisque le sentir en tant que *videor* ou *sentimus* est *indépendant* de l'objet. Si l'être de l'*ego* défini comme *res cogitans* et le *cogito originaire* s'avèrent n'être que le sentir en tant que *videor* ou *sentimus* *indépendant* de l'objet, l'être de l'*ego* ne dépend donc pas de l'être de l'objet ; l'*ego sum*, en tant que sentant et non pas en tant que représentant. Ce faisant, Henry libère l'être de l'*ego* de l'être de l'objet. Mais alors comment l'être de l'*ego* en vient-il à devenir fondateur de l'être de l'objet ?

Il faut tout d'abord mettre encore plus en relief la différence remarquable entre la voie émotionnelle et celle onto-épistémologique : tandis que dans la voie émotionnelle l'auto-affection se trouve *au même niveau* que la connaissance objective et l'exclut – soit c'est l'émotion qui évacue la connaissance objective, soit c'est la connaissance objective qui neutralise l'émotion (raison pour laquelle, d'ailleurs, son rôle fondateur s'avère problématique), dans cette voie onto-épistémologique, l'auto-affection se trouve à un *niveau plus originaire* que celui de la connaissance objective, même si toutes les deux sont malgré tout reconnues comme *cogito*. La tâche ici ne consiste pas à exclure la pensée ou la connaissance de l'affectivité du *cogito*, mais justement à rendre évident non seulement que « l'affectivité puisse appartenir à l'essence de la pure pensée [c'est-à-dire le *cogito*]¹⁴⁶ », mais davantage que la pensée ou le *cogito* est *originairement et de fond en comble affective*. Ici, l'affectivité ne veut plus dire l'émotion telle que l'angoisse et la peur, mais le se-sentir, l'expérience par excellence en tant que telle de l'angoisse, de la peur ou de quoi que ce soit, y compris de la représentation objective. Dans ce cadre, quand Henry estime que la connaissance intellectuelle a sa propre tonalité

¹⁴⁵ Descartes, IXa, p. 23.

¹⁴⁶ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 197.

affective et que la certitude a précisément un *pathos* particulier¹⁴⁷, ce qu'il cherche à dire n'est pas, comme il l'évoque de manière fulgurante, que la certitude de la connaissance intellectuelle de l'objet consisterait en une émotion qualitative telle qu'un « repos » ou une « assurance¹⁴⁸ », qui plus est de qualité inverse à d'autres émotions telles que l'angoisse. Pour qu'une connaissance intellectuelle de l'objet puisse être *sûre*, il faut qu'elle soit *sentie* – *qu'elle soit vécue ou expérimentée* comme sûre. La tonalité affective et le *pathos* particulier de la certitude de la connaissance objective sont en effet le *sentir* en tant qu'*expérience par excellence* ou encore plus précisément, en tant que *subir* de l'expérience. Tel est l'apparaître pur avant et indépendamment de l'apparition ; telle est la *matérialité* ou encore la *substantialité* de toute phénoménalisation ou de l'effectivité¹⁴⁹. Ce n'est donc pas un hasard si, à l'occasion de sa lecture de Descartes, Henry débouche sur l'idée de la « matière » de la phénoménalisation.

La matière phénoménologique henryenne ne renvoie donc pas à l'existence de choses physiques comme le laisse penser l'attitude du réalisme naïf. Par ailleurs, elle n'est pas non plus la *hylè* husserlienne. Certes, à première vue, la matière phénoménologique henryenne ressemble en effet beaucoup à la *hylè*, lorsque Husserl la décrit comme des « contenus de sensation » tels que les *data* sonores et tactiles ; et surtout comme « *les sensations de plaisir, de douleur de chatouillement* » et en tant que « *penchants (Tribe)*¹⁵⁰ ». Mais en disant que la *hylè* ou les *data* sensibles « se donnent comme matériaux *pour des mises en forme [Formungen] intentionnelles ou des donations de sens* de divers niveaux¹⁵¹ », il est sous-entendu que l'être du vécu hylétique n'est que « fonctionnel », au service de l'expérience intentionnelle, et ainsi qu'il est lui-même une sorte de vécu primitif ou de *conscience inachevée*, attendant l'animation de la forme intellectuelle donnée par l'intentionnalité¹⁵².

Or, la matière phénoménologique henryenne n'a rien de primitif ni d'inachevé, en attente d'animation par la forme intentionnelle. En revanche, elle est intrinsèque à toute conscience, qu'elle soit intentionnelle-objective ou non. Ainsi, G. Jean a fortement raison d'affirmer que la phénoménologie matérielle est « une phénoménologie des formes d'apparaître saisies dans leur pureté, dans leur indépendance par conséquent à l'égard de tout contenu apparaissant, en tant toutefois qu'elles présentent à l'analyse phénoménologique une

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 199.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 200.

¹⁴⁹ Cf. Henry, *Général. de la psych.*, p. 36-37.

¹⁵⁰ Husserl, *Ideen...I*, § 85, p. 192 (trad. fr. Ricœur, p. 288 – Lavigne, p. 257). Nous soulignons.

¹⁵¹ *Ibid.*, § 85, p. 193 (trad. fr. Ricœur, p. 289 – Lavigne, p. 259). Nous soulignons.

¹⁵² Pour montrer qu'il n'est pas pertinent de comprendre la phénoménologie matérielle à partir de la *hylè* husserlienne, nous renvoyons à l'article éclairant de G. Jean, « De quelle 'matière' parle, finalement, la "phénoménologie matérielle" ? », *op.cit.*.

“matérialité” elle-même pure dont le sens réside dans le type de rapport – d’extériorité ou d’intériorité – qu’elles instituent en elles-mêmes avec ce qui sera susceptible de constituer leur “contenu”¹⁵³ ». Il faudrait, toutefois, apporter quelques modifications à cette première caractérisation. Tout d’abord, le terme « forme » est chargé de connotations traditionnellement comprises comme s’opposant à la matière. Ensuite, malgré l’habileté du geste herméneutique, dire que la matière s’identifie à la forme demeure par trop contre-intuitif. De plus, il faudrait préciser que ladite « intériorité » mise en parallèle avec l’« extériorité » n’est pas l’immanence de la matière en tant que conscience originaire que Henry cherche à mettre au jour. Si l’extériorité désigne l’apparition objective telle que la perception, alors cette intériorité-ci désignerait l’apparition non objective telle que la sensation qualitative de plaisir, de douleur [et de chatouillement]. Alors que cette intériorité-ci est déjà de l’apparaissant, c’est-à-dire précisément de la matière *a posteriori*, tout comme l’« extériorité », l’immanence de la matière, malgré la confusion que peut susciter le terme « immanent », désigne simplement ce qui est intrinsèque à toute apparition possible – le *subir* de toute expérience possible, quelle qu’elle soit.

Ainsi, nous pourrions plutôt dire que la phénoménologie matérielle est une phénoménologie de l’apparaître qui est tout à la fois *indépendante de* et *intrinsèque* à toute apparition, qu’elle soit objective ou non, car la matière – c’est-à-dire l’apparaître – est justement le *subir*, le *vivre* de l’expérience, l’expérience par excellence qui peut postérieurement être vécue aussi bien *comme* une expérience non-objective que *comme* une expérience objective.

Mais l’accueil de l’expérience objective au sein de la phénoménologie matérielle ne revient-il pas à admettre une certaine extériorité et ainsi à réaffirmer la « distance phénoménologique » que Henry se donne tant de peine à écarter ? L’immanence de l’auto-affection ne consiste-t-elle pas précisément, comme le considère R. Barbaras, en son « intransitivité¹⁵⁴ » à l’extériorité ? Et en étant postérieurement vécue *comme* objective, en tant que matière, l’auto-affection ne perd-elle pas son propre apparaître, autrement dit, l’expérience objective n’est-elle justement pas synonyme de *disparition* de l’auto-affection ?

Certes, dès le § 9 de *L’Essence de la manifestation*, en évoquant et critiquant d’ailleurs l’objection empiriste de Gassendi aux Méditations, Henry thématise le problème de ce qu’il appelle la « distance phénoménologique », qui est « compris[e] dans sa *signification ontologique* comme la *condition pour que quelque chose comme un “phénomène” s’offre à*

¹⁵³ G. Jean, « De quelle ‘matière’ parle, finalement, la “phénoménologie matérielle” ? », *op.cit.*, p. 313.

¹⁵⁴ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 37.

nous, ou, plus exactement, comme *la structure même de la phénoménalité*¹⁵⁵ ». Cela signifie que la *distance phénoménologique* n'est pas simplement une *distance mondaine* telle que celle entre mon œil et l'objet que je vois, mais qu'en revanche, elle est « la structure même de la phénoménalité », la « condition du phénomène comme tel¹⁵⁶ ». Mais de quel phénomène ? Le phénomène en tant qu'objet, en tant que chose mondaine. Et pourquoi la distance en est la condition ? Parce que l'objet est l'ob-jeté, visé *par* et *en face du* sujet. L'apparition de l'objet présuppose une *séparation* du sujet, c'est-à-dire une mise à distance de la conscience. Ainsi, la mise à distance est la condition et la structure même de toute apparition de l'objet. La distance ou plus précisément, la mise à distance originaire délimite le mode d'apparaître de l'objet et ainsi des choses mondaines, qui sont à leur tour rendues possibles par la distance mondaine entre mon œil et l'objet que je vois en tant que choses mondaines. Mais justement, il ne s'agit ici que de l'apparaître de l'objet, du phénomène en tant qu'objet, et de la phénoménalité objective. Qu'en est-il alors de la phénoménalité subjective ? Le sujet est-il lui-même à son tour digne d'être un phénomène ? Tout du moins pas à la manière de l'objet, puisqu'il est justement ce que l'objet présuppose – ce à *distance duquel* l'objet peut être visé et posé.

La conception de la notion d'« auto-affection », en tant que l'« adhérence parfaite à soi », « sa coïncidence avec soi », et encore « l'unité absolue de son immanence radicale »¹⁵⁷, a précisément pour but de prendre le contre-pied de la distance phénoménologique. Le sens de la notion d'« auto-affection » consiste précisément à mettre en évidence *une autre phénoménalité* que la phénoménalité objective. Si maintenant Henry admet l'auto-affection en tant que conscience la plus originaire et en tant que matière de toute apparition aussi bien non objective qu'objective, tout le dessein de l'« auto-affection » ne s'en trouve-t-il pas ruiné ? Rien n'est moins sûr.

Que l'auto-affection relève d'une autre phénoménalité que la phénoménalité objective, cela implique que la phénoménalité de l'auto-affection est *indépendante* de celle de l'objet et non qu'elle en est complètement *indifférente*, au sens où cette indifférence serait entendue comme une insensibilité ou du fait qu'elle n'est pas concernée. Il est vrai que dans certains passages, Henry dit par exemple que la révélation de l'affectivité « n'a rien à voir » avec la révélation des choses mondaines¹⁵⁸ ou que la différence affective des sentiments « n'a principiellement rien à voir avec l'extériorité¹⁵⁹ ». Mais en réalité, en dépit de l'étroitesse de

¹⁵⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 75. Nous soulignons.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 858.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 692.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 775.

telles expressions, l'auto-affection *peut avoir à voir* avec la distance, l'extériorité et la phénoménalité représentative-objective, précisément parce que celles-ci sont fondées en elle et qu'elle leur est « consubstantielle ». Simplement, il convient de préciser les portées de ce « n'avoir rien à voir ». Premièrement, « l'essence de l'ipséité, et, identiquement, celle de l'affectivité qui [...] *fonde* [la transcendance] et lui est *consubstantielle*, ne peut précisément se fonder sur la transcendance ni se comprendre à partir d'elle¹⁶⁰ ». Cela signifie que la phénoménalité de l'auto-affection « n'a rien à voir » avec la phénoménalité au sens où elle n'est pas fondée par celle-ci – en d'autres termes, dans la mesure où elle *ne provient pas de* celle-ci – elle *ne se donne pas depuis* celle-ci. Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que l'auto-affection *ne puisse pas fonder* la phénoménalité représentative-objective et ainsi « avoir à voir » avec celle-ci. Bien que l'auto-affection ne présuppose pas la distance et l'extériorité *a priori*, Henry ne peut pas empêcher une certaine distance *a posteriori*. Bien que l'auto-affection soit *autonome* par rapport à la distance, elle peut tout de même *s'autoriser* la mise à distance. Au-delà, c'est justement parce que l'auto-affection fonde la phénoménalité objective, qu'elle lui est « *consubstantielle*¹⁶¹ » – cela revient à affirmer que l'auto-affection *convoie* effectivement toutes mes représentations ou objectivations. Malgré l'accent mis sur le statut essentiel et fondamental du *videor* dans le *videre videor*, selon Henry, le *videre* reste à côté du *videor*, comme un complément autorisé et fondé. En ce sens, il conviendrait de dire qu'en dépit de la différence entre *videor* et *videre* et de l'indépendance du *videor* par rapport au *videre*, le *videor* n'est *pas indifférent* au *videre*, en tant que conscience originaire ou sentiment originaire, il est justement « sensible » et ainsi transitif au *videre* en tant que conscience objective. Il n'en demeure pas moins qu'il faut chercher à savoir si cette sensibilité et transitivité, ou plus précisément, si cette *trans-sensibilité* signe la disparition de l'auto-affection.

Afin de pouvoir répondre à cette question, il faut expliciter la deuxième portée du « n'avoir rien à voir » : bien qu'en fondant et en étant consubstantielle à la phénoménalité objective, que l'auto-affection soit *transitive* à celle-ci, elle ne la *transforme* pas pour autant. Autrement dit, non seulement l'auto-affection ne se donne *pas depuis* la phénoménalité objective, mais qui plus est, elle ne s'offre *pas en tant qu'objet* mondain non plus. Que l'auto-affection *puisse autoriser* la mise à distance ne revient à dire *ni* qu'elle *provienne* de cette mise à distance, *ni* qu'elle *soit* elle-même cette mise à distance. L'admission de la « transitivité » de l'auto-affection ne signifie donc pas que l'on opte pour l'idée qu'elle est « susceptible de se

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 757.

¹⁶¹ *Ibid.* Cf. aussi Henry, *Généal. de la psych.*, p. 31, p. 74 *sqq.*, p. 165-167, p. 291, p. 304.

donner dans l'extériorité¹⁶² » – il s'agit plutôt de la reconnaissance d'une *unité avant* la mise à distance ou l'extériorité.

Si nous récapitulons, en tant que conscience originaire ou *videor*, l'auto-affection se révèle comme une *unité* qui, tout à la fois *devance*, *autorise* et *assiste* la mise à distance ou l'extériorité de la phénoménalité représentative-objective. Une telle thèse ressemble en quelque sorte à celle de Kant sur l'unité originairement synthétique de l'*aperception* en tant que condition de toute représentation. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce que, au cours de sa lecture de Descartes, Henry emploie la notion d'« *aperception* » – ou plus précisément qu'il ait recours à l'expression « *aperceptio* primordiale » ou l'« *aperceptio* originelle¹⁶³ » – pour parler du *cogito* comme *videre videor*:

Ce qui fonde l'inhérence de tous ces modes à une même essence c'est, *coextensive* et *cointensive* à leur être, l'*aperceptio* originelle, cette « sorte d'intellection » qu'ils portent tous en eux comme ce qui les révèle originellement à eux-mêmes tels qu'ils sont *dans la totalité de leur être*, que porte aussi en lui l'entendement pour autant que le *videre* n'est lui-même possible que comme un *videre videor*¹⁶⁴.

D'après Henry, le *videor* – le *cogito* – originaire qui *convoie une coextensivité* et qui s'avère *intrinsèque à une cointensivité* de tous les modes de pensée, tels que l'émotion et la perception objective, est « l'*aperceptio* originelle », où le terme « originelle » indique qu'elle se distingue de l'« *aperception* naturelle¹⁶⁵ » qui désignerait une saisie introspective et réflexive, voire empirique du sujet lui-même en tant qu'objet. Cette *aperceptio* originelle, notion à laquelle Descartes n'a lui-même pas prêté particulièrement attention et que la littérature cartésienne a peu exploitée, tient-elle à une interprétation rétrospective à partir de l'*aperception* originaire kantienne ? Si tel est le cas, dans quelle mesure et quel intérêt y a-t-il à réinvestir cette notion ? C'est précisément ce qu'il nous faut examiner maintenant.

Certes, dans le § 9 de *Principia philosophiae*, Descartes définit en effet la pensée (*cogitatio*) comme « tout ce qui se sait en nous de telle sorte que nous l'*apercevons* immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser¹⁶⁶ ». Et dans l'article 19 des *Passions de*

¹⁶² R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 37.

¹⁶³ Cf. notamment Henry, *Général. de la psych.*, p. 41, p. 51 *sqq.*, p. 81 *sqq.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 52. Nous soulignons.

¹⁶⁵ Henry, *Phén. matérielle*, p. 80.

¹⁶⁶ Descartes, AT IXb, p. 28. Nous soulignons. Il faut remarquer que, dans le texte latin, nous ne trouvons pas le mot « *aperceptio* ». Ce que l'abbé Picot traduit par « *apercevons* » correspond à peu près à « *in nobis consientia* ». Déterminer s'il s'agit là d'une traduction adéquate ou non est une question hors de notre portée. Nous nous contentons seulement ici de signaler cet écart.

l'âme, Descartes admet l'appartenance de la volonté et de la passion à la pensée et affirme l'existence d'une *auto-conscience* de la volonté et de la passion en tant que conditionnant la volonté objective *de quelque chose* : « [...] il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que *c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut* ¹⁶⁷ ». Mais si Henry tient à employer la notion d'« aperception » pour qualifier le *cogito* cartésien, il ne s'agit toutefois pas d'une simple reprise de lexique ; car bien que Descartes utilise effectivement les mots « apercevoir » et « aperception » dans ses écrits, il ne les rattache malgré tout pas à une valeur théorique, et ne les traite pas comme des concepts fondamentaux – *le sens de l'aperception passe inaperçu*.

En revanche, Henry essaie précisément, pour sa part, de thématiser et d'explicitier la notion d'aperception afin d'éclairer le *cogito*. Selon lui, l'*aperceptio* primordiale est « la passivité insurmontable de l'apparaître à l'égard de lui-même, son *auto-affection immanente qui fait de lui ce qu'il est, l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître*, la “pensée”¹⁶⁸ ». Cela signifie que l'*aperceptio* primordiale désigne l'*apparaître passif* du *cogito* qui constitue justement *l'être de l'ego lui-même*. Ainsi, l'*aperceptio* n'est pas une quelconque conscience, un *cogitare* de choses quelconques, mais précisément une *auto-conscience*, un *cogito*, c'est-à-dire une conscience originaire de soi qui coïncide complètement avec l'apparaître et l'être de soi. C'est la raison pour laquelle il s'agit ici de l'« *ego cogito, ergo sum*¹⁶⁹ » et non d'un fait neutre et impersonnel d'*il y a de la conscience*. En d'autres termes, l'ontologie (l'être de l'ego) et l'épistémologie (l'aperception de soi – le *cogito*) ne composent qu'une seule thèse.

Le réinvestissement de la notion d'« aperception » permet d'apporter des éclaircissements sur le *cogito* par rapport à la perception objective. Tout d'abord, tout en se distinguant de la *perception* en tant que conscience objective, l'*a-perception* demeure tout de même une conscience *sui generis* ou, plus précisément, une auto-conscience originaire et non objective de soi. En ce sens, l'*aperception* est un autre synonyme des faits de « se sentir soi-même et [de] se souffrir soi-même¹⁷⁰ » qui ne sont rien d'autre que *l'apparaître et l'être de*

¹⁶⁷ Descartes, AT XI, p. 343. Cité par Henry dans *Généal. de la psych.*, p. 40. Souligné par Henry.

¹⁶⁸ Henry, *Généal. de la psych.*, p. 41.

¹⁶⁹ Cette fameuse formulation se trouve dans le § 7 des *Principia* (Descartes, AT VIIIa, p. 7). Sa version française « Je pense, donc je suis » se trouve dans le *Discours de la méthode* (Descartes, AT VI, p. 32). Dans les *Méditations*, l'accent est directement mis sur l'énoncé d'existence, « je suis, j'existe », bien que cet énoncé se justifie par le fait indubitable que je pense, bien que je puisse être trompé quant à la vérité ou la fausseté du contenu de mes pensées. La nature exacte de la transition de « je pense » à la proposition « je suis, j'existe » a déjà fait l'objet de discussions approfondies. Rendre justice à cette discussion dépasse le cadre de notre recherche. Nous nous contenterons ici de questionner l'interprétation henryenne, avec la médiation biranienne, de l'implication de l'être de l'ego dans le *cogito*.

¹⁷⁰ Cf. Henry, *Généal. de la psych.*, p. 41.

l'ego. Contrairement à la *représentativité*, à l'*objectivité* extérieure et à sa dépendance de l'acte du sujet de la perception, l'*a-perception*, en tant que pouvoir de la conscience de se donner à soi-même, *est marquée par son immédiateté et son intériorité*¹⁷¹.

Ici, l'influence du sens de l'*aperception* tel qu'il a été conféré par Maine de Biran et la compréhension biranienne de l'être de *l'ego* et du *cogito* en lien avec l'*aperception* sont aisément discernables. Selon Maine de Biran, « l'existence du *moi* est donnée par *aperception* interne ou intuition immédiate¹⁷² », ou encore

La proposition simple je pense, identique à celle-ci : j'existe pour moi-même, énonce le fait primitif, la liaison phénoménale entre le moi et la pensée ou l'*aperception* de telle sorte que le sujet ne commence et ne continue à exister pour lui-même, qu'autant qu'il commence et continue à *apercevoir* ou à sentir son existence, c'est-à-dire à penser¹⁷³.

Cela signifie que l'*aperception* renvoie au mode de donation propre à l'être du *moi*, de telle sorte qu'il convient de dire qu'*autant d'aperception, autant d'être de l'ego*. L'*aperception*, c'est-à-dire l'être de *l'ego*, est le se sentir immédiat et interne du corps subjectif – la pensée originaire – sans qu'intervienne la représentation extérieure. Au contraire, non seulement l'*aperception* ne provient pas de la représentation, mais elle s'oppose qui plus est à celle-ci. Dans ce cadre, l'*aperception* et la représentation renvoient à « deux espèces de science, essentiellement diverses¹⁷⁴ ».

Néanmoins, malgré la *dissociation* biranienne entre ces deux espèces de science, elles ne sont toutefois pas indifférentes l'une à l'égard de l'autre, puisque la science de la représentativité ou de l'*objectivité* dépend de celle de l'*aperception* dans la mesure où *l'ipséité, en tant qu'unité originaire* de *l'ego* issue de l'*aperception*, est la condition de l'unité de l'objet : « L'unité de l'objet est une unité dérivée, l'unité originaire est celle de *l'ego* [...] cette *aperception* par *l'ego* de l'unité de son propre être phénoménologique s'accomplissant, bien entendu, sur le plan de l'immanence absolue¹⁷⁵ ». Ainsi, la notion d'*aperception* apporte un éclaircissement supplémentaire concernant la perception objective, à savoir que l'*aperception*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres de Maine de Biran*, Tome IX, Paris, Alcan, 1932, p. 525.

¹⁷³ M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres de Maine de Biran*, Tome VIII, Paris, Alcan, 1932, p. 124.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 146.

¹⁷⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 46. Cf. aussi « Plus ces points de division se multiplient, plus l'*aperception* immédiate interne s'éclaire et se distingue, plus l'individualité ou l'unité du sujet permanent de l'effort se manifeste par son opposition même avec la pluralité et la variété des termes mobiles » (M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie...*, Tome VIII, p. 208).

dans laquelle l'ipséité de l'ego s'établit fonde l'unité de l'objet sans laquelle aucune perception de l'objet ne s'avère possible.

C'est par-là que la lecture henryenne du *cogito* cartésien à travers la notion d'aperception rejoint *partiellement* celle de Kant, et ce sous trois aspects. 1) Chez Kant aussi, la notion d'« aperception pure » ou d'« aperception originaire » désigne la « conscience de soi¹⁷⁶ » ou « conscience (de moi-même)¹⁷⁷ » dont « l'expression générale [est] “je pense”¹⁷⁸ ». 2) En tant que conscience de moi-même, l'aperception originaire est *unique*, relative à un moi *identique*, par rapport aux données diverses de l'intuition, et c'est exactement cette unité de la conscience de moi-même qui conditionne et précède ainsi toute expérience particulière et notamment toute expérience particulière représentative des objets, d'où la fameuse déclaration du § 16 de la « Dédution transcendantale des concepts purs de l'entendement », à savoir : « Le *je pense* doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi¹⁷⁹ ». Mais qui plus est, Kant va jusqu'à affirmer qu'en tant que conscience de *soi*, l'aperception originaire n'est pas seulement la condition de la représentation des objets, mais aussi de tous mes *états conscients* en général, de toute représentation perceptive – « Car c'est uniquement dans la mesure où j'inscris toutes les perceptions au compte d'une seule conscience (l'aperception originaire) que de toutes les perceptions je peux dire être conscient¹⁸⁰. » 3) « [L'aperception originaire] est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et

¹⁷⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132, Ak. III, p. 108 (trad. fr. d'A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980 ; p. 159 ; trad. fr. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, 3^e éd., Flammarion, 2006, p. 198 – DM, p. 159). Les œuvres de Kant sont citées, selon l'usage, d'après l'édition de l'Académie des sciences de Berlin, *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1900 et suiv., Georg Reimer, puis Walter de Gruyter. Nous indiquons systématiquement la pagination des éditions originales, puis donnons en abrégé la référence à ces deux traductions françaises, AR indiquant la trad. d'A. Renaut, DM la trad. d'A. Delamarre et F. Marty.

¹⁷⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 117, Ak. IV, p. 87 (trad. fr. AR, p. 189).

¹⁷⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 138, Ak. III, 112 (trad. fr. AR, p. 202 – DM, p. 159). Cf. aussi B 132, Ak. III, p. 108 (trad. fr. AR, p. 198 – DM, p. 159).

¹⁷⁹ *Ibid.*, B 131-2, Ak. III, p. 108 (trad. fr. AR, p. 198 – DM, p. 159).

¹⁸⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 122, Ak. IV, p. 90 (trad. fr. AR, p. 192). Voir aussi : « C'est seulement à travers ces conditions de l'unité nécessaire de l'aperception que toute connaissance devient possible » (*Ibid.*, A 110, Ak. IV, p. 83 (trad. fr. AR, p. 185) ; « Mais toute conscience empirique entretient une relation nécessaire avec une conscience transcendantale (précédant toute expérience particulière), c'est-à-dire avec la conscience de moi-même en tant qu'aperception originaire. Il est donc absolument nécessaire que dans ma connaissance toute conscience appartienne à une conscience (de moi-même). » (*Ibid.*, A 117, Ak. IV, p. 87 (trad. fr. AR, p. 189)) ; et « Cela étant, la représentation même selon laquelle tous ces phénomènes, par conséquent tous les objets dont nous pouvons nous préoccuper, sont tous en moi, c'est-à-dire constituent des déterminations de mon moi identique, exprime la nécessité d'une unité complète de ces phénomènes dans une seule et même aperception » (*Ibid.*, A 129, Ak. IV, p. 94 (trad. fr. AR, p. 196).

est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre¹⁸¹ ». Cela veut dire qu'en produisant la représentation, et donc en étant sa condition, l'aperception originaire doit pouvoir accompagner toute conscience et demeurer une et identique sans être pour autant elle-même accompagnée d'aucune autre conscience. En d'autres termes, l'aperception est une *conscience immédiate* sans intervention ni d'une autre aperception, ni d'une représentation quelconque. Bref, l'aperception originelle henryenne et celle originaire kantienne ont un même intérêt *épistémologique* et reconnaissent toutes deux que l'auto-conscience non objective de soi – le *cogito* en tant que *videor* ou le « je pense » – est la condition de la conscience objective. Mais qu'en est-il de la thèse *ontologique* de l'être de l'*ego* dans l'interprétation henryenne ? C'est par ce biais que Henry s'éloigne, malgré tout, de Kant et en outre, l'accuse d'avoir perdu de vue la vivacité de la subjectivité au détriment d'une subjectivité vide.

Quand bien même Henry et Kant auraient le même intérêt *épistémologique*, leurs préoccupations principales vont dans deux directions différentes : tandis que l'enjeu kantien en ce qui concerne l'aperception est plutôt de *fonder la conscience objective* par l'auto-conscience de soi en tant que principe de l'unicité, et ce tout en circonscrivant sa limite légitime, l'objectif henryen est quant à lui *d'explicitier ou de défendre l'auto-conscience de soi* en tant que conscience originaire indépendante de la conscience objective, et ce tout en ne niant pas que celle-ci soit fondée sur celle-là. C'est la raison pour laquelle, au lieu de concevoir le *videre videor* comme une juxtaposition en parallèle de deux *cogitos*, Henry soumet le *videre* au régime du *videor* et considère le seul *videor* comme essence du *cogito*. En revanche, chez Kant la représentation est une *conscience redoublée* : la conscience de l'objet *accompagnée* de la conscience de moi-même, ou plus précisément de la conscience (de) moi¹⁸², tout en refusant à la conscience que celle-ci soit une connaissance d'un moi en soi en tant que substance.

Que le « je pense » ne soit qu'une condition logique qui doit accompagner toutes les représentations et non la connaissance d'un moi en soi, telle est la thèse de la critique du premier paralogisme¹⁸³. Aux yeux de Henry, par le biais de la critique du premier paralogisme de la

¹⁸¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132, Ak. III, p. 108-109 (trad. fr. AR, p. 198-199 – DM, p. 159).

¹⁸² Comme B. Longuenesse l'a bien fait remarquer, dans la mesure où l'aperception, en tant que conscience de soi chez Kant, est aussi non-positionnelle et pré-réflexive, elle est comparable à la conscience (de) soi sartrienne (Cf. B. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 92 sq.). En mettant « de » entre parenthèses, nous voulons, à l'image de Sartre, « indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale » (Sartre, *L'Être et le néant*, p. 20) et que le « moi » n'est pas conscient en tant qu'objet tel que dans l'expression « conscience d'un arbre ».

¹⁸³ Nous nous remémorons la conclusion du premier paralogisme : « Il s'ensuit que le premier raisonnement de la psychologie transcendantale ne vient nous apporter qu'une prétendue lumière nouvelle en faisant passer ce qui est constamment le sujet logique de l'activité de pensée pour la connaissance du sujet réel de l'inhérence – sujet réel dont nous n'avons ni ne pouvons avoir, la moindre connaissance : la conscience est en effet la seule instance qui,

substantialité, Kant aurait raison de mettre à jour le caractère intenable de la prétention de la psychologie rationnelle à connaître, au moyen de la représentation, l'*ego* comme substance, néanmoins, ce faisant, il barrerait aussi la voie à toute possibilité de connaissance de l'*ego* et rendrait problématique la manifestation de l'*ego*. Kant, malgré lui, serait encore prisonnier d'un certain monisme épistémologique et ne reconnaîtrait, tout comme la psychologie rationnelle qu'il critique pourtant, qu'un seul mode de connaissance, à savoir la représentation des objets. Cela explique pourquoi l'interrogation épistémologique kantienne ne tourne qu'autour de la représentation ou de la connaissance représentative. C'est dans la « Dédution transcendantale des concepts purs de l'entendement » que le thème de la conscience de moi ou de l'aperception est traité de la façon la plus thématique, afin de répondre à la question de savoir comment les concepts a priori du jugement qui proviennent de l'entendement peuvent s'appliquer aux objets donnés – autrement dit : comment les diverses données de l'intuition peuvent apparaître en tant qu'objets et se soumettre aux concepts du jugement – ou encore, comment les diverses données intuitives sont elles-mêmes liées ou unifiées et comment elles sont liées ou unifiées avec les concepts qui sont eux-mêmes aussi divers. La clef consiste donc à chercher en direction de l'opérateur de liaison ou de l'unité suprême, non seulement du divers des intuitions, mais également du lien entre les intuitions et les concepts, ainsi que du divers des concepts. « Donc, il nous faut chercher cette unité [...] encore plus haut, à savoir dans ce qui contient le fondement même de l'unité des divers concepts intervenant dans les jugements, par conséquent de la possibilité de l'entendement, même dans son usage logique¹⁸⁴. »

C'est par-là que l'aperception entre dans le cadre de l'interrogation puisque, selon Kant, le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement¹⁸⁵ – c'est l'unité de l'aperception qui fournit l'unité ultime aussi bien de l'entendement lui-même que du divers des intuitions. Elle rend possible l'application des concepts intellectuels aux données intuitives et les fait apparaître ainsi comme des objets susceptibles de se présenter en tant que contenus de jugements. Or, l'aperception en tant que conscience (de) moi identique est conçue comme un « acte¹⁸⁶ » et son unité synthétique « n'est [...] qu'une opération de l'entendement¹⁸⁷ ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'unité de

de toutes nos représentations, fasse des pensées, et où par conséquent, en tant qu'elle constitue le sujet transcendantal, doivent se rencontrer toutes nos perceptions – et, hors cette signification logique du Moi, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui, comme substrat, se trouve au fondement de ce Moi, aussi bien que de toutes les pensées » (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 350, Ak. IV, p. 221 (trad. fr. AR, p. 365)).

¹⁸⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131, Ak. III, p. 108 (trad. fr. AR, p. 198 – DM, p. 158).

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, B 136, Ak. III, p. 111 sq. (trad. fr. AR, p. 201 sq. – DM, p. 162 sq.).

¹⁸⁶ *Ibid.*, B 137, Ak. III, p. 111 (trad. dr. AR, p. 201 – DM, p. 162). Nous soulignons.

¹⁸⁷ *Ibid.*, B 135, Ak. III, p. 110 (trad. dr. AR, p. 200 – DM, p. 161). Nous soulignons.

l'aperception est *a priori* et *principielle* et se distingue de l'« unité » *processuelle* et *empirique* du sens interne qui, au sens strict, n'est pas une « unité », puisque le sens interne n'accomplit « nulle liaison du divers¹⁸⁸ ». En d'autres termes, ce serait l'entendement lui-même qui assurerait sa propre possibilité. Le principe de l'unité synthétique de l'aperception en tant que conscience (de) moi est donc considéré comme « la première connaissance pure de l'entendement¹⁸⁹ ». Si le problème de la conscience (de) moi y est abordé, ce n'est qu'en vue de garantir une unité aux diverses intuitions par l'entremise d'un « moi » conçu en tant que sujet logique de la connaissance *objective*, et « hors de cette signification logique du Moi, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi¹⁹⁰ ». Ainsi, non seulement la connaissance de l'*ego* lui-même est interdite, mais qui plus est le questionnement sur la *phénoménalisation* ainsi que sur l'*être* de l'*ego* devient illégitime. Ce serait affirmer le *cogito* sans son *sum*, attester que l'épistémologie puisse procéder sans questionnement de l'ontologie.

Certes, Kant ne prétend qu'éclairer la connaissance humaine, qui est une connaissance finie et circonscrite aux phénomènes par des limites dites infranchissables. Mais en opposant le nouménal au phénoménal, et en limitant la connaissance humaine à celui-ci, Kant ne remet-il pas la transition du nouménal au phénoménal – c'est-à-dire la *phénoménalisation* – elle-même en cause ? Si nous n'avons vraiment *aucune connaissance* de l'*être* de l'*ego* lui-même, l'épistémologie kantienne *ne se fonde-t-elle pas sur une base obscure et précaire* ? De plus, la précarité du fondement ne conduirait-elle pas plutôt à l'évanescence en général au lieu de mener à nouveau à la simple *finitude* de la connaissance ? La déficience de l'ontologie ne reviendrait-elle pas, en fin de compte, à ruiner l'épistémologie ? Il semble qu'il faille répondre par l'affirmative. C'est la raison pour laquelle Henry reproche à Kant de ne pas avoir élaboré « l'ontologie de la subjectivité » et d'avoir ainsi pris indûment l'apparaître transcendantal de l'*ego* pour une illusion¹⁹¹.

En revanche, la thèse henryenne de l'auto-affection, en tant que conscience originaire, est strictement tout à la fois épistémologique (*cogito*) et ontologique (*sum*), et ces deux dimensions n'en font qu'une – celle phénoménologique. Conformément au principe « autant d'apparaître, autant d'être », l'être de l'*ego* n'est en effet rien d'autre que le *cogito*, l'*ego est*, l'*ego se phénoménalise* en étant conscient – en étant la conscience originaire par excellence,

¹⁸⁸ *Ibid.*, B 154, Ak. III, p. 121 (trad. fr. AR, p. 211 – DM, p. 174).

¹⁸⁹ *Ibid.*, B 137, Ak. III, p. 111 (trad. fr. AR, p. 201 – DM, p. 163).

¹⁹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 350, Ak. IV, p. 221 (trad. fr. AR, p. 365).

¹⁹¹ Dans une note préparatoire de *L'Essence de la manifestation*, Henry écrit que sa tâche consiste à « opposer mon [son] sens de [l']apparence transcendantale à celui de Kant → chez qui [elle est] illusion, parce que [il n'élabore] pas d'ontologie de la subjectivité » (Henry, Ms A 6-4-3870, *Rev. intern. M. Henry n° 3*, p. 160).

c'est-à-dire en se sentant, se sachant, ou encore en se connaissant : bref, l'*ego* est strictement un *Bewußtsein* – un « être conscient ». Il s'agit donc de dénoncer le monisme aussi bien ontologique qu'épistémologique qui ne tourne qu'autour de l'être ou de la connaissance de l'objet. Par conséquent, il convient de reconnaître la pleine légitimité et la réalité de l'être de l'*ego* ainsi que l'auto-connaissance de l'*ego*, ce qui revient par là-même à reconnaître que l'*ego* est lui aussi un phénomène et qu'aussi bien son *être* que son *auto-connaissance* ne sont rien d'autre que sa propre *phénoménalisation* sous un mode radicalement différent de celui de l'objet : justement auto-affection au lieu d'objectivation. Tel est le sens du projet henryen lorsqu'il affirme dans une note préparatoire : « Je puis changer radicalement le sens de la thèse kantienne : nous ne nous connaissons que comme phénomènes (mais quel est ce phénomène, son “comment” ?) → nous ne sommes rien d'autre que phénomène », notant par ailleurs en marge : « *Ipséité, connaissance de soi*¹⁹². » Le « je transcendantal » n'est plus une condition *logique* et *générale* de la représentation dans le « je pense », qui demeure une *idéalité* survolant les vies individuelles réellement vécues par chaque sujet concret – qui, si nous faisons nôtre le diagnostic de J.-L. Marion, « exerce une pure fonction abstraite » et « ne peut accomplir aucune individuation¹⁹³ ». À l'inverse, le « je transcendantal » doit être réel tout comme chaque sujet singulier l'est, c'est-à-dire qu'il « désigne en fin de compte ce caractère d'être auto-affecté du Soi singulier que je suis¹⁹⁴ ». En termes henryens :

La subjectivité *n'est point* un milieu impersonnel [...] “Transcendantal” ne désigne pas ce qui subsiste après cette fuite de la réalité, dans cette dissolution de toute effectivité, c'est-à-dire un pur rien, mais une région de l'être parfaitement déterminée et absolument *concrète*¹⁹⁵.

Par conséquent, l'*ego* transcendantal n'est pas un *ego* général. En revanche, « cet Ego ; [...] n'est pas l'ipséité en général qui est posée, c'est l'Ego réel, *ce*, tel ego réel : *il n'y a pas l'Ego réel en général* ; – et voilà pourquoi l'ultime fondement est vraiment *concret, singulier*¹⁹⁶ », il concerne « *ma vie réelle*¹⁹⁷ ». Cela signifie que la concrétude, la singularité et la réalité affective ne sont pas des traits empiriques, mais qu'elles sont, de prime abord, transcendantales, au sens où c'est en elles que réside l'ipséité – la conscience (de) soi qui est en même temps la condition de ce caractère intrinsèque à toute expérience empirique, car

¹⁹² Henry, Ms A 6-4-3875, *Rev. intern. M. Henry* n° 3, p. 160. Nous soulignons.

¹⁹³ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 348.

¹⁹⁴ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 134.

¹⁹⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 257. Nous soulignons.

¹⁹⁶ Henry, MS A 4-23-2637, *Rev. intern. M. Henry* n° 3, p. 107-108.

¹⁹⁷ Henry, *Entretiens*, p. 87.

[...] toute vie s'éprouvant soi-même dans une épreuve de *soi effective et comme telle singulière* porte nécessairement en elle *un Soi singulier*, de sorte qu'elle est *une vie singulière*, celle de tel *moi particulier*. [...] C'est précisément dans *cette particularité de la vie*, dans l'*ipséité singulière du moi* en lequel elle s'éprouve, que réside sa réalité ou, comme on peut le dire encore, son existence¹⁹⁸.

Si la critique kantienne du premier paralogisme prend Descartes pour l'une de ses cibles, la défense henryenne de l'« *ego ergo sum* » n'est néanmoins pas à comprendre comme une riposte *proprement cartésienne*. D'une part, Henry demeure en effet du même avis que Kant concernant l'impossibilité de connaître l'*ego* par le biais de la représentation et sur l'impropriété de traiter l'*ego* comme un objet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Henry critique l'opération heideggérienne de « l'insertion de l'«*ego cogito*» dans l'«histoire de la métaphysique occidentale» », c'est-à-dire celle consistant à interpréter l'*ego* comme un étant, à l'insérer parmi les objets dans le monde. D'autre part, l'*ego* du *cogito* que défend Henry n'est plus la substance cartésienne comme une « *chose* qui pense ». D'après Henry, ce que Descartes désigne par la notion de « substance » – bien que Descartes emploie lui-même l'expression « chose pensante » – ne devrait justement pas être une *chose*, c'est-à-dire un étant, en revanche, une « “chose pensante” désigne plutôt ce qui se montre dans le se montrer en tant que ce qui se montre n'est pas quelque chose mais le « se montrer lui-même¹⁹⁹ ». En d'autres termes, la substance en tant que « chose pensante » aurait dû *être* « l'apparaître dans l'actualité de son effectuation²⁰⁰ ». Autrement dit, la substance du *cogito* est le surgissement même du *cogito* en tant que la phénoménalité qui lui est propre²⁰¹. Ainsi, il n'y a pas, tout d'abord, un être, puis un acte de pensée, ni en premier lieu un « je pense » qui « se convertit en un je suis²⁰² ». En revanche, il n'y a pas d'écart entre la pensée ou le *cogito* et l'être de l'*ego* : *l'ego est cogito*. En outre, la pensée ou le *cogito* n'est plus conçue comme pensée intellectuelle complètement hétérogène au corps, et le « corps » ne l'est plus en tant que pure étendue. En revanche, il faut s'émanciper du dualisme cartésien de l'opposition entre la pensée intellectuelle et le corps étendu et reconnaître que le « *cogito* », en tant qu'« auto-affection », est de fond en comble *corporel*, et que « notre *corps* est un *savoir immédiat de soi*. [Et] il faut bien voir que

¹⁹⁸ Henry, *Incarnation*, p. 107.

¹⁹⁹ Henry, *Généal. de la psych.*, p. 20.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 667 *sqq.*

²⁰² Henry, *Phén. matérielle*, p. 177.

l'expérience immédiate de notre corps ne nous livre rien d'autre qu'elle-même », c'est-à-dire « une expérience interne transcendantale²⁰³ » de moi-même.

Néanmoins, la contrainte qui empêche de suivre la voie onto-épistémologique afin de comprendre l'auto-affection rejoint la problématique de la voie expérientielle « à la première personne » : l'orientation onto-épistémologique, elle aussi, occulte le problème d'autrui ou de l'intersubjectivité. Tout l'enjeu du questionnement cartésien de l'*ego cogito* consiste à trouver un point d'appui indubitable, un (re)commencement, afin de reconstruire une connaissance certaine. La certitude de l'« *ego cogito* », ou plus précisément, de l'*ego* en tant que *cogito*, ne se trouve que dans l'ipséité singulière du moi en tant que *pensant* au sens large. Mais la certitude de l'*ego cogito* circonscrit justement un champ *égologique* de « cet ego » *concret* et *singulier* : la certitude n'est donc qu'intérieure à *mon ego*. Par conséquent, chez Descartes, autrui n'entre sur la scène des méditations que pour jouer le rôle d'un suspect du doute méthodique. Le penseur méditant croyait voir des hommes et se demandait si « cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts²⁰⁴ ? ». Sur le plan épistémologique, mon expérience d'autrui ne serait qu'une expérience perceptive tout comme celle de l'objet tel que la cire. Sur celui ontologique, de même que les objets en soi seraient hors de la certitude de mon propre *cogito*, l'être d'autrui en tant que tel serait indifférent pour l'être de mon *ego* – ce qui en fait simplement un autre et pas même un autrui, pas un *alter ego*. Même si, dans la sixième méditation, l'être des objets est réaffirmé par la garantie de Dieu, l'être d'autrui ne s'en trouverait de la sorte réaffirmé qu'au même titre que les objets. Les « *nos* », « *tu* », « *ea* », « *is* », etc. ainsi que la relation purement intersubjective et non seulement perceptive-objective entre moi et eux ne sont pas apparus comme des problèmes d'importance aux yeux du penseur méditatif.

Bien que Henry comprenne le « *sentimus nos videre* » dans le même sens que le « *videre videor* », mais à vrai dire, dans le cadre du projet onto-épistémologique à partir de la certitude *égologique*, le penseur ne peut substituer à l'*ego cogito* un « *sentimus* » au pluriel. Afin de pouvoir constater un « *sentimus* » partagé au lieu de se limiter au seul « *sentio* » à la première personne du singulier, il faut assigner une place phénoménologique aux autres sujets qui sont tout à la fois comme moi et autres que moi, c'est-à-dire des *alter ego*. En dépit du fait que l'essence de l'*ego cogito* consiste en l'ipséité, celle-ci ne se confine pas à l'intérieur de mon *champ égologique*. En outre, à côté de la relation avec l'*alter ego*, l'intersubjectivité se présente

²⁰³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 128.

²⁰⁴ Descartes, AT IXa, p. 25.

également sous la forme de la relation entre l'*ego* et Dieu. Le problème de la double intersubjectivité n'a pas échappé à l'acuité du regard de Henry, et c'est par-là que la distinction entre les deux sens de l'auto-affection dans sa philosophie tardive entre en jeu. Dans son sens faible, l'auto-affection concerne l'ipséité de chaque *ego* lui-même, mais dans son sens fort, elle touche la génération de l'*ego*, de la vie individuelle, à partir de la Vie absolue :

Cette auto-donation qui est une auto-révélation est une affectivité transcendante, un pathos en lequel tout s'éprouver soi-même est possible comme pathétique précisément, comme affectif dans le *tréfonds* de son être. Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même dans son étreinte pathétique, elle n'en est pas moins produite par la vie elle-même, et c'est cette *génération* par soi de la vie qu'indique le concept fort de l'auto-affection. [...] Ce concept fort de l'auto-affection est celui de *la vie phénoménologique absolue* et ne convient qu'à elle, c'est-à-dire à Dieu²⁰⁵.

Ce qui ressort du sens fort de l'auto-affection, est qu'elle n'est pas, de prime abord, une auto-position de l'*ego* dans l'être, mais en revanche, l'auto-affection de Dieu ou de la Vie absolue, à travers laquelle l'*ego* est engendré. En ce sens, il ne convient même pas de dire qu'un *ego* est engendré, mais il faut employer un « moi » à l'accusatif :

Moi ou ego, maintenant, ce n'est pas la même chose même si la pensée classique glisse de l'un à l'autre dans la plus extrême confusion et sans même voir qu'il y a, dans cette double désignation du Soi et si constante soit-elle, au moins un problème. Que le Soi singulier se dise et doive se dire *d'abord à l'accusatif comme un « moi »*, cela traduit le fait qu'il est engendré, ne s'étant pas apporté lui-même dans la condition qui est la sienne de s'éprouver soi-même comme un Soi mais ne tenant cette condition que de l'auto-affection éternelle de la vie²⁰⁶.

En tant que la *génération* depuis la Vie absolue, l'auto-affection donne accès à un double sens : de la Vie absolue à moi, et de moi à la Vie absolue. Mais ce n'est pas tout, car non seulement un moi, mais aussi d'autres moi, d'autres vies individuelles, sont engendrés à partir de la Vie absolue. Et étant donné que toutes les vies individuelles sont engendrées à partir de la même Vie, cette génération crée aussi un accès entre les moi.

Certes, le point fort de la voie onto-épistémologique pour approcher l'auto-affection consiste dans le fait qu'en comprenant l'auto-affection comme le cogito originaire, c'est-à-dire en tant que l'expérience subjective par excellence de chaque *ego* qui fonde justement et ainsi *n'exclut pas* sa connaissance objective *a posteriori* et qui permet donc une phénoménalité

²⁰⁵ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 135.

²⁰⁶ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 134.

objective, Henry se prémunit du danger de retomber dans un certain monisme qui ne reconnaîtrait qu'une seule phénoménalité non objective. De la sorte, la thèse henryenne fondamentale de la « dualité phénoménologique » s'en trouve mieux défendue. Bien entendu, il ne s'agit plus d'un dualisme des substances au sens cartésien, tout d'abord puisqu'au lieu d'être conçu comme une étendue, le corps de l'*ego* est désormais subjectif, est le savoir immédiat de l'*ego* lui-même, ou encore, n'est rien d'autre que le *cogito* originaire – bref, tel est le cas puisqu'il n'existe plus de séparation entre le corps et la pensée de l'*ego* ; le *cogito* n'est plus conçu comme une chose, mais comme l'apparaître de l'affection corporelle elle-même.

Cependant, en ce qui concerne la nature et la provenance exacte du *corps* – c'est-à-dire l'incarnation depuis laquelle le problème de l'*intersubjectivité* peut être éclairé – la voie onto-épistémologique perd de sa valeur. À sa place, c'est plutôt la génération de la vie qui doit guider l'interrogation sur l'auto-affection.

5. La voie génératrice de la vie

Quel est l'enjeu du glissement de la voie onto-épistémologique à celle généalogique de la vie pour éclairer plus encore la compréhension de l'auto-affection ? Pourquoi y a-t-il un glissement ? Dans quelle mesure l'onto-épistémologie diffère-t-elle de la généalogie de la vie ?

À vrai dire, la généalogie de la vie ne s'oppose pas à l'onto-épistémologie, car, ainsi que l'affirme Henry, « vivre signifie être²⁰⁷ », c'est-à-dire qu'il existe une équivoque entre la vie et l'être. Mais il faut tout de suite clarifier qu'il s'agit tout d'abord d'être en tant qu'apparaître, que la conscience comme telle par excellence avant la différence de l'apparition non objective et objective. Et, plus important encore, il convient de signaler que « vivre signifie être » ne revient pas à assimiler ces deux termes, mais à expliciter une relation de *fondation*. En citant Marx, Henry écrit : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, mais leur vie qui détermine leur conscience », et c'est affirmer que c'est la « venue en soi de la vie » – c'est-à-dire la génération de la vie – qui confère la conscience (originaire) en tant qu'être. Dans cette mesure, la généalogie de la vie précède l'onto-épistémologie et la remise en question de celle-ci pouvant émaner de celle-là²⁰⁸. Elle cherche non seulement à déterminer *comment est* l'*ego*, mais plus encore *d'où est* l'*ego*. Autrement dit, c'est la question de l'origine qui se pose,

²⁰⁷ Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *Phén. de la vie I*, p. 40.

²⁰⁸ Ainsi l'affirmation « Cette préséance de l'ontologie, l'universalité présumée du sens de l'être, c'est ce que la question de la naissance vient faire éclater » (Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 124).

celle de la relation entre la Vie et l'*ego* en tant que vivant ; comme Henry l'écrit, il s'agit de « la *Génération* d'une Ipséité fondamentale dans l'immanence réciproque de la Vie au vivant. Cette pensée qui vise à retracer une véritable *archéologie du Soi transcendantal* – [qui] se situe en arrière du moi ou de l'*ego*²⁰⁹ ».

« L'essence de la vie réside dans l'auto-affection²¹⁰ », dans la mesure où l'auto-affection n'est rien d'autre que « l'événement » du parvenir de la vie, « la venue [de la vie] comme telle²¹¹ » – justement la génération de la vie. Dire que l'auto-affection est la génération de la vie revient à mettre l'accent sur le *pouvoir générateur* de l'auto-affection et à affirmer que l'auto-affection est le jaillissement d'une *force*, d'une *pulsion*, d'un *pouvoir* ou encore d'un *élan*. Dans cette mesure, la voie généalogique substitue au « je pense, je suis » un « *je peux* ». D'après Henry, le « je peux » est « consubstantiel²¹² » à l'ipséité, autrement dit, c'est en sentant le *pouvoir jaillissant* qu'un *ego* s'érige en tant que « *je peux* ». Par-là est aussi rendue plus claire l'insistance sur l'auto-affection dans son antécédence et son indépendance par rapport à l'intentionnalité en tant que donation de sens idéal. Pourtant, paradoxalement, ce « je peux » est tout à la fois un « je ne peux pas autrement que subir le jaillissement de la force », c'est-à-dire que l'auto-affection est aussi une *impuissance* lors du jaillissement de la force ou de la pulsion – que l'auto-affection est la *souffrance* elle-même de cette *force*, où la souffrance se comprend comme un affect, mais non en tant qu'émotion dotée de « *signification affective* » telle que la souffrance d'un amour perdu, ni comme sensation dite « mauvaise » de douleur ou de mal, mais en tant que *sentir*, *subir* à, *soumettre* à ou encore *supporter* la force jaillissante qui indique une passivité originaire²¹³. Dans ce cadre, le préfixe « auto » de l'auto-affection n'indique pas que l'affection soit issue d'un *ego* déjà existant et autonome ou spontané – d'où la *désillusion* de l'« illusion transcendantale » par laquelle l'*ego* se prend pour l'auteur et le possesseur de sa propre vie. En revanche, ce préfixe indique l'*identité* du jaillissement et de la souffrance de la force, dans laquelle non seulement un « moi » ou un « Soi » individuel – une vie individuelle – *est engendré*, mais aussi la Vie absolue en tant que jaillissement de la vie qui s'accroît. Cet événement de l'identité de la naissance de soi individuelle et de l'accroissement de la Vie est ce que Henry appelle une « Parousie », c'est-à-dire, un « *pouvoir* de révélation²¹⁴ ».

²⁰⁹ Henry, *Entretiens*, p. 19. Nous soulignons.

²¹⁰ Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 79.

²¹¹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 612.

²¹² Henry, *Incarnation*, p. 262.

²¹³ En résumé, la force est *identique* à l'affect – nous avançons ainsi une thèse plus radicale que celle de G. Jean qui soutient l'idée d'une « *convertibilité* de la force et de l'affect » (G. Jean, *Force et temps*, 47 *sqq.* ; cf. aussi 121 *sqq.*. Nous soulignons.)

²¹⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 702. Nous soulignons.

C'est la raison pour laquelle Henry affirme que c'est « dans l'*impuissance* du souffrir [que] se fait jour la *puissance* du sentiment²¹⁵ » et que la venue en soi de la vie est tout à la fois la *naissance* et le *dépassement* de soi, ou plus précisément que « le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi²¹⁶ ». Par conséquent, quand Henry avance que la souffrance et la joie sont les tonalités fondamentales, ce qu'il comprend par la joie ne devrait pas être une émotion joyeuse existentielle, mais « la venue silencieuse²¹⁷ », c'est-à-dire, l'*accroissement* de la vie à travers la souffrance de la vie, d'où découle la définition de la joie comme « une structure ontologique, [...] son devenir et son surgissement en lui-même dans le rassemblement édificateur de la Parousie²¹⁸ ».

En résumé, la souffrance et la joie désignent en fait les deux faces de la même médaille qui est la génération et l'accroissement de la vie : tandis que la souffrance est, pour sa part, la face passive du subir du jaillissement de la force, la joie est la face active de l'accroissement de la vie à travers la souffrance de la force. Les auto-affections fondamentales, à savoir, la souffrance et la joie, se requièrent et se succèdent, elles constituent les « vicissitudes de la vie²¹⁹ » et « tel est le *mouvement* de la vie, son *automouvement*, selon la séquence subjective élémentaire : Souffrance- Effort-Jouissance²²⁰ ». En d'autres termes, la vie dont l'essence est l'auto-affection *n'est pas une clôture en elle-même*, elle constitue en revanche un *dynamisme*²²¹, un processus de *passage* réciproque entre la souffrance et la joie. Ce faisant, la vie se dépasse non pas vers une quelconque objectivité, mais vers la vie elle-même – elle s'accroît. Les auto-affections constituent ainsi « l'*excédent de puissance*²²² », un *surplus généreux*.

Dans la philosophie henryenne, *le corps originaire* est précisément le « je peux » qui s'atteste dans le dynamisme du jaillissement et de la succession des affections, et *l'incarnation* n'est rien d'autre que le processus de ce dynamisme lui-même. L'ipséité du je concerne avant

²¹⁵ *Ibid.*, p. 593.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 591.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 594.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 831.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 616.

²²⁰ Henry, « Sur la crise du marxisme : la mort à deux visages », *Phén. de la vie III*, p. 144. Nous soulignons.

²²¹ À ce propos, R. Kühn a bien formulé que le premier résultat décisif de la phénoménologie henryenne réside dans son mérite de « die ‚dynamische‘ Perspektive grundsätzlich lebendiger Potenzialisierung als inner-ökonomisches Kräfteverhältnis in die phänomenologische Lebensanalyse selbst einzubringen, um die Modalisierung und Zirkulation der stets subjektiven Kräfte im Sinne innerer ‚Historialität‘ oder ‚Teleologie‘ konkret fassen zu können » (R. Kühn, « ‚Vitalismus‘ und reine Potenzialität bei Michel Henry: Zur gegenwärtigen Rezeption in der Henry-Forschung auf dem Hintergrund radikalphänomenologischer Leibanalyse », *Phänomenologische Forschungen* 2019 (1), p. 55-56. Notre traduction).

²²² Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 841.

tout le corps originaire. Comme J.-L. Marion le formule bien, il « n'appartient même qu'à ma chair de *m'individualiser* en laissant s'inscrire en elle la succession immanente de mes affections, ou plutôt des affections qui m'ont fait irréductiblement identique à moi seul »²²³. Ainsi, le « je » du « je peux » est en fait le *vivant individuel* qui est incarné ou né dans le processus du jaillissement et de la succession, la *Vie* étant ce processus dynamique incessant. S'il est vrai que l'auto-affection au sens étroit est le *principium individuationis* de chaque vivant individuel, dans la mesure où « chaque fois un Soi effectif [est] l'identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui individualise radicalement, qui pose le sceau de l'individualité sur tout ce qui s'auto-affecte en elle²²⁴ », l'auto-affection au sens large, c'est-à-dire en tant que dynamisme de génération de la vie, se trouve au-delà ou en deçà de ce *principium*. Étant donné que la Vie est ce dont le vivant individuel provient, elle n'est elle-même pas individualisée, en revanche, elle rend possible l'individualisation de chaque vivant ou de chaque soi effectif, sans être pour autant « impersonnelle ».

Tandis que l'auto-affection au sens étroit circonscrit le vivant par l'ipséité propre à lui-même – ce qui en fait un individu à la première personne, c'est-à-dire un *ego* ou plus précisément un « moi » à l'accusatif, qui se distingue de « *nos* », « *te* », « *se* » etc. –, l'auto-affection au sens fort n'est justement pas circonscrite par l'individualité personnelle. Selon Henry, l'échec de la philosophie traditionnelle à pouvoir rendre compte de l'expérience d'autrui est dû à la fausseté de son point de départ : elle partait en effet « d'une expérience qui est d'abord l'expérience de soi-même – *limitée à soi*, définie par son propre contenu, enfermée en elle-même²²⁵ ». C'est-à-dire qu'elle *présupposait une séparation* ou un abîme *a priori* entre des *ego* différents renfermés intérieurement sur eux-mêmes, en aboutissant ainsi à la tentative d'en construire un « survol²²⁶ » au-dessus de l'abîme, à savoir de construire un lien *extérieur a posteriori* entre des individus déjà séparés, en se condamnant par avance à n'être qu'une vaine tentative. En revanche,

C'est [...] *de la relation qu'il faut partir*, qui peut seule nous ouvrir à l'autre : elle est ce champ d'*ouverture à l'intérieur* duquel nous devons en réalité nous situer nous-mêmes de façon à pouvoir, en lui et par lui, accéder à l'autre et sans doute à nous-mêmes. Tel est le *renversement radical de la philosophie de la conscience* [...] placer au fondement de l'ego non pas l'ego d'une conscience [...]

²²³ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 323. Nous soulignons.

²²⁴ Henry, *Phén. matérielle*, p. 163. Nous soulignons.

²²⁵ Henry, *Intersubjectivité pathétique*, in J.-M. Brohm et J. Leclercq (éds.), *Dossier Michel Henry* (en abrégé *Dossier H*), Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 128-129.

²²⁶ *Ibid.*, p. 129.

mais l'*éclosion primitive* de ce domaine d'ouverture en lequel toute « relation à » – à un « autre » ou à une chose – est devenue possible²²⁷.

Afin de rendre compte de la possibilité de l'expérience d'autrui, il faut donc partir de la relation, que l'*ego* ou l'individu soit ouvert de l'intérieur et que le statut originaire des individus soit celui d'une « éclosion primitive », c'est-à-dire d'une « naissance originaire ». Loin de former une fermeture sur soi-même, l'auto-affection est justement l'ouverture, l'accès non seulement à, ou plutôt de la Vie supra-individuelle et aux autres individus. L'auto-affection ne signifie pas une immanence radicale, elle rend à l'inverse justement possible une certaine transcendance en un double sens : 1) à travers l'auto-affection, les vivants individuels sont engendrés et la Vie *s'accroît* ; 2) l'auto-affection est l'« ouverture intérieure » de chaque individu à la Vie et à autrui. Certes, les individus sont vivants, ils ne sortent pas du cadre du dynamisme de la Vie, il faudrait ainsi dire que ce qui est en jeu est en fait une *transcendance immanente*.

En conclusion, nous avons essayé de restituer une typologie des différentes voies d'approche de la notion centrale d'« auto-affection ». En faisant le lien avec la philosophie contemporaine de l'esprit, la voie expérientielle « à la première personne » souligne la différence de la *qualité expérientielle* à la première personne par rapport à l'objectivité observable depuis l'extérieur et descriptible à la troisième personne. En renvoyant à l'état émotionnel de l'arrière-fond de Heidegger, la voie émotionnelle met en valeur la tonalité ou passivité-passibilité au sein de laquelle la passéité joue un rôle crucial en opposition à la connaissance objective neutre et impassible. Tout en s'appuyant sur et en critiquant Kant, la voie onto-épistémologique met en lumière le cogito originaire comme la conscience en tant que telle par excellence rendant possible la phénoménalité aussi bien non objective qu'objective. Enfin, la voie généalogique de la vie fait valoir le pouvoir générateur de l'auto-affection et révèle la relation existant entre la Vie et les vivants individuels. Bien que chacune de ces voies rende manifeste un certain aspect de l'« auto-affection », et que chacune d'elles présente un certain défaut qu'une autre voie peut corriger – à l'exception du problème de l'expérience d'autrui qui ne trouve sa solution plausible que dans la dernière voie –, aucune d'elles n'épuise les sens multiples et complexes que Henry lui donne tout au long de ses œuvres.

Quoi qu'il en soit, notre investigation révèle que l'auto-affection est le *principium individuationis* de *moi* en tant que sujet, et ce bien avant, différemment et indépendamment de

²²⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

la représentation objective. Mais loin de former une fermeture sur soi-même ou une immanence radicale, comme Henry le prétend souvent, l’auto-affection introduit aussi, comme certains commentateurs²²⁸ tels que F.-D. Sebbah et J.-F. Lavigne l’ont remarqué, non seulement un « écart irréductible²²⁹ », mais aussi une *transition* dont « le rapport à l’altérité [...] a été conçu comme un “passage-et-aller-plus loin”, “trans-cendère”, une transcendance²³⁰ ». Une juste compréhension du plein sens de l’auto-affection ne devrait-elle pas précisément prendre en compte cette *transition* ?

²²⁸ Nous pouvons également tenir compte de la position similaire des auteurs suivants : que l’immanence « mérite le titre d’immanence-de-la-transcendance » qui « exprime son appartenance à ce qu’elle fonde » (G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 46) ; qu’il y ait une « transcendance interne à l’immanence » (S. Laoureux, *L’Immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2005, p. 197 *sqq.*) ; qu’il y ait une « co-existence non corrélationnelle entre deux absolus » que sont l’immanence et la transcendance (P. Guillaud, « La transcendance inversée. Étude critique sur l’immanence chez Michel Henry et introduction aux problématiques phénoménologiques de la renonciation et de l’immanent », *Revue Philosophique de Louvain* 109(3), 2011, p. 581).

²²⁹ F.-D. Sebbah, *L’épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, p. 198 *sqq.*

²³⁰ J.-F. Lavigne, « The paradox and limits of Michel Henry’s concept of transcendence », *International Journal of Philosophical Studies* vol. 17(3), 2009, p. 380.

Chapitre 4

De l'individualité non-intentionnelle à l'individualité trans-affective

La vie effective et vivante [qui] est chaque fois un Soi effectif, l'identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui *individualise* radicalement.¹

1. L'individualité non-intentionnelle

Selon M. Henry, l'individualité réside dans l'auto-affection² passive dans laquelle l'affectant et l'affecté sont identifiés, voire confondus. Cette conception le conduit spécifiquement à remettre en cause l'intentionnalité - le « thème phénoménologique principal »³ - puisqu'elle échoue tout autant à saisir l'auto-affection qu'à rendre compte de l'individualité affective. Donnons la parole à Henry : « Croyant saisir celle-ci et son caractère le plus important dans l'intentionnalité, la philosophie moderne n'a fait que manquer son essence et la perdre à jamais⁴. » Ainsi, Henry envisage la phénoménologie non intentionnelle comme une tâche de la phénoménologie à venir⁵.

Quels sont la nature et le statut de l'intentionnalité tels que Henry les comprend ? Pour quelles raisons cette conception de l'intentionnalité échoue-t-elle à saisir l'auto-affection ainsi que l'individualité ?

[...] vécus [...] intentionnels, ils sont dans tous les cas "conscience de", ils visent un objet, celui précisément vers lequel ils se transcendent, et cela de telle façon que c'est justement un tel acte de transcendance qui confère chaque fois à l'être visé un sens propre⁶.

Une lecture classique de l'intentionnalité, issue du § 36 des *Idées I*, admet une conception d'après laquelle le « caractère fondamental de l'intentionnalité » est *circonscrit* en

¹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 163. Nous soulignons.

² R. Kühn va jusqu'à assimiler directement l'individu à l'auto-affection. Voir R. Kühn, « Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in J.-F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 122 sq..

³ Husserl, *Ideen...I*, § 84.

⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 608.

⁵ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », titre d'un article basé sur l'intervention intitulé « L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le nouveau phénoménologique », écrit à l'occasion d'un colloque international organisé à Nice par le Centre de recherches d'histoire des idées (URA CNRS 1256), du 11 au 13 juin 1992. Cf. *Phén. de la vie I*, p. 105.

⁶ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 32.

tant que « conscience de quelque chose⁷ ». Et plus encore, une intentionnalité ainsi définie est à son tour comprise comme le caractère essentiel du *cogito* :

Au *cogito* lui-même appartient un “regard-sur” (*Blick-auf*) l’objet, regard qui est immanent à ce *cogito*, et qui d’autre part émane du “moi”, lequel par conséquent ne peut jamais faire défaut⁸.

Cette citation nous permet de remarquer deux aspects du *cogito* intentionnel. Premièrement, il possède un « regard-sur », c’est-à-dire une « conscience de », grâce à laquelle le *cogito* va au-delà de lui-même vers l’objet. Le déroulement de l’intentionnalité du *cogito* est un processus d’objectivation par lequel se constitue un objet transcendant au *cogito*. C’est pourquoi l’intentionnalité est désignée par Husserl comme le principal thème de la phénoménologie « objectivement » orientée⁹. C’est aussi la raison pour laquelle Husserl pense qu’il faut ajouter le « *cogitatum* » à l’« *ego cogito* » cartésien afin d’en formuler un triptyque de la description phénoménologique¹⁰. Deuxièmement, l’intentionnalité est un pouvoir propre au *cogito* de l’*ego*. L’*ego* est présupposé constituer un centre de rayonnement (*Ausstrahlungszentrum*) à partir duquel l’intentionnalité émane sous la forme de rayons de visées vers l’objet. L’*ego* possède une capacité spontanée à effectuer des actes de donation de sens par lesquels les objets sont constitués. Au sein même de l’immanence de l’*ego* est attestée la transcendance de l’objet intentionnel.

Quel est le rapport entre l’intentionnalité et l’individualité ? Si dans les *Idées...I*, Husserl s’en tient à la problématisation de l’individu en tant qu’individu objectif, cette perspective est renouvelée dans les *Idées...II*¹¹ : la différence entre l’individuation objective et celle subjective devient une différence entre les individus naturels et spirituels¹². Husserl y décrit l’individuation de l’objet comme secondaire et y qualifie l’individuation du sujet d’originale¹³, en soulignant

⁷ Husserl, *Ideen...I*, § 36, p. 74 (trad. fr. Ricœur, p. 117 – Lavigne, p. 107).

⁸ *Ideen...I*, § 36, p. 74 (trad. fr. Ricœur, p. 118 – Lavigne, p. 108).

⁹ *Ideen...I*, § 84, p. 187 (trad. fr. Ricœur, p. 282 – Lavigne, p. 252).

¹⁰ *Hua I*, § 14.

¹¹ Une perspective similaire est reprise dans les manuscrits de Bernauer où Husserl traite à nouveau du problème de l’individuation. Bien que la plupart des explications soient consacrées à l’individuation de l’objet, Husserl rappelle, à plusieurs reprises, que la conscience est individualisée dans son auto-temporalisation et que c’est cette auto-temporalisation de la conscience qui permet l’individualisation des objets (cf. Husserl, *Bernauer Manuskripte*, p. 131). L’individu objectif n’est donc pas immédiatement un *τόδε τι*, mais résulte d’un processus d’individualisation ; processus d’occupation temporelle et spatiale, dans lequel l’occupation spatiale provient généralement de son intervalle de temps. La localisation temporelle de l’objet est liée à la temporalité subjective vécue. L’individu subjectif est, à son tour, donné à la conscience dans l’histoire de sa propre expérience.

¹² Cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch ‘en abrégé *Ideen...II*), éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, Hua IV, p. 298 (trad. fr. par E. Escoubas, Paris, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 400 sq.).

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 301.

que « la seule et unique individualité originaire, c'est la conscience, concrètement avec l'*ego* qui est le sien. Toute autre individualité est une apparence et a le principe de son individuation dans l'apparaître effectif et possible, qui, quant à lui, renvoie à une conscience individuelle¹⁴ ». Ainsi, Husserl ne résorbe-t-il pas l'individuation dans le domaine subjectif ? Selon Henry, cette résorption manque de radicalité. Aussi longtemps que Husserl conçoit l'intentionnalité comme la « particularité d'essence » du *cogito* « dans la mesure où tous les vécus (y) ont part¹⁵ », il en manque l'origine, à savoir l'individu au sens de sujet s'auto-affectant. En résumé, selon Henry, une telle intentionnalité est dissociée de l'individualité. De plus, sa condition de possibilité est rapportée à un X abstrait qui recouvre l'individu originaire qui la rend possible. Henry tente ainsi d'arracher « la vie intentionnelle à l'anonymat où elle se perd chez Husserl¹⁶ ».

Alors que la plupart des successeurs de Husserl reprennent sa thèse de la *transcendance* de l'intentionnalité, et ce malgré leurs critiques soit de sa tendance objectiviste, soit de celle égologique¹⁷, Michel Henry s'en distingue toutefois par sa conception de la subjectivité comme « auto-affection » radicalement immanente, et son refus radical de l'intentionnalité.

2. Affectivité versus intentionnalité : la dualité de la phénoménalité

La critique de Henry la plus déterminante envers Husserl porte sur la méconnaissance de l'essence de la phénoménalité. Comme évoqué plus haut, Henry comprend – l'intentionnalité husserlienne dans son sens classique, comme une « conscience d'objet » – une capacité de la conscience à se jeter hors de soi et à se rapporter à un objet transcendant. À travers l'intentionnalité, un sens est donné à l'affection ou à l'impression originaire. Ainsi, l'affection n'est plus telle qu'elle est, dans sa propre présence, mais est représentée comme un objet doté de sens. À travers ce processus, le sentiment affectif est transformé en connaissance objective. Autrement dit, l'essence de l'intentionnalité est l'objectivation par la donation de sens. C'est toujours l'objet qui est saisi dans l'intention et non plus l'affection – l'affection est

¹⁴ Husserl, *Ideen...II*, § 64, p. 301 (trad. fr. p. 404).

¹⁵ Husserl, *Ideen...I*, § 84, p. 187 (trad. fr. Ricœur, p. 282 – Lavigne, p. 252).

¹⁶ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle... », *Phén. de la vie I, op.cit.*, p. 106.

¹⁷ Par exemple, Heidegger tente de montrer que l'intentionnalité de la conscience est fondée sur la temporalité extatique du *Dasein* qui se déroule existentiellement dans le monde (Cf. par exemple Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69b, p. 363, § 73, p. 380 (trad. fr. p. A, p. 440, p. 458 – M, p. 276, p. 287) ; Sartre s'efforce de faire valoir que l'intentionnalité est la structure transcendante de la conscience préreflexive et pré-égologique et témoigne de la spontanéité absolue de la conscience (Sartre, *La Transcendance de l'ego* (1934), Paris, Vrin, 1965) ; quant à Levinas, bien qu'il pense que l'intentionnalité objectivante n'est pas un terme adéquat pour définir la conscience à son niveau le plus fondamental, il lui découvre néanmoins un certain type d'intentionnalité affective, en l'interprétant comme une « intentionnalité originelle », dépassant le schéma oppositionnel de « sujet-objet », et à travers lequel la transcendance s'annonce dans la conscience (Cf. Levinas, « Intentionnalité et sensation », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 201-25).

perdue dans l'intention –, raison pour laquelle l'objet est dit « idéal » –, d'où le fait que Henry ait qualifié de manière dépréciative la connaissance intentionnelle en la présentant comme « inaffective », d'« atonale », en l'assimilant à « un regard *impersonnel* et vide, une pure lumière éclairant toute chose mais indifférente à ce qu'elle éclaire, l'“objectivité” comme telle¹⁸ ». De plus, ce n'est pas seulement la conscience – le regard intentionnel – qui est impersonnelle, mais aussi l'objet intentionnel qui se voit refuser toute singularité. Puisque l'objet est « idéal », il n'est qu'un *eidos* universel dépourvu de « données réelles et singulières ».

Selon Henry, l'imagination joue un rôle intermédiaire entre l'affection originaire des données réelles singulières et la représentation de l'*eidos* universelle¹⁹. L'intuition intentionnelle de l'*eidos* s'accomplit par le jeu d'une libre variation imaginaire dans laquelle les données réelles ne jouent qu'un rôle de déclencheur par rapport à l'ensemble de la démarche de l'intuition intentionnelle. L'*eidos* est ainsi un imago irréel. La formation de l'*imago* intentionnelle requiert une opération subjective qui divise et duplique les données affectives en deux registres différents : celui du surgissement de l'affection et celui du *regard* porté sur ce surgissement. La représentation rendue possible par l'imagination intentionnelle prend la *visibilité* pour paradigme et la connaissance représentative ne peut avoir d'autre tournure qu'un objet faisant face à un sujet. Ayant hérité de ce que Henry appelle le monisme ontologique, la phénoménologie intentionnelle a eu tort de considérer que, s'il nous est permis d'utiliser la formulation finkienne, « cette division est *la condition de possibilité de l'advenir à soi-même* de la subjectivité transcendantale²⁰ ». C'est-à-dire qu'il n'existe pas seulement une division – une mise à *distance*, mais aussi la possibilité de « l'advenir à soi-même » – le surgissement de l'auto-affection, résultant de la division.

Il ne s'agit pas de n'importe quel tort, mais de la lourde conséquence du monisme ontologique conduisant fatalement à méconnaître deux phénoménalités différentes : tandis que la phénoménalité affective révèle une immanence radicale, celle intentionnelle dévoile, pour sa part, une transcendance objective – « l'intentionnalité y procède, dit Henry, en se dépassant vers ce qui se trouve de la sorte jeté devant elle en tant que son corrélat intentionnel, en tant qu'objet transcendant. C'est la transcendance de cet objet, sa mise à distance qui constitue la phénoménalité comme telle²¹. » La subordination de la possibilité du surgissement de l'auto-

¹⁸ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 640. Nous soulignons.

¹⁹ Henry, *Incarnation*, § 14.

²⁰ Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/1*, p. 26 (trad. fr. p. 76).

²¹ Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 86. Cf. aussi « En tant qu'intentionnelle, la conscience est ce dépassement qui lui donne accès aux choses. » (*L'Essence de la manif.*, p. 110) ; « L'intentionnalité est ultimement, dans son essence, dans la transcendance » (*Ibid.*, p. 721).

affection à la division s'apparente ainsi à une dépendance de la phénoménalité immanente par rapport à la phénoménalité transcendante qui ne signifie rien d'autre que l'affirmation de la nécessité de la « distance phénoménologique » pour toute phénoménalité en tant que telle, et ainsi le reniement de l'autonomie de la phénoménalité immanente.

En revanche, selon Henry, non seulement la possibilité de l'advenir à soi-même ne découle pas de l'opération de division, mais surtout la possibilité même de cette opération est conditionnée. L'auto-division, tout autant que le regard objectivant, supposent déjà une donation antérieure pour que le sujet puisse être divisé après coup et que quelque chose puisse être objectivé. Il convient plutôt de dire que c'est l'advenir à soi-même - l'auto-affection - qui est la condition même de la possibilité de la division et qui fournit la *matière* pour l'objectivation, y compris pour la représentation et l'imagination ; d'autant plus que l'auto-affection elle-même, dans la mesure où elle est justement considérée comme la condition de l'objectivation, ne se laisse pas objectiver par l'intentionnalité, ce que nous pouvons éprouver à travers nos vécus émotionnels :

Dans le milieu vers lequel se dépasse l'intentionnalité il n'y a ici encore rien d'autre qu'une signification, quelque chose qui est visé "comme une honte" ou "comme une douleur" et, de plus, comme une honte ou une douleur "réellement vécue par moi". Mais la douleur réellement vécue *par moi* ou la honte réelle n'est donnée qu'en elle-même, dans son affectivité, dans une sphère d'immanence radicale, et demeure comme telle foncièrement étrangère au milieu vers lequel se transcende la perception, aussi étrangère à ce milieu qu'une douleur ou une honte éprouvée par un ego autre que *le mien*²².

Le surgissement de l'affection immédiate marque profondément une individualité subjective et ce qui est éprouvé dans l'affectivité est radicalement différent de ce qui est saisi par l'intentionnalité. La tentative de saisir l'auto-affection comme un objet revient à commettre un paralogisme. Il faut tenir compte de l'hétérogénéité radicale entre ces deux phénoménalités et rapporter l'individualité à la seule affection ou aux données immédiates. Il reste cependant à expliquer *comment* la relation entre les deux phénoménalités radicalement hétérogènes – que sont l'immanence et la transcendance – peut être établie, ou, en d'autres termes, préciser comment la première, étant donné qu'elle ne se laisse pas *transir* en objectivité, peut fournir matière à la seconde et en être ainsi la condition. On y reviendra.

En outre, la double affirmation erronée de la nécessité de la « distance phénoménologique » et de la soumission de la phénoménalité immanente à la phénoménalité

²² Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 793-794. Nous soulignons.

objective jette la méthode phénoménologique dans l'aporie. La question cruciale que Henry pose est donc la suivante : « l'intentionnalité qui révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ? »²³. Si l'intentionnalité, en tant que mise à distance, est la condition de toute connaissance objective, comment peut-elle se connaître elle-même ? Si l'intentionnalité ne se connaît qu'en tant qu'objet, cela n'implique-t-il pas l'entrée en jeu d'une autre intention qui la vise ? Une telle conception n'oblige-t-elle pas la méthode phénoménologique à se mouvoir dans une régression à l'infini ? En outre, une régression à l'infini n'exige-t-elle pas un point de départ ? Telle est la question, et, plus encore, posée par Henry lorsqu'il donne aux *cogitationes* le sens particulier d'affections²⁴ : « voulant saisir ces *cogitationes* dans un voir et ne pouvant les voir, elle substitue à celles-ci leur propre essence – une essence noématique, transcendante, qu'on peut voir en effet dans une évidence claire et distincte. [...] données-en-image. [...] comment, à partir de quoi, former une image de ce dont on ne sait rien²⁵ ? »

Le « voir » en jeu ici ne renvoie pas à la vision optique, mais à une phénoménalité intentionnelle sur le modèle de l'opposition sujet-objet. Afin que l'essence – ou si l'on veut, l'*eidōs*, la forme ou le sens – puisse être mise en œuvre, il lui faut non seulement les *données primitives* mais aussi la *connaissance primitive* de ces données qui n'a pas besoin du sens. Si les données avaient besoin de quoi que ce soit pour se faire connaître, il faudrait toujours remonter à une donnée précédente. Afin qu'il y ait un commencement d'élaboration de sens et de connaissance, de même que pour éviter une régression à l'infini, il faut une auto-connaissance immédiate des données elles-mêmes en tant que telles ; ou autrement dit, que la donation même des données soit déjà une auto-connaissance sans médiation de la donation de sens – ce que Henry appelle l'auto-affection. L'individualité subjective n'attend pas le sens intentionnel, elle s'érige là où il y a des données primitives auto-connaissantes.

Ces données auto-connaissantes relèvent de la connaissance originaire de la chair qui ne vient pas, après coup, dans l'intentionnalité objective. « *Rien de ce qui est vivant qui n'atteste dans sa vie qu'il est vivant. Rien de ce qui est chair qui n'atteste dans sa chair qu'il est chair*²⁶. » Dans la connaissance originaire il n'y a ni forme de sens idéal ni visée à vide en attente d'un

²³ Henry, *Incarnation*, p. 54.

²⁴ Voir aussi J.-L. Marion, « Le *cogito* s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier *cogito* suivant l'interprétation de Michel Henry », *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 153-187 ; Kim-Sang Ong-Van-Cung, « La vie du sujet. Michel Henry lecteur de Descartes », in G. Jean et J. Leclercq (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 277-292.

²⁵ Henry, *Incarnation*, p. 119-20.

²⁶ *Ibid.*, p. 193-94.

remplissement. Ou encore, d'après l'heureuse formule de S. Laoureux : « L'intentionnalité est l'irréalité, il est trop tard, tout se joue dans l'immanence²⁷. »

3. Réduction de l'intentionnalité objective : radicalisation de la méthode phénoménologique

C'est la connaissance originaire qui fonde la pensée intentionnelle : « Ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi²⁸. » C'est pourquoi il convient d'effectuer un « inversement phénoménologique » : la recherche phénoménologique ne doit pas partir de la pensée intentionnelle, mais directement de la vie charnelle. Pour y parvenir, la méthode de la recherche phénoménologique - la réduction phénoménologique²⁹ - ne suffit plus, il faut la modifier. A travers cette tentative, l'on constate qu'Henry demeure dans le cadre de la tradition de la phénoménologie : il ne s'agit justement pas de renoncer à la méthode phénoménologique, mais d'en opérer une modification, ou, plus précisément, de la radicaliser³⁰.

Bien que la méthode de la réduction phénoménologique chez Husserl se décompose « en différents stades » - par exemple, ceux de la thèse naturelle de l'existence du monde, de la validité des sciences naturelles et d'autrui - et qu'elle acquière ainsi « le caractère d'une réduction progressive » au point de mériter le nom de « réductions phénoménologiques » au pluriel, toutes les réductions ne servent qu'à « amener à une saisie originaire des *objectivités*³¹ » et à dévoiler la structure noético - noématique de la conscience pure. Le monde ainsi que les choses intramondaines restent, au titre de « résidu phénoménologique », dans le domaine de la recherche ; l'objet intentionnel est même considéré comme « le fil conducteur *transcendantal* » de la recherche. De cette manière, la recherche phénoménologique demeure, selon Henry, toujours tributaire des contraintes de la phénoménalité objective et transcendante, comme si la phénoménalité en tant que telle ne pouvait avoir lieu qu'en empruntant cet unique chemin ; comme si le transcendantal n'était pas autonome par rapport à la transcendance. De la sorte, Husserl fait face à une transcendance de l'objet assez paradoxale : d'un côté, elle est issue de l'immanence de la conscience - d'où la fameuse formulation de « transcendance dans l'immanence » ; mais d'un autre, l'immanence, qui est l'origine et ainsi la condition de la

²⁷ S. Laoureux, *L'Immanence à la limite*, p. 106.

²⁸ Henry, *Incarnation*, 129. Et encore, on « ne pense pas d'abord pour vivre ensuite » ; « la pensée ne connaît pas la vie en la pensant » (*Ibid.*, p. 135).

²⁹ Voir notamment Husserl, *Ideen...I*, § 27-34.

³⁰ Cf. Henry, *Phén. matérielle*, p. 6.

³¹ Husserl, *Ideen...I*, § 33, p. 68 (trad. fr. Ricœur, p. 108 - Lavigne, p. 97).

transcendance, semble ne pas être auto-suffisante et l'immanence ne *l'être* que dans et avec la transcendance – la transcendance devenant, à l'inverse, la condition de l'immanence. Le statut fondateur de la phénoménalité affective et immanente demeure donc problématique.

Pour interroger la phénoménalité affective et immanente, nous sommes contraints d'effectuer une réduction encore plus radicale, en deçà de celles phénoménologiques husserliennes : il nous faut suspendre, non seulement la *validité* des objets et du monde, mais aussi l'*objectivité* en tant que telle et l'*intentionnalité* qui la rend possible. Ces dernières doivent toutes deux être réduites. Il ne s'agit pas seulement d'une *epoché* – d'une « mise en parenthèse » - dans laquelle ce qui est entre parenthèse, à savoir l'objet, reste encore au titre de contenu de la conscience pure ; mais, malgré la coexistence effective de l'objectivité et l'affectivité, il est justement question d'arracher l'objectivité tout entière à l'affectivité afin de démontrer l'*autonomie* de celle-ci. Il s'agit donc de ce que nous pourrions nommer une « sur-réduction », rendue possible par « l'inversement phénoménologique », et atteignant l'affection auto-connaissante qui donne un accès direct à la vie³² subjective sans la médiation de l'objectivité intentionnelle, et non l'inverse. C'est la raison pour laquelle la formule de J.-L. Marion « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation³³ » a été reprise par Henry comme l'un des quatre principes de la phénoménologie, voire comme le plus décisif³⁴ : plus la réduction est radicale, et plus la donation se montre. Au lieu de parler de « donation de sens » effectuée par l'intention, qui revêt la forme d'un objet, d'un étant, la « donation », dans cette formule, signifie l'auto-affection - l'apparaître lui-même *avant* la mise en forme de l'intention. L'*antériorité* de l'auto-affection atteste de l'*indépendance* de l'*intériorité*, précisément parce qu'elle a lieu sans l'intervention de l'intentionnalité. Il s'avère ainsi que la phénoménologie non-intentionnelle s'apparente à une phénoménologie matérielle qui se distingue de la phénoménologie hylétique husserlienne.

Dans les *Ideen I*, Husserl opère la fameuse distinction entre *hylè* sensuelle et *morphè* intentionnelle. Bien que la *hylè* sensuelle, en tant que matériau intentionnel, ne soit censé avoir « en lui-même nulle intentionnalité », il est toutefois toujours disponible pour la mise en œuvre de la *morphè* intentionnelle. Ainsi, les données concrètes telles que les « data de couleur, data tactiles, data sonores, etc. [...] les sensations de plaisir, de douleur, de chatouillement, etc., et

³² Cet accès est à son tour rendu possible par une Vie absolue « antérieure » à lui : « D'accès à la vie, il n'en est qu'en elle, par elle, à partir d'elle. C'est seulement parce que d'ores et déjà, *avant* nous, depuis toujours, au commencement et comme ce Commencement même, une Vie absolue [...] est venue en soi et s'éprouvant soi-même dans l'épreuve pathétique du Premier Soi vivant [...] » (*Incarnation*, p. 123).

³³ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p. 302.

³⁴ Cf. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 77-104.

sans doute aussi des moments sensoriels de la sphère des “penchants” (*Triebe*) » sont des « composantes de vécus concrets plus complexes, qui, pris en entier, sont intentionnels³⁵ ». Par ailleurs, la saisie de la *morphè* sur la *hylè* a lieu dans le processus de temporalisation de la conscience. Cette *hylè*, selon Henry, revendiquée comme un matériau n’ayant « en lui-même nulle intentionnalité », n’en est toutefois pas indépendante – puisque la *hylè* ainsi conçue est quelque chose qui attend que la *morphè* la marque de son emprise, et qu’elle se transforme ainsi éventuellement en objet. Cela n’équivaut à rien d’autre qu’à un déni de la possibilité de l’auto-manifestation de la *hylè*. Contre la « phénoménologie hylétique » de Husserl, il devrait donc concevoir une « phénoménologie matérielle » dans laquelle la *matière* auto-manifestée, qui n’a en elle-même strictement rien d’intentionnel, est étudiée.

Alors, quelle est cette matière ? Henry pense que Husserl écarte la réponse qu’il a lui-même trouvée : l’impression originaire (*Ur-impression*). Alors que Husserl avait déjà constaté que « la conscience n’est rien sans impression³⁶ », il conçoit en même temps que la conscience intime du temps possède sa propre structure intentionnelle, laquelle n’est pas identique à celle de la donation de sens propre à l’objet, à savoir, à la structure de « rétention-impression-protention ». Et au-delà, en mettant l’accent sur la rétention concernant la structure intentionnelle de la conscience intime du temps, Husserl minimise l’importance de l’impression primitive. Or, si Husserl consent à l’idée que l’impression primitive est tout à la fois l’origine de la rétention et de la protention, et s’il admet également que l’impression primitive est quelque chose d’« étranger à la conscience » qui n’a pas de rétention ou de protention en soi³⁷, il aurait alors dû admettre que l’impression primitive est la matière pure de la conscience intime du temps précédant la forme de la structure intentionnelle « rétention-impression-protention ». La continuité intentionnelle garantie par la rétention suppose la pure émergence de l’impression primitive ; le statut primordial de l’intentionnalité s’en trouve donc lui aussi nié. La subjectivité que Husserl se propose d’étudier ne doit pas trouver son fondement dans la rétention intentionnelle, ni dans l’emprise de la *morphè* sur la *hylè*, mais plutôt dans l’impression primitive en tant que matière conditionnelle. Pour quelle raison Husserl manque-t-il, selon Henry, l’occasion de comprendre cette impression primitive non pas comme *hylè*, mais en tant que matière ?

Henry identifie l’impression primitive au sentir du corps originaire qui se distingue des sensations du corps représenté. Par rapport aux sensations qui ont une certaine durée, et qui

³⁵ Husserl, *Ideen...I*, § 85, p. 193 (trad. fr. Ricœur, p. 289 – Lavigne, p. 257).

³⁶ Husserl, *Hua X*, Beilage II, p. 100 (trad. fr. p. 131).

³⁷ Cf. *Ibid.*, § 13 et Appendix I.

peuvent être « localisées » à un endroit quelconque du corps représenté, le sentir de la douleur, par exemple, est une auto-affection qui n'est ni durable ni localisable. La douleur est simplement l'apparaître même de la douleur, sa durée et sa localisation ne sont que des représentations intentionnelles secondaires sur la base de son apparaître³⁸. Le corps originaire est donc censé n'être rien d'autre que le sentir radicalement immanent lui-même et n'envelopper aucune dimension transcendante, qu'il s'agisse de la transcendance à l'égard de l'objet ou de l'auto-transcendance déployée dans la temporalisation de la conscience elle-même.

4. La transition de la transcendance

Husserl reconnaît lui aussi le statut fondateur de l'impression par rapport à l'intentionnalité objective. En outre, il serait lui aussi d'accord avec la conception d'après laquelle l'individualité originaire est donnée dans la vie immanente et non comme un résultat de la constitution intentionnelle. Dans un texte tiré des manuscrits que Henry n'a peut-être pas pu consulter, Husserl va même jusqu'à déclarer que :

L'*ego* se manifeste dans le rapport des expériences de conscience de l'*ego* en tant que rapport de données absolues. Dans le flux de sa vie immanente, dans le type spécifique de son parcours de vie immanent, son unité personnelle, son "individualité" se manifeste. Les états égologiques sont donc des états "absolus", c'est-à-dire non constitués par rapport à l'absolu (aux expériences), comme leurs unités intentionnelles³⁹.

D'où vient la dissonance plus profonde perceptible entre ces deux phénoménologues ? Nous arrivons ainsi au point crucial de désaccord entre Husserl et Henry concernant le problème de l'impression hylétique/matérielle et de l'intentionnalité. Alors que Husserl envisage une transition, une continuité de l'une à l'autre, pour sa part, Henry la refuse.

Husserl reconnaît l'existence d'une transcendance originelle au sein de l'affection, c'est-à-dire, dans la donation même de l'impression :

³⁸ Ainsi, d'après la perspective henryenne, la distinction husserlienne entre le corps vécu (*Leib*) et le corps physique (*Körper*) s'avère insuffisante pour rendre compte de la corporéité originaire.

³⁹ Husserl, *Ideen...II*, p. 323. Notre traduction. Il s'agit de la Beilage X, « Personales Ich und Umwelt », qui n'est pas traduit par Escoubas dans la traduction française. Le texte original est le suivant : « Im Zusammenhang der Bewusstseinslebnisse des Ich als einem Zusammenhang absoluter Gegebenheiten bekundet sich das Ich. Im Fluss seines immanenten Lebens, in der bestimmten Art seines immanenten Lebenslaufes bekundet es seine persönliche Einheit, seine „Individualität“. Also die ichlichen Zustände sind „absolute“ Zustände, nämlich nicht in Relation zu Absolutem (zu Erlebnissen) konstituiert, als deren intentionale Einheiten ». Nous soulignons.

Le mot “impression” ne convient qu’aux sensations originales; le mot exprime bien ce qui est “là” de lui-même, et en effet originellement : à savoir ce qui s’imprègne au je, se présentant au je à la manière de quelque chose qui l’affecte comme étranger. Les actes ne sont donc pas des impressions dans ce sens mais sont plutôt leurs contraires⁴⁰.

La donation de l’impression est le processus de l’affection par le biais de ce qui m’est étranger, ou autrement dit, une sorte d’hétérogénéité est intrinsèque à la donation de l’impression originale. Cependant, il n’est pas tout à fait pertinent d’appeler hétéro-affection l’affection produite par ce qui m’est étranger, puisque ce qui m’est étranger dans l’affection est bel et bien donné *dans* l’impression – cette étrangeté est le moment « réel » de l’expérience vécue⁴¹ ; elle est simplement donnée *comme* transcendance, en tant que ce qui est originairement différent du « moi ». La donation de l’impression est un processus d’affection dans lequel intervient déjà la différenciation entre « ce qui insiste (*aufdrängt*), et le Je pour qui il y a cette action insistante⁴² ». Il existe une transition *originale* entre l’immanence de soi et la transcendance. Au lieu d’une immanence renfermée en elle-même, le moi mène – dès son origine impersonnelle – une relation avec ce qui lui est étranger – la transcendance. Il est évident que cela ne veut pas dire pour autant que Husserl adhère à la position de « l’attitude naturelle » et suppose l’existence de quelque chose d’*ontiquement* étranger au sujet, puisque la transcendance, à ce niveau, est préconstituée et n’est donc point la transcendance de l’objet. Néanmoins, Husserl soutient que cette impression préconstituée n’est pas complètement dépourvue de sens - pas comme « la matière, en fait en soi dénuée de sens, irrationnelle⁴³ » du sensualisme. À l’inverse, en effet, l’impression recèle en elle-même la *potentialité* de recevoir l’emprise de la *morphè* et de se constituer ainsi en objet. Il n’existe donc pas d’abîme absolu entre les deux, mais plutôt une transition.

En opposition à cette perspective, Henry conçoit la matière impressionnelle comme une auto-affection radicale qui forme l’*ipséité* en excluant toute dimension de transcendance – c’est-à-dire qu’il n’est pas seulement d’avis que l’auto-affection précède l’intention ; il refuse, de surcroît, tout contact ou toute transition possible entre l’auto-affection et l’intentionnalité et ainsi, entre l’immanence et la transcendance. S’agissant de deux phénoménalités différentes,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 336. Notre traduction. Il s’agit de la Beilage XII. § 2, « Exkurs : Impression und Reproduktion ». Le texte originel est le suivant : « Das Wort Impression passt aber nur auf ursprüngliche Sensationen; Impression drückt gut aus, was von selbst, und zwar ursprünglich “da” ist, nämlich dem Ich vorgegeben ist, sich ihm darbietend in der Weise eines als ichfremd Affizierenden. »

⁴¹ Cf. Husserl, *Ideen...I*, § 97.

⁴² Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 81 (trad. fr. 90).

⁴³ Husserl, *Ideen...I*, § 86, p. 197 (trad. fr. Ricœur, p. 295 – Lavigne, p. 262).

l'une fondant l'autre, elles sont entièrement hétérogènes. Selon Henry, s'il nous est permis d'utiliser cette maxime de Deleuze, « jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu'il fonde⁴⁴ ». Entre ces deux phénoménalités il existe un abîme infranchissable, une solution de continuité sans sutures. C'est ainsi que J.-F. Lavigne remarque avec perspicacité que ce que Henry reproche au « monisme ontologique » n'est au fond « [ni] le caractère unique du mode d'apparaître qui caractérise la transcendance [ni] le caractère unilatéral, voire "mono-lithique" de l'interprétation de l'être de l'étant qui prend appui sur le déploiement originel de la transcendance [, mais plutôt] *l'unité paradoxalement duale* que constitue la structure d'opposition à soi de l'être⁴⁵ ». C'est-à-dire que ce que Henry remet au fond en cause, c'est la conception que l'être du soi inclut au sein de lui-même une altérité, ou encore, en d'autres termes : qu'embrasser ce qu'il *n'est pas* est justement la manière dont l'être *est* – en résumé, comme l'exprime le fameux vers de Rimbeau : « je suis un autre ».

C'est par-là que nous pouvons rejoindre le troisième aspect de la critique henryenne de l'intentionnalité, qui concerne le problème de l'intersubjectivité ou de l'expérience d'autrui, auquel nous allons consacrer un chapitre. Nous nous contenterons donc seulement d'en esquisser ici quelques traits.

Selon Henry, pour la phénoménologie traditionnelle de l'intersubjectivité, et notamment selon Scheler et Husserl, il n'existe qu'un seul chemin qui nous permette d'approcher autrui : l'intentionnalité, mais ce chemin ne mène nulle part, car de cette manière, autrui est réduit à un objet intentionnel dont les sentiments affectifs me sont absolument inaccessibles. La relation dite « intersubjective » n'est en réalité pas un rapport à *autrui*, mais une relation noético-noématique. Il ne convient même pas de dire qu'il s'agit d'une relation de soi à soi-même, puisque, selon Henry, « je ne suis pas autre », c'est-à-dire que « je » ne suis rien d'autre que l'auto-affection même. Que l'on puisse accéder à autrui et tisser un lien réel avec autrui à travers l'intentionnalité est une « illusion⁴⁶ ». Or, la question centrale qui se pose dans le phénomène de l'intersubjectivité est précisément celle de la possibilité de l'accès et du lien à autrui. Si l'intersubjectivité s'avère possible, sa possibilité ne doit toutefois pas résider dans l'intentionnalité, mais dans l'affection.

Cependant, tout comme « je » n'est rien d'autre que ma propre auto-affection, autrui n'est-il, de même, que sa propre auto-affection ? Comme Henry le fait lui-même remarquer,

⁴⁴ Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 119.

⁴⁵ J.-F. Lavigne, « Le monisme ontologique selon Michel Henry », in M. Enders (éd.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden/Boston/Tokyo, Brill, 2015, p. 27.

⁴⁶ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 794.

« la réalité de la souffrance est, dans l'autre, son affectivité, son auto-révélation à elle-même dans la sphère d'immanence radicale qui constitue précisément comme telle l'ipséité de l'autre⁴⁷ ». Ou encore : « La pluralité des sphères subjectives d'expérience, la pluralité des *ego* repose sur la pluralité des sphères d'expérience affective réelle et exigée par elle »⁴⁸. L'ipséité en tant qu'auto-affection – l'immanence radicale – s'avère être l'altérité absolue d'autrui pour moi. Une ipséité qui exclut par excellence l'altérité ne me refuse-t-elle pas un accès quelconque à autrui de façon définitive ? L'autre chemin que celui de l'intentionnalité emprunté par Henry pour atteindre autrui conduit lui aussi à une aporie. Nous y reviendrons.

5. La trans-affection comme intentionnalité originaire

Rappelons-nous que Henry a tâché de montrer que l'intentionnalité, en tant que phénoménalité relative à la transcendance, n'est pas auto-suffisante. Afin d'éviter une régression à l'infini, il faut que l'intention se « connaisse » elle-même de façon immédiate sans intervention d'une autre intention – cette auto-connaissance immédiate étant l'auto-affection elle-même. L'auto-affection est une phénoménalité immanente, hétérogène à la phénoménalité transcendante, ou, autrement dit, l'ipséité est hétérogène à l'altérité. La question rhétorique dont Henry se préoccupe peut être formulée comme suit : « Comment ce qui est *ipse* peut-il se manifester avec l'intervention d'un *autre* ? » Cependant, l'enjeu ici n'est pas d'annuler « l'autre », mais justement de le fonder. Or, aussi longtemps que Henry admet la coexistence de ces deux phénoménalités, et aussi longtemps que « l'autre » n'est pas complètement supprimé, la question ne peut être formulée qu'en ces termes : Pourquoi l'*autre* plutôt que le seul *ipse* ? Et de plus : Si l'*ipse* et l'*autre* n'entretiennent pas une relation originaire, à quoi bon et comment l'*ipse* peut-il entrer en relation avec l'*autre* après coup ? La formule d'après laquelle « jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu'il fonde » n'annule pas la question portant sur la possibilité de la fondation. Il ne s'agit pas là d'une « ressemblance », mais plutôt d'une « relation originaire », ou « relation a priori », si l'on veut : comment une relation en tant que fondation est-elle possible, si la relation en tant que telle n'est a priori pas possible ? La reconnaissance d'une coexistence entre ces deux phénoménalités conduit à une reconnaissance de leur relation originaire, ou, autrement dit, de la co-originalité de deux phénoménalités. Ainsi, le problème de l'intentionnalité se trouve réinvesti au sein même de la phénoménologie henryenne et doit donc être examiné à travers un nouveau prisme.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 792.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 793.

Au lieu d'annuler la notion d'« intentionnalité », la phénoménologie non-intentionnelle henryenne se donne :

pour tâche de *fonder* l'intentionnalité elle-même. Elle montre d'une part que la phénoménologie intentionnelle s'est déployée en laissant dans une indétermination totale et qui plus est dans une indétermination phénoménologique, ce qui rend ultimement possible l'intentionnalité. D'autre part, en rétablissant phénoménologiquement ce fondement de l'intentionnalité, en *arrachant la vie intentionnelle à l'anonymat* où elle se perd chez Husserl, la phénoménologie non intentionnelle *réinscrit* l'intentionnalité dans un fondement plus ancien qu'elle, elle *reconnaît dans l'intentionnalité le non-intentionnel* qui lui permet pourtant de s'accomplir⁴⁹.

Loin de s'avérer incompatible, l'intentionnalité comporte en elle, aussi paradoxal que cela puisse sembler, cette dimension non-intentionnelle qu'est la vie affective. C'est cette portance qui permet de reconnaître le non-intentionnel dans l'intentionnalité et ainsi de la *fonder* et de la *réinscrire* dans son fondement. Il s'agit donc de reconduire l'intentionnalité à son origine, c'est-à-dire à l'auto-affection du « se sentir ». Pour ce faire, il faut en revenir au corps vivant. Et chemin faisant, il ressortira que la vie affective elle-même, en tant que corps vivant, n'est justement pas « non-intentionnelle », et qu'elle est, au contraire, une « vie intentionnelle⁵⁰ », « une sphère intentionnelle⁵¹ ».

En s'inspirant de Maine de Biran, Henry distingue deux dimensions et trois couches du corps : le corps subjectif, qui comprend le corps originaire et celui organique, et le corps objectif. Alors que le corps objectif est une représentation à travers la donation de sens intentionnel, le corps subjectif est, pour sa part, censé être « non-intentionnel ». Mais ce qui s'avère frappant c'est que la démonstration du fonctionnement du corps subjectif révèle que celui-ci n'est en fait pas dépourvu d'intentionnalité. Bien au contraire, le corps subjectif est comme « pratiquement l'ensemble des intentionnalités » ou « la totalité des possibilités intentionnelles⁵² », c'est-à-dire que les intentionnalités sont toutes « compossibles⁵³ » dans le corps en tant qu'« être commun de toutes ces intentionnalités⁵⁴ ». En apparence, il ne s'agit là que d'expressions pour dire que le corps subjectif fournit le fondement des intentionnalités. Mais de quelle façon ? Pour y répondre il faut passer par deux étapes.

⁴⁹ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle... », *Phén. de la vie I, op.cit.*, p. 106. Nous soulignons.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁵¹ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 266.

⁵² *Ibid.*, p. 256.

⁵³ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁴ *Ibid.*

Premièrement, le corps subjectif possède, ou plus précisément, le mouvement du corps subjectif est lui-même, « une intentionnalité *sui generis*⁵⁵ » qui est « l'intentionnalité *la plus profonde* de la vie⁵⁶ ». D'une part, bien qu'il ne soit point un corps objet et soit donné sans la médiation de la représentation, le corps organique se distingue, en effet, lui aussi du corps originaire. Il convient donc plutôt de dire que le corps originaire est un pouvoir potentiel et qu'en se mouvant, celui originaire en est l'effectuation. Le corps organique n'est pas un autre corps à part et il se déploie intégralement selon la potentialité du corps originaire. C'est pourquoi Henry considère le corps organique comme « *le strict corrélat non représenté des intentionnalités*⁵⁷ ». D'autre part, le mouvement du corps organique n'est pas sans limites. En revanche, il se déploie contre un « continu résistant » qui lui résiste d'une manière continue et éventuellement lui cède. Le continu résistant et le corps organique pris ensemble constituent eux aussi une corrélation particulière, un champ dans lequel l'intentionnalité du mouvement peut se déployer⁵⁸.

Lorsque Henry emploie la notion d'intentionnalité de cette manière, cela n'est pas dû à un manque de rigueur terminologique, mais plutôt à une subversion du « sens classique » de l'intentionnalité - la structure noético-nématique de « conscience de ». Il s'agit justement ici d'une « intentionnalité *sui generis* » qui ne se caractérise plus par la « conscience de ». Mais pourquoi conserver la notion d'« intentionnalité », en d'autres termes, quelles autres caractéristiques propres à l'intentionnalité impliquent la conservation de cette notion ?

Conserver la notion d'intentionnalité, tout en lui attribuant un autre sens, sert à signaler la trace de l'origine ou du fondement de l'intentionnalité, à savoir que l'intentionnalité comme « conscience de » provient d'une intentionnalité plus profonde qu'elle. Ce fondement peut encore être appelé « intentionnalité », puisqu'il est issu d'un « *moi* », c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas là d'un état dit « inconscient » qui appartient à l'on ne sait pas qui – la conservation de la notion d'intentionnalité souligne donc le caractère subjectif du corps organique ; mais plus profondément, tel est le cas parce qu'il est muni de la structure essentielle de l'intentionnalité : non la « conscience de », mais la corrélation qui implique une mise à distance originaire – une

⁵⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 99. Par conséquent, nous contestons le jugement émis par Laoureux au sujet de l'absence absolue d'une phénoménologie intentionnelle: « à aucun moment, Michel Henry ne nous indique ce que serait une phénoménologie intentionnelle qui reconnaîtrait préalablement la donation originelle qui la conditionne » (S. Laoureux, *L'Immanence à la limite*, p. 114-115).

⁵⁶ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 101.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 269. Nous soulignons.

⁵⁸ L'approche henryenne du corps subjectif varie dans sa philosophie tardive. Il refuse désormais d'interpréter la différence entre le corps originaire et celui organique comme l'auto-division/autodifférenciation et essaie de (ré)unir les fissures entre le corps originaire, celui organique et le continu résistant par une Vie absolue. Cf. Henry, *Incarnation*, § 14.

transcendance originaire. Même après la réduction radicale de l'objectivité en tant que telle, l'écart entre le corps originaire et celui organique, tout comme la confrontation entre le corps organique et le continu résistant, demeure irréductible. Ils constituent ainsi une double corrélation et une double transcendance non-objectives.

Notamment, la confrontation du corps organique avec le continu résistant révèle un « *espace organique*⁵⁹ » dans lequel le corps organique s'ouvre à un terme « ontiquement indéterminé et indéfinissable⁶⁰ » qui mérite le nom de « monde du corps⁶¹ » ou de « monde organique » : telle est la manière dont le monde est *originairement* donné. « Le concept de distance phénoménologique n'est pas seulement "lié" à celui du "monde", le déploiement de cette distance est un, en réalité, avec le surgissement du monde dans sa pureté⁶² ». Le monde objectif et les objets intramondains, en tant que corrélats de l'intentionnalité objective, ne sont que des dérivés du « monde organique » en tant que corrélat de l'intentionnalité originaire du corps organique. C'est ainsi que Henry déclare qu'« une phénoménologie non intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu, notre ouverture au monde en tant que telle, en second lieu, le contenu même de ce monde⁶³ » – « non-intentionnelle », si l'intentionnalité est ici comprise comme une intentionnalité au sens de « conscience de », mais « intentionnelle », tout de même, si l'intentionnalité est saisie comme la *corrélationalité* originaire.

Deuxièmement, bien qu'il refuse aussi l'originalité de l'intentionnalité en tant que structure de « rétention-impression-protention » de la conscience intime du temps, et soutienne que le sentir corporel est l'impression primitive ou l'auto-affection immédiate interdisant qu'aucune rétention ni protention ne s'y mêle, Henry n'exclut pas pour autant la dimension temporelle en tant que telle du corps subjectif. L'impression primitive ne surgit pas n'importe comment. En revanche, la manière concrète par laquelle l'impression primitive surgit est prescrite par l'habitude. Selon Henry, c'est sur l'habitude que « s'appuie l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie, c'est l'être originaire du corps⁶⁴ ». La particularité de l'impression primitive réside précisément dans le fait qu'elle n'est ni ponctuelle ni isolée, mais qu'elle comporte réellement le passé et l'avenir en elle. C'est ainsi que le corps subjectif impressionnel est un *pouvoir potentiel* :

⁵⁹ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 169.

⁶⁰ J.-F. Lavigne, « The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence », *op.cit.*, p. 383.

⁶¹ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 101.

⁶² Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 76.

⁶³ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle... », *Phén. de la vie I*, *op.cit.*, p. 118.

⁶⁴ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 227.

Il est par essence une possibilité, permanente qui s'offre à moi, *un pouvoir qui domine passé, présent et avenir et dont la structure ontologique définie comme habitude* nous permet précisément de concevoir et de comprendre ce qu'est l'être réel de la pure possibilité d'une connaissance ontologique⁶⁵.

L'argument henryen ne réside pas dans le délaissement du passé ou de l'avenir, mais dans la réfutation de la conception d'après laquelle le passé perdrait sa réalité, c'est-à-dire son impressionnalité, et serait lié à l'impression primitive par l'intentionnalité temporelle conçue comme une forme vide. Au lieu d'un mode d'acte résultant de la *répétition* à travers le temps objectif⁶⁶, l'habitude est la *vivacité* et la *disponibilité* de toute impression primitive, en d'autres termes, l'habitude est la *coprésence non aperceptive mais vivante* de toute impression primitive ; elle est « l'être réel et concret de la possibilité ontologique⁶⁷ » et ainsi le pouvoir de mobiliser toute intentionnalité originaire de mouvement et l'intentionnalité qui en dérive en rapport avec l'objet. C'est en ce sens que « l'être originaire du corps », en tant que « totalité des possibilités intentionnelles », est l'habitude. Or, une question se pose : quelle est la structure de la *coprésence* vivante ? Autrement dit, comment des impressions primitives différentes peuvent-elles coexister de manière vivante s'il n'existe pas de structure de *transition* entre elles ?

Cette question nous invite à reconsidérer le caractère fondamental de l'intentionnalité de la conscience intime du temps chez Husserl.

Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl réduit la temporalité de l'objet à la temporalisation de la conscience – ce que Husserl appelle la conscience intime du temps (*das innere Zeitbezusstsein*). L'une de ses découvertes les plus importantes, est que chaque « maintenant » comporte une triple structure interne de « rétention - impression primitive – protention », dans laquelle la rétention joue un rôle privilégié pour le déploiement global de la conscience intime du temps. La rétention est fondamentalement caractérisée par une double intentionnalité, à savoir par une intentionnalité transversale (*Querintentionalität*) et une autre longitudinale (*Langsintentionalität*). L'intentionnalité transversale est une relation à l'Autre⁶⁸ qui se différencie du flux de la conscience du temps et

⁶⁵ *Ibid.*, p. 136-137. Nous soulignons.

⁶⁶ On ne peut que signaler qu'il s'agit là de l'un des points sur lesquels Henry s'éloigne de la théorie du corps de Maine de Biran, qui pense que « le mouvement répété devient toujours plus précis, plus prompt et plus facile » et que « l'influence de l'habitude est une épreuve certaine à laquelle nous pouvons soumettre ces facultés, pour reconnaître l'identité ou la diversité de leur origine » (Cf. M. de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser. Œuvres de Maine de Biran*, Tome II, Paris, Alcan, 1922, p. 301. Sur la différence plus précise entre la compréhension henryenne de l'habitude et celle de Biran, cf. G. Jean, *Force et temps*, p. 80-93.

⁶⁷ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 134.

⁶⁸ La conscience du temps est l'« origin of consciousness in its essential constitution as “other-directed” and “self-directed” », comme ce que l'on peut lire chez N. de Warren, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 273.

qui n'est elle-même pas objectivée – alors même qu'elle fonde la constitution d'objet postérieure en lui fournissant la *structure de la corrélation* originaire. Cela signifie que l'intentionnalité transversale est ce qui rend possible la transition entre le flux lui-même et ce qui est au-delà du flux. En revanche, l'intentionnalité longitudinale est une auto-conscience de l'extension temporelle elle-même qui concerne l'unité de l'expérience du temps⁶⁹. L'intentionnalité longitudinale fonctionne comme « une *modification* intentionnelle dans le cadre de la pure *passivité* ; [elle] a lieu selon des lois absolument fixes sans la participation de l'activité rayonnant du centre du Je⁷⁰ ». Cette intentionnalité ne doit donc pas être comprise comme un caractère particulier d'un acte attentif du « je » de donation de sens objectif, mais en revanche comme *l'extension auto-consciente* du flux de la conscience elle-même – ce qui signifie 1) qu'appartenant au même flux de la conscience que l'impression primitive – elle *coprésente* avec l'impression ; 2) que *conservant* l'impression en guise de modification – elle garde d'une certaine façon la *vivacité* de l'impression ; 3) qu'ayant lieu sans intervention d'un je comme centre de donation de sens, voire sans réflexion – elle *se présente immédiatement* sans aucune représentation ou d'autres opérations semblables. De même, dans ses manuscrits tardifs, Husserl distingue « l'intentionnalité du flux » (*Stromintentionalität*) de l'« acte-intentionnalité ». Au lieu d'une intentionnalité dirigée vers un certain objet, effectuée par un « je », l'intentionnalité du flux est plutôt une conscience de soi non objective de la continuation originelle du flux temporel⁷¹. Autrement dit, l'intentionnalité du flux n'est pas l'acte *autonome* donateur de sens objectif par le « je », mais plutôt une *transition* continue *automatique* et aussi auto-consciente de soi du flux lui-même⁷². Le caractère fondamental de la double intentionnalité de la conscience du temps apparaît donc comme une double *transitivité* : la transitivité entre le flux de la conscience du temps et l'Autre originel qui n'est pas dans le flux lui-même – une *corrélationalité avec l'Autre* ; et la transitivité en tant qu'*extension auto-consciente* du flux lui-même – *l'auto-transitivité*. Ce sont ces deux *intentionnalités transitives originaires* qui fondent l'intentionnalité objective.

Malgré les critiques que Henry adresse à la théorie de l'intentionnalité husserlienne au sens « classique », son ambition de fonder l'intentionnalité objective à travers l'analyse de l'intentionnalité du mouvement, avec, d'une part la confrontation du corps organique avec le

⁶⁹ Husserl, Hua X, p. 378ff. Il s'agit du n° 54 des *Textes complémentaires B* qui ne sont pas traduits par Dussort dans la traduction française.

⁷⁰ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 122 (trad. fr. p. 129). Nous soulignons.

⁷¹ Cf. L. Niel, « The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time », *Husserl Studies* (29), 2013, p. 211-230.

⁷² Cf. J. Mensch, *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010, p. 223 sq..

continu résistant, et, de l'autre, avec l'examen de l'habitude en tant que coprésence vivante des impressions, coïncide étonnamment avec la thématique des *intentionnalités transitives originaires*. Afin de rendre compte de l'une comme de l'autre, à savoir de la confrontation et de l'habitude, ni l'intentionnalité au sens « classique » d'objectivation, ni l'auto-affectivité au sens d'immanence radicale ne suffisent. Il faut plutôt synthétiser les caractéristiques de la corrélationnalité, ainsi que l'auto-transitivité de l'intentionnalité transitive originaire, le caractère de la non-objectivité et la vivacité de l'auto-affection, pour en formuler une nouvelle notion qui s'avère plus adéquate à la vie subjective, à savoir : la trans-affection. Alors que le terme « affection » exclut l'objectivation active, le préfixe « trans » conserve pour sa part la « transitivité ». Il faut aussi faire explicitement remarquer que la trans-affection diverge de l'hétéro-affection, puisque cette dernière présuppose une hétérogénéité - une séparation nette entre *ipse* et *alter*, tandis que la première met, pour sa part, l'accent sur l'entrelacement et la communication entre eux deux, et souligne ainsi que la frontière entre ces deux dimensions n'est pas définitivement fixée, mais plutôt dynamique.

6. Vers l'individualité trans-affective

Pourtant, si *ipse* et *alter* ne sont pas radicalement hétérogènes, l'individualité en tant qu'ipséité ne s'en trouve-t-elle pas menacée ? Qui plus est, lorsque nous disons que l'intentionnalité longitudinale est plus une transition continue *automatique* du flux lui-même que l'acte *autonome* donateur de sens objectif par le « je », ne confirmons-nous pas le diagnostic henryen d'après lequel la vie intentionnelle se perd dans l'*anonymat* chez Husserl⁷³? Tel est le cas en raison de ces deux aspects : premièrement, l'intentionnalité en tant que « conscience de » est une objectivation par la donation de sens *idéal et universel* qui vaut pour tout le monde et qui s'éloigne de la *sensation particulière* ; deuxièmement, l'intentionnalité comme intentionnalité longitudinale est la transition continue *automatique* du flux. En fait, la première renvoie à la seconde, puisque chez Husserl, de même que chez Henry, l'intentionnalité en tant que « conscience de » s'appuie sur une intentionnalité plus originaire, et si cette intentionnalité originaire s'éprouve en effet comme individualité, l'intentionnalité en tant que « conscience de » doit, elle aussi, porter en elle cette individualité profonde.

Mais alors, que signifie exactement le terme « anonymat » au sens de *transition* temporelle automatique ? Ce terme veut dire qu'il n'y a pas de *participation active* de « je » et

⁷³ Henry, « Phénoménologie non intentionnelle... », *Phén. de la vie I, op.cit.*, p. 106.

non qu'il n'y a pas de « je » en tant que tel. Un « je *anonyme* » n'est pas « actif », mais il est tout de même un « je », ne serait-ce que sur son *mode passif*. C'est parce que la transition automatique des impressions primitives vivantes, en tant qu'être phénoménal primordial, est « *originellement consciente* ⁷⁴ » – c'est-à-dire qu'elle ne tombe point dans un état « inconscient » – qu'elle est une vie que j'éprouve. Elle est :

La vie fluente originelle de mon j'éprouve originel. Mode primordial – mon originalité apodictique en tant que présent fluctuant et vivant, dans lequel (il y a) l'«*ego*», des activités et l'émergence des habitudes sur le mode de l'originarité⁷⁵.

Les termes « *ego* » et « activités » ne doivent pas être entendus ici au sens courant d'un je actif parmi d'autres, en commerce volontaire direct avec les choses intramondaines – dont le caractère « involontaire » est seulement une modification – mais justement « sur le mode [de] l'originarité ». L'habitude ne signifie pas autre chose que la totalité stylistique de cet ego primordial et de ses activités primordiales qui sont justement passives. Bref, la totalité de cette vie fluctuante et vivante elle-même dans laquelle l'intentionnalité transitive s'étale. Et c'est dans cette vie que se déploie « l'être individuel primordial (*das urindividuelle Sein*)⁷⁶ ». Au lieu d'effacer l'individualité, l'intentionnalité transitive/transversale la garantit en son fond.

L'ego est co-originaire avec le non-ego, le moi avec l'« étranger à moi ». Une corrélation plus profonde que celle du sujet et de l'objet est sous-jacente à l'intentionnalité originaire, à savoir :

1) mon moi primordial (*urtümliches Ich*) comme fonctionnant, comme moi primordial (*Ur-Ich*) dans ses affections et ses actions, avec toutes les formes essentielles dans des modes associés, 2) mon non-moi primordial (*urtümliches Nicht-Ich*) comme flux primordial de temporalisation et lui-même comme forme archétypale de temporalisation, constituant un champ temporel, celui de l'objectivité primordiale (*Ur-Sachlichkeit*). Mais les deux fondements primordiaux (*Urgründe*) sont unis, inséparables et abstraits si considérés isolément⁷⁷.

⁷⁴ Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, édité par D. Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006, Hua Materialien VIII, p. 7. Le texte original est le suivant : « Das urphänomenale Sein als lebendig strömende Gegenwart ist *originaliter bewusst*. » Nous soulignons.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 17. Le texte original est le suivant : « Urtümlich strömendes Leben meines urtümlichen Ich-lebe. Urmodus strömend-lebendige Gegenwart als meine apodiktische Originalität, darin „Ich“ urmodal, urmodale Aktivitäten und urmodales Entspringen von Habitualitäten. »

⁷⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 199. Le texte original : « 1) mein urtümliches Ich als fungierendes, als Ur-Ich in seinen Affektionen und Aktionen, mit allen Wesensgestalten an zugehörigen Modis, 2) mein urtümliches Nicht-Ich als urtümlicher Strom der Zeitigung und selbst als Urform der Zeitigung, ein Zeitfeld, das der Ur-Sachlichkeit, konstituierend. Aber beide Urgründe sind einig, untrennbar und so für sich betrachtet abstrakt. »

L'altérité est aussi un élément indispensable dans toute la vie subjective :

Le présent flux primordialement coulant, compris comme une sphère immanente, est bel et bien déjà non-je, et tout ce qui y est constitué et continue à être constitué est non-je à divers stades⁷⁸.

Bien que l'« étranger à moi » - en tant qu'il est donné *dans* l'impression originelle – ne soit en aucun cas un noème, voire un objet, il sert à la constitution de l'objet noématique après coup. L'« étranger à moi » et le « moi » composent une *corrélacion* qui est, en effet, *plus originale* que celle du sujet et de l'objet. Ainsi, dans la *corrélacion* en tant que telle, le moi est toujours déjà là, en relation avec l'« étranger à moi ». La proposition de Husserl diffère donc de l'affirmation de Sartre selon laquelle il y a une conscience absolue qui « est purifiée du Je, n'a plus rien d'un sujet⁷⁹ ». Il faut donc préciser que, lorsque Husserl déclare que l'impression primitive est « étrangère à la conscience (*bewußtseinsfremd*)⁸⁰ », ce qu'il annonce, c'est qu'elle est spécifiquement étrangère au *cogito* - à la conscience objective - mais pas à *mon* expérience vécue. Simplement, le sujet dans l'impression n'est pas un « je » actif, à décliner au nominatif en tant que centre rayonnant (*Ausstrahlungszentrum*), est plutôt un moi qui se décline à l'accusatif en tant que centre recevant passivement un rayonnement (*Einsstrahlungszentrum*)⁸¹. L'« étranger à moi » sollicite et éveille le moi ; le moi est appelé et convoqué comme tel par cette sollicitation et par sa propre soumission à cette sollicitation – telle est la *transition* entre l'« étranger à moi » et le moi.

L'individualité affective et primordiale du « moi » n'est pas le surgissement seul et isolé de l'impression, mais bel et bien transition – c'est-à-dire qu'elle embrasse en elle-même une certaine auto-altérité. Si *l'ipse* est radicalement hétérogène de *l'alter*, *l'ipse* ne suffit évidemment pas à caractériser cette individualité primordiale transitive. Il convient donc de conclure que ce qui confère son statut à l'individualité primordiale est l'intentionnalité transitive originaire – ce que nous avons décidé d'appeler « trans-affection ».

Quant à Henry, s'il veut fonder l'intentionnalité objective sur la corrélation originaire du continu résistant et du corps organique en tant qu'effectuation du corps originaire, et s'il affirme que l'ego n'est pas une présence quelconque, ponctuelle et isolée, mais se confond avec

⁷⁸ *Ibid.*, p. 198. Le texte original : « Die umströmende Gegenwart, als immanente Sphäre verstanden, ist durchaus schon Nicht-Ich, und alles, was in ihr konstituiert ist und sich fortkonstituiert, ist Nicht-Ich in verschiedenen Stufen. »

⁷⁹ Sartre, *La Transcendance de l'ego*, op.cit., p. 87.

⁸⁰ Cf. Husserl, Hua X, Beilage II, p. 100-101 (trad. fr. p. 131).

⁸¹ Cf. Husserl, *Ideen...II*, § 25, p. 105 (trad.fr. p. 158).

le pouvoir intégral de l'habitude sur laquelle « s'appuie l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie », ce qu'il entend alors par l'"*ego*" ne doit être ni une immanence fermée ni un ego actif opérant. Mais cet *ego* doit plutôt être envisagé à partir de la proposition de Husserl, à savoir comme l'être individuel primordial, transitif par rapport à lui-même et ce qui n'est pas lui-même. La justification de cette thèse assez audacieuse nous invite à réexaminer de plus près les problèmes de corporéité et de temporalité. Pour le moment, nous nous contenterons de suspendre cette discussion par une citation husserlienne :

dans le flux de l'archi-présence (*Urpräsenz*) concrète, le temps purement immanent apparaît continuellement comme l'archi-temps (*Urzeit*) dans lequel se trouve l'être *archi-individuel*⁸².

⁸² *Die C-Manuskripte*, p. 110. Le texte original en est : « Im Strömen der konkreten Urpräsenz zeitigt sich stetig die rein immanente Zeit als die Urzeit, in der das urindividuelle Sein ist. »

Chapitre 5

La transcendance immanente de l'Individu : corporéité, temporalité et mondanéité originaires

Il est bien connu que l'une des rénovations, voire des révolutions philosophiques les plus importantes de la phénoménologie husserlienne, consiste à donner une place inédite à la corporéité subjective au sein de la subjectivité. Depuis la géométrisation du corps de Galilée, le corps a été conçu comme pure étendue ou dans le cadre d'un simple mécanisme l'épurant des caractères sensibles et de la pensée par la philosophie moderne. Bien que Descartes tente d'établir une sorte d'union entre le corps et la pensée, son insistance sur le dualisme qui entérine la conception du corps comme étendu, radicalement hétérogène à la pensée et ainsi à la subjectivité, l'empêche de parvenir à rendre compte de cette union. À l'opposé de cette tendance moderne d'a-subjectivation du corps, Husserl distingue le corps subjectif (*Leib*) de celui objectif (*Körper*) : tandis que celui-ci est un corps physique constitué, le corps subjectif est, pour sa part, le « champ de localisation de sensations et d'affects¹ ». Bref, le corps subjectif est la condition constitutive non seulement de la donation du sujet à lui-même, mais aussi de la perception des objets. Ainsi le corps subjectif est arraché à la pure étendue a-subjective et la subjectivité restaurée au sein du corps.

La centralité du problème de la corporéité est tout d'abord rendue évidente par le fait qu'elle est le thème principal de deux ouvrages majeurs chez Henry, à savoir, *Philosophie et phénoménologie du corps* et *Incarnation*. Tout en restant dans le droit fil de la pensée husserlienne de la corporéité subjective, Henry emprunte tout à la fois des ressources théoriques propres à Maine de Biran et à la philosophie chrétienne pour développer sa propre thèse plus radicale de la corporéité subjective en tant qu'*immanence absolue* – thèse qui se déploie par le biais de deux approches certes différenciées mais néanmoins concordantes : celle de la phénoménologie du corps originaire ou de la chair et celle de la phénoménologie de l'incarnation. La première se rapproche du problème husserlien de la constitution, et ce bien que Biran soit l'interlocuteur principal et que Husserl ne reste qu'à l'arrière-plan². Henry y traite principalement de la dualité du corps et questionne la façon dont le corps objectif se constitue sur le corps subjectif originaire, ou si l'on veut de la chair, qui est censée être une pure immanence. Dans la seconde approche, Husserl devient l'un des interlocuteurs principaux,

¹ Husserl, *Ideen...II*, § 40, p. 157 (trad. fr. p. 222).

² Henry ne parle de Husserl que quatre fois dans la *Philosophie et phénoménologie du corps* et à chaque occasion, Henry ne parle point de la théorie husserlienne concernant le corps subjectif. Cf. *Phil. et phén. du corps*, p. 33, p. 48, p. 54, p. 146.

mais il ne l'est qu'afin de témoigner de l'insuffisance du questionnement porté sur la constitution, puisque « considérée dans son originalité en effet, notre chair n'est ni constituante ni constituée, étrangère à tout élément intentionnel [...] mais comme l'archi-révélation de la Vie³ ». La question de la constitution du corps objectif à travers le corps subjectif est substituée par celle de la donation du corps subjectif lui-même de chaque individu à travers la Vie absolue pré-individuelle. De celle propre à chaque chair, l'immanence devient celle de l'incarnation de la Vie absolue qui précède toute chair. Toutefois, dans les analyses suivantes, nous montrerons que la thèse de l'*immanence absolue* aussi bien de la chair que de l'incarnation est de fond en comble *contaminée* par une transcendance irréductible.

1. Transcendance immanente du corps originaire : temporalité et spatialité originaires

Dans *l'Essence de la manifestation*, la transcendance désigne principalement l'horizontalité, soit de la « conscience de » husserlienne soit de l'extase existentielle heideggérienne, qui est la structure de l'objectivité et de la mondanité et dont l'essence est la temporalité. Ainsi nous lisons :

La transcendance est la condition de l'objet en tant que tel. L'objet est l'être transcendant⁴.

Ce qui prend naissance dans la liberté ontologique de la transcendance, c'est l'horizon transcendantal de l'être, c'est le monde lui-même dans sa mondanité pure. C'est donc au monde comme tel, non à l'étant, que la liberté ne peut se dérober, c'est à l'horizon qu'elle déploie que la transcendance est liée. La transcendance est liée au monde en tant qu'elle n'est rien d'autre que le surgissement de ce monde comme tel⁵.

En tant qu'il constitue l'essence de la transcendance, le temps désigne le processus par lequel l'essence s'objective sous la forme d'un horizon⁶.

Toutefois, selon Henry, la transcendance vue comme ce qui résulte d'un acte libre de sortir de soi, soit par le biais de la donation intentionnelle de sens husserlienne, soit par la projection existentielle heideggérienne, présuppose un fondement – avant de sortir de soi et de se rapporter à l'autre, il faut que le soi *soit*. L'être de soi-même originaire en est donc le

³ Henry, *Incarnation*, p. 222.

⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 111.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ *Ibid.*, p. 233.

fondement et la précondition qui fournit « la possibilité interne du dépassement⁷ » de la transcendance. En tant que *précondition* de la transcendance, c'est-à-dire là où la transcendance n'a pas encore lieu, l'être de soi-même originaire est l'immanence absolue. Ainsi « c'est par *référence* à la transcendance et par l'*exclusion* de celle-ci hors de sa structure interne que l'immanence a été définie⁸ ». De la sorte, l'immanence est censée être « en l'*absence* de toute transcendance⁹ ». Ainsi, toute forme de mondanéité, de relation avec l'autre et jusqu'à la temporalité doivent être réduites ou abstraites.

Or, quand il s'agit du problème du corps, cette thèse radicale admet des restrictions. Le corps humain renferme nécessairement en lui des dimensions transcendantes irréductibles : un rapport originel avec le monde pré-objectif ; la différenciation originaire tout autant entre le corps originaire et celui organique qu'entre le corps organique et le « continu résistant » qui compose une sorte de spatialité originaire sensible et la temporalité originaire.

1.1 Le rapport original avec un monde pré-objectif

Comme Henry le formule déjà lui-même, « en même temps qu'il est une expérience interne transcendantale, notre corps est une expérience *transcendante* », et de plus, l'ipséité en tant que savoir de soi du corps « n'est pas fermée sur elle-même, n'est pas le savoir *de soi*, mais le savoir *de l'être transcendant* en général¹⁰ ». Tout d'abord, bien que la dimension transcendante comme les mouvements de nos membres dans l'espace objectif n'enveloppe pas son propre fondement, cette dimension différente de la pure immanence du se sentir appartient incontestablement au phénomène propre à notre corps. De plus, nos corps se trouvent aussi effectivement impliqués dans les rapports et le traitement des objets du monde. C'est pourquoi Henry comprend la philosophie biranienne comme « un véritable dualisme ontologique¹¹ ». Il va même jusqu'à affirmer qu'« être un individu, c'est *avoir avec le monde un rapport absolument original*¹² ». Cela nous conduit à repenser l'originalité de l'individu que l'on vient de définir plus haut : l'individualité en tant que mode originaire d'être de l'*ego* ne veut pas seulement dire qu'il s'agit d'un sentir immédiat sans intermédiation de la connaissance objective, mais elle implique aussi « un rapport absolument original » avec le monde, ou, si

⁷ *Ibid.*, § 33.

⁸ *Ibid.*, p. 349. Nous soulignons. Cf. aussi p. 286, p. 306.

⁹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰ *Phil. et phén. du corps*, p. 129.

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 148, Nous soulignons.

l'on veut, une « ouverture ontologique¹³ » envers le monde. Il faut entendre par-là que l'individualité ne veut pas dire une fermeture sur soi-même et que l'ego mènerait, d'ores et déjà, une relation originale avec le monde, bien avant d'effectuer une objectivation de ce monde originaire et des choses au monde ; et c'est cette relation même qui fournit la possibilité de l'objectivation du monde. C'est en vue d'une interrogation de l'objectivation et sa condition ou possibilité même, que Henry reprend la paire de notions oppositionnelles du « transcendant – transcendantal ». Mais comment un tel rapport est-il possible ?

Ce rapport n'est bien sûr pas un rapport à des choses étendues. Dans une perspective purement spatiale, il n'est pas possible de comprendre pourquoi une chose, comme l'œil, par exemple, peut avoir des impressions sur une autre chose, quelle qu'elle soit ; il s'avère encore moins possible de rendre compte des impressions affectives comme le sont par exemple le plaisir ou la douleur à partir de l'étendue cartésienne qui est isolée de la pensée et de la sensation ; ainsi, il est aussi impossible de comprendre d'où vient la mienneté en tant qu'individualité personnelle. Afin de comprendre le rapport que le sujet entretient avec le monde, il faut partir de la subjectivité et du corps subjectif originaire, et non l'inverse. La spatialité au sens de la science naturelle, qui envahit notre compréhension quotidienne de cette notion, n'est qu'une représentation du sujet. Pourtant, selon la lecture henryenne de Biran, le corps originaire, en tant que sentir qui à son tour est tout d'abord un pouvoir de mouvement, n'entretient pas de rapport direct avec des choses autres que lui-même. Ce rapport se tisse à travers le corps organique qui n'est pas encore corps objectivé ou représenté et donc pas une simple chose étendue qui, par conséquent, « échappe à la réduction phénoménologique¹⁴ ».

1.2 La différenciation originaire

Le corps originaire est le pouvoir de se mouvoir et ainsi de sentir, mais l'effectuation de ce pouvoir n'est pas complètement dégagée. En revanche, elle rencontre une résistance, qui est si omniprésente et consistante qu'il convient de dire que l'action du mouvement est en même temps une réaction envers cette résistance. Le corps organique s'érige tout juste comme une « frontière¹⁵ » entre le pouvoir et la résistance, puisque les organes sont désignés comme « des systèmes phénoménologiques qui expriment les différentes manières dont » le continu résistant « est cédé à notre effort¹⁶ ». Bien que Henry prétende que le corps originaire et celui organique

¹³ G. Jean, *Force et temps*, p. 118.

¹⁴ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 174.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 170.

« n'en font qu'un et sont traversés par une seule et même vie¹⁷ », il s'efforce toutefois de dépeindre leur solidarité ou unité et de révéler le rôle fondamental du corps originaire. Il s'agit donc bel et bien de *deux* corps et il faut ainsi admettre qu'une différenciation ou une certaine « *distance phénoménologique*, existe assurément¹⁸ », et ce bien avant l'objectivation et précisément dans le domaine ontologique. Le corps organique n'est pas identique au pouvoir de se mouvoir lui-même, mais il est plutôt un « effet » de la rencontre du pouvoir et de sa résistance. Le corps organique apporte ainsi une double transcendance au sein du corps originaire.

Étant différencié du corps originaire, celui organique apparaît comme un corps *transcendant* qui est l'« *extension* » ou le déploiement du corps originaire, dès lors que les « déterminations ontologiques peuvent être *étendues* à l'être du corps *transcendant*¹⁹ ». Si le mot « transcendant » est souvent employé par Henry comme synonyme d'« ontique », de « représentatif » et d'« objectif », ce n'est pourtant pas le cas ici. La transcendance du corps organique est « le *caractère ontologique* qui constitue l'être de l'organe²⁰ ». Cette affirmation de la transcendance, en tant que caractère ontologique, révèle que le corps n'est complètement identique ni à l'immanence absolue ni à la transcendance de l'objet saisie par la connaissance objective. Il s'agit dans ce cas d'une transcendance comprise comme une certaine *auto-différenciation* ayant lieu chaque fois que le pouvoir du corps originaire s'effectue. Si l'ontologie veut dire le déploiement, c'est-à-dire, l'apparaître ou la manifestation en termes henryens, du pouvoir de se mouvoir et de sentir immanent, l'*auto-différenciation* en un corps organique transcendant appartient, quant à elle, essentiellement à l'ontologie. Autrement dit, l'ontologie est d'ores et déjà *une dialectique du jeu de l'immanence et la transcendance* dans laquelle réside ce qui est en jeu dans l'expression « *dualisme ontologique* ». C'est la raison pour laquelle la transcendance ainsi comprise constitue une partie de la vérité ontologique, que le corps organique « ne peut nous induire en erreur²¹ » et qu'il se justifie en tant que tel.

Le dualisme ontologique est donc une co-existence de l'immanence et de la transcendance. Selon Henry, malgré cette co-existence, le corps originaire joue un rôle de fondement, il en est la « *détermination essentielle*²² ». Mais que veut dire une telle « *détermination* » ? Le déterminant peut-il fonctionner sans le déterminé ? Rien n'est moins sûr.

¹⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

¹⁹ *Ibid.*, p. 167. Nous soulignons.

²⁰ *Ibid.*, p. 161. Nous soulignons.

²¹ *Ibid.*, p. 153.

²² *Ibid.*, p. 161.

En tant que déploiement ou extension essentielle du pouvoir du corps originaire déterminant, celui organique déterminé est tributaire du premier. Ce n'est pas seulement que le corps organique se donne à nous « comme une totalité cohérente de parties dont chacune est le terme d'un mouvement²³ » et qu'ainsi le mouvement confère l'unité au corps organique et son appartenance à ce pouvoir de se mouvoir lui-même. Mais le corps organique joue surtout et en retour un rôle constitutif pour le mouvement, puisque c'est « la connaissance immédiate de notre corps organique » seule qui « nous permet de le mouvoir²⁴ », ce d'autant plus que :

S'il n'y a pas d'être du corps organique sans un acte de transcendance du mouvement subjectif, il nous faudrait reconnaître, inversement, que l'être du corps originaire ne saurait subsister par lui-même et n'existe, au contraire, que dans le rapport transcendantal qui l'unit à l'être transcendant du corps organique²⁵.

En symbiose avec la transcendance, le corps organique est la transcendance du continu résistant. D'un côté, le continu résistant n'est pas une étendue cartésienne épurée de la sensibilité et de l'affectivité. En revanche, il est une sorte d'« étendue intérieure²⁶ », si l'extériorité signifie l'étendue cartésienne. Lorsque Henry écrit que « le mouvement subjectif et le corps organique sont un système *clos*, qui s'achève et se ferme sur lui-même²⁷ », ce qu'il doit vouloir dire n'est pas que le corps ne mène aucun rapport avec ce qui est hors de son pouvoir ; il ne nie pas le rapport originaire avec le continu résistant. Il veut simplement dire que ce système n'appartient pas et surtout ne vient pas de l'étendue « extérieure ».

Contrairement aux critiques que les commentateurs adressent à Henry, en affirmant qu'il viole, voire qu'il détourne le sens du continu résistant biranien²⁸, il convient de dire avec G. Jean qu'il ne s'agit pas « pour Henry d'abandonner la duplicité de l'effort et de la résistance mais de la transposer sur le plan de l'apparaître lui-même [...]»²⁹ et que c'est justement cette tentative de transposer la dualité originaire sur un plan de l'apparaître, c'est-à-dire celui ontologique, qui déchire l'immanence ontologiquement absolue à laquelle Henry prétend.

Plus précisément, il vaut mieux dire que le continu résistant est une masse ou un « espace organique » qui fait écho au corps organique, qui lui résiste et lui obéit – qu'il est « la

²³ *Ibid.*, p. 174.

²⁴ *Ibid.*, p. 178.

²⁵ *Ibid.*, p. 175.

²⁶ *Ibid.*, p. 181.

²⁷ *Ibid.*, p. 182. Nous soulignons.

²⁸ Voir notamment P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994, p. 129-131 et C. Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *Studia Phaenomenologica* vol. IX, 2009, p. 162-163.

²⁹ G. Jean, *Force et temps*, p. 118.

masse originellement *homogène* du corps organique³⁰ ». D'un autre côté, il existe dans cette homogénéité une *différenciation* essentielle, puisque justement le continu résistant constitue à la fois une limite et un « milieu transcendant³¹ » du corps organique. C'est en contraste avec le continu résistant que le corps organique circonscrit son apanage en distinguant « le corps qui est le nôtre parmi des corps étrangers³² », puisque notre corps est complètement à notre disposition, alors que ce n'est pas le cas des corps étrangers. Les organes se différencient dans les différentes manières dont ils rencontrent le continu résistant. C'est ainsi que le corps organique *constitue* « la *frontière*³³ » de notre vie. Autrement dit, le corps organique s'érige dans la *tension* avec le continu résistant, comme un *relief* qui ressort sur un *fond*. De cette manière, le continu résistant s'avère indispensable ou constitutif pour le corps organique et ainsi également pour l'effectuation, c'est-à-dire la manifestation du corps originaire. On pourrait bien souligner que c'est par l'action du corps originaire que « se donne originellement ce qui résiste à l'action » corporelle et que la résistance est ainsi un présupposé de tout acte objectif et n'en est pas un terme³⁴, ce qui ne change rien au fait que l'immanence embrasse un écart – ce que nous pouvons appeler, suivant F.-D. Sebbah, un « écart interne³⁵ », une transcendance qui apporte une première altérité au sein d'elle-même.

Si l'ontologie est le logos de la manifestation même du corps originaire, la transcendance, aussi bien du corps organique que du continu résistant, est une sorte de *transcendance ontologique*, puisqu'elle est constitutive de cette manifestation. Si le transcendantal signifie la condition de la connaissance des objets, la transcendance ontologique est alors une *transcendance transcendantale*, dans la mesure où le corps originaire, dont la transcendance ontologique est constitutive, constitue la condition ultime de la connaissance des objets. Henry se rend bien lui-même compte de cela lorsqu'il écrit :

Considérons le fait originaire de notre action, le rapport du mouvement subjectif et du terme organique vers lequel ce mouvement *se transcende* immédiatement : ce rapport est un rapport *transcendantal*³⁶.

³⁰ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 172.

³¹ *Ibid.*, p. 181.

³² *Ibid.*, p. 168.

³³ *Ibid.*, p. 174. Nous soulignons.

³⁴ Comme G. Jean le fait remarquer dans son questionnement sur l'ambiguïté de la lecture henryenne du « continu résistant », cf. G. Jean, *Force et temps*, p. 121.

³⁵ F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 193, p. 279. F.-D. Sebbah emploie plutôt cette notion pour caractériser la phénoménologie de la naissance chez Henry. Mais comme nous le voyons bien, un tel écart se trouve déjà dans la phénoménologie de la chair.

³⁶ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 206. Nous soulignons.

La transcendance ontologique et transcendantale est une « transcendance interne à l'immanence », utilisant le terme formulé par S. Laoureux³⁷, ou ce que nous appelons une *transcendance immanente*³⁸ – tandis que la « transcendance » désigne une sorte de *différenciation* et *corrélation*, l'épithète « immanente » prévient de la confusion entre cette transcendance originaire pré-objective et celle de l'objet constitué et idéalisé. C'est donc une transcendance qui *diffère* pourtant de la « transcendance dans l'immanence³⁹ » husserlienne qui désigne l'identité de l'ego qui s'érige à travers le flux de la conscience sans consister toutefois en une partie réelle de celui-ci.

Mais qu'en est-il de la transcendance de notre corps objectif ? N'est-il pas vrai que notre corps immanent a son expression, dans l'espace extérieur, dans le monde étendu, comme un corps senti – un objet ? En dehors de l'opposition entre le corps originaire et celui organique, s'ajoute encore un corps objectif. La transcendance du corps objectif est son objectivité ou son *onticité* qui n'est rendue possible que par l'ontologique. Henry reprend la thèse husserlienne de la constitution du corps physique et affirme que le corps objectif n'est constitué qu'à partir de celui originaire et qu'à travers le corps organique. Les organes ontiques comme les yeux et les mains ne sont que des représentations des organes du corps organique, qui est le déploiement du corps originaire en tant que le pouvoir de voir et de se mouvoir. Alors que la phénoménalité du corps originaire réside dans l'effectuation de ce pouvoir même, la phénoménalité du corps objectif réside, pour sa part, dans la représentation de cette effectuation. Entre ces deux phénoménalités, il existe une sorte d'abîme infranchissable, et il y a là « une véritable dualité⁴⁰ ». Dans cette mesure, la phénoménalité du corps organique n'est autre que celle du corps originaire. Ainsi, la dualité entre le corps originaire et celui organique est relativisée. En résumé, notre corps est triple : le corps originaire, celui organique et le corps objectif. Tandis que les deux premiers se situent sur le plan ontologique, le dernier se trouve, pour sa part, sur celui ontique.

Au sein de ce triplet, le corps organique possède un statut tout à fait particulier. S'il est d'une certaine manière *transcendant* par rapport au corps originaire, il devient désormais

³⁷ Cf. S. Laoureux, *L'Immanence à la limite*, *op.cit.*, p. 197-205. Comme F.-D. Sebbah, S. Laoureux destine l'expression « transcendance interne à l'immanence » à la philosophie plus tardive, notamment à celle présente dans *Incarnation* et *C'est moi la vérité*. Mais comme nous essayons de le montrer, cette dimension transcendante irréductible entre également déjà dans le cadre du questionnement de la problématique de la constitution originaire du corps.

³⁸ Inversement, il convient également de dire, avec G. Dufour-Kowalska, que l'immanence « mérite bien le titre d'immanence-de-la-transcendance qu'on lui conteste et qui exprime son appartenance à ce qu'elle fonde ou plutôt l'appartenance de l'essence qu'elle détermine et qui en dérive à sa propre essence fondatrice », G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, p. 46.

³⁹ Husserl, *Ideen...I*, § 57, p. 124 (trad. fr. Ricœur, p. 190 – Lavigne, p. 176).

⁴⁰ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 185.

immanent par rapport à celui objectif. Il en ressort que l'immanence et la transcendance constituent en fait une paire de notions relatives. La transcendance n'est pas une notion complètement incompatible avec l'immanence car ce qui est transcendant dans une perspective peut être immanent dans une autre. Ainsi l'opposition stricte de l'immanence et la transcendance n'est qu'une formule simplifiée qui ignore la complicité des phénomènes.

Dans le traitement réalisé par le jeune Henry du problème de la duplication du corps, on voit poindre une double ambiguïté ainsi qu'une double oscillation. La première ambiguïté concerne l'emploi henryen de la notion de transcendance. À l'image de ce que nous venons de montrer, Henry qualifie le corps organique de « corps transcendant », tout comme le corps objectif, en soulignant pourtant que celui organique appartient au plan immanent, ce qui revient à attribuer des sens différents à la transcendance. Mais Henry emploie souvent la notion de « corps transcendant » sans préciser de quel niveau de transcendance il s'agit et donne ainsi l'impression de laisser dans l'ombre, soit inconsciemment soit à dessein, la relativité de la transcendance. Par conséquent, l'interprétation henryenne de la notion biranienne de « dualisme ontologique » s'en trouve également redoublée. Tantôt, le « dualisme ontologique » veut dire la dualité entre le corps originaire et celui organique ainsi que le continu résistant comme son contraste indispensable, dont tous les deux sont originaires à leur propre façon⁴¹ et non dérivatifs au sens de la représentation. Tantôt, le « dualisme ontologique » renvoie aux deux phénoménalités censées être totalement hétérogènes : l'une non-objective, et l'autre objective – opposition qui n'est plus celle entre le corps originaire et celui organique où tous les deux sont sur le plan pré-objectif, mais celle entre le corps originaire et celui objectif ainsi que le monde objectif. Cela constitue la première oscillation à savoir que la dualité entre corps originaire et organique, censée être le *fondement* de la représentation, devient insignifiante. Si l'on affirme que tous les deux, le corps originaire et celui organique, sont sur le plan immanent, le dualisme ontologique s'avère paradoxalement comme une unité en l'« absence de toute dualité⁴² ». La seconde oscillation consiste dans le fait que lorsque l'on affirme également que ces deux phénoménalités constituent une dualité qui se déploie sur le plan ontologique, l'objectivité en tant que phénoménalité est aussi ontologiquement justifiée. Pourtant, Henry n'a de cesse d'affirmer que la phénoménalité non-objective est la seule réalité et vérité, tout en

⁴¹ *Ibid.*, p. 160.

⁴² *Ibid.*, p. 162.

méprisant la phénoménalité objective comme une « dégradation⁴³ », voire une « illusion⁴⁴ ». Mais cela ne revient-il pas à rejeter la justification ontologique que nous venons d'accorder à la phénoménalité objective ? Ce qui est ébranlé à travers ces deux oscillations n'est autre que le sens véritable de la « dualité ontologique » que Henry tente de défendre. Comme S. Laoureux l'a bien fait remarquer, si la révolte philosophique henryenne réside justement dans sa critique du monisme de la philosophie occidentale et donc de la confusion du constituant et du constitué, le maintien de la dualité opposant l'immanence à la transcendance demeure alors crucial⁴⁵. L'annulation de cette dualité ne conduit-elle pas, alors, à une nouvelle forme du monisme – Henry ne retombe-t-il pas dans le piège dont il tente inlassablement de sortir ?

Si Henry se donne tant de peine pour critiquer le monisme de la philosophie occidentale pour lequel il n'existe qu'un mode de manifestation, à savoir, la conscience ou la connaissance objective, et s'il tâche de mettre en lumière l'autre mode de manifestation qu'est l'affection, le résultat auquel il entend parvenir n'est ni un nouveau monisme de l'immanence⁴⁶, ni un dualisme sous sa forme cartésienne. Selon Henry, Descartes méconnaît tout à la fois le corps et la pensée. En concevant l'attribut du corps comme l'étendue *partes extra partes* et l'âme comme celui de la pensée, qui est radicalement distincte de l'étendue⁴⁷, Descartes assume l'existence d'un parallélisme entre eux deux. Sur la base d'une telle supposition, il essaye à tout prix de rétablir un lien entre eux afin d'expliquer l'effet que l'un d'entre eux a sur l'autre, car comment deux séries complètement séparées pourraient-elles sinon interagir l'une sur l'autre ? Même l'harmonie préétablie de Leibniz se présente comme une sorte de rapiéçage qui ne change pas fondamentalement ce parallélisme. L'impossibilité d'établir une relation entre le corps et l'âme résulte de leur séparation artificielle sous la forme d'un parallélisme. Descartes n'a pas pu se rendre compte que l'essence du corps *humain* est en fait l'affection. La distinction dudit corps étendu et de ladite âme ne constitue qu'une extrapolation du « dualisme ontologique » du corps originaire – le « donné phénoménologique » de « l'expérience interne transcendantale du mouvement subjectif et son corrélat transcendant⁴⁸ » qu'est le continu résistant. La solution que Henry semble nous proposer consiste à remplacer le dualisme par une

⁴³ *Ibid.*, p. 151. Cf. aussi *Phén. matérielle*, p. 127 : « [...] le contenu de la représentation a subi une mutation radicale : il a perdu sa réalité et n'est plus là que comme le double irréel d'une réalité incluse dans la présentation première et désormais perdue ».

⁴⁴ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 152.

⁴⁵ Cf. S. Laoureux, « Hyper-transcendentalism and Intentionality: On the Specificity of the "Transcendental" in Material Phenomenology », *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 17(3), 2009, p. 391.

⁴⁶ Donc pas comme ce que G. Van Riet appelle « un monisme de l'intériorité, une sorte de solipsisme », G. Van Riet, « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », p. 457.

⁴⁷ Cf. notamment Descartes, AT IXa, p.6-7, IXb, p. 28 (principe 8, 9).

⁴⁸ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 207.

unité originale avec sa différenciation interne, à savoir, le corps originaire en tant qu'affection et la paire de corrélats que sont le corps organique et le continu résistant. Mais à nouveau, n'entrons-nous pas là, une fois de plus, dans un monisme de l'affection ?

En fait, en procédant de la sorte, Henry modifie radicalement le sens de la pensée et de l'âme et supprime, en sous-main, la notion de corps étendu. Désormais, il parle d'un corps objectif, comme nous l'avons abordé plus haut, qui est une représentation du corps organique. Le corps objectif n'est lui-même pas étendu, mais il est seulement *représenté comme* étendu. En tant que masse morte, l'étendue *partes extra partes* est congédiée au profit de l'interrogation portant sur la vie, sur la subjectivité.

En revanche, l'objectivité en tant que résultat de la représentation demeure. Le but de Henry n'est pas simplement de nier l'objectivité, mais plutôt, comme nous l'avons évoqué plus haut, d'en fournir un fondement ou une justification – le corps originaire. Le corps objectif repose sur le corps originaire et le premier peut à tout moment se référer au second⁴⁹, le lien entre eux deux s'avère incontestable. Ainsi, le corps objectif « n'est pas totalement illégitime⁵⁰ ». La légitimation du corps objectif n'indique-t-elle pas une légitimation de l'objectivation elle-même ? Et au-delà, une légitimation de la transition du corps ontologique en un sens étroit au corps objectif/ontique ? Ainsi, ne faut-il pas admettre que l'objectivation/ontification fait partie intégrante de l'ontologie ? De même que le corps organique est une extension du corps originaire, le corps objectif n'est-il pas un redoublement de cette extension ? Mais le fait que ce qui est transcendantal est « légitime » peut-il impliquer une « dégradation » voire une « illusion » ? Pourquoi cette légitimité n'est-elle pas « totale » ? La caractère partiel de cette légitimité découle de la prétention à ce que l'hétérogénéité entre ces deux phénoménalités soit « totale ». Alors qu'il existe un abîme infranchissable entre les deux, comment la transition de l'une à l'autre peut-elle être possible, voire légitime ? Dans ce cadre, on resterait prisonnier du problème du statut ontologique de la phénoménalité objective.

1.3 Temporalité originaire et réaffirmation du monde originaire

Précurseur de sa phénoménologie matérielle, qui déplace le problème de l'*hylè* en attente de la *morphè* idéale par la *matière* du phénomène identifiant avec l'*auto-sentir* et par où Henry intervient sur le problème de la conscience intime du temps chez Husserl, la corporéité originaire que Henry traite dans la *Philosophie et phénoménologie du corps* implique

⁴⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁰ *Ibid.*

intrinsèquement le problème de *la temporalité* qui, à première vue, se déguise en une *intemporalité* ou une *immédiateté*, à laquelle ressemble la définition du corps en tant que savoir immédiat de soi comme suit :

[...] Notre corps [originaire] est un savoir *immédiat* de soi. Il faut bien voir que *l'expérience immédiate* de notre corps ne nous livre rien d'autre qu'elle-même, le corps n'est pas d'abord un être, et puis, ensuite, une expérience que nous aurions d'un tel être – être qui préexisterait alors à cette expérience ou qui existerait indépendamment d'elle⁵¹.

L'« expérience immédiate » veut dire ici sans intermédiation *mondaine* autre que le corps originaire lui-même et signifie aussitôt que le savoir immédiat de soi du corps originaire, ou ce dernier en tant que savoir immédiat, est « une révélation immédiate de l'être de l'*Erlebnis*, dans la sphère d'immanence originelle de la subjectivité⁵² », au lieu d'une connaissance d'un contenu corporel comme des sensations ou des mouvements qui s'accomplissent *temporellement*. « Dans son être originaire notre corps échappe au temps, tout comme la subjectivité absolue⁵³ », raison pour laquelle ce savoir est une connaissance *ontologique*. Ainsi, « la sensation est, certes, individuée dans le temps, mais le pouvoir de sentir et d'accomplir des mouvements échappe par principe à l'individuation empirique comme il échappe au temps [...]»⁵⁴. De même, le pouvoir d'agir et de se mouvoir, en tant que savoir immédiat du corps originaire lui-même⁵⁵, est indépendant de l'accomplissement de l'acte ou du mouvement. De même que dans l'exemple henryen de la saisie d'une boîte d'allumettes, l'acte consistant à la prendre « n'est pas un acte individué dans le temps, un acte qui serait présent au moment où je l'accomplis et qui, ensuite, tomberait dans le passé. [...] Un tel acte n'est point passé, il est par essence une possibilité permanente qui s'offre à moi⁵⁶ ».

Pourtant, ce qui suit immédiatement une telle affirmation est que cette possibilité qui s'offre à moi est « un pouvoir qui domine *passé, présent et avenir* et dont la structure ontologique [...] nous permet précisément de concevoir et de comprendre ce qu'est l'être réel de la pure possibilité d'une connaissance ontologique⁵⁷ », du fait que, justement, la possibilité de l'accomplissement de l'acte de prendre une boîte d'allumettes, comme celle de tout autre

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² *Ibid.*, p. 247.

⁵³ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁵ « Notre corps est un pouvoir, mais ce pouvoir est un savoir immédiat de soi [...] », *Ibid.*, p. 128.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 136-137. Nous soulignons.

acte, n'est pas cet accomplissement lui-même qui disparaîtrait une fois accompli. La possibilité ne se limite pas à un acte singulier, bien au contraire, elle porte en elle « toutes les préhensions passées et à venir⁵⁸ » – la possibilité est le pouvoir potentiel de l'agir indépendant de sa réalisation, c'est-à-dire, le savoir immédiat. Simplement, le corps originaire, en tant que savoir immédiat, n'est pas « un savoir instantané », il est en revanche « ce savoir *permanent* qu'est mon existence même, il est *mémoire*⁵⁹ ».

Dans cette courte affirmation lourde de conséquences, l'on note deux choses tout à fait remarquables. Dans un premier *temps*, malgré l'insistance henryenne sur l'ipséité en tant que « présence immédiate⁶⁰ », qui est, d'ailleurs, reprise par la notion de « présent ontologique » ou de « présent vivant » dans sa philosophie plus tardive, et qui semblerait tomber sous la critique derridienne de la « métaphysique de la présence⁶¹ », et de même, en dépit de la critique henryenne de la rétention husserlienne, qui ne signifierait que le « glissement » dans le « non-être⁶² » et donc la perte de la présence, Henry donne son plein accord à la thèse de la mémoire du corps originaire. Dans un second *temps*, à la place de l'« éternelle présence à soi », il s'agit ici d'une « mémoire *permanente* » – envisagée non comme un ensemble de rappels thématiques, objectifs et éventuellement fulgurants de tel ou tel épisode qui a eu lieu auparavant, mais précisément comme *le corps originaire lui-même*. La permanence de la mémoire veut dire en fait la *confusion* parfaite de la mémoire et du corps originaire. Ainsi le corps originaire en tant que mémoire permanente se voit attribuer une temporalité particulière qui lui est propre.

Cette temporalité particulière n'est ni la temporalité objective en tant que forme intuitive de la représentation de l'objet, ni le flux temporel qui s'écoule sans cesse et dans lequel un moment ne peut jamais être retrouvé une fois qu'il est passé - dans ce cas, la mémoire du passé serait celle de quelque chose qui n'est plus. Le passé originaire ne se compose pas de moments disparus, mais s'intègre, à l'inverse, en se mémorisant dans tout l'être du corps originaire. Autrement dit, ladite « présence immédiate » n'est pas sans la profondeur du passé, d'où la

⁵⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 135. Nous soulignons.

⁶⁰ « [...] ce qui constitue l'essence de l'ipséité, de l'egoïté [...] c'est l'intériorité de la *présence immédiate* à soi-même », *Ibid.*, p. 53. Nous soulignons.

⁶¹ Selon Derrida, pour la « métaphysique de la présence », « la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le présent. Il y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence » (Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2007, p. 60). D'ailleurs, concernant la relation entre la critique derridienne de « métaphysique de la présence » et la philosophie henryenne du temps, nous nous permettons de renvoyer à l'article éclairant de G. Jean « Michel Henry et "la métaphysique de la présence" », in G. Jean et J. Leclercq (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 99-121.

⁶² Henry, *Phén. matérielle*, p. 38.

confirmation que « le corps porte en lui-même la profondeur de son passé⁶³ » et nous pouvons même aller jusqu'à dire que : « dans la profondeur du passé se cache l'origine de l'être⁶⁴. »

Toutefois, « cette profondeur, dit Henry, est aussi bien l'absence de toute profondeur, car elle est une transparence absolue⁶⁵ ». Comment la profondeur peut-elle être sa propre absence ? Autrement dit, comment la profondeur peut-elle être, en même temps, une non-profondeur ? Si l'on veut éviter un paradoxe, ladite absence de toute profondeur en tant que transparence ne doit pas être comprise comme une limpidité, comme si c'était un rien, mais doit plutôt être comprise comme une métaphore qui veut dire que le passé se confond si foncièrement avec l'être du corps originaire qu'il ne convient pas de parler d'un écart entre son passé et son présent. Henry lui-même appelle aussi habitude cette *mémoire originaire* confondue avec le corps originaire :

C'est parce que le corps est mémoire, une mémoire, il est vrai, où l'idée de passé ne se fait pas encore jour, qu'il peut être aussi une mémoire qui se souvient du passé en faisant de celui-ci le thème de sa pensée. La mémoire originaire de notre corps est l'habitude, notre corps est, avons-nous dit, l'ensemble de toutes nos habitudes⁶⁶.

Mais qu'est-ce que « l'habitude ? »

Nous appelons l'habitude *l'être réel et concret de la possibilité ontologique* et nous exprimons aussi bien l'idée que le corps est un *pouvoir* en disant qu'il est une habitude, l'ensemble de nos habitudes⁶⁷.

Et de façon plus élaborée :

La racine commune de notre agir et de notre sentir est un pouvoir plus profond qui les fonde l'un et l'autre, c'est l'habitude sur laquelle s'appuie l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie, c'est l'être originaire du corps, enfin, c'est-à-dire l'ego⁶⁸.

S'éloignant tout à la fois de l'habitude biranienne comme mécanisme résultant de la répétition d'actes ayant lieu dans le temps objectif⁶⁹, et de l'*habitus* husserlien en tant que ce à

⁶³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 141.

⁶⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 453.

⁶⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 141.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 134. Nous soulignons.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁹ Sur la différence plus précise entre la compréhension biranienne de l'habitude et celle de Henry, cf. G. Jean, *Force et temps*, p. 81 *sqq.*.

travers quoi l'ego persiste comme un substrat⁷⁰, Henry entend l'habitude comme l'ego lui-même, c'est-à-dire le corps originaire lui-même en tant qu'« être réel et concret de la possibilité ontologique ». Il s'agit d'un pouvoir plus profond que l'agir et le sentir, justement parce qu'il est la possibilité ontologique qui rend ces derniers possibles comme leur effectuation ou leur réalisation à partir de lui. C'est la raison pour laquelle il prescrit « comment » je sens et j'agis, autrement dit, je ne peux sentir ou agir autrement que par la prescription de l'habitude. C'est de là que vient la *passivité* la plus profonde de la subjectivité – non d'un rapport à une chose mondaine autre que moi qui m'affecterait depuis l'extérieur, mais du rapport à l'habitude, c'est-à-dire à mon propre passé, ou à ce que Henry formule dans *l'Essence de la manifestation* – le toujours « déjà donné à lui-même ».

L'expérience de la passivité comme *passivité de l'être à l'égard de soi* et son phénomène originel, ont leur origine dans l'affectivité. À celle-ci il appartient que, originellement passive à l'égard de soi, elle se trouve comme telle essentiellement marquée dans son être par un *déjà*. Le sentiment se sent, s'éprouve, est donné à lui-même de telle manière que, dans cet être-donné-à-soi-même qui le constitue, il s'apparaît, non pas comme donné, mais précisément comme toujours *déjà donné à lui-même*⁷¹.

La *passivité* s'avère ainsi être, si l'on utilise la notion hautement pertinente de G. Jean, la *passéité* – une *passéité* qui ne passe jamais et qui prescrit toute l'affection tout en se confondant avec elle. Une formulation de la note préparatoire à *Phénoménologie matérielle* le résume bien : « Présence = s'être toujours déjà trouvé = affectivité⁷². » Le problème de la passivité est celui de la temporalité, de la prescription du « comment » de l'affection par l'habitude⁷³, ce qui revient à affirmer encore plus clairement que si l'affectivité est comprise

⁷⁰ Notamment Husserl, *Hua I*, § 32, § 33.

⁷¹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 589. Nous soulignons.

⁷² Fonds Michel Henry, Université catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique « Fonds Alpha »*, Ms A 21888. Cité dans G. Jean, « Michel Henry et “la métaphysique de la présence” », p. 111.

⁷³ Par-là, Henry s'écarte aussi de la conception activiste biranienne de la subjectivité. Selon Henry, bien que Biran ait reconnu que l'individualité trouve son origine dans la sensibilité, il pense, de plus, que la vie sensible est « étrangère au moi » (*Phil. et phén. du corps*, p. 218). Ainsi, il méconnaît la passivité et conçoit l'ego comme personnel, c'est-à-dire actif et volontaire. Selon Biran, l'affection passive est « simple » et « sans personnalité » (M. de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée. Œuvres de Maine de Biran*, Tome III, Paris, Alcan, 1924, p. 150), « d'où la personnalité individuelle et toutes les formes qui lui sont inhérentes se trouvent exclues. » (M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie...*, p. 176). Par conséquent, il distingue la personne individuelle comprise comme volontairement agissante de l'être sentant passivement (Cf. M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie...*, Tome VIII, p. 210 *sqq.*). Or, n'y aurait-il pas d'ego quand il n'y a pas d'acte attentif et volontaire, comme dans le cas où l'on ne bouge pas exprès, où l'acte attentif est interrompu, et où l'on est surpris par quelque chose d'inattendu ? Rien n'est moins sûr. Ainsi que Henry le fait bien remarquer : « Si la subjectivité n'est effectivement présente que lorsqu'elle se détermine à agir selon une intentionnalité motrice spécifique, chaque fois qu'une telle intentionnalité s'estompe ou s'interrompt, cette subjectivité doit cesser d'être l'expérience très réelle avec laquelle se confond notre expérience même, elle doit cesser d'être, en réalité, l'expérience d'une existence, elle n'est plus que le néant » (*Phil. et phén. du corps*, p. 232) Au contraire, la

comme « ce qui constitue l'essence de l'ipséité, de l'egoité [...] c'est l'intériorité de la *présence immédiate* à soi-même⁷⁴ ». Il s'avère que cette présence immédiate n'est pas dépourvue de la temporalité, et ce dans la mesure où l'habitude en tant que mon être réel et concret – ma possibilité ontologique – se compose du passé corporel qui préfigure non seulement le présent mais aussi le futur. C'est par-là que l'individuation peut revêtir un nouveau sens, autre que la ponctuation dans le temps objectif des choses mondaines. Ainsi que la citation faite plus haut le confirme, « la sensation est, certes, individuée dans le temps, mais le pouvoir de sentir et d'accomplir des mouvements échappe par principe à l'individuation empirique comme il échappe au temps⁷⁵ ». Et Henry ajoute qu'« il est l'être absolu de l'habitude et [que] c'est en cela qu'il est véritablement un *Individu*⁷⁶ ». L'individualité ontologique, échappant au temps objectif ponctuel, est « inhérente à la structure ontologique de l'habitude⁷⁷ », ce qui ne veut rien dire d'autre que l'individualité ontologique *n'est pas moins temporelle*, si la temporalité est entendue comme la *confusion* originaire du passé, présent et futur dans l'habitude corporelle. Or, justement, il s'agit d'une *con*-fusion des trois dimensions et non d'une unité. Bien qu'il ne convienne pas de parler d'un écart entre elles, une *différenciation originaire* demeure néanmoins. Plus profonde que l'autodifférenciation du corps originaire en tant que pur pouvoir et du corps organique comme effectuation de celui-là, il existe d'ores et déjà une *différenciation plus originaire au sein même du corps originaire*.

Ainsi, le sens de la *transcendance transcendantale* évoquée plus haut peut être élargi à cette différenciation du corps originaire habituel. Il faut concevoir la subjectivité transcendantale ou l'individualité ontologique non en tant qu'une immanence identique refermée sur elle-même sans extension et sans issue, mais comme une immanence dotée d'une transcendance irréductible. La transcendance immanente n'est point un « hors-de-soi », bien au contraire, c'est précisément la transitivité originaire de la transcendance, c'est-à-dire des dimensions différenciées mais non moins unifiées, qui garantit l'immanence. Le surgissement du présent, qui semble immédiat, implique d'ores et déjà la temporalité originaire dont le fond est plutôt la transitivité que l'immédiateté, ou la transitivité qui se donne comme immédiateté.

subjectivité est présente dans tout l'être de l'ego, qu'il soit ou non actuellement et volontairement agissant envers des choses mondaines. Loin de se limiter à l'action volontaire, ce qui caractérise le plus profondément la subjectivité est le pouvoir potentiel d'agir ; l'activité et la passivité envers les choses mondaines « sont bien plutôt deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif » (*Phil. et phén. du corps*, p. 226). Et paradoxalement, ce pouvoir est tout à la fois aussi un *non-pouvoir autrement* dû à la prescription de l'habitude. Telle est l'une des thèses cruciales que G. Jean développe dans *Force et temps*, son livre brillant sur le problème du « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry.

⁷⁴ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 53. Nous soulignons.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 144. Nous soulignons.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 148.

Complétons une citation retranscrite plus haut : « Dans son être originaire notre corps échappe au temps, tout comme la subjectivité absolue, il n'a d'autre rapport avec celui-ci que de le constituer⁷⁸. » C'est la transitivité de la temporalité originaire qui fournit le fondement final de la constitution du flux de la conscience du temps et encore le temps objectif. L'apparence d'intemporalité propre au corps originaire ne s'avère être en réalité qu'une temporalité transitive en tant qu'« infra-temporalité ».

Ce qui est encore plus frappant, c'est que la conception du corps originaire, et ainsi de la subjectivité transcendantale ou de l'individualité ontologique comme habitude, se révèle comme une réaffirmation de son lien originaire avec le monde, et ce sous deux aspects.

Premièrement, la temporalité originaire ne fonde pas seulement la temporalité fluctuante, mais aussi la *mondanéité spatiale* bien avant la mondanéité représentative des objets. « [...] l'espace lui-même est dans le temps⁷⁹ », mais ce n'est pas dans la mesure où, ainsi que Derrida le prétend, « la temporalité [est] comme ouverture du présent à un hors-de-soi, à un autre présent absolu [et] cet hors-de-soi du temps est son espacement⁸⁰ » qui correspond à l'interprétation henryenne de la temporalité comme la structure de l'*ek-stasis* par excellence chez des auteurs comme Kant, Husserl et Heidegger en raison de son extension horizontale et de l'accueil d'une certaine altérité, fût-ce le surgissement des nouveaux présents ou le contact avec le monde. C'est vrai qu'il s'agit bien là d'un *espacement originaire* du corps originaire dans sa temporalisation – et ce par-delà l'espacement qui se déploie dans la rencontre du corps organique avec le continuum résistant – mais pas sur le mode du « hors-de-soi ». En revanche, il doit être conçu comme la transition de la transcendance immanente, des dimensions temporelles différenciées qui constituent l'immanence – il s'agit justement d'un « *parvenir* à soi-même », ou en invoquant une notion henryenne plus tardive, d'une « venue en soi ». Cet espacement originaire est ainsi une manière alternative et positive d'entendre, et nous avouons que cela ne se fait pas sans violence herméneutique, l'identification du temps et du monde à laquelle Henry procède beaucoup plus tard dans *C'est moi la vérité* : « [...] temps et monde sont identiques, [...] la vérité du monde qui consiste dans le temps est cet apparaître/disparaître [...]»⁸¹. » Il s'agirait d'un « disparaître » à l'aune du temps objectif dans lequel le passé n'est plus, mais ce serait en fait un « apparaître » à l'aune de la temporalité originaire dans laquelle le passé se révèle comme une transcendance immanente constitutive de l'immanence elle-même.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁹ Henry, *Général. de la psych.*, p. 139.

⁸⁰ Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 94.

⁸¹ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 200.

Deuxièmement, comme le rapport qui est rendu évident par un jeu de mots ingénieux de Henry :

Quant au monde il est le terme de toutes nos *habitudes*, et c'est en ce sens que nous en sommes véritablement les *habitants*. *Habiter*, fréquenter le monde, c'est là le fait de la *réalité humaine* et ce caractère d'*habitation* est un caractère *ontologique* qui sert aussi bien à définir le monde que le corps qui en est l'*habitant*⁸².

Sans tenir compte du ton fortement similaire à la philosophie heideggérienne tardive sur l'*habitation*⁸³, ce que Henry affirme ici, selon nous, est qu'étant le « terme » de l'habitude, le monde est originairement *en corrélation* avec le corps originaire dont « l'être réel et concret » est justement l'habitude. Ce monde n'est ni extérieur ni hétérogène au corps originaire, il est moins un monde représentatif comme la totalité des objets que la corrélation originaire dont les termes sont le corps originaire et le monde. C'est un monde originaire qui, bien qu'il ne précède d'aucune façon le corps originaire, autrement dit, bien qu'il ne soit pas le fondement du corps originaire, n'en est pas moins originaire – il en est co-originaire. En tant que l'ensemble des habitudes, le corps originaire est l'habitant, et le monde originaire est justement l'endroit où l'habitant habite. Ainsi, par-delà la temporalité originaire, l'habitude indique une autre dimension de « l'être réel et concret » du corps originaire, à savoir la mondanité originaire. Toute transcendance n'est pas ruineuse pour l'être du corps originaire : la transcendance du monde originaire, de même que celle du corps organique, du continuum résistant et de la différenciation temporelle, en sont constitutives. Sans se jeter hors de soi, c'est-à-dire tout en demeurant transcendantal, le corps originaire embrasse pleinement la transcendance. De même, la notion de « situation » henryenne définie comme l'immanence stricte doit recevoir un nouveau sens différent de celui que Henry lui confère dans l'*Essence*.

⁸² Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 134. Nous soulignons.

⁸³ De façon similaire, dans la conférence tardive « Bâtir Habiter Penser », Heidegger conçoit que le rapport à l'espace est le mode de l'habitation qui est à son tour la manière d'être de l'homme. C'est-à-dire que l'espace n'est pas quelque chose d'ajouté a posteriori, mais est intrinsèque à l'être propre de l'homme. Heidegger, « Bauen Wohnen Denken », dans *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullinger, 1954, p. 141-142 (« Bâtir Habiter Penser », trad. fr. par A. Préau in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 173-174). Cf. D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, p. 57. Cf. aussi D. Pradelle, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes* 2008/4 (n° 650), 2008, p. 92 *sqq.*. Étant donné que le contenu principal de *Philosophie et phénoménologie du corps* fut achevé autour de la fin des années 1950, il est peu probable que Henry ait consulté la conférence heideggérienne donnée en 1951. Mais la trace de la conception de l'habitation en tant que manière d'être du *Dasein* se trouve déjà dans *Sein und Zeit* où Heidegger explique la structure existentielle de « In-Sein » du *Dasein* comme « habiter chez » (*wohnen bei*) et « être familier avec » (*vertrautsein mit*). Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, p. 54 (trad. fr. A, p. 72 – M, p. 63), § 40, p. 188 (trad. fr. A, p. 236 – M, p. 157).

1.4 L'être situé du corps originare

Dans l'*Essence*, le problème de l'« être situé » pointe dans le contexte de l'élaboration de la structure de l'immanence où celle-ci se caractérise par une *passivité*. Elle est négativement assimilée à une *impossibilité de se dépasser soi-même* et positivement identifiée à la *possibilité de l'ipséité*. Par contraste, la transcendance est généralement comprise comme « acte de sortir “hors de soi”, le surgissement de l'altérité précisément, la relation à l'autre⁸⁴ », c'est-à-dire que la transcendance est simplement synonyme tout à la fois de l'auto-différenciation, de l'altérité et de la relation, qui sont, selon Henry, non seulement logiquement mais aussi phénoménologiquement contradictoires avec l'immanence-l'ipséité. Le problème de l'« être situé » est justement abordé afin de rendre encore plus manifeste la passivité de l'immanence-l'ipséité. Voici sa définition :

Ce qui, conformément au lien originel qui l'attache à lui-même, *ne peut ni se couper de soi ni survoler son être, ce qui n'est pas susceptible de se contempler de l'extérieur, ni de prendre à aucun moment vis-à-vis de soi un libre point de vue*, c'est ce qui est situé. La détermination ontologique structurelle de l'immanence fournit son fondement transcendantal au concept de situation qui, comme tel, comme essentiellement déterminé par ce qui dans l'être constitue sa structure interne et son fondement, est, en ce sens ultime et “fondamental”, un concept ontologique⁸⁵.

L'« être situé » n'est pas, comme dans son sens courant – une localisation dans l'espace. En tant que « concept ontologique », il est d'emblée identifié à l'impossibilité de ne pas être soi-même et s'oppose radicalement à la liberté. Loin de consister en une relation à l'autre, il désigne plutôt une non-relation, même avec soi-même, puisque toute relation comporte des termes qui (en) impliquent une certaine différence et donc la transcendance. L'« être situé » veut dire « être soi-même » tout court, ou plutôt « ne pas être autrement que soi-même ». Ainsi, non seulement l'« être situé » henryen conduit à écarter la situation sartrienne qui prétend à une priorité de la liberté sur la situation⁸⁶, ou tout du moins à une détermination réciproque de la liberté et de la situation⁸⁷, mais ce concept le conduit aussi à critiquer la situation

⁸⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 419.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 422.

⁸⁶ Pensons à la définition que Sartre donne de la situation : « Nous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d'être du monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que *pour ne pas contraindre* la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclairé* par la fin qu'elle choisit » (Sartre, *L'Être et le néant*, p. 532).

⁸⁷ Sartre appelle cette détermination « le paradoxe de la liberté » : « Il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté. La réalité-humaine rencontre partout des résistances et des obstacles qu'elle n'a pas créés ; mais ces résistances et ces obstacles n'ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité-humaine *est*. » (Sartre, *L'Être et le néant*, p. 534)

heideggérienne, puisque la conception de la situation comme celle d'être au monde dans le plein affairement avec, voire comme la conquête sur des choses et des événements mondains, soit des résistances et des obstacles, est la thèse de la transcendance et de la liberté, en tant que pouvoir-être fondamental du sujet humain, qui est empruntée à Heidegger.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger précise le sens du terme « situation », afin d'explicitier la structure existentielle du « pouvoir-être » (*Seinkönnen*) des *Daseins*. La situation y désigne le phénomène existantiel embrassé par l'« être-déterminé » existentiel du *Dasein* résolu. La situation n'est donc pas « un mélange subsistant de circonstances et de hasards qui viennent à la rencontre⁸⁸ » ; elle connote certes une spatialité, mais la possibilité de la spatialité de la situation revient à l'« ouverture » (*Erschlossenheit*) au monde, c'est-à-dire à « l'être au monde » du *Dasein* se caractérisant par les phénomènes de l'é-loignement (*Ent-fernung*) et de l'orientation (*Ausrichtung*). Selon Henry, la notion de « situation » heideggérienne trouve ainsi son origine dans une phénoménologie de la distance ou de la transcendance selon laquelle la prise de distance avec soi-même, l'ouverture vers, ainsi que la mise en relation avec le monde et les choses mondaines, sont les manières mêmes d'être du *Dasein* – et pour le dire brièvement, la transcendance ou l'*ek-stasis* est la manière même d'être du *Dasein*. De plus, lorsque Heidegger écrit que la résolution (*Entschlossenheit*) est « l'ouverture (*Erschlossenheit*) authentique », « attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience », qui désigne « le se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre (*eigenste*)⁸⁹ », la phénoménologie de la transcendance heideggérienne conçoit, pour sa part, la résolution comme co-origine de la situation. Ainsi, la situation « n'est que par l'« être-résolu », et elle n'est qu'en lui. Ce n'est que lorsque l'« être-résolu » est résolu pour le « là », autrement dit lorsqu'il est résolu pour ce en tant que quoi le « soi- même » qui existe a à être, ce n'est qu'alors que s'ouvre-révèle à lui, et ce pour la première fois, le caractère de finalité qu'ont les circonstances [...]»⁹⁰ ». C'est grâce à la résolution que le *Dasein* peut être en situation, raison pour laquelle « la situation est essentiellement refermée⁹¹ » au On (*das Man*) qui déchoit dans la vie quotidienne. Autrement dit, c'est la résolution qui arrache le *Dasein* à la déchéance existentielle et lui permet de faire face à son être authentique, d'où l'appréciation suivante concernant le statut existentiel de la résolution : « ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'authentique du *Dasein*⁹². » Tel est le pouvoir-être du *Dasein* : de se résoudre à se projeter

⁸⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, p. 300 (trad. fr. A, p. 361 – M, p. 233).

⁸⁹ *Ibid.*, § 60, p. 296-297. (trad. fr. A, p. 361 – M, p. 233).

⁹⁰ *Ibid.*, § 60, p. 300 (trad. fr. A, p. 361 – M, p. 233).

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, § 60, p. 297 (trad. fr. A, p. 358 – M, p. 232).

dans le monde, c'est-à-dire de *prendre une décision* ou une position consistant à intervenir dans des relations avec les choses mondaines et avec autrui, comme si le *Dasein* pouvait être l'auteur de la situation dans laquelle il se trouve et comme si ce qui est « le plus propre » du *Dasein* ne surgissait qu'avec la résolution, la passivité du *Dasein* demeurant ainsi dissimulée :

Le projeté du projet existentiel originnaire de l'existence s'est dévoilé comme résolution devançante (*vorlaufende*). [...] la résolution devançante est l'être pour le pouvoir-être insigne le plus propre. Or cela n'est possible qu'autant que le *Dasein* peut en général advenir à soi en sa possibilité la plus propre, et que, en ce se-laisser- advenir-à-soi, il soutient la possibilité comme possibilité — c'est-à-dire existe⁹³.

Or, la résolution n'est pas sans condition. D'une part, en tant qu'action devançante de se projeter, la résolution révèle le phénomène originnaire de l'avenir ou plus précisément l'être avenant du *Dasein*. D'autre part, l'être du *Dasein* n'est avenant que parce qu'il se trouve déjà « être-jeté » (*geworfen*) – « C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été (*gewesen*) qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en *re-venant* », et c'est la raison pour laquelle « étant à venir proprement, le *Dasein* est ce qu'il a été proprement⁹⁴ ». En résumé, un tel « phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant⁹⁵ » est la temporalité originnaire du *Dasein* qui rend possible la résolution, qui à son tour rend possible la situation.

Selon Henry, cette temporalité n'est qu'une *compréhension* existentielle, puisqu'elle se déploie comme le souci authentique du *Dasein* – comme le se rendre compte de son *être pour la mort* qui détermine la manière de se tenir l'affairement dans le monde. Ainsi, l'être résolu, le plus propre de l'être du *Dasein*, et rendu possible par la temporalité originelle existentielle, est un être pour le néant. Voilà pourquoi « dès lors qu'il est résolu, le *Dasein*, dans son existence, assume proprement le fait qu'il soit le “fond-origine” invalide de son nullité (*Nichtigkeit*)⁹⁶ ». Bien qu'elle prétende se distinguer du sens vulgaire du temps mesurable qui est le même pour l'« On », la temporalité heideggérienne se base cependant sur la même structure ekstatique que le temps vulgaire, raison pour laquelle elle peut fonder ce dernier. Or, le déploiement ekstatique ainsi que la compréhension existentielle, revendiquent un état plus originnaire comme leur fondement.

⁹³ *Ibid.*, § 65, p. 325 (trad. fr. A, p. 391 – M, p. 251).

⁹⁴ *Ibid.*, § 65, p. 326 (trad. fr. A, p. 392 – M, p. 251).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, § 62, p. 306 (trad. fr. A, p. 306 – M, p. 239). Traduction modifiée.

Malgré tout, le projet (*Entwurf*) présuppose l'être déjà jeté (*geworfen*), et c'est en se retardant dans cet être-jeté (*Geworfenheit*) que le *Dasein* se trouve être *Da* : le *Dasein* est en ayant toujours été ; le *Dasein* est *Da* puisque le *là* où il *se trouve* n'est pas tout d'abord le résultat d'un projet de soi mais plutôt un état qu'il n'est pas loisible au *Dasein* de projeter, un état où il *ne peut pas être autrement que jeté comme ce qu'il est*. Le pouvoir-être authentique s'avère ainsi être fondé sur une *impuissance* originaire ou *passivité* originaire. L'être-jeté-là est un tel état *passif* dans lequel le *Dasein* se trouve irrémédiablement être *soi-même* et c'est sur le fondement de cette ipséité ou mienneté (*Jemeinigkeit*) que la résolution entre l'authenticité et la non-authenticité devient possible⁹⁷. Autrement dit, la mienneté du *Dasein* dans son être-jeté-là s'avère même plus fondamentale et ainsi *plus propre* au *Dasein* que le pouvoir-être « le plus propre » au sens « authentique ». C'est la *mienneté* indifférente à l'authenticité qui est l'*individualité* originaire du *Dasein*.

Mais quel est le statut plus précis de l'être-jeté-là *passif*? C'est à partir de cette interrogation que le jeu de mots de la *Befindlichkeit* intervient. En tant que première constitution existantiale du *Dasein*, l'affection (*Befindlichkeit*) est « un mode existentiel de base, mode dans lequel le *Dasein* est son “là”⁹⁸ », c'est dans la *Befindlichkeit* que le *Dasein* se trouve (*sich befinden*) être là. Dans l'affection, le *Dasein* se trouve être en attestant son ayant déjà été (*Gewesenheit*). « le *Dasein* est toujours déjà porté en face de lui-même (*vor es selbst gebracht*), il s'est toujours déjà trouvé (*gefunden*) – et cela non pas du fait qu'il serait présent devant lui-même (*Sich-vor-finden*) en tant qu'il se percevrait [*Wahrnehmen*], mais du fait que, en tant qu'il est disposé affectivement (*gestimmtes Sichbefinden*)⁹⁹ ». L'être-jeté-là *passif* de soi-même dans la *Befindlichkeit* est un état *affectif* et la temporalité la plus propre à l'affection est la *passéité*¹⁰⁰. La mienneté est soi – l'individualité originaire est affective-passive puisqu'elle est passée. Si dans l'*Essence de la manifestation*, Henry refuse les thèses heideggériennes d'après lesquelles la situation est conditionnée tout à la fois par l'ouverture et la résolution et que la *Befindlichkeit* affective dans la *Geworfenheit* passive en tant que précondition de la situation est elle-même déjà une ouverture au monde, il ne conteste toutefois point la thèse que la *passivité* de l'être-jeté-là provient en fin de compte *affectivement* d'une *passéité*¹⁰¹. Malgré la

⁹⁷ Déjà dans le § 12, ainsi que le dit Heidegger : « Au *Dasein* existant appartient la mienneté comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité » (*Sein und Zeit*, § 12, p. 53 (trad. fr. A, 70 – M, 62).

⁹⁸ *Ibid.*, § 29, p. 139 (trad. fr. A, p. 178 – M, p. 124).

⁹⁹ *Ibid.*, § 29, p. 135 (trad. fr. A, p. 173 – M, p. 121).

¹⁰⁰ Cf. surtout *Sein und Zeit*, § 68b.

¹⁰¹ Malgré la critique de la temporalité que Henry adresse à Heidegger, la temporalité originaire du corps originaire est même bel et bien un approfondissement et une radicalisation du concept de la « *Geworfenheit* » heideggérienne, radicalisation qui en épure son lien fondamental avec l'avenir. Pour une discussion plus précise de ce point critique,

prétendue hétérogénéité entre la situation ontologique et la temporalité extatique, la situation ontologique renvoie tout de même à une temporalité originaire.

Cela nous ramène à la théorie du corps originaire. Bien qu'il ne soit pas explicité dans *l'Essence de la manifestation*, tout autant d'ailleurs que chez Heidegger dans *Sein und Zeit*¹⁰². le lien essentiel entre la temporalité originaire et la corporéité originaire est, comme nous l'avons longuement traité dans la partie précédente, établi dans la *Philosophie et phénoménologie du corps*. Toutefois, dans cet ouvrage portant sur le thème du problème du corps, la conception de la situation diffère de celle de l'immanence radicale développée dès *l'Essence* et se rapproche, à l'inverse, de la thèse de la transcendance. Nous lisons les définitions comme suit : « Être-en-situation signifie bien, pour le corps absolu, *être dans un certain rapport avec l'être transcendant*, mais il s'agit cette fois d'un rapport transcendantal¹⁰³ », ou encore « l'être de l'homme est un être situé [...] notre corps absolu est d'ores et déjà situé, en tant que subjectivité *en rapport transcendantal avec le monde*¹⁰⁴ ». L'être-situé désigne cette fois essentiellement un rapport *transcendantal* avec l'être *transcendant*. La transcendance y joue donc un rôle constitutif. Cette transcendance n'est pas d'emblée, bien sûr, comme nous l'avons déjà évoqué, la transcendance de l'objectivité représentative. L'essence de la transcendance indique plutôt une corrélation du corps originaire avec le monde originaire. Le mot « transcendantal » signale que cette corrélation, en tant que condition de l'objectivité représentative, est bel et bien pré-objective. L'être situé du corps n'est pas originairement une localisation du corps objectif au milieu des choses mondaines représentatives, mais il est ce qui rend la localisation dans le monde représentatif possible sans cependant s'y insérer. Bien entendu, l'intérêt de la *Philosophie et phénoménologie du corps* est de révéler le statut originaire du corps originaire/absolu qui précède et qui rend le corps objectif possible. Autrement dit, il s'agit de la question de la constitution du corps objectif sur le fondement du

cf. G. Jean, le chapitre « À une métaphysique de l'impuissance : temps et affectivité dans la réception henryenne de l'analytique du Dasein » dans *Force et Temps*, p. 93-110.

¹⁰² Heidegger ne parle pas du corps, hormis dans un sens négatif dans *Sein und Zeit* et la notion de la *Befindlichkeit* n'y est pas liée à la corporéité, mais une lecture plus minutieuse de la discussion sur le corps menée dans d'autres œuvres heideggériennes nous indique qu'il s'avère possible de comprendre la corporéité de la *Befindlichkeit* (compris) comme l'affection qui est le synonyme existentiel des notions du sentir, du sentiment et du pathos. Par exemple, dans les volumes sur Nietzsche, Heidegger déclare : « Nous n'"avons" pas un corps (*Leib*), en revanche nous "sommes" corporels (*leiblich*). À l'essence de cet être appartient le sentiment (*Gefühl*) en tant que le sentir (*Sichfühlen*). C'est ce sentiment qui effectue à l'avance l'investissement implicatif du corps dans notre *Dasein* » (Heidegger, *Nietzsche I*, édité par Brigitte Schillbach, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1996, GA 6.1, p. 99 (trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 95. Traduction modifiée). Sur la possibilité de comprendre la *Befindlichkeit* corporellement, cf. J. Shang, « Le corps comme la frontière de l'existence du *Dasein*. A partir du problème de la corporéité de la *Befindlichkeit* », *Philosophie Moderne* 2020 (3), p. 89-96.

¹⁰³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 264. Nous soulignons.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 267-268. Nous soulignons.

corps originaire. Le questionnement portant sur l'être-situé ne sert qu'à cette fin. Complétons la deuxième définition de la situation du corps absolu :

Ce n'est pas parce que notre corps est aussi un corps transcendant, un corps tel que le comprenait la philosophie avant la découverte du corps subjectif, que *l'être de l'homme* est un être situé. Bien au contraire, notre corps transcendant objectif n'est situé en un sens bien déterminé qui lui est propre, que parce que notre corps absolu est d'ores et déjà situé, en tant que subjectivité en rapport transcendantal avec le monde¹⁰⁵.

Ce que Henry tâche de mettre en lumière est que l'être-en-situation du corps objectif dans le monde objectif trouve son fondement dans l'être-situé du corps originaire. Cependant, cette analyse de la constitution et du fondement, qui introduit inévitablement une dimension transcendante, si elle n'est pas une contradiction, n'est-elle pas, à tout le moins, en rupture avec la thèse de l'immanence radicale ? Henry perçoit bien lui-même ce risque dans une note sur le corps originaire comme (le) fondement ontologique de toute situation possible, et il essaie d'attirer notre attention et de nous renvoyer à la thèse de l'immanence radicale présente dans *l'Essence de la manifestation* :

Notre corps originaire ne fonde cependant que la situation des déterminations intramondaines, ustensiles et choses. Parce que celle-ci renvoie à la situation du corps originaire et se définit par rapport à lui, le problème de la situation de ce corps qui constitue le centre absolu de toutes nos perspectives, n'est pas résolu par les considérations qui précèdent [les considérations du rôle fondateur du corps originaire de l'être-en-situation du corps objectif dans le monde], il se pose au contraire avec plus d'urgence. Ce qui situe le corps originaire lui-même, c'est la subjectivité comprise non pas comme le rapport transcendantal de l'être-au-monde, mais dans sa structure interne, comme immanence¹⁰⁶.

Au lieu d'une rupture, il considère que l'analyse de la constitution manque de radicalité. Or, sachant que *notre corps*, c'est-à-dire le corps *humain*, est doublé tout à la fois de la dimension subjective et de la dimension objective, la prise en compte du problème du corps ne nous conduit-elle pas à prendre nos distances avec la thèse de l'immanence radicale ? Si Henry tente de réinvestir l'individualité de la *réalité humaine* comme l'ipséité sensible, c'est-à-dire affective, du corps originaire et que ce corps originaire a justement à voir avec le corps objectif, ne convient-il pas, à l'inverse, d'examiner l'*ipséité affective* au prisme de la *réalité humaine* ? Pour le moment, nous nous contentons de poursuivre la discussion portant sur la corporéité.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 270.

2. Phénoménologie de l'incarnation et transcendance immanente

2.1 Répétition et déplacement du problème de la constitution du corps

Plus d'un demi-siècle après la parution de *Philosophie et phénoménologie du corps*, dans son avant-dernière œuvre majeure, *Incarnation*, Henry réinvestit la question du corps originaire – la chair, et ce en laissant hors du champ d'investigation « les êtres vivants autres que les hommes¹⁰⁷ » – décision prise pour des raisons méthodologiques, puisque nous, en tant qu'hommes, faisons « l'expérience immédiate » de notre propre corps, tandis que nous ne pouvons éprouver ce que ressent un corps vivant autre que le nôtre. Or, selon Henry, ce qui conditionne l'humanité du corps humain n'est pas le corps humain lui-même qui est en revanche incarné, car l'incarnation est « la venue dans la condition humaine¹⁰⁸ », ce qui signifie, au prisme de la pensée chrétienne, la venue de Dieu en l'homme, qui s'exprime dans la proposition de Jean « Et le Verbe s'est fait chair ». La question de la chair est désormais déplacée en direction de la question de l'incarnation.

Pourtant, l'investigation portant sur l'incarnation reprend largement le problème de la constitution du corps objectif et ainsi l'ensemble de la démarche de la phénoménologie de la chair.

Henry tâche de défaire l'objectivité extérieure de la chair et de l'établir comme une pure immanence qui se situe « avant » la mondanéité objective. Il faut préserver le statut constituant ou fondateur du corps immanent et sentant, puisque « tout corps senti présuppose un autre corps qui le sent ; tout corps vu présuppose un pouvoir de vision et la mise en œuvre de ce pouvoir, son opération ou, comme nous le disons, sa présentation¹⁰⁹ ». Ainsi, Henry insiste sur la notion de « constitution » husserlienne et la radicalise.

En s'appuyant à nouveau sur Maine de Biran, Henry réduit l'objectivité à la « résistance¹¹⁰ » qui se déploie contre et malgré la chair. Là où la chair se sent contrainte et incapable de prodiguer sa pulsion, le corps organique se fait relief. Autrement dit, mon corps organique est « ma chair comme la limite de son pouvoir¹¹¹ ». Il se manifeste avec le *déploiement* du surgissement de la pulsion, raison pour laquelle il mène un « rapport

¹⁰⁷ Henry, *Incarnation*, p. 7.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 210 *sqq.*. Cf. aussi G. Jean, *Force et temps*, p. 111-121.

¹¹¹ Henry, *Incarnation*, p. 230.

*pratique*¹¹² » avec la chair originaire et en est la « frontière *pratique*¹¹³ ». C'est en réagissant à cette résistance, en réussissant ou en échouant à la repousser que la chair s'éprouve. Tout comme dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, bien que Henry essaie de définir la résistance par l'acte de résistance de la chair et ainsi d'homogénéiser la résistance et la chair, il ne saurait nier qu'il existe une « différenciation¹¹⁴ » entre elles deux, c'est-à-dire une « altérité » de l'une envers l'autre. Il est alors contraint d'avouer que la résistance consiste en une certaine « extériorité¹¹⁵ ». Simplement, Henry ajoute que cette extériorité est étrangère à la mondanéité comprise comme l'objectivité représentative constituée par l'intentionnalité qui idéalise le vécu et lui donne sens.

Pourtant, nous voyons bien qu'en admettant une certaine altérité et extériorité dans l'état originaire des mouvements et dans la charnalité originaire, la prétention henryenne d'une immanence absolue de la chair est atténuée. Elle ne peut se défaire tout au plus que d'une mondanéité et objectivité en tant que le résultat de la constitution idéalisante. En-deçà du monde objectif idéalisé, est sous-tendu un monde sensible sur lequel les corps vivants agissent et réagissent. Il s'agit d'un monde pré-objectif de qualités sensibles en tant que possibilité de la résistance différenciée de la chair qui le suscite et lui répond. Il convient de dire qu'ainsi, « la phénoménologie du monde a son droit propre¹¹⁶ ». Dans cette perspective, Henry reprend même la notion de « monde-de-la-vie (*Lebenswelt*)¹¹⁷ » issue de Husserl et ce, en le redéfinissant comme un monde de la chair, or la chair est elle aussi celle du monde¹¹⁸. N'est-ce pas grâce au monde originaire, ou, plus précisément, à la confrontation entre la résistance et le pouvoir qui résiste, que la chair s'éprouve ? Si la chair s'éprouve nécessairement comme *ma* chair, cette « mienneté » apparaît en contraste et ainsi couplée avec une résistance qui est différente de moi. La chair ne s'érige justement qu'en tant que lisière entre la mienneté et l'altérité. Avec cette concession, les problèmes de l'espace originaire, du monde et de l'altérité transcendante sont déjà prêts à rebondir.

Mais alors, comment une chair peut-elle, en tant que pouvoir originaire d'agir et de se mouvoir contre une résistance continue, constituer ou fonder le monde représentatif et objectif, si ce dernier ne constitue pas une explicitation effective de la potentialité même de la première ? Plus précisément, la question de la constitution ou de la fondation de l'objectivité

¹¹² *Ibid.*, p. 229.

¹¹³ *Ibid.*, p. 228.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 212, p. 214.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 212.

¹¹⁶ Henry, *Entretiens*, p. 130.

¹¹⁷ Henry, *Incarnation*, p. 216.

¹¹⁸ « [...] en ma chair, je suis la vie de mon corps organique, je suis aussi celle du monde » (*Incarnation*, p. 216).

dans la chair ne requiert-elle pas non seulement une coexistence, mais aussi une continuité et transitivité entre elles deux ?

En s'appuyant à nouveau sur le « dualisme phénoménologique¹¹⁹ », Henry reconnaît à première vue la validité de la thèse de la coexistence de la chair et de l'objectivité. En s'opposant à l'interprétation monotone du *phainomenon* grec », Henry insiste sur « la dualité fondamentale de l'apparaître, sa "dualité"¹²⁰ » et affirme qu'il existe deux *modes* fondamentaux irréductibles de la manifestation : celui de la vie et celui du monde¹²¹. C'est la raison pour laquelle la recherche phénoménologique sur la corporéité humaine aurait dû déboucher sur deux voies : celle de la chair immanente, et celle du corps objectif et mondain¹²². Le corps proprement humain est un « objet magique – un objet double, visible et invisible inerte et mobile, insensible et sensible¹²³ ». Le caractère extraordinaire du corps humain réside justement dans la façon qu'il a de *se manifester doublement* : en même temps de l'intérieur et de l'extérieur¹²⁴. Autrement dit, la *réalité humaine* consiste précisément en la double manifestation tout à la fois de la chair et du corps objectif.

Mais, en second lieu, Henry prend le contre-pied de cette première approche. Qu'est-ce qu'un « mode » ? Donnons la parole à Henry : « Un mode, c'est-à-dire quelque chose qui n'a aucune consistance par lui-même, mais seulement comme manifestation, modification ou péripétie d'une *réalité* autre que lui et sans laquelle il sombre dans le néant¹²⁵. » Cela revient à dissocier les modes de la réalité ou de l'essence, si nous reprenons l'expression l'*Essence de la manifestation* : bien que la manifestation se déploie en deux *modes*, elle n'a qu'une *essence*. Il ne s'agit là que d'un « seul et unique procès¹²⁶ » qui est celui de la chair. La transcendance du corps organique et de la résistance continue est justement « transcendantale », au sens de « fondatrice », de « constituante » et de « conditionnelle » de la transcendance de l'objectivité

¹¹⁹ Henry, *Entretiens*, p. 146.

¹²⁰ Henry, *Incarnation*, 160. Voir aussi : « deux réalités », « deux modes de phénoménalisation » (*Incarnation*, p. 88) ; « la dualité de l'apparaître » (*Incarnation*, p. 101) ; « Les lois de la Vie sont doubles » (*Entretiens*, p. 64) ; « dualité, ou la duplicité de l'apparaître : la réalité se phénoménalise de deux façons différentes » (*Entretiens*, p. 146).

¹²¹ « Selon la phénoménologie de la vie, il existe deux modes fondamentaux et irréductibles d'apparaître : celui du monde, celui de la vie » (*Incarnation*, p. 137).

¹²² « Selon la phénoménologie de la vie, il existe *deux modes fondamentaux et irréductibles* d'apparaître : celui du monde, celui de la vie. Si donc il s'agit de traiter la question du corps et de la chair dans une perspective phénoménologique, il devient évident que *deux voies* s'ouvrent devant la recherche – *deux voies* par essence phénoménologiques puisqu'elles ne sont rien d'autre que les deux modes d'apparaître dont nous parlons » (*Incarnation*, p. 137. Nous soulignons).

¹²³ *Ibid.*, p. 286.

¹²⁴ Cf. l'affirmation dans Henry, *Entretiens*, p. 139, « le corps est cette réalité extraordinaire qui nous est donnée de deux façons totalement différentes : de l'intérieur et de l'extérieur ».

¹²⁵ Henry, *Incarnation*, p. 255.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 217.

représentative. De même ce qui est fondé devient un « saut », une rupture de la réalité, une « irréalité de principe¹²⁷ ».

Ainsi, l'essence de la manifestation apparaît non comme deux réalités ou une double réalité, mais comme une seule et unique réalité. Henry reconnaît que la phénoménologie, notamment celles husserlienne et merleau-pontienne, a découvert et fait porter l'accent sur le « corps-sujet » par rapport au « corps-objet », voire au « corps-étendu ». Pourtant, en dépit de leur distinction analytique, Husserl parle souvent de la « chair » (*Leib*) et du corps (*Körper*) comme d'une unité (*Leibkörper*) et le *Leib* lui-même chez Husserl est tout à la fois constituant et spatio-temporellement constitué¹²⁸. Le fil de pensée visant à articuler la chair et le corps en une unité est repris par R. Barbaras dans sa lecture de Henry, lequel remarque que si Henry a conservé la notion d'un corps, tout à la fois originaire et objectif, et admet que le corps objectif se donne dans le monde, « reconnaissant par là-même que le concept de corps est concerné par l'extériorité », il devrait abandonner la thèse de l'hétérogénéité de la dualité de l'apparaître et admettre que « ma chair vivante et mon corps étendu dans le monde sont, en un sens, *le même* par-delà le clivage de l'apparaître¹²⁹ ».

Or, Henry ne peut justement pas suivre un tel raisonnement. Selon lui, ainsi que l'expression deleuzienne l'exprime, « jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu'il fonde¹³⁰ », le constituant et le constitué sont radicalement hétérogènes et non-contaminables l'un par l'autre. Ainsi, la chair ne peut être « une sorte de mixte, un être double¹³¹ », raison pour laquelle il réfute aussi la disqualification merleau-pontienne de la structure oppositionnelle du constituant et du constitué mise à l'épreuve par l'exemple de dans l'entrelacement et le chiasme du touché/touchant dans l'expérience de notre corps. Selon Henry, non seulement la chair

¹²⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹²⁸ Le corps vécu husserlien ne peut être complètement séparé du corps objectif, car le corps a une « double réalité ». La kinesthésie implique une spatialité originale qui n'implique pas nécessairement de représentation. Le corps vécu est le centre d'orientation dans un vaste schéma de coordonnées faisant référence à l'espace dans lequel le corps et les autres corps sont situés. Le corps vécu n'est pas une immanence absolue sans aucune dimension extérieure. À l'inverse, en tant que centre d'orientation et de mobilité, elle est elle-même spatialement constituée. De plus, il faut autre chose que la sensation pure « pour la pré-apparition de la chair comme « organe de perception » ... [puisque] celui qui n'a rien perçu, c'est-à-dire n'a jamais fait usage de sa chair pour explorer le monde, n'aurait jamais l'occasion de se sentir charnel. C'est pourquoi, malgré la distinction analytique entre *Leib* et *Körper*, Husserl combine souvent ces deux notions de *Leib* et *Körper* ensemble dans l'unité « *Leibkörper* ». Alors que le *Körper* compris comme objet physique de l'objectivation réflexive et des sciences naturelles peut être réduit, le *Körper* spatial n'est, pour sa part, pas réductible. Le fonctionnement du corps vécu en tant qu'organe de sensation n'est pas distinct de sa mobilité. C'est au cours du mouvement que le corps prend conscience que ces mouvements corporels sont à sa disposition et qu'il peut se déplacer en suivant son inclination. À cet égard, il convient de dire qu'« à l'origine, le « je bouge » précède le « je peux ». Si le *Leib* est la dimension immanente du corps, le *Körper* est alors la dimension transcendante, et le corps en tant que *Leibkörper* est un entrelacement original entre l'immanence et la transcendance qui exige la possibilité de la transitivité entre elles deux.

¹²⁹ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 35. Nous soulignons.

¹³⁰ Deleuze, *Logique du sens*, p. 119.

¹³¹ Henry, *Incarnation*, p. 48.

constituante n'est elle-même pas constituée, mais de surcroît, elle ne se transforme point en le corps objectif constitué. D'après lui, dans la phénoménologie traditionnelle, le constituant ne sert qu'à constituer le constitué, autrement dit, le constitué est la *fin* ou le *telos* du constituant, comme si le constituant n'apparaissait que dans sa transition/transformation dans le constitué. Elle commet ainsi l'erreur de « projeter comme *rétrospectivement* de la Transcendance dans l'Immanence, et corrompre ainsi cette dernière¹³² ». La radicalisation henryenne de la question de la constitution consiste justement à défaire la corrélation entre la chair constituante et le corps objectif constitué et à dévoiler l'autonomie et l'indifférence de celle-là qui, de plus, n'est autonome que parce qu'elle est justement indifférente au constitué. C'est par-là que Henry reprend le vers d'Angelus Silesius, déjà rendu célèbre par Heidegger, selon lequel la rose « n'a souci d'elle-même, ne cherche pas si on la voit ». Paradoxalement, la radicalisation de la question de la constitution ne fait que révéler son impertinence. Désormais, la constitution devient une *irréalisation* ou une *illusionisation* de la seule et unique réalité consistant en une sorte de « *saut* » de la chair constituante au corps objectif. Ainsi, la question de la constitution en devient fallacieuse et doit être remplacée par une autre concernant la réalité originaire : celle de la venue en soi de la réalité de la chair – la question de l'incarnation.

2.2 L'incarnation – une phénoménologie de la naissance

S'il reste dans le cadre de la question de la constitution, c'est-à-dire s'il s'en tient au projet visant à expliquer comment « l'immanence reçoit paradoxalement le sens de l'objectivité »¹³³, Henry ne peut alors pas contourner le corps objectif et le monde, tout moins dans son sens pré-objectif. Il faut donc abandonner cette question et ne se concentrer que sur la dimension du corps originaire - la chair. Seulement, l'interrogation sur la chair révèle que celle-ci est elle-même conditionnée. La chair n'est pas là d'emblée, en revanche, elle *parvient* à soi-même et l'incarnation en tant que processus de la venue en soi de la chair dans la Vie absolue est un processus de naissance : la chair est *née* ou *engendrée*. Dans le questionnement portant sur la constitution, Henry considère souvent la chair comme ontologique et le corps objectif en tant qu'ontique ou intramondain. La théorie de la constitution de l'ontique dans l'ontologique ne s'avère pas moins une *ontologie phénoménologique*, où l'ontique est dépourvu de l'originarité, mais tout en demeurant tout de même couplée avec l'ontologique dans le cadre de la recherche. « Pour autant qu'un tel corps se montre dans l'apparaître du monde, il reçoit en

¹³² F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 191-192. Nous soulignons.

¹³³ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 283.

réalité de ce dernier *une détermination phénoménologique et ontologique aussi radicale que rigoureuse*¹³⁴ ». Et ce qui est en jeu pour la phénoménologie de la naissance est justement le fait de se débarrasser de la détermination ontologique. Au lieu de la corrélation constitutionnelle, la phénoménologie de la naissance effectue une « *dissociation insurmontable* du corps et de la chair et [sanctionne] ainsi leur *impossible confusion*¹³⁵ ». Un remplacement de l'ontologie phénoménologique par la phénoménologie de la naissance se produit, correspondant au remplacement de la question de la chair en tant que corps originaire constituant par celle de l'incarnation.

La phénoménologie de la naissance se donne une double tâche, ou plus précisément, une tâche à double face. D'une part, elle cherche à « saisir la génération de l'*ego* dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue et comme identique à l'*accomplissement* de ce procès¹³⁶ ». De l'autre, elle parcourt le trajet en sens inverse et pose la question suivante : « comment en sa naissance transcendantale comme Ur-naissance le vivant se réfère-t-il à cette non-naissance qu'est l'auto-engendrement de la vie absolue¹³⁷ ? ». Bien entendu, ces formulations nécessitent des explications.

De prime abord, « naître signifie *venir dans une chair*, là où toute chair vient en soi [...]»¹³⁸ ». La naissance ou la génération est identique à l'incarnation. La naissance et la chair sont *corrélationnelles*¹³⁹, « être né » veut dire « venir à la vie » ou « prendre chair » – la chair signifiant « l'affectivité pure en effet, une impressionnalité pure¹⁴⁰ » – et non l'entrée ou l'insertion dans un monde, fût-il un monde étendu ou existentiel. Pour se distinguer de la naissance dans son sens courant de venir dans un monde, il faut qualifier cette naissance-ci de *naissance transcendantale*, où le « transcendantal » désigne une conditionnalité et antériorité par rapport au monde transcendant. Le monde étendu n'a rien à voir avec la naissance, ce qui est rendu évident par le fait qu'un corps inerte comme une pierre possède une place dans un monde étendu, mais n'est jamais né puisqu'il n'a pas de chair vivante. Ensuite, « exister » dans

¹³⁴ Henry, *Incarnation*, p. 137.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 186. Ainsi nous lisons : « Dans le hors de soi de l'extériorité pure, rien ne touche à soi, ne se sent ni ne s'éprouve d'aucune façon. Venir dans le monde veut dire se montrer à la manière d'un corps extérieur insensible. Dans le monde, il n'y a aucune chair, aucune naissance, si naître veut dire venir dans une chair. C'est seulement dans la vie qu'une chair est possible, une chair réelle dont la réalité est la matérialité phénoménologique impressionnelle et pathétique de la vie elle-même. Avec la substitution des déterminations impressionnelles aux déterminations objectives s'opère dans la problématique chrétienne la dissociation insurmontable du corps et de la chair et ainsi leur impossible confusion, le premier rendu au monde de telle façon qu'il n'est jamais une chair, la seconde rendue à la vie de telle façon que, en elle-même, elle n'est jamais un corps ».

¹³⁶ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 138.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Henry, *Incarnation*, p. 179.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 173.

un monde existentiel présuppose la naissance charnelle. Si Henry aurait pu en effet adhérer à l'expression heideggerienne « la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde¹⁴¹ », la raison de cette hiérarchie, selon lui, ne devrait pas pour autant être l'échelle du degré de compréhension d'être chez ces trois étants – à savoir que, la pierre n'a pas de compréhension d'être, que l'animal ne la possède pas suffisamment et que seul l'homme a une compréhension existentielle d'être – mais ce serait tout d'abord parce que l'animal et l'homme ont tous deux une chair contrairement à la pierre qui n'en a pas¹⁴². La question de la compréhension d'être – de l'être-au-monde du Dasein – occulte sa présupposition fondatrice d'être-jeté-au-monde, c'est-à-dire d'être né, en prenant une chair et en étant capable de manifester de l'affection qui n'est pas d'emblée une œuvre compréhensive et projective du Dasein lui-même.

Deuxièmement, le procès de génération est celui d'une génération de l'*ego*, c'est-à-dire de l'individu. Déjà dans la phénoménologie de la chair, Henry attirait notre attention sur le fait suivant : « “*On*” ne sent pas. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà “le plus irremplaçable des êtres”¹⁴³. » Dans la phénoménologie de la naissance, Henry ne fait qu'accentuer l'individualité en disant qu'« [...] aucun Soi n'est possible sinon comme un Soi *singulier*¹⁴⁴ ». La naissance ou l'incarnation et l'individualité sont elles aussi corrélationnelles. Au lieu de la loi de la représentation, c'est-à-dire de l'espace, du temps et du concept, c'est l'incarnation qui est le vrai « *principium individuationis* » phénoménologique. Pourtant, l'incarnation en tant qu'individuation présuppose un fond : « naître signifie *venir dans une chair*, là où toute chair vient en soi, dans l'Archi-Chair de la Vie¹⁴⁵ ». Par conséquent, il convient de distinguer la vie et la chair en deux sens : d'une part la vie absolue d'avec une Archi-chair¹⁴⁶ et de l'autre, la vie individuelle – le vivant – d'avec sa propre chair individuelle. La vie absolue *précède* chaque vie individuelle en la générant. Autrement dit, tandis que la chair individuelle du vivant est toujours *ma* chair, et ne naît que dans le procès de l'incarnation ; l'Archi-chair de la vie absolue est, pour sa part, pré-individuelle.

¹⁴¹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, édité par F. W. von Hermann, Francfort/Main, Klostermann, 1983, GA 29/30, § 42 (trad. fr. Daniel Panis, *Les Problèmes fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, Paris, Gallimard, 1992, § 42).

¹⁴² Il est entendu que ce qui est commun à l'animal et à l'homme est qu'ils sont tous deux vivants et ont une chair. Mais y-a-t-il des différences entre eux deux ? Et quelle est la spécificité de l'homme par rapport à l'animal ? On réservera ces questions pour le chapitre 7 « individualité et humanité redéfinie ».

¹⁴³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 148. Nous soulignons.

¹⁴⁴ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 133. Nous soulignons.

¹⁴⁵ Henry, *Incarnation*, p. 179.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

Désormais, c'est le sens de l'individualité en tant que mienneté de chaque vivant individuel qui est modifié, par rapport à celui de l'individualité ontologique du corps originaire habituel qui fonde lui-même le corps ontique, établie plus haut dans la phénoménologie de la chair. Cette individualité-ci n'est ni ontologique ni fondatrice. Elle est non-ontologique, puisque quand il s'agit de l'ontologique, l'ontique y est couplé, alors que ce qui est en jeu ici est justement le fait de se débarrasser radicalement de l'ontique. Autrement dit, par le biais du questionnement de l'incarnation en tant que naissance, Henry tâche de relativiser l'importance de l'ontologie au profit de la phénoménologie, surtout d'une phénoménologie de la vie. Elle est non-fondatrice, puisque l'individualité est désormais plutôt un point d'arrivée à travers le procès de l'incarnation, c'est-à-dire, par le biais de la génération de la vie absolue. Le fait d'être né, de devenir un individu vivant, ou encore la venue en soi de la chair, n'est dû à aucune décision ni volonté de cet individu lui-même : l'individu vivant est tout d'abord « à l'accusatif comme un "moi"¹⁴⁷ », il est plus un point d'arrivée qu'un point de départ – le « centre de rayonnement » selon la terminologie husserlienne ; l'individu vivant devient lui-même malgré lui-même. En tant qu'incarnation, l'individuation est un processus *passif*, ne pouvant se passer autrement. Toutefois, en générant *ma* chair, en tant que *passibilité* cette impuissance couve déjà en elle un *pouvoir*, puisque la chair est le fondement disposé à agir : « [...] dans l'auto-donation qui le donne à lui-même, l'ipséité de ce Soi singulier que je suis s'est déjà édifiée en sorte qu'il n'est donné qu'en moi, comme un pouvoir qui est le mien¹⁴⁸. »

La différence entre la chair individuelle et la vie absolue commande pourtant une *modification* de la conception de l'auto-affection dans la première philosophie henryenne comme dans l'*Essence* et par là-même une *distinction* de la notion d'auto-affection aux sens fort et faible :

Distinguons un concept fort et un concept faible de l'auto-affection. Selon son concept fort, la vie s'auto-affecte en un double sens - en ceci que, d'une part, elle définit elle-même le contenu de sa propre affection. Le « contenu » d'une joie par exemple, c'est cette joie elle-même. D'autre part, cependant, la vie produit elle-même le contenu de son affection, ce contenu qu'elle est elle-même. [...] C'est la façon dont la vie se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même qui importe. Cette auto-donation qui est une auto-révélation est une affectivité transcendante, un pathos en lequel tout s'éprouver soi-même est possible comme pathétique précisément, comme affectif dans le tréfonds de son être. Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même dans son étreinte pathétique, elle n'en

¹⁴⁷ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 134.

¹⁴⁸ Henry, *Incarnation*, p. 206.

est pas moins produite par la vie elle-même, et c'est cette génération par soi de la vie qu'indique le concept fort de l'auto-affection [...]¹⁴⁹.

Dans son sens faible, l'auto-affection veut dire le « contenu » particulier comme la joie de s'éprouver soi-même de l'individu – « contenu » entre guillemets, parce qu'à vrai dire, il ne s'agit pas de la quiddité, du « quoi » de l'affection. En revanche, il faut entendre ce « contenu »-ci comme un verbe, comme le « *comment* » de s'éprouver. « Et cela pour autant que le s'éprouver soi-même qui s'accomplit dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie en est un d'effectif, un s'éprouver soi-même qui est nécessairement celui-ci, cette épreuve avec son contenu propre et comme tel singulier, de telle sorte que le Soi impliqué dans ce s'éprouver soi-même effectif et singulier en est un d'effectif et de singulier lui aussi¹⁵⁰. » Dans son sens fort, l'auto-affection veut dire la génération des vies individuelles à partir de la Vie absolue. En étant générée ou née par la vie absolue, la chair *se différencie* de la Vie absolue. Pour rendre compte de cette *différenciation*, il faut dissocier la Vie absolue et la vie individuelle. Ainsi que le dit Henry, l'influence du christianisme l'a « obligé à poser des problèmes impliqués sans doute dans mes recherches antérieures mais qui n'avaient pas encore fait l'objet d'un traitement explicite : la *relation* de la vie au vivant telle qu'elle s'organise autour d'une Ipsité fondamentale, la *dissociation* de la Vie absolue et d'une vie finie en même temps que leur immanence réciproque, etc.¹⁵¹ ».

C'est en cela que consiste un autre trait de la phénoménologie de la naissance et sa deuxième tâche. Si Henry admet qu'il existe clairement une différenciation originare entre la Vie absolue et la vie individuelle, il se donne aussi tout autant de peine pour montrer la consubstantialité des deux. D'un côté, l'étreinte pathétique de soi-même de la vie individuelle se comprend tout à la fois comme une étreinte pathétique avec la Vie absolue – la chair devient individuelle de par sa naissance sans pour autant sortir de la Vie absolue. Autrement dit, la Vie absolue n'est pas *non-individuelle*, mais *pré-individuelle*. D'un autre côté, tandis que la Vie absolue est le tréfonds ou l'Archi-fondement de la vie individuelle, la phénoménalité de la Vie absolue dépend elle-même aussi de la première. C'est la raison pour laquelle Henry conteste la conception de la Volonté et l'absolu anonyme et impersonnel chez Schopenhauer, ainsi que dans le romantisme allemand :

¹⁴⁹ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 135.

¹⁵⁰ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 133.

¹⁵¹ Henry, « Indications biographiques. Entretien avec R. Vaschalde », *op.cit.*, p. 495-496.

[...] comme dans le romantisme qui lui est contemporain, [...] la dissolution de l'individu dans le fleuve sans limites du vouloir est prescrite par la nature de celui-ci [...].

Contestant la conception de l'expérience de l'absolu comme dissolution de l'individu dans la vie [...], nous demandions : mais qu'en est-il alors de la vie, de sa phénoménalité ? *Échappant à la représentation individualisante, devenue impersonnelle et anonyme, la vie se trouve privée du même coup de la phénoménalité, elle s'accomplit dans l'inconscience.* Une vie impersonnelle, anonyme, inconsciente, aveugle – aveugle et inconsciente parce que impersonnelle, séparée de ce qui fait l'individualité de l'individu –, telle est l'intuition dévastatrice de Schopenhauer, qui va laminer en effet la culture moderne et lui conférer son destin tragique¹⁵².

La Vie absolue n'est ni impersonnelle ni anonyme, puisque sa phénoménalité s'appuie elle-même sur la réalisation de l'incarnation en tant qu'individuation de la chair et non sur la représentation individualisante. L'ipséité de l'individu consiste ainsi en « la condition interne¹⁵³ » de l'autorévélation de la Vie absolue, de sorte que « la chair est justement la façon dont la vie se fait Vie ¹⁵⁴ » ou encore, de manière plus explicite, comme « le mode phénoménologique de son accomplissement¹⁵⁵ ». C'est-à-dire que l'individu est justement l'instance nécessaire par laquelle la Vie se révèle. Par conséquent, « pas de Vie sans une chair, mais pas de chair sans Vie », il existe une « connexion originaire », une « réciprocité », une « intériorité réciproque¹⁵⁶ » entre la chair individuelle et la Vie absolue.

C'est justement à cette réciprocité que tient la condition de la réalité humaine. A savoir que, selon Henry, la *réalité humaine* ne réside pas dans l'*extraordinaire* du corps humain envisagé comme un « objet magique » – objet qui est tout à la fois un corps objectif et une chair – donc en tant que sujet. En revanche, la réalité humaine ne réside que dans la venue en soi de la chair individuelle. En d'autres termes, la réalité humaine ne réside pas dans ce qu'il *est*, mais plutôt dans *ce dont il est né*. De la sorte, la dignité humaine tient à la « co-naturalité¹⁵⁷ » entre la Vie divine et notre vie individuelle, engendrée à travers la naissance transcendante :

¹⁵² Henry, *Incarnation*, p. 258-259. La même position est déjà explicite dans *Marx* : « [...] La vie n'est plus, comme pour Herder, Goethe, Schelling, Hölderlin, Novalis et le jeune Hegel, la totalité, l'âme du monde, l'essence fluide qui traverse tous les vivants, présente en chacun, mais comme ce qui le dépasse infiniment. C'est l'individu lui-même qui est la totalité, cette vie est la sienne, non la puissance universelle où il s'abolit » (Henry, *Marx II*, p. 515).

¹⁵³ Henry, *Incarnation*, p. 260.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 332.

L'Incarnation nous révèle notre propre génération dans la vie, notre naissance transcendante. Elle nous révèle notre condition d'homme comme celle de Fils et, l'arrachant à toutes nos illusions, la renvoie à sa vérité abyssale¹⁵⁸.

Avec cette affirmation une nouvelle conception de la relation entre l'immanence et la transcendance se fait jour.

2.3 La transcendance immanente au prisme de la phénoménologie de l'incarnation

2.3.1 La relation transitive de la Vie absolue à la vie individuelle

Si sur le plan de la phénoménologie de la chair, il est déjà légitime de parler de la transcendance non-objective qui rompt avec une immanence abstraite et refermée sur elle-même par l'auto-différenciation du corps organique et de la résistance continue, de la relation avec le monde originaire et de la temporalité originaire, la transcendance devient ainsi constitutive de l'immanence, position qui n'en est que davantage consolidée dans la phénoménologie de l'incarnation.

Comme nous venons de le montrer, malgré la tentative de maintenir l'unité entre la vie absolue et la vie individuelle, il convient tout de même d'admettre la *différenciation originaire* entre elles deux et, plus précisément, la *relation transitive* de la vie absolue à la vie individuelle. Ainsi, la transcendance se trouve une fois encore légitimée :

[...] le terme de Transcendance se place alors sous notre regard. [...] En un sens radical et le seul acceptable s'il s'agit en effet de l'absolu, Transcendance désigne l'immanence de la Vie en chaque vivant. Parce que cette immanence concerne l'autorévélation de chaque vivant en tant qu'elle s'accomplit dans l'auto-révélation de la vie absolue, elle trouve sa possibilité phénoménologique et ainsi son effectuation concrète dans l'Archi-passibilité en laquelle la Vie absolue se révèle originairement à soi¹⁵⁹.

La transcendance ne renvoie plus à la mondanéité, qu'elle soit objective ou originaire, mais devient le parcours nécessaire par lequel la Vie absolue s'accomplit. En tant que pré-

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 369.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 176. Déjà dans le contexte du questionnement de la phénoménologie matérielle, Henry affirme la légitimation de la Transcendance au sein de celle-là : « [Dans la phénoménologie matérielle] il y a bien *une transcendance au sens traditionnel*, mais cette transcendance n'est pas du tout ek-statique, elle est *la relation* [...] du vivant à la vie, qu'on peut lire comme l'épreuve que le vivant fait de la vie [...]. » (Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *Phén. de la vie III*, p. 301) Nous soulignons.

individuelle, la Vie absolue dépasse celle individuelle et la vie individuelle est l'effectuation de la Vie absolue. Comme Henry l'avait déjà remarqué lui-même avec brièveté dans une note préparatoire : « aucune dépréciation du transcendant n'a de sens *phénoménologiquement*¹⁶⁰. » Loin d'exclure la transcendance de la structure interne de l'immanence ou de neutraliser la transcendance pour en venir à la définir comme « l'immanence de la Vie en chaque vivant », ce qui est ici en jeu est, au contraire, l'affirmation de la transcendance et son inclusion dans la structure de l'immanence justement comme la *façon phénoménologique* dont la Vie vient à la vie et la vie se fait Vie. Aussi bien dans la phénoménologie de la chair que dans celle de l'incarnation, ce qui constitue l'essentiel de la transcendance originaire est une sorte d'auto-différenciation, de corrélation et de transition. Seulement, tandis que dans la phénoménologie de la chair, la transcendance revêt la forme d'une rencontre avec une résistance envers laquelle le corps originaire effectue son pouvoir, elle devient génération de la vie dans le cadre de la phénoménologie de l'incarnation. Si auparavant, la philosophie de la transcendance a été considérée comme une philosophie de la mort¹⁶¹, ce n'est que parce que cette transcendance-là était circonscrite par une *néantisation*, soit par la donation intentionnelle de sens en tant que visée à *vide*, soit par la projection rétrospective de l'être *pour la mort*. Une fois le sens originaire de la transcendance éclairé, il s'avère que le registre immanent – où le terme « immanent » doit être compris comme « non-objectif » – de la philosophie de la vie, nécessite justement la transcendance en tant que l'*accomplissement* et l'*accroissement phénoménologique* de la Vie. « [...Et] lorsque l'homme portera en lui la vie divine qui est la vie éternelle, lorsqu'il s'identifiera à cette vie, qu'il échappera à la mort¹⁶². » Ainsi, il convient d'affirmer que *l'immanence est transcendante* ou que *la vie est transcendante*.

Non pas une immanence monotonique, mais une « transcendance immanente » ou « immanence transcendante », telle est la *condition en tant que contradiction* de la réalité humaine. En générant la vie individuelle, la Vie comporte celle-ci tout en la dépassant. En étant générée par la Vie absolue, la vie individuelle porte, cette fois, celle-ci tout en la finalisant. La génération de la vie est un processus janusien dans lequel la Vie absolue, ou le Dieu, si l'on veut, devient l'homme et l'homme devient Dieu – dans le procès d'une identification différenciée ou d'une différenciation identique. A vrai dire, ce que Derrida définit comme le

¹⁶⁰ Henry, Ms A 7-14-5478, *Rev. intern. M. Henry* n° 3, 205.

¹⁶¹ Ainsi nous lisons : « [...] on peut dire que toute philosophie de la transcendance, qui se limite à la connaissance et à la reconnaissance du seul être transcendant, est une philosophie de la mort. » (Henry, *Phén. matérielle*, p. 106)

¹⁶² Henry, *Incarnation*, p. 23.

mouvement de *différance* convient parfaitement pour décrire la venue en soi de la vie individuelle par l'incarnation :

Ce mouvement de la différence ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit. L'auto-affection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi [...] ¹⁶³.

De même, l'auto-affection henryenne essentielle à la Vie s'avère aussi être un *mouvement dynamique* dans lequel la vie individuelle parvient à elle-même et dans lequel la Vie absolue s'accomplit :

Que cette auto-affection en laquelle consiste l'essence du vivre soit un *procès* veut dire qu'elle s'accomplit comme un *mouvement*, l'*auto-mouvement* en lequel la vie ne cesse de venir en soi et de s'éprouver. L'auto-mouvement de la vie est une *temporalisation spécifique* [...] ¹⁶⁴.

Par-là Henry dé-réfie tout à la fois le Dieu/la Vie absolue et l'homme : le Dieu ainsi que l'homme ne sont ni des choses ni des substances existantes, ils sont en revanche les aspects différents du même *mouvement* ou *dynamisme* de la génération de la vie ; ils ne sont pas substance, mais ils *sont* Verbe. D'où la nouvelle définition de la vie :

La vie, nous le savons, est un *mouvement*, un *procès*, le procès de l'éternelle venue en soi de ce qui s'éprouve soi-même sans jamais se séparer de soi. Ce mouvement de venir en soi qui ne se sépare jamais de soi, c'est *la temporalité propre de la vie* [...] un *éternel mouvement*, un *éternel changement* en lequel la vie ne cesse de s'éprouver soi-même, de s'éprouver dans le Soi qu'elle *génère éternellement* et qui lui-même ne se sépare jamais de soi ¹⁶⁵.

Nous voyons bien qu'avec la redéfinition de la Vie, la notion de temporalité – « une temporalité propre à la vie », revêt encore un nouveau sens. La temporalité ne veut plus dire le principe de l'objectivation qui s'éloigne de la vivacité de la vie et qui prescrit ainsi la mort ¹⁶⁶. De plus, elle ne signifie pas seulement l'habitude corporelle qui constitue la totalité potentielle du pouvoir de se mouvoir de la chair individuelle telle qu'elle est traitée dans la

¹⁶³ Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 92.

¹⁶⁴ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 132. Nous soulignons.

¹⁶⁵ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 201-202. Nous soulignons.

¹⁶⁶ Ainsi, Henry critique la notion de rétention dans laquelle la vivacité de l'impression se perd, et met ainsi la vie à mort : « C'est ce premier voir de la rétention, celui qui se glisse dans le premier écart creusé par la temporalité (par ce que Husserl appelle la conscience interne du temps ou encore la forme du flux), qui a procédé à la mise à mort de la vie : cette séparation d'avec soi en laquelle l'impression est détruite. » (Henry, *Incarnation*, p. 105)

phénoménologie de la chair. Elle a désormais pour sens *le principe de la génération de la vie* elle-même pour lequel deux traits s'avèrent essentiels, à savoir, comme énoncé dans la citation précédente : que la vie est un *mouvement* et qu'elle est la *présence éternelle*.

Tout d'abord, bien que l'insistance henryenne sur l'immanence de cette temporalité réclame de celle-ci qu'elle soit « radicalement immanente, inextatique, pathétique¹⁶⁷ », en rendant possible cette temporalité, comme nous ne cessons de le souligner, c'est dans la vie en tant que mouvement, procès, changement, dynamisme, que se produit l'auto-différenciation et ainsi la *transition* ou la *passibilité* de la Vie absolue à la vie individuelle. « Une chair [individuelle] à vrai dire qui n'est rien d'autre que cela : *la passibilité d'une vie finie puisant sa passibilité dans l'Archi-passibilité de la vie infinie*¹⁶⁸. » Et l'Archi-passibilité est « la capacité originaire de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une *effectuation phénoménologique pathétique*¹⁶⁹ ». Dire que la vie est passible et que le mouvement de la génération de la vie s'avère temporel, ne veut rien dire d'autre que l'essence de la temporalité propre à la vie est justement cette *passibilité*. Et étant donné que la vie individuelle parvient à elle-même avec le mouvement de l'incarnation, la chair individuelle devient ainsi une « situation seconde »¹⁷⁰ dont l'incarnation est l'« *Avant*¹⁷¹ ». La temporalité en tant que *passibilité* de la vie se dérobe sur le fond d'une *passéité* originaire.

Or n'est-il pas contradictoire de dire que la vie est tout à la fois temporelle et éternelle ? Cette contradiction ne devient-elle pas plus grave lorsque Henry affirme que ce qui est éternel est un « présent vivant » en déclarant que « nous vivons dans un éternel présent que nous ne quittons jamais¹⁷² » et que le fait « qu'on vive tout le temps dans le présent, qu'on soit dans un perpétuel présent, cela signifie qu'au point de vue ontologique il n'y a ni passé ni avenir¹⁷³ » et également que « nous sommes des vivants [...] – tissant inexorablement la trame sans faille d'un éternel présent¹⁷⁴ » ? Rien n'est moins sûr.

Il faut alors préciser davantage le sens propre de l'« Avant » et du présent. Ils ne doivent, en effet, pas être entendus comme des points isolés qui apparaissent et disparaissent dans l'ordre de la succession. Autrement dit, ils ne sont ni des « points temporels mathématiques aussitôt

¹⁶⁷ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 201.

¹⁶⁸ Henry, *Incarnation*, p. 243.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 244.

¹⁷² Henry, *Entretiens*, p. 12.

¹⁷³ Henry, Ms A 6-8-4096, *Rev. intern. M. Henry n° 3*, p. 176.

¹⁷⁴ Henry, *Incarnations*, p. 91.

détruits qu'apparus¹⁷⁵ » ni sans *implication et intégration* l'un dans l'autre. Ce qui est propre à la temporalité de la vie est justement, en reprenant une formulation très pertinente de J.-F. Lavigne, « la synthèse et la connexion en acte de ces deux aspects, dans leur opposition phénoménale même¹⁷⁶ ».

2.3.2 La « mémoire immémoriale » de la vie

La « synthèse » de l'« Avant » et la présence de la Vie absolue dans les vies individuelles nous invitent une fois encore à réinvestir le problème de la mémoire. Si dans le projet de la constitution du corps propre de *Philosophie et phénoménologie du corps*, la mémoire originaire s'écarte déjà de la représentation d'un épisode qui s'est passé auparavant et est conçue par Henry comme l'habitude corporelle – comme la chair elle-même en tant que « savoir permanent¹⁷⁷ » d'elle-même –, ici, dans le projet d'*Incarnation*, c'est-à-dire dans l'investigation de la *relation* entre la venue en soi de chaque chair individuelle et la Vie absolue en tant qu'origine, la mémoire n'est plus seulement celle de la chair elle-même, mais aussi celle de ce dont elle provient – la mémoire est ici une mémoire de la *relation* même. Il existe, selon Henry, une « mémoire immémoriale » de la Vie dans les chairs individuelles qui les joint à la Vie :

Si la vie échappe à toute mémoire lors même qu'*elle ne nous quitte jamais*, c'est qu'une mémoire sans mémoire nous a unis à elle depuis toujours et pour toujours. Toujours déjà, elle a accompli son œuvre, toujours et déjà elle nous a placés dans notre condition de vivants. Cette mémoire immémoriale de la vie qui peut seule nous joindre à la Vie, c'est la vie elle-même en son pathos : c'est notre chair¹⁷⁸.

Il s'agit alors d'une mémoire de la vie qui « échappe à toute mémoire », d'« une mémoire sans mémoire », et par là-même, d'une « mémoire *immémoriale* » qui joue un rôle majeur dans la philosophie tardive de Henry depuis l'article intitulé « Parole et religion : la parole de Dieu », paru en 1992, puis qui devient éminente dans *C'est moi la vérité*, paru en 1996, et dans *Incarnation*, publié en 2000. Mais cette notion ne nous entraîne-t-elle pas vers un paradoxe apparent ? Examinons-la de façon plus précise.

¹⁷⁵ J.-F. Lavigne, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry : Le problème de l'identité transcendante de l'ego », *Cahiers philosophiques* 2011/3 (n° 126), 2011, p. 77.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Henry, *Phil. et phén. du corps*, 135. Nous soulignons.

¹⁷⁸ Henry, *Incarnation*, p. 267.

Comme le montre sa morphologie, la notion d'« immémorial » est conçue comme une négation, un refus de la mémoire : « immémorial » signifie « l'impossibilité de toute mémoire¹⁷⁹ ». Ainsi, par la notion d'« immémorial », Henry instaure une hétérogénéité radicale ou une *non-transitivité* entre l'immémorial et la mémoire – notamment la mémoire husserlienne, telle qu'en témoigne l'intervention henryenne sur le problème de la temporalité et de la conscience intime du temps et de la phénoménologie hylétique husserlienne¹⁸⁰. Mais qu'est-ce que la mémoire selon la perspective de Husserl ?

En général, la « mémoire » husserlienne désigne l'acte intentionnel de re-présentation (*Vergegenwärtigung*)¹⁸¹ d'un objet autrefois perçu mais qui ne se situe plus dans le champ présent de la perception. Dans son enquête portant sur le problème de la conscience intime du temps comme berceau de la subjectivité, Husserl nomme la mémoire en tant qu'acte de représentation d'une perception antérieure d'un objet, parle de « mémoire secondaire » (*sekundäre Erinnerung*) et emploie la notion de « mémoire primaire » (*primäre Erinnerung*) pour désigner un passif, non objectivé, mais néanmoins intentionnel « encore en prise » (*noch im Griff*) de l'impression écouante¹⁸² – terme qu'il remplacera plus tard par celui, plus connu, de « rétention ». En résumé, la mémoire au sens large signifie une donation intentionnelle, constitutive de la subjectivité, de ce qui était autrefois mais n'est plus présent.

¹⁷⁹ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, 142. À notre connaissance, Levinas, avant Henry, a introduit la notion d'« immémorial » dans ses discours phénoménologiques et lui a conféré une importance terminologique. Dans son article « Énigme et Phénomène » datant de 1965, Levinas utilisait déjà le terme « immémorial » afin de désigner l'infini, qui a une temporalité différente de celle de la conscience et de celle de l'être : « Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l'être ou transcendance vers une immémoriale ancienneté, nous l'appelons l'idée de l'infini. » (Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 299). Désormais, la notion d'« immémorial » apparaît d'une manière récurrente et devient ultérieurement un terme éminent dans *Autrement que l'être, ou au-delà de l'essence*, publié pour la première fois en 1974. Henry a-t-il emprunté cette notion à Levinas ? Il semble que non. Dans son article « Parole et religion : la parole de Dieu », Henry fait l'éloge de Jean-Louis Chrétien, qui avait « réintroduit » la notion d'« immémorial » qui existait déjà chez Platon dans son livre intitulé *L'inoubliable et l'inespéré* publié en 1991 – ainsi Henry indique que c'est à Chrétien, qu'il a emprunté cette notion. (« Parole et religion : la parole de Dieu », *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la vie IV*, (en abrégé *Phén. de la vie IV*), Paris, PUF, 2004, p. 188). D'ailleurs, à la différence d'autres phénoménologues français tels que Sartre, Merleau-Ponty et Marion avec lesquels Henry maintient, explicitement ou implicitement, des dialogues, Levinas apparaît rarement dans les discussions henryennes. Dans les manuscrits de Henry, à moins que quelque chose ait échappé à notre attention, il n'y a que deux groupes de notes de lecture spécifiquement consacrés à Levinas, celui portant sur *Le temps et l'autre* et celui concernant *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. (Les manuscrits sont conservés par les Archives Michel Henry à l'Université catholique de Louvain. Je remercie chaleureusement M. le Prof. J. Leclercq, directeur des Archives Michel Henry, de m'avoir permis d'accéder à ces documents.) Il n'y a donc pas d'héritage, tout du moins en apparence, entre Levinas et Henry concernant leur emploi de la notion d'« immémorial ». Or, c'est précisément la coïncidence de ce terme qui nous invite à repenser la relation qui s'établit entre ces deux auteurs à leur insu.

¹⁸⁰ Cf. notamment Henry, *Phén. matérielle*, chapitre II ; *Incarnation*, § 5-10 ; « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *Phén. de la vie I*, p. 39-59.

¹⁸¹ Cf. par exemple Husserl, *Bernaer Manuskripte*, p. 55.

¹⁸² Cf. Husserl, *Hua X*, § 11, § 14, § 18.

Selon la lecture henryenne, la mémoire husserlienne présente trois traits essentiels : 1) que son noyau est une objectivation intentionnelle – même la rétention, qui est conçue par Husserl comme non-objectivée, est néanmoins elle aussi liée à un objet en raison de son intentionnalité transversale (*Querintentionalität*), qui contribue à la perception d'un objet ; 2) que la structure de temporalisation dans laquelle se déploie l'objectivation est l'horizon extatique de la conscience ; 3) que l'objectivation par la temporalisation est une activité ou un accomplissement – et que, même si Husserl peut déjà prêter une certaine attention au problème de la passivité, sa conception de la passivité demeure cependant toujours relative à l'activité; et qu'ainsi 4) une mémoire conçue dans les limites de ce cadre s'avère incapable de rendre compte de *l'archi-passivité de la subjectivité* lors de sa naissance, c'est-à-dire, dans sa venue en soi depuis la Vie absolue.

Par conséquent, en se soustrayant à ces traits, l'immémorial tel qu'il est conçu par Henry présente les contre-traits suivants :

1) l'immémorial désigne la Vie absolue en tant que « passé absolu¹⁸³ » foncièrement *oublié*, étant absolument antérieur à la conscience et ne pouvant pas être intentionnellement saisi dans le flux de la conscience. De la sorte, il ne peut jamais être rappelé, être reconnu rétrospectivement, encore moins objectivé. En ce sens, la conscience est toujours déjà en retard et elle tente sans cesse vainement de se mettre en quête du temps perdu. Par conséquent, l'immémorial n'est pas une faille de la mémoire objective intentionnelle, comme dans les cas où nous ne parvenons pas à nous souvenir d'un épisode qui s'est passé dans notre enfance ; l'immémorial est, à l'inverse, en principe radicalement inaccessible à ma mémoire objective intentionnelle et *a fortiori*, inconnu de la connaissance objective. Ainsi, Henry écrit que

La Vie est sans mémoire. Non par l'effet d'une distraction ou de quelque disposition malheureuse : la Vie est sans mémoire parce qu'aucune intentionnalité, aucune visée d'un *objectum* quelconque n'est capable de prendre place en elle, de s'interposer entre elle et elle. En tant qu'elle échappe à toute mémoire concevable, la Vie est l'Immémorial¹⁸⁴.

Il en résulte que même la meilleure ou la plus riche des mémoires intentionnelles s'avère bien incapable de saisir l'immémorial, et que plus nous voulons saisir l'immémorial dans la

¹⁸³ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 190.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 186. Voir aussi « S'il s'agit de vaincre l'Oubli qui fait de la Vie absolue l'immémorial, l'Oubli où se tient la pensée à son égard, ce n'est précisément pas à celle-ci qu'il convient de le demander. Le salut qui consiste à retrouver cette Vie absolue échappe à l'ordre de la connaissance, du savoir et de la science. Il ne relève pas de la conscience au sens où l'entend la pensée classique ou moderne, comme "conscience de quelque chose" (*C'est moi la vérité*, p. 193).

mémoire intentionnelle – c'est-à-dire par le biais de l'objectivation – et plus elle nous échappe et plus son oubli est fixé.

2) Cela revient à dire que l'immémorial ne se situe pas dans la temporalité extatique et ne se dévoile pas séquentiellement dans un horizon de rétention-*Urimpression*-protention. L'horizon temporel extatique est la structure de la conscience et donc de la compréhension de l'être des objets – à laquelle se soustrait la Vie absolue chez Henry. C'est la raison pour laquelle, dans ses lectures henryennes des *Leçons sur la conscience intime du temps*, Henry reproche à la conception husserlienne de l'impression de la conscience de se réduire « à son propre glissement dans le *n'être plus* du tout juste passé, [et] cela assure tout d'abord l'unité de cette conscience du maintenant avec la rétention¹⁸⁵ ». Cela signifie que l'unité de la conscience se fait aux dépens de la perte (*n'être plus*) de l'impression, en devenant une partie de la conscience, l'impression se modifie en rétention et s'aliène ainsi d'elle-même, autrement dit, la prétendue impression première n'est plus une impression « première » et originelle au sens strict. L'unité et « l'homogénéité » – « le Tout¹⁸⁶ » – du flux de la conscience serait une « illusion » résultant de la modification intentionnelle de la conscience, qui occulterait l'hétérogénéité entre l'impression originelle et la conscience. Ainsi, Henry avance que la vie est le surgissement ou l'émergence de l'impression avant son aliénation, elle est donc « en soi étrangère à tout horizon extatique de visibilisation et ne se rapportant pas à soi par la médiation d'un tel horizon¹⁸⁷ ».

3) L'immémorial est absolument passé et sa *passéité* absolue indique sa *passivité* radicale¹⁸⁸. Si la rétention en tant qu'elle est « encore en prise », impliquée dans la structure horizontale extatique de la conscience, est déjà « une passivité *dans l'activité* d'appréhension (*Erfassen*)¹⁸⁹ », alors le surgissement de l'impression originelle qui suscite la conscience est radicalement passif, ou, comme Henry le décrit : archi-passif, comparable à la *naissance* ou *génération* dont le sujet lui-même n'est pas l'origine. Par conséquent, dans le terme d'« auto-affection », le préfixe « auto » ne doit pas être compris dans le sens de l'autonomie, mais plutôt dans celui d'*automatique*, faisant abstraction de toute activité et opération délibérées. C'est pourquoi Henry utilise ce terme pour désigner une « passivité ontologique originelle¹⁹⁰ ». Selon Henry, en tant que venue en soi de la chair ou naissance de la chair – l'incarnation –, la

¹⁸⁵ Henry, *Phén. matérielle*, p. 38. Nous soulignons.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁷ Henry, *Auto-Donation*, p. 68.

¹⁸⁸ J'emprunte ce jeu de mots « passéité/passivité » à G. Jean, qui souligne ainsi astucieusement la dépendance de la passivité au *passé* dans la conception henryenne de la subjectivité. Cf. G. Jean, *Force et temps*, p. 92 *sqq.*, p. 141 *sqq.*

¹⁸⁹ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 23a, p. 116 (trad. fr. 123). Nous soulignons.

¹⁹⁰ Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, § 53.

subjectivité ne consiste donc pas en un pouvoir autoritaire d'effectuer des actes intentionnels constituant des objets, mais, à l'inverse, en une impuissance profonde : « [...] être le sujet de l'action, être l'action elle-même en tant qu'elle se subit elle-même originairement, dans sa passivité ontologique à l'égard de soi. Être un sujet veut dire "subir"¹⁹¹. » Désormais, c'est le statut de l'action du sujet qui se retrouve inversé – l'action n'est plus fondatrice pour la subjectivité, mais elle est elle-même fondée par la passivité. Être sujet ne signifie pas dominer, mais plutôt *se soumettre*, « être engendré dans la vie¹⁹² ».

4) C'est ainsi que Henry reproche aux conceptions husserliennes de la mémoire et de la conscience intime du temps de passer complètement à côté de ce qu'est la subjectivité – ce qu'il appelle l'ipséité. En revanche, ce qui forme la subjectivité est l'immémorial non-objectif, atemporel et radicalement passif. En ce sens, Henry avance que

l'ego vivant ne se rapporte jamais à lui-même dans un souvenir ou dans l'oubli – mais seulement dans cet Oubli absolu qui signifie l'impossibilité principielle de tout souvenir, l'Immémorial. La mémoire n'est pas une catégorie de l'ipséité. L'ego vivant n'a ni passé ni avenir ni présent¹⁹³.

En tant qu'ipséité, la subjectivité dénote ainsi l'émergence de l'impression originelle elle-même, sans pour autant qu'elle soit aliénée en rétention dans le flux intentionnel de la conscience. L'ego vivant n'est donc pas exactement ce que nous sommes, c'est-à-dire des sujets individuels et personnels, qui *sont* non seulement chair, mais *ont* aussi un corps, qui non seulement *sentent*, mais qui *pensent* aussi effectivement. La dimension immémoriale serait donc *impersonnelle*, au sens où elle ne surgirait pas à partir du sujet personnel¹⁹⁴.

En résumé, l'immémorial n'est ni réductible ni transitif à la mémoire ni même à la conscience du temps de l'ego personnel ; il est complètement hétérogène à la conscience de l'être tel que nous sommes. Mais s'il en était vraiment ainsi, comment pourrions-nous

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 595.

¹⁹² Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 103.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹⁴ C'est la raison pour laquelle, en défendant l'idée de « réminiscence personnelle », une mémoire non-objective mais bel et bien individuelle et personnelle, chez Maine de Biran, A. Devarieux critique l'interprétation d'après laquelle l'immémorial henryen « résorbe » l'individualité ou la personnalité du soi dans une vie pré-personnelle (cf. A. Devarieux, « Michel Henry et Maine de Biran : phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 30, 2011, p. 121-141). Cf. aussi la critique que M. Kelly adresse à Henry – que le soi ou l'ego chez Henry se dépossède de sa personnalité et se confond avec la vie impersonnelle (M. Kelly, « Dispossession : On the Untenability of Michel Henry's Theory of Self-Awareness », *Journal of the British Society for Phenomenology* 35:3, 2004, p. 261-282.). La dimension personnelle est-elle complètement ignorée chez Henry ? Rien n'est moins sûr. Comme nous tâchons de le montrer, le paradoxe apparent impliqué dans la notion de « mémoire immémoriale » dévoile justement la tension et l'inséparation entre la Vie impersonnelle et celle personnelle.

l'apprendre ? Comment pourrions-nous en dire quoi que ce soit ? L'immémorial ne serait-il pas inaccessible à la description *phénoménologique* ?

C'est pourtant là que réside le paradoxe, à savoir que l'hétérogénéité entre l'immémorial et la mémoire ainsi que la conscience n'est que l'avers de la médaille ; sur son revers, l'immémorial n'a pas simplement disparu, une trace de celui-ci demeure malgré tout dans l'ego individuel. Lorsque Henry dit que « la vie échappe à toute mémoire lors même qu'elle ne nous quitte jamais » et qu'il y a « une mémoire sans mémoire [qui] nous a unis à elle depuis toujours et pour toujours¹⁹⁵ », ce qu'il affirme c'est que même si ce n'est pas à la manière d'une représentation objective, l'immémorial laisse toutefois en effet *en nous* une mémoire *sui generis*, et c'est précisément cette mémoire *sui generis* qui fournit la condition de notre être, c'est-à-dire qui nous fonde, et nous relie à l'immémorial. Ceci étant, l'oubli de l'immémorial ne vaut qu'au sens où l'immémorial ne se manifeste pas de manière objective au sujet personnel, il ne signifie néanmoins ni une simple disparition de l'immémorial dans les sujets personnels, ni une rupture ou discontinuité absolue entre l'immémorial et les sujets personnels. L'immémorial est donc aussi *indélébile* ; il existe une mémoire *sui generis* de l'immémorial non *de moi* mais *en moi*.

C'est par-là que le problème de la mémoire immémoriale rejoint la phénoménologie de la naissance, dans laquelle le moi est né de la Vie absolue immémoriale, tout en se différenciant d'elle et en s'en individualisant. Rappelons-nous : dans l'investigation de la philosophie de la religion ainsi que de celle de la naissance, il s'agit bien tout à la fois de « la *relation* de la vie au vivant telle qu'elle s'organise autour d'une Ipséité fondamentale, [et de] la *dissociation* de la Vie absolue et d'une vie finie en même temps que leur immanence réciproque, etc.¹⁹⁶ ». C'est-à-dire qu'il est tout autant question d'une *immanence* de la vie individuelle au sein de la Vie absolue que d'une *dissociation* ou différenciation entre elles deux. De plus, l'auto-génération de la Vie ne s'accomplit qu'en générant les vies individuelles. En affirmant cette différenciation, la notion de transcendance immanente se trouve encore une fois confirmée, à savoir que la Vie immémoriale, tout à la fois, engendre et différencie des vies individuelles, et en ce sens, laisse des traces en elles, en pesant comme un poids en elles¹⁹⁷.

La mémoire immémoriale n'est donc pas un paradoxe – elle ne le serait que si la mémoire se limitait restrictivement à la représentation opérée par un sujet personnel et que la transcendance immanente de la Vie sur les vies était niée. En revanche, la mémoire immémoriale désigne précisément un aspect de la transcendance immanente elle-même.

¹⁹⁵ Henry, *Incarnation*, p. 267. Nous soulignons.

¹⁹⁶ Henry, « Indications biographiques. Entretien avec R. Vaschalde », *op.cit.*, p. 496. Nous soulignons.

¹⁹⁷ Cf. Henry, *Phén. matérielle*, p. 157, p. 174 sq..

Ainsi nous pouvons répondre encore une fois à l'accusation qui soupçonnerait la suspicion de la « métaphysique de la présence » chez Henry. Rappelons-nous que selon Derrida, « la métaphysique de la présence » postule que « la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*), et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le présent. Il y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence¹⁹⁸ ». Il s'agit donc de définir le passé ainsi que le futur à *partir de la présence* – de les concevoir comme les modifications du présent, ce qui revient à refuser le passé ainsi que le futur en tant que tels. Pourtant nous voyons bien que, premièrement, le fil suivi par la pensée de la phénoménologie henryenne de l'incarnation n'a pas consisté à remonter au passé à *partir de la présence* à soi de la vie individuelle, mais à l'inverse, à suivre le parcours de la Vie absolue en tant que passé immémorial – mouvement même de la venue en soi de la vie individuelle – pour *arriver à la présence*. Le passé n'est point dénié, au contraire, il est établi comme la *pré-condition* même de la présence même, il est l'« Avant *absolu* ». Il existe donc une *différenciation irréductible* entre le passé et le présent. Mais conjointement et deuxièmement, le passé et le présent sont *con-substantiels* : de même que le passé est la *pré-condition* du présent, le présent est aussi *l'accomplissement* du passé. C'est la raison pour laquelle, malgré la *différenciation irréductible*, le passé peut être vécu dans le présent. Il faut donc *distinguer* le passé et le présent *sans* toutefois *les séparer*. La présence du soi-même de l'individu a bel et bien une *centralité*, ce qui n'empêche toutefois point *l'originalité* du passé. Loin d'être un procès de la présentification, le mouvement de la vie est en fait similaire, à l'insu de Henry lui-même, à la *différance* derridienne : c'est justement à travers l'auto-différenciation du passé et du présent que leur intégralité unifiée à toutes les deux est atteinte.

De la sorte, il faut plutôt accorder une *historialité sui generis* et temporalité *sui generis* à la vie de l'individu – historialité qui s'écarte de l'historicité des événements objectifs et qui est essentiellement affective. Comme Henry le dit bien :

Quand la sensation originaire se retire, il y a quelque chose qui ne se retire pas, c'est, disons-nous, son essence en tant que l'auto-affection de la vie. Ce qui *demeure* n'est donc pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, comme une pierre au fond de la rivière – c'est *l'historial de l'absolu, l'éternelle* venue en soi de la vie¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 60.

¹⁹⁹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 54.

Cela signifie que la sensation originaire – c'est-à-dire l'impression première ou encore l'affection – ne disparaît pas, et qu'ainsi la vie n'est pas une fulgurance d'un seul coup comme si elle était des points ponctuels et isolés. C'est dans la *demeure* de l'affection et dans la *transition* ou le « *passage* » d'une affection à une autre que se réalise la vie à partir de la Vie absolue. Autrement dit, la Vie absolue « *s'historialise* » à travers le passage des affections dans les vies individuelles. En ce sens, « L'histoire de nos tonalités [c'est-à-dire, nos affections] est l'historial de l'absolu. L'absolu est lui-même le passage, lui-même l'histoire²⁰⁰ » et Henry affirme ainsi que « la vie est temporalité²⁰¹ ».

De cette manière, l'« éternel » doit être compris dans un sens particulier. Conformément à la prise de distance avec la conception du temps comme des points isolés et successifs, l'éternité ne doit pas être entendue comme une sorte d'omni-durée s'étendant à l'infini. Selon Henry, « l'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection²⁰² ». Cela veut dire qu'au lieu d'apparaître comme une omni-durée, l'éternité doit, de prime abord, être entendue négativement comme une non-durée, supra-durée, ou encore, en termes plus henryens, comme une *immédiateté*. Si l'auto-affection est désormais la venue en présence de soi de la vie individuelle à travers l'Avant absolu du mouvement, cette présence de soi s'avère intégrale et absolue. En d'autres termes, la venue en soi de la vie individuelle ne procède pas à la façon d'esquisses qui s'accumuleraient et se modifieraient au fur et à mesure. En revanche, une fois et chaque fois que la vie individuelle est venue en soi, elle *est en tant que telle*, elle ne peut ni se défaire de soi ni être partiellement ni être autrement²⁰³. L'éternité de la présence désigne ainsi tout d'abord cette intégralité, totalité ou absoluité de la venue en soi de la vie individuelle.

Or, d'un autre côté, Henry dit aussi que la vie individuelle *ne cesse* de venir en soi et « que si cet auto-accomplissement de la vie absolue s'interromp[ait] un seul instant, l'ego serait détruit²⁰⁴ ». C'est-à-dire que l'éternité indique tout de même bien une perpétuité ou une *continuité*, qui n'est pourtant pas garantie par la présence de la vie individuelle elle-même :

C'est à une vie absolue que la phénoménologie de la chair empruntait d'entrée de jeu chacun de ses caractères, c'est à partir d'elle qu'elle s'efforçait de les comprendre. Le plus significatif d'entre eux, le

²⁰⁰ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 837, nous soulignons. Cf. aussi *Général. de la psych.*, p. 285.

²⁰¹ Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *Phén. de la vie I*, p. 53.

²⁰² *Ibid.*, p. 55.

²⁰³ C'est la raison pour laquelle G. Jean, s'appuie sur la lecture henryenne de Husserl et de Heidegger, et qualifie la « présence ontologique » de la subjectivité d'apparaître *total* et suggère ainsi d'établir une connexion entre affectivité, donation de la *totalité*, et temporalité. Cf. aussi G. Jean, « Michel Henry et la "métaphysique de la présence" », in G. Jean et J. Leclercq (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 106-111.

²⁰⁴ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 139.

fait que sans cesse prend naissance en nous une nouvelle impression, en sorte que « à nouveau, continûment une impression est là », exprime-t-il autre chose que l'éternelle venue en soi de cette Vie²⁰⁵ ?

En d'autres termes, la continuité de la venue en soi de la vie individuelle, à savoir du surgissement de nouvelles impressions, est due à la Vie absolue en tant que le mouvement de la *naissance* – et ce n'est toutefois pas à la manière d'une création continuée, comme si la Vie absolue sous le nom de Dieu était quelque chose de *préexistant*. La Vie absolue est un mouvement et c'est la continuité de ce mouvement dynamique en tant qu'*auto-différenciation*, que *différance* ou encore qu'*auto-transcendance*, c'est-à-dire que *transcendance immanente*, qui confère l'éternité à la présence de la vie individuelle.

3. Approche de l'expérience inter-subjective des individus

Si la phénoménologie de la chair témoigne de l'échec d'un traitement adéquat de l'expérience d'autrui, c'est parce que l'identification de la chair avec l'habitude en tant que pouvoir potentiel et la considération du corps objectif comme un constitué dérivé n'éclaircissent point comment l'expérience d'une *chair* par *une autre chair* est possible. La réaffirmation de l'essentialité de la transcendance immanente pour la Vie absolue ainsi que son accomplissement dans la vie individuelle nous conduit alors à une perspective inouïe pour penser l'expérience d'autrui.

Dans le procès de l'incarnation où la Vie absolue s'accomplit par la venue en soi de la vie individuelle se déploie une intersubjectivité extraordinaire. D'abord, l'intersubjectivité originaire première est celle entre la Vie absolue – soit Dieu et la vie individuelle – soit le sujet personnel et voire l'homme qui, comme évoqué plus haut et quoique cela semble contradictoire, comporte une *différenciation identique* ou une *identité différenciée*. Sur cette base s'érige un deuxième mode de l'intersubjectivité qui est celui entre les vies individuelles différentes. Étant donné qu'elles s'individualisent, c'est-à-dire que chacune vient à soi-même singulièrement dans le procès de l'incarnation, elles sont phénoménologiquement différentes l'une de l'autre, mais vu que l'individuation de chacune passe par le même procès, elles partagent la même Vie. Un partage qui fournit un fond commun aux vies individuelles différentes. Si « je » peux avoir une expérience réelle et non objective d'autrui en tant que chair, c'est grâce à ce fond commun. Ce geste inouï nous invite ainsi à examiner de façon plus précise la relation entre l'individu et l'intersubjectivité chez Henry.

²⁰⁵ Henry, *Incarnation*, p. 242.

Section III. Individualité et inter-subjectivité

Chapitre 6

Individualité et Intersubjectivité

En 1990, dans son ouvrage plutôt tardif *Phénoménologie matérielle*, Henry essaie de répondre, en récapitulant des thèses développées dans ses ouvrages antérieurs, à deux des plus sérieuses objections formulées à leur rencontre :

La possibilité même de construire une philosophie de l'affectivité pure d'un côté, celle pour une ipséité pathétique et acosmique d'entrer jamais en relation avec une autre du même type, de s'inscrire dans *une intersubjectivité effective et concrète* de l'autre, c'étaient là les deux objections soulevées par les thèses de *L'Essence de la manifestation* dès sa parution et souvent répétées depuis¹.

Malgré l'insistance sur l'ipséité en tant qu'auto-affection et l'affirmation que « la solitude est l'essence de la vie² » et ainsi de la manifestation subjective, et également malgré les discussions thématiques quantifiables dans les œuvres publiées par Henry³, le problème de l'intersubjectivité – que Henry décrit comme celui sur lequel « phénoménologues et philosophes [lui...] semblent avoir échoué⁴ », n'est jamais étranger à la pensée henryenne. Comme Henry le fait lui-même bien remarquer, la difficulté de l'établissement d'une

¹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 8. Nous soulignons.

² Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 354.

³ Dans sa longue et lumineuse introduction du deuxième numéro de la *Revue internationale Michel Henry* consacré aux textes henryens inédits se penchant sur l'expérience d'autrui, G. Jean dresse le bilan de la bibliographie des textes publiés portant sur l'expérience d'autrui ou l'intersubjectivité. Nous nous permettons de reproduire ci-dessous la liste de ce bilan : *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990 (1963), § 63 ; *Marx. Tome I : Une Philosophie de la réalité*. Paris, Gallimard, 1976, Chap. II, p. 105 *sqq.*, et chap. V, p. 397 *sqq.* ; *Marx. Tome II : Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, chap. VII, p. 118 *sqq.* et conclusion p. 471 *sqq.* ; *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, 3e partie, « pathos-avec » : 1/ « réflexion sur la cinquième Méditation Cartésienne de Husserl », p. 136-159 ; 2/ « Pour une phénoménologie de la communauté », p. 160-179 ; « Intersubjectivité pathétique » (1991), dans le « Dossier H » *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 124-147 ; « Le berger et ses brebis », *Le Nouveau Commerce*, 94/95, 1995, p. 13-31. repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004, p. 165-175 ; « Éthique et religion dans une *Phénoménologie de la vie* », *Archivio di filosofia*, n° 64, 1996, p. 89-97, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV, op. cit.*, p. 53-64 ; *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, Chap. IX, p. 290 *sqq.*, et Chap. XIII, p. 309 *sqq.* ; *Incarnation : Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, § 28-31, § 39-43 et § 47-48 ; « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », publié dans *Archivio di Filosofia*, n° 20, 2000, p. 207-213, repris dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV, op. cit.*, p. 155-163 ; « Eux en moi : une phénoménologie », conférence de 2001 publiée dans *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2003, p. 197-209 ; « Entretien avec Virginie Caruana », dans *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 121. G. Jean, « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », dans *Rev. intern. M. Henry n° 2*, 17. D'ailleurs, il faut ajouter à cette liste la dernière partie de la conclusion de *Philosophie et phénoménologie* portant sur « le phénomène de la sexualité », *Philosophie et phénoménologie*, p. 296 *sqq.*. C'est parce que le phénomène de la sexualité, et notamment la relation érotique n'est pas simplement une illustration exemplaire de l'expérience d'autrui, mais en est de plus, le *paradigme* – que Henry va jusqu'à déclarer qu'il n'y a d'expérience d'autrui que pour celui qui aime. Nous allons développer cette thèse plus en détails dans le chapitre suivant.

⁴ Henry, *Entretiens*, p. 121.

philosophie de la subjectivité en tant qu'affectivité et celle de l'explication de la possibilité de l'intersubjectivité affective vont de pair et le questionnement du problème de l'intersubjectivité constitue ainsi une partie essentielle de la philosophie henryenne. Une telle situation est rendue manifeste dans la citation précédente et les tentatives de rejeter les objections ci-mentionnées après les années 90. Il en résulte que les textes portant sur l'intersubjectivité sont tout de même assez nombreux et occupent une certaine centralité dans la pensée henryenne plutôt tardive : le problème du « pathos-avec » occupe en effet un tiers de *Phénoménologie matérielle* et est envisagé comme essentiel pour une phénoménologie matérielle, conception résumant l'ambition henryenne de renouveler la phénoménologie dans son intégralité. Le problème de la relation érotique et de la sexualité se présente comme une sorte de sommet du questionnement de *Philosophie et phénoménologie du corps* ; le problème de la relation érotique – encore une fois – et son échec, ainsi que celui d'autrui selon le christianisme font culminer l'interrogation concernant l'*Incarnation* conçue comme une phénoménologie de la vie. De plus, l'importance du problème de l'intersubjectivité est même rendue plus indéniable par les abondants manuscrits de jeunesse portant sur ce sujet, dont la rédaction a commencé au moins depuis les années 40⁵. Au lieu de (pré-)juger précipitamment que la philosophie henryenne ne s'intéresse principalement qu'à l'ipséité de l'*ego*, il faut plutôt dire que le problème de l'intersubjectivité, donc de l'*alter ego* ainsi que de l'altérité, est co-essentiel à celui de l'ipséité et co-mobilise ainsi tout l'itinéraire de la phénoménologie henryenne. Malgré la divergence de ces approches, les considérations henryennes à propos de l'intersubjectivité présentent toutefois des traits saillants.

1. La réfutation du solipsisme et la revendication du « pathos-avec »

Apparemment, la défiance à l'égard de la capacité de la phénoménologie henryenne à « s'inscrire dans une intersubjectivité effective et concrète de l'autre » met le doigt sur la tendance semblable qu'un solipsisme impliquerait dans la défense de l'ipséité. L'« *ipse* » n'est-il pas en effet *per se*, ce qui exclut l'« alter » ? Cette exclusion de l'altérité ne plonge-t-elle pas le sujet dans une solitude irréparable ?

À première vue, une sorte de solipsisme semble être affirmé par le § 37 de *l'Essence de la manifestation*. En affirmant que « la relation de l'essence avec soi, relation telle qu'en elle

⁵ Les manuscrits, grâce à la rédaction de G. Jean et à la direction par J. Leclercq du Fonds Henry, ont été recueillis dans le deuxième numéro de la *Revue internationale Michel Henry*. Pour une présentation archéologique (mais pas chronologique) du développement de ces manuscrits, nous nous permettons de renvoyer à G. Jean, « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" » (*Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 18 *sqq.*).

l'essence jouit de soi, a l'expérience de soi, se révèle à elle-même dans ce qu'elle est, telle qu'elle est⁶ », Henry reconnaît que la solitude s'apparente à « l'essence de la vie ». La solitude n'est donc pas une expérience simplement empirique que l'on pourrait faire lorsque nous sommes seuls, éloignés des autres ou même lorsque nous nous trouvons dans la foule, mais que personne ne nous comprend. De plus, il ne s'agit pas non plus d'une expérience existentielle au sens heideggérien, ouverte par l'angoisse du *Dasein* envers sa propre possibilité d'être-au-monde et celle finale d'être-pour-la-mort⁷. D'après Henry, la solitude est solitude de chaque soi individuel lors de son expérience subjective par excellence dans laquelle son ipséité s'érige, consistant à sentir ou à vivre. Quand bien même l'ego peut être-au-monde et ainsi entretenir des affaires avec des outils et autrui, ce qui le détermine comme un *ego*, c'est le fait de sentir au sein de toute expérience l'auto-affection. Ainsi, la solitude ne serait qu'un synonyme de l'ipséité de l'auto-affection. Bien que Henry ait lui-même dit que c'est « une relation de l'essence avec soi », il ne s'agit en réalité pas vraiment d'une *relation*, puisqu'elle exclurait radicalement l'altérité. Ladite « relation » est en réalité plutôt une non-relation, une *auto-révélation immédiate* de l'ego lui-même qui se présente comme une « transparence de sa phénoménalité propre⁸ ». De la sorte, la solitude est affirmée comme une « positivité ontologique » constituante de l'ipséité, autrement dit, cela revient à avancer que l'ego est *ontologiquement solitaire*. Cette affirmation ne légitime-t-elle pas justement la pertinence de l'objection faite à l'encontre de la phénoménologie henryenne ? Rien n'est moins sûr.

Dans ses manuscrits de jeunesse, Henry a analysé le problème de la solitude et donc du solipsisme à partir d'une autre approche :

La solitude n'est pas liée à la subjectivité : elle est une modalité existentielle de la vie subjective ; or même la communication, l'être avec est une modalité existentielle de cette même vie⁹.

⁶ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 354.

⁷ Ainsi nous lisons dans *L'être et le temps* que dans l'angoisse, « Le "monde" ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec autrui. L'angoisse ôte ainsi au Dasein la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du "monde" et de l'être-explicité public. Elle rejette le Dasein vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le Dasein vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par la suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le Dasein comme être-possible, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement. [...] L'angoisse isole et ouvre ainsi le Dasein comme "solus ipse". Ce "solipsisme" existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le Dasein, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde », § 40, p. 187-188 (trad. fr. A, p. 235 – M, p. 156).

⁸ Henry, *Généal. de la psych.*, p. 56.

⁹ Henry, Ms C 9-471-3053, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 109.

À la différence de la conception du § 37 de *L'Essence*, au lieu de « positivité ontologique », la solitude n'est ici considérée que comme une « modalité existentielle ». La solitude, tout comme la communication, n'est qu'un *état circonstanciel de l'existence-au-monde de l'ego* : il peut lui arriver de se trouver seul, tout comme aussi d'être parmi les autres et de communiquer avec eux. Une telle solitude contingente ne peut donc déterminer la structure ontologique de l'ego, comme Henry le précise dans un autre manuscrit :

[...] la solitude n'est pas ontologique, mais existentielle, on ne peut fonder le solipsisme sur le caractère absolu de l'ego, car l'ego se vit comme n'étant pas seul de même qu'il pense le monde comme donné, le constitue comme tel = l'Ego est la condition du non-moi¹⁰.

Si ladite solitude ontologique conduit à un solipsisme, ce qui est réfuté ici n'est pas seulement le solipsisme, mais aussi la solitude en tant que structure ontologique de l'ego. L'affirmation selon laquelle « L'ego se vit comme n'étant pas seul » veut dire que la manière de se sentir, l'expérience subjective par excellence qui définit l'ipséité de l'ego, n'est justement pas solitaire. L'ego se vit – c'est-à-dire se sent – ensemble avec les autres, tout comme il se sent vivre dans le monde. L'expérience de l'être-avec et du monde ne correspond pas à n'importe quelle circonstance contingente, en revanche, elle se trouve au sein de l'expérience subjective par excellence, au sein de l'ipséité de l'ego.

Certes, ce manuscrit n'est pas sans ambiguïté, car juste après, Henry ajoute que c'est l'ego qui constitue le monde et que c'est lui qui est la condition du non-moi. N'est-ce pas tout de même une répétition de la thèse du § 43 des *Méditations cartésiennes* de Husserl ? À savoir que :

De toute façon, je fais donc en moi – dans le cadre de ma pure vie de conscience transcendentale réduite – l'expérience du monde avec les autres et, conformément au sens de l'expérience, non pas comme s'il était une configuration synthétique qui, pour ainsi dire, me serait personnelle, mais comme un monde qui m'est étranger, intersubjectif, existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets¹¹.

Bien que le monde et les autres soient reconnus comme appartenant au vécu, ils le sont seulement en tant que corrélats de intentionnels de *l'expérience*, vécue et constituée *par l'ego*. Ce faisant, le monde et les autres ne sont-ils pas réduits aux constitutions « onto- noématiques

¹⁰ Henry, Ms C 9-471-2922/2923, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 104.

¹¹ Husserl, Hua I, § 43, p. 123 (trad. fr. p. 139-140).

(noematisch-ontisch)¹² » opérées par l'*ego* ? Cela ne revient-il pas à confirmer de nouveau la thèse d'une sorte de solipsisme ? Rien n'est moins sûr.

En réalité, c'est précisément le modèle consistant à comprendre les autres comme des données onto-noématiques constituées – c'est-à-dire comme des significations intentionnelles – qui est remis en question par Henry, afin de sortir du solipsisme, en termes henryens :

Ce n'est en aucune façon la réalité du monde qui peut me faire sortir du solipsisme (contre en soi de Sartre et aussi contre Husserl, ce ne sont pas des significations immanentes aux objets et renvoyant à autrui qui prouvent l'existence d'autrui, car les significations appartenant aux objets appartiendraient à un milieu qui est en moi et donc seraient comprises dans le solipsisme) .¹³

La conception de la constitution de la signification intentionnelle « ne nous fait nullement sortir de l'égologie transcendantale¹⁴ ». Aussi longtemps que les autres sont considérés comme des données « onto-noématiques », nous demeurerons prisonniers du solipsisme. À l'inverse, pour sortir du solipsisme, il faut reconnaître la co-originarité des autres avec l'ipséité de chaque ego, autrement dit, il faut réaffirmer et souligner que les autres ainsi que *l'altérité sont intrinsèques à l'ipséité*. L'expérience de soi est en même temps l'expérience de nous, c'est-à-dire celle de l'être-avec. De plus, l'expérience de nous est la condition même qui permet de parler de la solitude :

Mais l'épreuve de la solitude n'est possible que par un nous. Ce qui réfute tout solipsisme, c'est le concept même dont il fait usage, concept négatif et contradictoire avec sa condition de possibilité. Par solitude on entend beaucoup plus une subjectivité transcendantale qui n'a pas compris toutes ses dimensions, une souffrance, un manque d'être (manque transcendantal [de] l'être transcendantal) qu'une épreuve réelle de solipsisme, car cette épreuve concrète est encore d'une certaine façon celle d'un nous, s'il est vrai que la condition de possibilité d'une expérience est toujours, d'une certaine façon, immanente à cette expérience¹⁵.

L'expérience du nous est une expérience originaire qui est immanente, c'est-à-dire intrinsèque, même à la solitude. Une destruction du solipsisme requiert « une expérience qui est à la fois celle de moi et d'autrui, non pas celle de moi et d'autrui *comme objet*, mais une

¹² D'où le titre du § 43 des *Méditations cartésiennes* de Husserl : « Le mode de présentation onto-noématique de l'"autre", thème directeur transcendantal de la théorie constitutive de l'expérience d'autrui. »

¹³ Henry, MS C 9-471-2970, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 106.

¹⁴ MS C 9-471-2982, *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ MS C 9-471-2982, *Ibid.*

expérience transcendantale qui est ce qu'elle est parce qu'elle est *mon rapport avec autrui*¹⁶ ». À vrai dire, le solipsisme ne tiendrait pas debout uniquement dans le mode d'expérience objective où, tandis que le « moi » est postulé comme le pôle constituant à l'opposé de l'objet, autrui est postulé comme un objet – un pôle *constitué par moi*. Ainsi, la raison pour laquelle la philosophie traditionnelle n'est pas parvenue à sortir du solipsisme et à rendre juste compte de l'expérience d'autrui est qu'elle a pris un mauvais point de départ – le moi constituant de l'objet. Aussi longtemps que l'on part de cette expérience objective « *limité[e] à soi*, définie par son propre contenu, enfermé[e] en elle-même¹⁷ », autrui reste exclu de « moi ». Au sens où elle est constituée par le « moi », la transcendance deviendrait, ironiquement, la fermeture et le cloisonnement du moi solitaire sur lui-même. Par conséquent, au lieu de postuler tout d'abord l'opposition et le cloisonnement, puis de les réconcilier, pour surmonter le solipsisme,

C'est [...] *de la relation qu'il faut partir*, qui peut seule nous ouvrir à l'autre : elle est ce champ d'*ouverture à l'intérieur* duquel nous devons en réalité nous situer nous-mêmes de façon à pouvoir, en lui et par lui, accéder à l'autre et sans doute à nous-mêmes. Tel est le *renversement radical de la philosophie de la conscience* [...] placer au fondement de l'ego non pas l'ego d'une conscience [...], mais l'*éclosion primitive* de ce domaine d'ouverture en lequel toute « relation à » - à un « autre » ou à une chose – est devenu possible¹⁸.

Cela revient à affirmer que l'ipséité de l'ego n'est pas une exclusion de l'autre, mais au contraire une éclosion, une relation à l'autre. Si la connaissance est la conscience et la conscience, une conscience de quelque chose en tant qu'objet constitué par le « moi » pôle, alors cette compréhension de l'ipséité en tant qu'« éclosion primitive » est en effet un « renversement radical de la philosophie de la conscience ». Ainsi, « je ne “connais” pas autrui, je *vis* avec lui, ie mon expérience d'autrui est ma *vie* avec autrui¹⁹ ».

« Mon rapport avec autrui » et « *mon être avec autrui*²⁰ » est ce vivre avec autrui – cette inscription d'autrui dans ma propre vie. Ma vie est justement

l'accès phénoménologique à l'autre soi comme elle est pour moi-même l'accès au mien : l'Ipséité *en laquelle je suis donné* à moi et viens en moi, en laquelle *l'autre est donné* à lui-même et vient en lui, *en laquelle je puis venir à lui, en laquelle il peut venir à moi*²¹.

¹⁶ Henry, MS C 9-471-2927, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 111. Nous soulignons.

¹⁷ Henry, *Dossier H*, p. 128-129.

¹⁸ *Ibid.*, p. 129. Nous soulignons.

¹⁹ Henry, MS C 9-471-2906/2907, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 109.

²⁰ MS C 9-471-3024, *Ibid.*, p. 117.

²¹ Henry, *Incarnation*, p. 352. Nous soulignons.

Ma vie est en effet la mienne, mais elle n'est pas exclusivement la mienne, elle est l'accès à moi-même et à autrui – il convient plutôt de dire qu'autrui et « moi » partagent une Vie en commun et forment un « nous ». De la sorte, « pour connaître autrui, il ne faut pas (contre Sartre) jeter l'Ego hors de lui (ce qui d'ailleurs est une impossibilité ontologique), mais le laisser en lui avec autrui²² », dans sa vie avec autrui. S'il se peut que cette Vie en commun avec autrui soit une « connaissance », elle ne l'est plus au sens de la conscience objective, mais au sens d'une naissance en commun – d'une « co-naissance²³ », au sens où ma vie et la vie d'autrui sont *co-nées* et où nous partageons *la même Vie*. « *Mon être avec autrui*²⁴ » est un « pathos-avec », dans la mesure où la vie réside dans l'affection et le pathos.

2. La réfutation de la connaissance objective d'autrui et la revendication d'une intersubjectivité affective

C'est ainsi qu'une grande partie des analyses henryennes consiste à dénoncer l'erreur de la connaissance objective d'autrui que la plupart des phénoménologues traditionnels ont commise. Nous allons essayer ci-dessous de retracer et reformuler les critiques henryennes vis-à-vis de ces auteurs – ce qui constitue une herméneutique destructive des théories de l'intersubjectivité dans la phénoménologie traditionnelle.

Tout d'abord, les discussions sur l'intersubjectivité chez Husserl en tant que fondateur de la phénoménologie, tout du moins dans les *Méditations cartésiennes*²⁵, suivent le fil conducteur de la connaissance objective. Husserl admet, en effet, l'importance phénoménologique de l'intersubjectivité et tâche d'établir une phénoménologie de l'intersubjectivité dans ses *Méditations cartésiennes*. Toutefois l'objectif de cette question est de fonder l'objectivité par l'intersubjectivité, voire de *réduire l'objectivité à la validation pour tous de la constitution des sujets* ; de plus, *le point de départ reste au fond une expérience perceptive de l'objet d'un ego solipsiste*. La position fondamentale husserlienne sur

²² Henry, MS C 9-471-2906/2907, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 109-110.

²³ MS C 9-471-2906/2907, *Ibid.*, p. 110.

²⁴ MS C 9-471-3024, *Ibid.*, p. 117.

²⁵ Nous insistons encore une fois sur le fait qu'étant donné les difficultés à accéder aux vastes manuscrits husserliens portant sur le problème de l'intersubjectivité à l'époque, la compréhension henryenne du traitement husserlien de ce problème s'en tient aux œuvres publiées et surtout aux *Méditations cartésiennes*. Afin de ne pas disperser nos réflexions sur le traitement de l'intersubjectivité propre à Henry, nous n'envisageons pas d'entrer e dans le détail extrêmement complexe de la pensée husserlienne de l'intersubjectivité. À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à N. Depraz, *L'altérité entre transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité chez Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

l'expérience d'autrui s'avère manifeste dans ce texte un peu long que nous nous permettons de citer :

[...] dans le cas de l'expérience d'un homme en général, nous disons que l'autre est lui-même devant nous *en chair et en os (leibhaftig)*. D'autre part, ce incarnaiton ne nous empêche pas d'admettre directement que ce n'est pas l'autre je lui-même, ni ses vécus (*Erlebnisse*) et ses apparitions (*Erscheinungen*) eux-mêmes, ni rien de ce qui appartient à son essence propre elle-même, qui sont données originaires. Si c'était le cas, *si ce qui est spécifiquement essentiel à l'autre était directement accessible, ce serait un simple moment de mon essence propre et, finalement, lui et moi ne ferions qu'un*. Il en irait de même avec son propre corps (*Leib*) si ce corps propre n'était rien d'autre qu'un corps physique (*Körper*), unité se constituant uniquement dans mes expériences effectives et possibles, et appartenant à ma sphère primordiale en tant que formation de ma seule *sensibilité*. Il doit y avoir une certaine *médiateté de l'intentionnalité* partant de la strate sous-jacente du *monde primordial* qui est en tout cas toujours fondamentale, et qui représente (*vorstellig macht*) un là-avec (*Mit-da*) qui pourtant n'est pas lui-même là, et ne peut jamais devenir un lui-même-là. Il s'agit donc d'une sorte de *coprésentification (Mit-gegenwärtig-machen)*, d'une sorte d'*apprésentation (Appräsentation)*²⁶.

Selon ce texte, mon expérience dite « sensible » d'autrui est comprise comme une analogie qui renvoie à une représentation intermédiaire par le biais de l'intentionnalité objective. Ce texte renferme la triple présupposition des discussions husserliennes concernant l'expérience d'autrui, à savoir : 1) qu'autrui m'est effectivement donné - c'est-à-dire, qu'il se trouve déjà dans mon expérience ; 2) que « mon expérience » s'avère être essentiellement une « expérience perceptive » dont l'intentionnalité est l'intermédiaire ; et donc 3) qu'autrui m'est donné en tant qu'« apparition noématique à titre de corrélat intentionnel²⁷ ». Bien que Husserl admette que la spécificité d'un alter ego qui le distingue d'un simple objet est sa chair, ou sa vie, cependant, ce que « je » peux saisir de lui n'est que son « caractère "en chair et en os" », et ce à travers ma perception de l'apparence de son « corps » physique et par le fait que je procède à une analogie passive de l'unité de ma propre chair et de mon corps. Bref, je n'ai jamais et je ne peux jamais avoir un accès direct à autrui. C'est-à-dire qu'autrui ne m'apparaît pas directement en ma présence, qu'il n'est pas aussi présent à moi que moi-même, et qu'en revanche, il n'est qu'apprésentifié par mon intentionnalité. Mais si autrui n'était qu'une apprésentation par moi, ne resterait-il pas une visée de l'intentionnalité et un contenu noématique de la représentation à partir de moi ? Ainsi, loin d'être un « être-avec », un « vivre-avec », un « pathos-avec », ou encore une expérience originaires d'un « nous », la relation

²⁶ Husserl, *Hua I*, § 50, p. 139 (trad. fr. p. 157-158). Nous soulignons.

²⁷ Henry, *Phén. matérielle*, p. 140.

originaire entre moi et autrui ne demeurerait-elle pas une relation d'opposition isolée dans laquelle le moi est privilégié et dominant ? C'est la raison pour laquelle, dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl a négligé de rendre compte des sentiments en tant que modalités concrètes de notre vie avec l'autre telles que l'amour, la haine, le ressentiment, la tristesse et la joie – qui dépassent le cadre de la perception objective et extérieure²⁸.

Et au-delà, si l'analogie de mon union de chair-corps (*Leib-Körper*) présuppose qu'autrui se trouve déjà dans ma sphère propre (*Eigenheitssphäre*), la question plus originaire et cruciale qu'il convient de se poser n'est-elle pas : comment autrui peut-il se trouver dans ma sphère propre – ce quelle que soit l'analogie que je peux en faire ? Ma sphère propre primordiale ne concerne, en effet, pas seulement l'auto-sensation de moi-même – ma chair (*Leib*), mais enveloppe également ma perception de moi – de mon corps (*Körper*), d'autrui, voire d'une *nature spécifique* dite primordiale.²⁹

Ainsi, d'un côté, bien que Husserl prétende que le point de départ de l'expérience d'autrui est la sphère propre, cette sphère n'est en réalité pas assez primordialement *propre*. À la différence de la critique, par exemple lévinasienne, qui accuse Husserl de ne pas avoir considéré l'altérité de l'*alter ego* à partir de l'altérité, ce qu'Henry reproche à Husserl est de ne pas l'avoir interrogé à partir de l'ipséité de l'*ego* – l'*alter ego* ne s'inscrit pas au sein de l'*ego*. En revanche, il y a toujours un « abîme³⁰ » ou une « séparation radicale³¹ » entre eux deux, puisque dans la sphère propre, l'*ego* se divise déjà par un écart. Or, la sphère propre dans laquelle la perception extérieure est engagée ne présuppose-t-elle pas tout d'abord que la sensation d'une chair apparaisse ?

D'un autre côté, si le point de départ de cette investigation de l'analogie et de l'appréhension est tout de même une sphère primordiale d'appartenance propre à un *ego* en tant que centre de rayonnement de l'intentionnalité, cela ne constitue-t-il pas un aveu qu'il conviendrait de soutenir une sorte d'*égologie solipsiste* et ainsi d'admettre sa légitimité ? Comme Husserl l'admet lui-même, « dans l'ordre, il y aurait, première en soi des disciplines philosophiques, l'*égologie solipsiste* restreinte [*die solipsistisch beschränkte Egologie*], celle de l'*ego* primordial réduit, ensuite seulement viendrait la phénoménologie intersubjective

²⁸ Ainsi, voici ce que nous lisons dans la critique henryenne de Husserl : « Désir allant vers une sorte de réponse ou non, émotion devant la réciprocité de ce désir, sentiment de la présence ou de l'absence, solitude, amour, haine, ressentiment, ennui, pardon, exaltation, tristesse, joie, émerveillement, telles sont les modalités concrètes de notre vie en tant que vie avec l'autre, en tant que pathos avec, que sym-pathie sous toutes ses formes. De tout cela que dit la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl ? Pas un mot » (*Phén. matérielle*, p. 140).

²⁹ Husserl, *Hua I*, § 44, p. 127 (trad. fr. p. 145).

³⁰ Henry, *Phén. matérielle*, p. 156.

³¹ *Ibid.*, p. 157.

fondée sur la première³² ». Cela ne fait que confirmer notre diagnostic précédent, à savoir que le modèle consistant à comprendre autrui à partir de la conscience objective de quelque chose prend le solipsisme, fût-il un « solipsisme transcendantal (*ein transzendentaler Solipsismus*)³³ », tel que Husserl le prétend, pour point de départ et puis cherche à développer à partir de ce dernier une expérience d'autrui.

Ainsi, nous ne pouvons pas nous empêcher d'adhérer à la critique que Sartre adresse à Husserl à propos de la solution consistant à sortir du solipsisme :

Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. Et finalement c'est bien Moi qui produit le monde. [...] Cette relation peut être une simple qualité du monde que je crée et ne m'oblige nullement à accepter l'existence réelle d'autres Je³⁴.

Mais Sartre propose-t-il une meilleure solution ?

Certes, la réfutation du solipsisme est l'un des thèmes éminents aussi bien dans *La Transcendance de l'ego*³⁵ que dans *L'Être et le néant*³⁶. Dans le premier ouvrage, la thèse de la transcendance de l'ego avance que l'ego est quelque chose de transcendant par rapport à la conscience originaire, et chasse ainsi l'ego du champ transcendantal de la conscience pour le priver de son privilège par rapport à autrui. De cette manière, Sartre pense avoir donné « la seule réfutation possible au solipsisme³⁷ ». Toutefois, plus tard, dans *L'Être et le néant*, il prend conscience que cette conception s'avère insuffisante. S'il peut en effet être admis que l'ego existe en dehors du champ transcendantal de la conscience, tant qu'il y a encore et toujours un champ transcendantal de la conscience qui précède autrui, il existe encore le risque du solipsisme – le solipsisme de la conscience. Ainsi, au lieu de présupposer l'existence d'un champ abstrait pré-égologique, il faut plutôt concevoir que c'est l'être même de l'ego qui est affecté par autrui. Cette considération conduit Sartre à adopter en quelque sorte la dialectique hégélienne de la constitution réciproque entre le maître et l'esclave :

Être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des "esclaves", *en tant que nous apparaissions à autrui*

³² Husserl, *Hua I*, § 64, p. 181 (trad. fr. 207).

³³ *Ibid.*, § 13, p. 69 (trad. fr. p. 75).

³⁴ Sartre, *La Transcendance de l'ego*, p. 85.

³⁵ *Ibid.*, surtout conclusion 2°.

³⁶ Sartre, *L'Être et le néant*, III, 1, « L'écueil du solipsisme », en particulier le chapitre 3.

³⁷ Sartre, *La Transcendance de l'ego*, p. 84.

(...). Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est *la condition même de mon être*³⁸.

Selon Henry, malgré la bonne volonté de reconnaître autrui et de l'inscrire à l'intérieur de mon être, cette considération demeure dans le cadre du monisme et n'a pas réussi à échapper au solipsisme, parce qu'« autrui (chez Sartre et peut-être partout ailleurs) n'est connu que lorsqu'il est objet, lorsqu'il est mort³⁹ ». Plus encore, dans la relation dialectique où le moi et autrui s'inscrivent l'un au sein de l'autre, non seulement autrui est un objet du regard pour moi – et ce bien qu'il ne soit pas un simple objet, mais le moi est aussi un objet du regard d'autrui. L'être objectif, c'est-à-dire l'être vu par autrui, selon Sartre, est « la condition même de mon être ». Ainsi, l'être subjectif aussi bien le mien que celui d'autrui ne peut être saisi qu'à travers son apparition en tant qu'objet⁴⁰. Ce faisant, avant de devenir un objet l'un pour l'autre, l'être originairement subjectif tout autant le mien que celui d'autrui reste occulté – autrement dit, la subjectivité en tant que telle demeure ainsi un point aveugle pour l'ensemble de l'interrogation phénoménologique. Pourtant, l'enjeu de toute expérience d'autrui réside précisément dans cet être originairement subjectif tout à la fois mien et autre – d'où la critique henryenne :

Si l'autre ego et moi ne pouvions être sujets en même temps, alors nous ne pourrions nous connaître. De même qu'une pierre et moi nous ne nous connaissons pas. Or chez Sartre ou je suis sujet et l'autre objet ou le contraire, mais jamais les deux en même temps : c'est pourtant ce dernier rapport qui doit exister⁴¹.

L'être que l'expérience d'autrui présuppose est *l'être vivant* qui ne se laisse pas réduire à l'être d'un objet sous un quelconque regard. La connaissance d'autrui présume que le moi et autrui sont tous les deux en vie, autrement dit, que *la vie est venue dans tous les deux*, c'est-à-dire *qu'ils sont nés – ou plus précisément, qu'ils sont co-nés*. C'est la raison pour laquelle l'opération consistant à saisir autrui comme objet, selon Henry, n'est rien d'autre qu'échapper à la vie et saisir un « mort ».

Malgré la volonté louable de reconnaître autrui et de l'inscrire au sein de mon propre être, la conception de cette inscription comme objective mène(ra)it à la mécompréhension de

³⁸ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 306-307.

³⁹ Henry, MS C 9-471-3032. *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 118.

⁴⁰ À ce propos, Sartre écrit : « Si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. » (Sartre, *L'Être et le néant*, p. 296)

⁴¹ Henry, Ms C 9-471-2913, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 92.

la subjectivité, aussi bien de la mienne que de celle d'autrui, et à l'adoption de la relation dialectique du maître et de l'esclave, afin d'explicitier l'interdépendance entre moi et autrui, et conduirait, de même que chez Hegel, à la lutte et au conflit entre eux deux. Ainsi que Sartre l'admet :

Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du conflit. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui⁴².

Loin d'être *celui avec qui* je suis, autrui est celui *contre qui* je me bats. En tant que la condition de mon propre être, autrui est ainsi une autre liberté, car je ne peux « ni m'approprier cet être ni même le concevoir⁴³ », et celle-ci va à l'encontre de ma propre liberté. Par conséquent, la relation avec autrui devient ainsi une lutte en vue de s'en libérer ou de l'asservir – d'où la fameuse plainte « L'enfer, c'est les autres. »

Or, « il n'y a jamais expérience d'autrui (dans tout le processus de la lutte entre les consciences) ⁴⁴ », car l'esclave n'est reconnu par le maître que comme chose et la reconnaissance par l'esclave en tant que chose n'équivaut pas à l'expérience d'autrui. En réalité, la raison pour laquelle il y a une lutte tient moins au fait que je ne peux pas m'approprier autrui qu'au désir de me l'approprier – parce que le modèle du regard de la relation intersubjective prend « la forme d'une *possession*⁴⁵ », et ce à la manière d'un engoutissement d'autrui dans la totalité de ma conscience – dont le caractère essentiel est conçu comme « *pour-soi* » qui s'oppose au « pour autrui » –, et d'assujettir sa liberté :

Que je me représente autrui comme un objet, quand bien même il se représenterait lui-même de cette façon, se tenant pour vil et misérable – ne change rien à son statut métaphysique ni aux déterminations effectives de la vie en lui. Réduire l'autre à la condition d'objet sous prétexte que j'en fais l'objet de ma représentation et par suite “mon objet”, c'est là un exemple particulièrement remarquable d'“*appropriation idéologique*”⁴⁶.

⁴² Sartre, *L'Être et le néant*, p. 404.

⁴³ *Ibid.*, p. 403.

⁴⁴ Henry, Ms C 9-471-2977. *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 96.

⁴⁵ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 404. Souligné par Sartre.

⁴⁶ Henry, *Marx I*, p. 399.

Ainsi, bien que les sentiments et les émotions intersubjectives soient thématiquement traités par Sartre, leur analyse s'avère déficiente – surtout en ce qui concerne l'amour. Le point de vue de Henry selon lequel « la théorie de Sartre enferme chacun en lui-même de telle sorte que le contenu de l'amour soit contenu en lui, de sorte que l'amour soit objet pour l'autre »⁴⁷, n'est donc pas dénué de pertinence. Bien que Sartre se rende compte que l'aimé n'est pas un simple objet, mais un autre sujet qui jouit de la liberté, il conçoit en effet l'amour comme un « pro-jet de soi-même⁴⁸ » qui « n'exige pas l'abolition de la liberté de l'autre, mais [exige] son asservissement en tant que liberté, c'est-à-dire son asservissement par elle-même⁴⁹ ». De la sorte, l'amour ne devient qu'un champ de combat dans lequel les amants se battent pour se vaincre mutuellement ; et bien que le but ne soit pas de complètement faire disparaître la liberté de l'autre qui constitue sa subjectivité, c'est-à-dire ne vise pas à dé-sujettir l'autre, il vise tout de même à l'assujettir. L'être *avec* autrui est donc tout d'abord un être *contre* autrui⁵⁰. Un questionnement sur l'intersubjectivité depuis la perspective du regard échoue ainsi à rendre compte avec justesse du « pathos-avec » originaire.

Le néologisme henryen de « pathos-avec », serait le synonyme de « sym-pathie » si nous osons utiliser un langage plus courant et une telle interprétation nous semble justifier. Dans les manuscrits de jeunesse de Henry portant sur l'expérience d'autrui, Scheler fut en effet l'un des interlocuteurs les plus éminents, et sa philosophie a largement influencé la méditation henryenne sur l'intersubjectivité⁵¹. Dans la phénoménologie traditionnelle, Scheler fut le premier phénoménologue à avoir élevé la sympathie (*Mitgefühl*), et plus généralement l'affectivité, y compris les émotions intersubjectives, au rang supérieur de la recherche phénoménologique en dépassant le fil conducteur de la conscience et de la connaissance objective. Ainsi, Henry considère Scheler comme un auteur qui a perçu « le pouvoir de révélation de l'affectivité⁵² ».

⁴⁷ Henry, Ms C 9-471-2992, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 86.

⁴⁸ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 411.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 443.

⁵⁰ D'où le diagnostic de Henry : « Ce serait une grave erreur d'interpréter l'amour dans la dialectique, ce que fait Sartre : car on ne comprendrait par principe rien à l'amour et on ne s'apercevrait pas que ce qui fait figure d'amour est précisément son contraire » (Ms C 9-471-3056, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 101).

⁵¹ À ce propos, nous renvoyons à S. Laoureux, « De l'auto-affection à l'auto-affection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de Michel Henry », *Alter*, n° 7, 1999, p. 149-168 ; à Ángel Alvarado Cabellos, « Sympathie et pathos-avec. Michel Henry, lecteur de Max Scheler », in C. Perrin et J. Leclercq (éds.), *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, Paris, Hermann, 2017, p. 245-261 ; et aussi à G. Jean, « Présentation : de l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 16-70.

⁵² Cf. Henry, *L'Essence de la manif.*, § 64.

En effet, selon Scheler, « les valeurs de choses sont données avant leurs représentations imaginatives et indépendamment de ces représentations⁵³ » et le mode de donation des valeurs est le sentir (*Fühlen*)⁵⁴ qui appartient au registre de l'affectivité. Loin d'être fondé par l'acte de l'objectivation, le sentir est justement, au contraire, ce qui fonde l'objectivation pour autant qu'il saisit les valeurs et oriente vers les objets en tant que porteurs de valeurs, et de cette façon, ouvre la perception en tant qu'acte d'objectivation. De la sorte, Scheler non seulement rejette la distinction classique de la sensibilité et de l'entendement, mais également opère davantage une inversion entre eux deux. Et c'est ainsi que Scheler peut élaborer les deux notions essentielles à sa pensée, à savoir, la sympathie et l'amour. La « sympathie » est généralement comprise comme l'acte originaire consistant à être *ensemble avec les autres*, dans la mesure où je fais mien le sentiment d'autrui en tant que le sien. Un tel acte fournit la possibilité de défaire « la barrière donnée comme infranchissable entre l'expérience que j'ai de ma propre conscience et celle que j'ai d'autrui⁵⁵ » et ainsi d'accéder à autrui avant la constitution de l'intentionnalité objective – par exemple, ce que l'on voit *d'emblée* d'une personne, c'est sa honte, sa joie, sa tristesse, etc.. Cette saisie *n'est pas d'abord* une perception de la couleur rouge, la physionomie ou les larmes et puis davantage une déduction de ces signes a posteriori, en revanche, elle est immédiate. Quant à l'amour, il s'agit d'un acte affectif, ou plus précisément d'un mouvement affectif, qui « ne résulte [...] pas de la perception-affective-des valeurs et de la préférence, il les précède comme leur *pionnier* et leur guide⁵⁶ » et qui invite ainsi l'amant à franchir les bornes du soi égoïste et l'emporte vers l'aimé.

Or, aux yeux de Henry, en fin de compte, Scheler n'échappe pas entièrement au paradigme de l'objectivation d'autrui, car comme ce dernier l'admet lui-même, « toute sympathie est elle-même en tant que “sentiment” (*Das Mitgefühl ist selbst als “Fühlen”*)⁵⁷ ». C'est-à-dire que la sympathie est elle-même un acte affectif qui ouvre la perception des objets ayant de la valeur, autrement dit, à nouveau, la sympathie se porte malgré tout vers l'objet. De même, dans l'amour, l'aimé est aussi considéré comme porteur de valeurs, en termes

⁵³ Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, trad. fr. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991, p. 304.

⁵⁴ Dans la traduction du *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, le terme allemand « *Fühlen* » est traduit par le traducteur Maurice de Gandillac par « perception affective » – traduction qu'Henry reprend dans *L'Essence*. Mais à vrai dire, il ne s'agit pas d'une traduction exacte, car « *Fühlen* » signifie littérairement « sentir » ou « s'éprouver ». Le traducteur a choisi une telle traduction du fait que le *Fühlen* n'est pas une sensation qui n'a rien à voir avec la perception objective, mais qui dirige vers les objets en tant que porteurs des valeurs et ouvre ainsi la perception objective.

⁵⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 782.

⁵⁶ Scheler, *Le Formalisme en éthique*, p. 273.

⁵⁷ Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. fr. par M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928, p. 27. Traduction modifiée.

schelériens : « nous aimons tout simplement des objets à cause de leur valeur en général et pour autant qu'ils ont de la valeur à nos yeux. Autrement dit, ce n'est pas une valeur que "j'aime", mais toujours quelque chose à quoi est inhérente une valeur⁵⁸. » Selon Henry, aussi longtemps que la sympathie et l'amour conduisent éventuellement à l'objet, l'expérience d'autrui chez Scheler ne rompt toujours pas complètement avec le modèle de la médiation entre l'intentionnalité et la perception. C'est ainsi que le *Fühlen* n'est pas simplement le sentir, mais, en revanche, en effet, une « *perception affective*⁵⁹ », ce qui explique la lecture critique henryenne de la solution que Scheler propose au problème de l'expérience d'autrui, à savoir que Scheler se serait trompé en concevant que, lors de l'expérience d'autrui, l'on aurait connaissance de ses états psychiques en tant qu'états transcendants accessibles à une sorte d'intentionnalité cognitive⁶⁰. A l'opposé de cette théorie, Henry soutient, pour sa part, que « c'est dans ceux-ci que je connais autrui : autrui, c'est ma crainte ou mon amour, ou mon désir ; et autrui n'est pas l'aimable, le désiré, le craint, ie des états transcendants mais un Ego qui, appréhendé originairement par ma crainte, se révèle secondairement comme désiré, aimé, etc. [...]»⁶¹. Cela revient à souligner qu'autrui n'est *aucunement* un objet, fût-il un objet doté de valeur. Il ne faut pas confondre mon être avec autrui et ma saisie d'autrui dont le contenu est ledit état psychique.

En effet, « il y a une expérience directe d'autrui⁶² », ou ce que Henry appelle « l'expérience métaphysique d'autrui⁶³ », mais cette expérience « directe » ou « métaphysique » doit être celle qui « ne passe pas par la médiation du monde⁶⁴ ». Il faut ainsi aller en amont du sentir (*Fühlen*) schelérien et mettre en lumière le statut le plus originaire du sentir au sens radical – la vie – en se débarrassant de l'engagement objectif où le moi et autrui sont l'un avec l'autre.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁹ Dans la critique henryenne de Scheler qui apparaît dans les manuscrits de jeunesse, Henry n'a pas employé ni élaboré la notion de « perception affective » afin de défaire la théorie schelérienne, parce que, comme G. Jean le fait valoir, Henry n'avait probablement pas lu *Le Formalisme* de Scheler à l'époque où il rédigeait les notes, étant donné que la traduction française par M. de Gandillac du *Formalisme* ne paraîtrait qu'en 1955.

⁶⁰ « Scheler s'est approché de la solution : on connaît les états psychiques d'autrui : ceux-ci, transcendants, sont donc accessibles à l'intentionnalité cognitive - mais outre que nous ne connaissons pas les autres par une intentionnalité cognitive, ce que Scheler a décrit est seulement une connaissance réflexive d'autrui : mais pas plus que je ne connais mes *Erlebnisse* de cette façon - ie comme états transcendants - je ne connais autrui et ses *Erlebnisse* de cette façon » (Henry, Ms A 5-6-2843/2844. *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 90).

⁶¹ Henry, MS C 9-471-2843/2844, *Ibid.*

⁶² MS C 9-471-2964, *ibid.*, p. 71.

⁶³ Ms C 9-471-2970, *ibid.*, p. 106.

⁶⁴ Ms C 9-471-2970, *Ibid.*

3. La réfutation de l'anonymité de la vie et la revendication de l'individualité au sein de l'intersubjectivité

Or, se montrant plus sévère encore qu'envers la critique de l'engagement objectif impliqué dans la théorie de la sympathie chez Scheler, Henry reproche à ce dernier d'avoir conçu la sympathie comme une sorte de « fusion affective ».

Selon Scheler, la « fusion affective » (*Einsfühlung*) est l'un des modes essentiels de la sympathie dans laquelle il existe une sorte d'« identification complète [...] entre moi et un moi étranger⁶⁵ » qui abolit la « distance phénoménologique entre les moi⁶⁶ ». Pourtant, d'après Henry, ce modèle ne livre pas de solution satisfaisante à l'expérience directe d'autrui :

La fusion affective n'est aucunement une solution, car elle est fusion avec une réalité *supra-personnelle* (ou cosmique) qui ne nous dit rien sur l'alter Ego ; et si nous nous « unissons avec lui » à la faveur de cette identification affective, ce *n'est pas avec lui* en réalité, c'est avec ce qu'il est devenu pour autant qu'il s'est dépouillé de lui⁶⁷.

Corrélativement, Scheler conçoit qu'au fond de la fusion affective, il y a une « sphère qui comporte l'existence métaphysique d'une "vie" *supra-individuelle* dans tout ce qui est vivant, d'une entéléchie primitive dans tout être soumis à l'action régulatrice de forces vitales⁶⁸ », et ce bien en amont de la polarisation de chaque ego individuel. Une telle conception témoignerait, en effet, d'une certaine tentative d'élaboration d'une philosophie de la vie. Seulement, aux yeux de Henry, cette conception de la vie *supra-individuelle* primitivement *anonyme* et donc dans laquelle l'individualité de chaque vie concrète se dissout, échoue à capter la vie affective et ce qui est en jeu dans l'intersubjectivité. Cela signifie qu'il s'agit bel et bien d'une inter-subjectivité, c'est-à-dire d'une relation entre les sujets concrets, et non d'une supra-subjectivité en « survol⁶⁹ » ignorant l'individualité intrinsèque à la vie affective. Les ego différents ne s'éprouvent pas identiques l'un avec l'autre. Tout comme moi, autrui *n'est ni anonyme ni impersonnel*, c'est-à-dire qu'il est « concret, individuel ou alors pas d'expérience d'autrui⁷⁰ ». L'individualité d'autrui constitue justement tout à la fois sa propre egoïté ainsi que son altérité et en fait son *alter ego*.

⁶⁵ Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 34.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁷ Henry, MS C 9-471-2990, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 89. Nous soulignons.

⁶⁸ Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 61. Nous soulignons.

⁶⁹ Cf. aussi Henry, *Dossier H*, p. 129.

⁷⁰ Henry, MS C 9-471-3011, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 71.

L'intersubjectivité originaire est d'ores et déjà inter-individualité. C'est la raison pour laquelle, selon Henry, malgré l'intention louable de thématiser la vitalité et l'être-avec originaire de l'homme, en concevant que l'expérience subjective est telle qu'« il se produit tout d'abord *un courant* d'expériences psychiques *indifférentes, sans rapport avec le toi et avec le moi*⁷¹ », Scheler a échoué à en trouver la clé. En revanche, il faut assumer que la vie n'est pas un courant anonyme sans différenciation personnelle,

si l'on se place dans une philosophie de la vie, il y a aussi une *altérité* : *c'est celle que signifie la vie pour tout vivant*. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un *rapport pathétique*⁷².

Dans le cadre de l'intersubjectivité examinée par la phénoménologie de la vie, « l'individualité de chacun [...est] préservée, voire exaltée, et non point abolie dans une telle expérience, si elle doit encore être celle *d'autrui*⁷³ ».

Ce contre-argument de la double critique adressée à Scheler s'applique aussi pour la thèse classique de la neutralisation des individus dans un esprit universel représenté par la philosophie hégélienne. Hegel a bien vu la nécessité de rendre compte de l'unité des sujets individuels, et c'est en ce sens qu'il admet un genre d'acte de participation à un Esprit ou une Raison universelle qui permet aux individus de connaître et d'appartenir à une même vérité⁷⁴. Seulement, d'après Henry, tandis que « cet acte était *impersonnel*, il faut affirmer que c'est l'appréhension d'un transcendantal, mais d'un ego, l'alter ego transcendantal⁷⁵ », sinon, « il n'y a là nulle expérience d'autrui mais seulement d'un universel⁷⁶ ». Par conséquent, autrui pour moi n'est qu'une idée abstraite de reconnaissance et ainsi « on est tout près du solipsisme⁷⁷ ».

À vrai dire, ce qui s'avère problématique dans cette thèse n'est pas la conception de la *participation* à une unité, puisque Henry envisage aussi lui-même que la clef de la réponse à la question de savoir si j'appréhende autrui comme transcendantal lors de l'expérience d'autrui est justement la « participation » – qu'il identifie pourtant à la « reproduction⁷⁸ » dont le sens reste à clarifier. Nous y reviendrons.

⁷¹ Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 359. Nous soulignons.

⁷² Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *Phén. de la vie III*, p. 301.

⁷³ Henry, *Incarnation*, p. 339.

⁷⁴ Cf. Henry, MS C 9-471-2998, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 88.

⁷⁵ MS C 9-471-2984, *ibid.*, 91.

⁷⁶ MS C 9-471-2998, *ibid.*, 88.

⁷⁷ Ms C 9-471-2952, *ibid.*, 94.

⁷⁸ MS C 9-471-2989, *ibid.*, 114.

Ce qui pose problème, en revanche, est le fait de concevoir cette unité comme une raison abstraite ou un Esprit impersonnel *en survol des individus*. Or, quand bien même il pourrait y avoir un Esprit partagé, c'est chaque moi concret, individuel et personnel qui éprouve cette expérience de participation. La vie individuelle ne se neutralise et ne disparaît ni dans une vie universelle ni dans un Esprit abstrait, au contraire, c'est plutôt « la vie universelle [qui] est un mode de la vie personnelle, une forme de ses expériences⁷⁹ ». Il ne faut ainsi pas sacrifier l'individualité variée des ego différents au profit d'une unité, mais plutôt assumer leur co-originarité, démarche qui est exigée par l'ipséité affective – position encore réaffirmée jusqu'à *C'est moi la Vérité* :

L'individu ne peut s'identifier à la vie universelle que sous la condition du maintien et non de la disparition d'une Ipséité essentielle - et cela en lui aussi bien que dans la vie elle-même. En lui, faute de quoi, loin de pouvoir s'unir à la vie universelle, il serait anéanti. En elle, car c'est seulement à la condition de porter en soi cette Ipséité aussi ancienne qu'elle, que la vie peut être la vie⁸⁰.

Revenons-en à la critique henryenne de Scheler. D'après Scheler, la sphère vitale antérieure à l'individuation de chaque centre égologique est un état différent de la sympathie et surtout de l'amour où les personnalités différentes, en tant que *distance phénoménologique* entre des personnes individuelles, est requise⁸¹. Ainsi donc, Henry a tort de déclarer à certains endroits que l'amour sexuel chez Scheler est « comme une absorption dans une force cosmique [qui] ne sert à rien pour l'expérience d'autrui⁸² ». À l'inverse, Scheler s'est bien rendu compte de l'importance de l'individualité dans la sympathie et dans l'amour, car selon lui, un individu nous apparaît comme « autrui », parce qu'individu, et non individu, parce qu'« autrui ». Cette individualité est ce que Scheler conçoit comme la personnalité de chaque individu, et c'est la raison pour laquelle il qualifie sa philosophie éthique de personnaliste. De plus, Scheler avance que l'individualité des personnes ne dépend « ni du temps, ni de l'espace, ni du nombre, ni de

⁷⁹ Henry, C-5-261-1646/1647, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 161.

⁸⁰ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 153.

⁸¹ Plus précisément, d'après Scheler, « la sympathie véritable n'est ni contagion ni fusion affective [...]. Déjà cet état de choses nous permet de repousser l'affirmation d'après laquelle les personnes seraient, non des réalités indépendantes, mais de simples modes ou fonctions d'un esprit supra-temporel. Et il ne nous autorise en aucune façon à postuler, pour expliquer la possibilité réelle du phénomène, l'existence métaphysique d'un être spirituel supra-personnel et supra-individuel. Au contraire, le phénomène que nous venons de citer nous interdit toute métaphysique qui détruirait, en faveur d'une entité métaphysique, la seule différence réelle et substantielle qui existe entre ces centres d'activité concrets que nous appelons "personnes" » (Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 103). De même, « L'amour véritable, en effet, consiste à comprendre suffisamment une autre individualité, modalement différente de la mienne[verstehende, „Eingehen“ auf die andere von dem eingehenden „Ich“ soseinsverschiedene Individualität] [...] tout en affirmant avec une chaleur émotionnelle, et sans réserve aucune "sa" réalité, "son" mode d'être » (Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 111-112).

⁸² Henry, Ms C 9-471-3011, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 72.

la quantité, mais s'élèvent, en tant que centres d'activité purs, au-dessus du temps et de l'espace [...] elles ne doivent et ne peuvent différer en réalité les unes des autres que par leur pur mode d'être (par leur "essence" personnelle), [...] que parce que chacune d'elles est un individu absolu⁸³ ». Ainsi, Scheler remet en cause le *principium individuationis* schopenhauerien de l'espace et du temps et le remplace par un *principium individuationis* de la personne avec lequel la distance phénoménologique interpersonnelle est établie.

Si Henry est en désaccord avec la conception d'une « fusion affective » et d'une « sphère vitale » supra-individuelle, il ne s'oppose pas moins à celle de la *distance phénoménologique*⁸⁴. Il faut admettre « la pluralité des ego [qui] repose sur les pluralités des sphères d'expérience affective réelle et est exigée par elle⁸⁵ », sans pour autant que l'altérité des différents *ego* instaure une distance ou un écart entre eux, autrement dit, sans que les alter ego s'écartent de moi. La position de Henry se cristallise dans une formulation pertinente de G. Jean : « Il faudrait qu'autrui et moi ayons, ou plutôt *soyons le même soi, mais que cet être-le-même-soi implique sa propre différenciation et contienne intrinsèquement sa propre pluralisation*⁸⁶. »

Or, d'autre part, Henry avance aussi, même si cela semble paradoxal, – qu'il ne s'agit pas exactement d'une pluralisation :

mais dire [qu'] il y a plusieurs ego, c'est faire apparaître dans le transcendant des conditions du problème qui appartiennent à une tout autre sphère. À une sphère précisément où la multiplicité n'a pas de sens. De même que dire que la conscience de soi est singulière c'est promouvoir une fausse conception de la subjectivité qui vient précisément de ce que cette subjectivité est déplacée et n'est plus examinée dans la sphère ontologique qui est la sienne propre⁸⁷.

Au sens strict, il s'agit d'une différenciation sans pluralisation, sans rompre avec autrui et devenir un singulier indépendant. En résumé, il faut qu'autrui soit *différent tout en demeurant le même* que moi. En mettant de côté le sens du « *res* » tel que Derrida le lui confère, le diagnostic derridien de l'autre absolu chez Levinas nous semble contribuer à éclairer la position délicate d'autrui chez Henry :

⁸³ Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 104.

⁸⁴ Ainsi, Henry pose deux questions critiques à Scheler : « Comment peut-il y avoir 1. fusion avec une vie universelle, i.e. expérience universelle où il n'y a ni moi ni individualité puis 2. surgissement d'une structure – par exemple la sympathie – où il a deux individualités séparées et distinctes ? Y a-t-il création *ex nihilo* de l'individualité ? » (*Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 161).

⁸⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 793.

⁸⁶ G. Jean, « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 34.

⁸⁷ Henry, Ms C 9-471-2924, *ibid.*, p. 111. Nous soulignons.

l'autre n'est absolument autre qu'en étant un ego, c'est-à-dire d'une certaine façon le même que moi. Inversement, l'autre comme *res* est à la fois moins autre (non absolument autre) et moins "le même" que moi. *Plus autre et moins autre à la fois, ce qui signifie encore que l'absolu de l'altérité est le même*⁸⁸.

Mais comment rendre compte d'un tel paradoxe – ou tout au moins de ce qui se présente à première vue comme un paradoxe ?

4. L'intersubjectivité génératrice et transcendantale de l'homme

Apparemment, si nous nous empêtrions dans le cadre de l'identification, d'une part, entre l'individualité et l'ipséité, et, de l'autre, entre l'ipséité et l'auto-affection comprise par les trois premières voies, à savoir la voie expérientielle « à la première personne », la voie émotionnelle et la voie onto-épistémologique⁸⁹, il s'agirait décidément d'un paradoxe sans remède. Heureusement, nos recherches conduites jusqu'ici pourraient nous apporter de nouvelles lumières, dont nous nous permettons de faire un bref rappel.

Premièrement, l'auto-affection est effectivement le *principium individuationis* de l'ego, mais, loin de former une clôture sur elle-même, l'auto-affection au sens plus large renvoie à la génération des vies individuelles à partir de la Vie absolue et rend possible une certaine transcendance au sens d'une relation à l'autre au sein de la Vie. Deuxièmement, la corporéité originaire et de la naissance de l'ego introduit une temporalité particulière et une spatialité originaire au sein de la venue en soi de la vie de l'ego individuel. Troisièmement, une notion plus adéquate que l'auto-affection est requise afin de rendre compte de la transcendance immanente de l'ego individuel et de mettre en lumière la transitivité propre à l'affectivité – ce que nous proposons d'appeler une trans-affection. De la sorte, en tant que processus dans lequel chaque ego individuel devient soi-même, l'individuation est traversée de fond en comble par une relation et une transitivité à l'autre – ce qui offre le pivot de l'expérience d'autrui et ainsi la clé pour dissiper l'apparent paradoxe. « L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale⁹⁰. »

⁸⁸ Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 187. Nous soulignons.

⁸⁹ Plus précisément, à propos des voies différentes de compréhension de l'auto-affection ainsi que des difficultés concernant l'intersubjectivité que les trois premières voies suscitent, nous renvoyons à notre chapitre 3 : « Les voies différentes de l'auto-affection ».

⁹⁰ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 581.

Le point de départ du questionnement de l'intersubjectivité ne doit pas être et n'est en effet pas une ipséité limitée à soi⁹¹, au contraire, comme nous l'avons déjà vu auparavant :

C'est donc de la relation qu'il faut partir, qui peut seule nous ouvrir à l'autre : elle est ce champ d'ouverture à l'intérieur duquel nous devons en réalité nous situer nous-mêmes de façon à pouvoir, en lui et par lui, accéder à l'autre et sans doute à nous-mêmes. Tel est le renversement radical de la philosophie de la conscience [...] placer au fondement de l'ego non pas l'ego d'une conscience [...] mais l'éclosion primitive de ce domaine d'ouverture en lequel toute « relation à » - à un « autre » ou à une chose – est devenu possible⁹².

La clôture du soi de la conscience, l'opposition hétérogène entre le sujet et l'objet, et l'abîme présumé entre ladite âme et ledit corps, tout cela ne serait qu'un mythe du dualisme dans le style cartésien. Au lieu de la conscience, il faut concevoir la subjectivité en tant que vie, et ce non seulement en vue de faire ressortir l'affectivité ou la sensibilité de la subjectivité, mais aussi de mettre en relief l'essence de la génération de la subjectivité. Ainsi, l'intériorité ou l'immanence de la vie n'est pas à comprendre comme une fermeture, mais bien au contraire en tant qu'« éclosion primitive » ouvrant la relation à l'autre.

C'est dans ce cadre que, dans sa philosophie plus tardive, Henry prend la relation religieuse pour modèle de l'intersubjectivité, voire de la communauté originaire. Le *moi* est né en tant qu'homme, parmi d'autres hommes, comme le fils de Dieu, et ce à travers le Christ comme premier Vivant. Il s'agit d'une expérience de triples dimensions : Dieu, le Christ, les hommes tels que moi – tous les trois sont différenciés, pourtant ils ne rompent pas leur lien générateur ; corrélativement, du fait de la paternité et de la fraternité, cette relation intersubjective est originairement une relation d'amour. S'il existe une participation qui y est impliquée, elle est, en effet, une « reproduction⁹³ », dans la mesure où les hommes y sont « reproduits ». Mais à vrai dire, au lieu de reproduction, un terme plus adéquat est précisément le processus de la génération ou la création. La génération de la Vie et celle de l'être, d'où naissent les hommes, sont deux faces de la même médaille. La génération à partir de la Vie chez les individus est la manière même de l'apparaître de la Vie. L'intersubjectivité se réalise aussi dans ce processus de génération, de telle sorte qu'elle mérite d'être qualifiée de processus

⁹¹ Telle est une erreur que, d'après Henry, les théories traditionnelles de l'intersubjectivité ont commise : « [...] à travers ces diverses présentations, une même idée, celle que l'expérience d'autrui doit se produire à partir d'une expérience qui est d'abord l'expérience de soi-même – limitée à soi, définie par son propre contenu, enfermée en elle-même » (Henry, *Dossier H*, p. 128-129).

⁹² *Ibid.*, p. 129. Nous soulignons.

⁹³ Henry, MS C 9-471-2989, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 114.

d'intersubjectivation qui a lieu en même temps que l'individuation dans le même processus de génération de la vie.

En ce sens, la revendication qu'*autrui doit être différent tout en demeurant le même que moi* n'est plus un paradoxe, mais renvoie simplement à deux façons de parler du même processus de génération de la vie, c'est-à-dire que la différence de vie entre les individus est unie dans l'auto-donation en tant que génération. En termes henryens :

L'auto-donation de la Vie phénoménologique absolue en laquelle chaque Fils est donné à lui-même est l'être-en-commun des Fils, l'essence *pré-unifiante* qui *précède et pré-unit* chacun d'eux, le déterminant a priori à la fois comme un Fils et comme ayant part du même coup à cette essence, en relation *potentielle* [...] ⁹⁴.

Quand Henry dit que « toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi – le mien ou celui de l'autre -, mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même », cette relation est précisément « la Vie absolue ⁹⁵ » en tant que la génération des vies. Étant donné qu'aussi bien l'individuation que l'intersubjectivation sont co-originares, *la naissance de chaque vie individuelle est nécessairement à la fois une con-naissance avec autrui*, ainsi, tous les individus sont également contemporains, et ce aussi longtemps qu'ils sont vivants ⁹⁶, et en dépit de leur distance spatio-temporelle depuis une perspective objective. Telle est la possibilité transcendantale ultime de toute communauté et socialité. Que la modalité particulière soit en effet ancienne ou moderne, occidentale ou orientale, etc., chaque société est composée des individus qui sont en fin de compte des vivants, qui puisent leur substance ultimement dans la venue en soi de leurs vies ⁹⁷. En empruntant une expression pertinente à R. Kühn : la discussion henryenne de la génération de la vie témoigne du « [...] nécessaire retour phénoménologique à une communauté originelle, qui est précisément liée à l'individualité absolue car la même récurrence dans la vie pour chaque "je" est donnée, à partir de laquelle *une unité culturelle* sans

⁹⁴ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 321, Nous soulignons.

⁹⁵ Henry, *Incarnation*, p. 347. Henry exprime déjà la même formulation dans *C'est moi la vérité* : la relation originaire d'un ego à autrui ne concerne pas tout d'abord « leur simple existence à vrai dire, mais leur possibilité précisément, la possibilité de quelque chose comme un ego quel qu'il soit, le mien ou celui de l'autre. Et cette possibilité, c'est celle d'un Soi transcendantal tenant son ipséité de l'Ipséité de la Vie absolue » (*C'est moi la vérité*, p. 317).

⁹⁶ Ainsi, Henry écrit : « La relation des Soi transcendantsaux vivants se tient en eux avant eux, dans leur possibilité transcendantale précisément [...] dans le procès de la vie absolue en lequel ils viennent en soi et en lequel ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont vivants. » (*Incarnation*, p. 347-348)

⁹⁷ Cf. Henry, *Paroles du Christ*, p. 37.

préjugés peut surgir en premier lieu⁹⁸ ». Donnons la parole à Henry lui-même : « toute communauté *humaine* repose sur une vie phénoménologique omniprésente dont elle reçoit sa force et sa certitude⁹⁹ » – une Vie en tant que mouvement de la génération de la vie, et dans laquelle toutes les vies sont rendues possibles.

Or cette description de la communauté originaire ne risque-t-elle pas, comme en avertit O. Ducharme, de « plus se fonder sur une abstraction conceptuelle que sur l'expérience phénoménologique¹⁰⁰ », telle que nous la faisons effectivement et quotidiennement ? N'est-ce pas laisser dans l'ombre les rencontres personnelles et les communautés particulières telles que nous les éprouvons, en tant qu'hommes ? Certes, nous pouvons dire que ce dont nous nous occupons est seulement l'essence transcendante – sans tenir compte de quelle façon exactement nos expériences concrètes et effectives y trouvent leur origine, mais une telle objection ne s'avère pas fondée, tant que nous ne nous contentons pas d'en rester à une « abstraction conceptuelle », voire spéculative. De plus, même dans le modèle de l'intersubjectivité originaire du Dieu-Christ-hommes, il s'agit d'hommes. Malgré la tentative henryenne de réduire l'homme à sa naissance, c'est-à-dire à son élan vital, un être ainsi réduit mérite-t-il encore d'être appelé un homme ? Étant donné le dualisme ontologique que nous avons établi lors de la thèse de la transcendance immanente ; surtout la dualité du corps humain, qui est précisément tout à la fois une chair et un corps, et dans son lien avec un monde originaire, pouvons-nous faire une réduction totale de l'humanité du sujet.

Toute la clef du problème de l'expérience d'autrui ou de l'intersubjectivité réside dans la revendication qu'autrui doit être en même temps intrinsèque à moi et différent de moi, autrement dit : dans la double revendication, d'une part, d'un « pathos-avec » – d'une union et de l'autre, d'une individualité – d'une différenciation. Comme Henry l'admet lui-même : « Quant à l'expérience d'autrui, c'est une expérience, elle doit être possible comme expérience, et *cela implique transcendance + immanence*¹⁰¹ », et cette intégration de la transcendance et de l'immanence n'est rendue possible que par l'affection – non une affection en tant que fermeture à soi, mais une trans-affection qui ouvre originairement la relation entre *ipse* et *alter*. Une fois que nous avons reconnu la transcendance immanente de la subjectivité et la trans-affection, l'expérience d'autrui dans la vie affective ne semble plus être un paradoxe, et la subjectivité s'avère d'ores et déjà être une inter-subjectivité. Désormais, force est d'éclairer le statut de

⁹⁸ R. Kühn, « Principium individuationis as Ontologiekritik », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (1/2), 2005, p. 176. Notre traduction. Nous soulignons.

⁹⁹ Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 104. Nous soulignons.

¹⁰⁰ O. Ducharme, *Michel Henry et le problème de la communauté*, p. 235.

¹⁰¹ Henry, Ms C 9-471-3053, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 109. Nous soulignons.

l'homme dans cette inter-subjectivité, et de réexaminer, au prisme de la phénoménologie de l'inter-subjectivité affective, les relations effectives telles que l'amour sexuel et les communautés particulières telles que la communauté formée autour des œuvres d'art.

Chapitre 7

L'individu et l'humanité redéfinie

1. L'apparente inscription de la « déshumanisation » moderne

En ce qui concerne la notion d'homme, la philosophie moderne entérine une rupture avec la philosophie antique, à savoir que l'homme est conçu non comme appartenant à la nature même, mais comme une entité subjective – se confondant soit avec le sujet, soit avec l'objet du sujet – où le sujet est entendu comme cogito, conscience, donateur de sens. Avec l'effondrement du subjectivisme moderne marqué par le slogan « le sujet est mort », la notion d'« homme » et d'« humain », est elle aussi remise en question. Le contexte historique dans lequel Henry développe sa pensée est marqué par une sorte d'anti-humanisme sous trois formes : celle des sciences humaines dans lesquelles l'homme perd sa dignité et est décrit comme un objet extérieur – objet de la recherche naturaliste de type psychologique, social ou culturel, voire comme un objet physique ou biologique ; celle d'une logique formelle qui réduit la complexité de la pensée humaine à des opérations logiques ; celle d'une ontologie, y compris celle de Heidegger, qui rabat l'homme sur l'être lui-même en tant qu'événement de la vérité. Ces différentes formes d'anti-humanisme neutralisent l'humanité au profit d'un simple fait, d'une loi logique ou de l'histoire de l'Être.

Non seulement Heidegger, mais plus généralement l'ensemble de la tradition phénoménologique à laquelle Henry s'affilie, semble suivre cette tendance à l'anti-humanisme – et ce malgré les sens variés que les phénoménologues lui ont conférés. Husserl considérait déjà la notion d'« homme » (*Mensch*) comme un concept objectif qui désigne un mode naïf et naturel de vivre dans le monde¹, sur lequel il fallait effectuer la réduction phénoménologique afin de parvenir à la conscience transcendantale – opération que Fink allait appeler plus tard « déshumanisation (*Entmenschung*)² ». Heidegger n'a fait qu'hériter de cette attitude de défiance envers l'« homme », en tant que notion scientifique, et a ainsi évité de qualifier le *Dasein* par le terme « homme³ ». De plus, selon Heidegger, l'humanisme va de pair avec la métaphysique traditionnelle, puisqu'il repose sur elle. L'humanisme sous toutes ses formes, assignant à l'être humain un statut privilégié, présuppose une essence humaine sans pour autant questionner la vérité de l'être entendue comme la relation même entre l'être et ladite

¹ Husserl, *Ideen...I*, §37, p. 76 *sqq.* (trad. fr. Ricœur, p. 120 – Lavigne, p. 110 *sqq.*).

² Fink, *VI. Cartesianische Meditationen/I*, p. 119 (trad. fr. 165).

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4.

essence humaine⁴, dans la mesure où le fondement de l'essence humaine « ne réside pas dans la réalité humaine elle-même, mais bien plutôt dans l'être qui donne à celle-ci, en l'ordonnant à lui, la possibilité de le penser⁵ ». Il y va là, avec Heidegger, d'une tentative de mettre fin à la métaphysique afin de dévoiler l'être lui-même, ce qui implique la fin de l'humanisme. Levinas avait lui aussi, remarqué que les crises humaines telles que les guerres et les développements des sciences positives ont rendu tragi-comique l'idée métaphysique de l'homme comme *télos* de l'univers⁶. Quant à Derrida, en déconstruisant les fils directeurs de la philosophie métaphysique, comme la présence, la parole et le sujet, fût-il *ego, ipse*, conscience ou *Dasein*, il a tâché de restituer les éléments traditionnellement marginalisés dans la métaphysique comme la non-présence, la passivité et la sensibilité. Il conviendrait même de dire que ses démarches pourraient renvoyer à une question critique : quelle est la *limite* du sujet humain⁷ ?

Sans doute, l'enjeu de la philosophie henryenne consiste en une défense de la subjectivité – en un sens renouvelé, et c'est pourquoi il lutte contre la prétendue condamnation à mort du sujet. Pourtant, Henry semble demeurer méfiant envers la notion d'homme, qui est lourde de connotations confuses issues de ses différentes définitions dans la pensée occidentale traditionnelle, telles qu'*homo sapiens*, animal rationnel, être parlant, être capable de constituer les sens objectifs, voire *telos* de l'univers, etc. L'affection, c'est-à-dire l'ipséité subjective en tant qu'individualité sur laquelle Henry insiste tant, est-elle *humaine* ? L'homme, tel que nous sommes, est-il l'Individu dont Henry parle ?

À première vue, nous devrions donner une réponse négative à cette question – parce que Henry a explicitement critiqué l'anthropologie feuerbachienne et l'humanisme marxien dans lesquels l'homme est conçu comme un genre, ou plus précisément un *être générique*, et cela non pas au sens d'un genre biologique, mais à celui où l'homme est un être pourvu d'une puissance générique. L'homme ainsi conçu ne se confond pas avec son être vital immédiat, mais prend conscience en objectivant, y compris en s'objectivant – l'objectivation en tant qu'ouverture à l'universel, tel est le pouvoir générique de l'homme qui le distingue de la vie animale, laquelle s'identifierait plutôt à son activité de survie. De la sorte, l'existence de l'homme ne se confondrait pas avec la vie, mais tiendrait à « la capacité d'œuvrer selon les lois

⁴ Heidegger, « Über den Humanismus », *Wegmarken*, édité par W.F. von Hermann, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1978, GA 9, p. 321 sq. (trad.fr. par R. Munier, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957, p. 47).

⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 42-43.

⁶ Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, Livre de poche. 1987, p. 100.

⁷ Cf. J. F. Perrier, « De la phénoménologie à l'éthique animale : Subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *Studia Phaenomenologica* XVII, 2017, p. 223–247. Nous nous permettons également de renvoyer à notre étude : J. Shang, « L'éthique animale est un humanisme. A propos du différend entre Levinas et Derrida sur l'humanité et l'animalité », *Études phénoménologiques* Vol. 7 (2023), à paraître, où sont traitées les critiques lévinassienne et derridienne du sujet humain et la possibilité d'établir une sorte d'éthique animale.

du genre [c'est-à-dire de l'objectivation], c'est la possibilité de la relation à l'universel et l'universel lui-même qui s'actualisent et viennent à l'existence⁸ ». Dans cette perspective, la notion d'homme passerait ainsi, d'après Henry, complètement à côté du problème de l'individualité subjective.

Et qu'en est-il de la conception de l'homme non comme un genre, mais en tant qu'individu spatio-temporel, *hic et nunc* ? Un tel individu n'est pas non plus l'Individu affectif auquel Henry consacre sa réflexion, ainsi nous lisons dans *C'est moi la vérité* :

Si par homme nous entendons, comme on le fait habituellement, l'individu empirique, celui dont l'individualité tient aux catégories du monde, à l'espace, au temps, à la causalité [...] alors il faut en prendre son parti, cet homme n'est pas une Ipséité, il ne porte en lui aucun Soi, aucun "moi". L'individu empirique n'est pas un Individu et ne peut l'être. Un homme qui n'est pas un Individu et qui n'est pas un Soi, n'est pas un homme. L'homme du monde n'est qu'une illusion d'optique. L'homme n'existe pas⁹.

D'après Henry, l'espace, le temps, la causalité, etc. appartiennent aux catégories du monde, c'est-à-dire qu'ils demeurent dans le registre mondain et ainsi objectif. Un homme « habituellement » entendu serait également défini par les caractères objectifs hétérogènes à l'individualité subjective, et Henry va jusqu'à affirmer que l'homme ainsi conçu « n'existe » pas – « existence » ne désignant pas l'existence au monde, mais une vie qui précède le registre mondain.

Ainsi nous pouvons comprendre le fil conducteur de la critique que Henry adresse à l'ontologie fondamentale heideggerienne. Bien que celle-ci s'éloigne de l'objectivation thématique, elle dépendrait toutefois encore d'une sorte de réalité humaine dont l'essence est le dépassement de soi et l'ouverture au monde, et ce malgré la réfutation explicite de Heidegger, de confondre le *Dasein* avec un homme. Le maintien d'une prétendue réalité humaine dissimulée dans la philosophie de l'auteur de *Sein und Zeit* tiendrait au fait que l'homme y est considéré comme un étant *privilegié* pour lequel une compréhension implicite de l'être est déjà à l'œuvre – compréhension prétendument non représentative, non thématique, non conceptuelle, mais tout de même objectivable, c'est-à-dire portant sur, ou en lien avec, les choses mondaines. Ce rapport aux choses constitue une *ouverture* au monde qui distingue le *Dasein* de l'animal. Ce dernier est, en revanche, emporté par sa pulsion et n'entretient un rapport avec les choses qu'en tant que ce qui sert à la satisfaction immédiate de son instinct. Ainsi, l'animal ne

⁸ Henry, *Marx I*, p. 117.

⁹ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 156-157.

développe pas de compréhension et il ne s'ouvre pas vers un monde, au contraire, il s'évanouit ainsi en lui-même, « enfoui dans sa vie individuelle¹⁰ ». Bref, ce qui constitue « la réalité humaine » et distingue ainsi l'homme des autres étants, est sa compréhension implicite de l'être. C'est la raison pour laquelle le *Dasein* est le lieu d'une ouverture au monde, alors que l'animal est pour sa part pauvre de cette ouverture et que la pierre en est privée. D'une part, le *Dasein* se caractérise ainsi par cette *compréhension* implicite, et de l'autre, il est malgré tout rabattu sur un être impersonnel. Par conséquent, il ne peut être qualifié d'Individu tel que Henry le conçoit.

L'essence de l'Individu, selon Henry, consisterait en l'affection qui échappe à toute représentation et objectivation – et ainsi à toute compréhension se référant aux choses mondaines, fût-elle non thématique. En ce sens, la différence entre l'homme conçu en tant qu'être capable de faire preuve de compréhension et ainsi d'ouverture au monde, et les autres êtres vivants, tels que l'animal conçu comme manque de compréhension et d'ouverture, est *indifférente* au questionnement de la subjectivité individuelle. Au lieu du rapport à l'objet, le critère de la subjectivité individuelle en tant qu'ipséité est, en effet, l'affection en tant que la passivité du sentir. Par conséquent, ledit homme et ledit animal devraient pouvoir être placés sur un même pied d'égalité. L'animal souffre de douleur et éprouve joie et plaisir – tout comme l'homme – et c'est dans la souffrance et la jouissance que l'animal a une auto-conscience de lui-même qui lui est propre, sans en passer par la compréhension. En termes henryens, « notre propre vie » est « plus ou moins semblable à celle des animaux¹¹ » dans la mesure où la subjectivité en tant que vie *affecte* « les forts, les nobles, *les animaux*, tous ceux qui ont confié au dire d'une *souffrance primitive* leur destin¹² ». En ce sens, l'animal mériterait lui aussi le titre de sujet individuel. Ainsi, l'exemple frappant de l'hypnose animale entre un serpent et un écureuil, lorsque Henry traite du problème de la communauté pathétique inter-subjective, devient *sensible* pour nous¹³. Si ce cas peut être considéré comme une « situation particulière¹⁴ » de la communauté pathétique, c'est parce qu'à l'aune de l'affection, ils ne sont pas moins subjectivement individuels que ledit homme.

De la sorte, Henry remarque déjà dans *L'essence de la manifestation* que « l'intervention de l'homme dans la problématique qui concerne l'essence de la manifestation

¹⁰ Henry, « Le concept de l'être comme production », *Phén. de la vie III*, p. 25. La lecture henryenne de la distinction feuerbachienne entre l'homme et l'animal, qui vaudrait aussi d'une certaine manière pour Heidegger.

¹¹ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 55.

¹² Henry, *Généal. de la psych.*, p. 10.

¹³ Henry, *Phén. matérielle*, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*

a seulement pour effet de la détourner de son vrai problème et de masquer à ses yeux ce qui constitue le fond le plus essentiel de la possibilité ultime qu'elle vise¹⁵ ». Il considère ainsi que poser la question de l'homme revient à commettre l'erreur de prendre la branche pour la racine, ce qui risque de dissimuler le questionnement de l'essence de la manifestation qui est l'individualité subjective même, puisque l'« homme » en serait davantage un dérivé qu'un fondement. Par conséquent, il faudrait tout d'abord aborder la question du fondement même de l'homme. En termes henryens : « C'est l'essence qui assure dans l'homme la réception de la vérité, réception dans laquelle cette vérité se conquiert elle-même et devient ainsi seulement ce qu'elle est, l'essence effective de la phénoménalité¹⁶. » C'est la raison pour laquelle G. Jean diagnostique le fait que, dans sa première philosophie, Henry ne s'engage pas « frontalement dans le projet d'une anthropologie philosophique¹⁷ ».

En plus de l'enquête portant sur la phénoménalité effective, la pensée de Henry, dans sa philosophie tardive du christianisme, comporte une implication éthique qui s'oppose à l'humanisme avec son éthique anthropocentrique, où l'homme se fait la mesure de l'éthique et lui fournit ainsi « son principe et sa fin ». Une telle éthique serait un « système de l'humanisme » dans lequel « tout ce dont il est question s'identifie à l'homme ou procède de lui, celui qui veut, ce qu'il veut, ce qu'il doit faire aux autres et qui est défini à partir d'eux¹⁸ ». La relation éthique serait ainsi mesurée par un balancement des intérêts et des revendications à partir de chaque homme, c'est-à-dire par une « réciprocité » inter-humaine. À la seule mesure des hommes eux-mêmes, l'éthique pourrait donner l'impression d'être « autonome auto-suffisante¹⁹ » ; autonomie qui n'est pourtant que de façade : cette éthique serait *conditionnée* – on ne se comporte bien envers autrui qu'en vue de son propre intérêt, et un intérêt contrarié peut être source de conflits qui conduisent au malheur et à la haine. Par conséquent, pour parer à ce caractère vicié des relations humaines propres à l'éthique conditionnée, il faudrait dépasser ce que ces dernières ont de relatif et chercher le fondement de la possibilité d'un amour universel, afin d'établir une éthique *inconditionnée*. Selon Henry, il ne s'agit pas d'une simple négation de la relation inter-humaine, mais plutôt d'aller *au-delà*, en faisant intervenir « une autre relation que celle qui s'instaure entre les hommes, prenant son point de départ en nous,

¹⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 252.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ G. Jean, « La subjectivité, la vie, la mort », *Rev. intern. M. Henry n° 3*, p. 32.

¹⁸ Henry, *Paroles du Christ*, p. 30.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

trouvant en eux le principe de ses vicissitudes²⁰ » – la relation entre hommes et Dieu, une sorte d’intersubjectivité originaire affective. Nous y reviendrons.

2. L’humanisation de la vie absolue

Concentrons-nous pour le moment sur le problème de la phénoménalité : l’affirmation de la réception humaine de la vérité à partir de l’essence de la phénoménalité ne signifie-t-elle pas que l’homme porte en son sein l’essence même en tant qu’ipséité ? Et cela ne rend-il pas exagérée l’assertion que l’homme « ne porte en lui aucun Soi, aucun “moi” » ? Ainsi que Henry le relève en effet, dans une note préparatoire de *L’essence de la manifestation* : « L’homme n’est pas l’ego, mais l’ego est l’essence de l’homme²¹ ». Cela signifie que bien que l’homme se situe dans le registre objectif et ne soit pas l’ego au sens du sujet individuel, il est néanmoins fondé en effet dans l’ego. Autrement dit, Henry reconnaît pleinement que l’Individualité subjective se déploie en homme.

« Un homme qui n’est pas un Individu et qui n’est pas un Soi, n’est pas un homme ». Cela revient à avancer que pour être un homme, ce dernier doit porter en lui un Individu et un Soi. L’humanité réside justement dans l’individualité. Dans ce cadre, la réponse négative à la question « L’ipséité subjective en tant qu’individualité est-elle *humaine* ? » devient moins évidente qu’il n’y paraissait. En affirmant que « l’ego est l’essence de l’homme » et que « l’essence assure dans l’homme la réception de vérité », Henry n’avance-t-il pas qu’il existe un rapport singulier entre l’individualité subjective et l’homme ? Le problème du corps *humain* devient incontournable, en particulier lorsqu’il s’agit du problème de la corporéité, essentielle à l’individualité subjective. Henry affirme alors que « c’est d’une manière purement abstraite qu’on pourrait caractériser l’homme par la conscience ou par la subjectivité²² », et que pour rendre compte du « fait originaire²³ », il faut nécessairement questionner l’« être incarné de l’homme » tel que nous sommes. C’est la raison pour laquelle le projet portant spécifiquement sur la corporéité s’est détaché de celui de l’analyse de la subjectivité absolue dans *L’essence* et est devenu une œuvre indépendante : *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Selon le dualisme cartésien, l’attribut essentiel de la substance corporelle est l’extension *partes extra partes* et tout mouvement n’est que mécanique. À cet égard, le corps humain ne serait pas différent de celui de l’animal, voire du corps inerte d’une pierre. Quant à l’âme, elle

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ Henry, Ms 4-20-2356, *Rev. intern. M. Henry* n° 3, p. 95.

²² Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 3.

²³ *Ibid.*, p. 4.

n'est pas non plus l'apanage exclusif de l'être humain, puisque d'autres êtres, Dieu²⁴ et les anges par exemple, possèdent eux aussi une âme. La singularité de l'homme n'est ni la notion de corps seule ni celle d'âme seule, mais consiste en un troisième terme : l'union de l'âme et du corps – un *permixtio*. Or, si le corps était pure extension impassible et l'âme pure pensée intellectuelle non étendue, comment une union de ces deux substances pourrait-elle devenir compréhensible²⁵ ? L'incapacité à rendre philosophiquement compréhensible l'union du corps et de l'âme est due à la fausse présupposition de la séparation entre le corps et l'âme. Par conséquent, afin de résoudre l'énigme de l'union, le corps humain ne devrait pas être entendu comme une extension *partes extra partes* et l'âme ne devrait pas être conçue comme une substance de la pensée intellectuelle – au contraire, l'âme humaine est incarnée ; le corps humain est d'emblée animé. Il existe certes une dualité en ce qui concerne la corporéité humaine, mais ce n'est plus là un dualisme d'extension-pensée. La dimension objective du corps humain doit être expliquée autrement que par une pure extension et son lien avec la dimension subjective doit être mis en lumière. C'est en ceci que consiste le mérite des discussions husserliennes menées sur le corps vivant (*Leib*) et sur la constitution du corps en tant que *Leibkörper* – lesquelles ont été, dans une certaine mesure, reprises par Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps*.

La tâche que Henry s'y assigne consiste donc à analyser le problème du corps – non pas de n'importe lequel, mais spécifiquement de celui de l'homme. Ainsi l'analyse du corps humain est congruente avec celle de la « réalité humaine » ou de l'« homme réel²⁶ » tel que nous sommes. D'après Henry, pour accomplir cette tâche, trois voies s'avèrent possibles : soit l'on ignore que l'homme est incarné et l'on ne questionne alors qu'un « homme *abstrait* réduit à la condition d'une pure subjectivité²⁷ » – ce qui constitue, selon Henry, la voie de la théorie du sujet chez Kant ; soit l'on considère la corporéité humaine comme un trait *contingent et fini* et l'on s'affilie ainsi à un réalisme, voire à un existentialisme ; soit l'on soutient la thèse de la corporéité de la subjectivité concrète et l'on inscrit alors le corps humain au registre de la subjectivité. Henry a bien entendu choisi cette dernière voie selon laquelle la *réalité humaine* réside dans « un corps qui est Je²⁸ ». Bien que le corps humain *soit* en effet un corps objectif, il

²⁴ Cf. Descartes, AT IX b, p. 35.

²⁵ La solution que Descartes propose dans sa fameuse lettre à Élisabeth est un retour vers « la vie et des conversations ordinaires » (À Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, p. 692). Cependant, cette proposition relève plus de la reconnaissance du caractère insondable du problème que d'une confrontation et d'une solution à la question de l'union du corps et de l'âme.

²⁶ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

ne recouvre pas la corporéité humaine en tant que telle car, rappelons-le, pour Henry, la dimension objective du corps humain est fondée sur le corps organique qui est à son tour fondé sur le corps originaire en lequel consiste l'ipséité. Ce qui singularise le corps humain, c'est sa triplicité corporelle, à savoir originaire, organique et objective. Néanmoins cela revient à légitimer l'importance du corps objectif, et ce malgré son incapacité à se fonder. La constitution du corps objectif à partir de celui originaire est en même temps la *corporisation* de ce dernier, incontournable pour le corps humain.

L'on retrouve le même fil de pensée par certains aspects dans *Incarnation*, où le corps humain se caractérise comme un « objet magique – un objet double, visible et invisible, inerte et mobile, insensible et sensible²⁹ » et l'extraordinairement du corps humain résiderait ainsi précisément dans la façon qu'il a de *se manifester doublement* : tout à la fois de l'intérieur et de l'extérieur³⁰. Ainsi, la *réalité* proprement *humaine* consisterait justement en la double manifestation, tout à la fois, de la chair et du corps objectif. De plus, l'accent est mis sur le caractère singulier de l'homme tel que nous sommes, lorsqu'au tout début *D'Incarnation*, Henry prend la décision de « laisser hors du champ de [son] investigation les êtres vivants autres que les hommes³¹ ». Il s'agit là d'une décision qui n'est ni naïve ni arbitraire, mais qui est bel et bien le fruit d'une réflexion sur la méthodologie de la philosophie de la vie, puisque nous, les interrogatrices et interrogateurs de la question de l'incarnation – y compris Henry, en tant qu'êtres humains, n'avons-nous pas seulement un accès immédiat à notre propre corps ? Comment pouvons-nous prétendre que nous avons accès au vécu corporel de l'animal et nous faire passer pour son porte-parole ? La réponse henryenne semble gratuite : en tant qu'homme, nous ne pouvons pas éprouver ce que sent un corps vivant autre que le nôtre et ne faisons que « l'expérience immédiate » ou « expérience en première personne » de notre propre corps³². Si nous voulons rester dans le cadre d'une phénoménologie et non entrer dans le régime métaphysique, il ne faut alors pas outrepasser ce que notre propre vécu nous confère – c'est-à-dire notre propre vécu, proprement humain.

D'une part, Henry reprend la thèse de *Philosophie et phénoménologie du corps* et considère qu'une telle réalité réside dans la constitution du corps objectif à partir de la chair qui signifie inversement la corporation de la chair ; mais d'autre part, il essaie d'aller au-delà de

²⁹ Henry, *Incarnation*, p. 286.

³⁰ Voir l'affirmation dans Henry, *Entretiens*, p. 139 : « le corps est cette réalité extraordinaire qui nous est donnée de deux façons totalement différentes : de l'intérieur et de l'extérieur. »

³¹ Henry, *Incarnation*, p. 7.

³² De la sorte, Henry insiste à de nombreuses reprises sur l'idée que la subjectivité ne doit pas être questionnée « en troisième personne » (par exemple Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 6, p. 75, p. 89, p. 194.)

cette thèse et d'épurer la dualité qui y est engagée. Henry souligne cette fois, en empruntant une formulation de G. Jean, « la possibilité pour un *ego* tel que le nôtre de s'inscrire en lui³³ », possibilité où c'est le *fond* de l'ipséité de l'*ego* qui entre en question. Un tel fond est bien avant le fondement ou la constitution du corps de chaque homme dans lequel s'introduit la dimension transcendante qui procède d'un autre principe qu'ontologique³⁴. En revanche, la possibilité de cette constitution est l'incarnation même de la chair depuis la Vie absolue. Autrement dit, le questionnement du corps humain et de la réalité humaine renvoie à celui de la possibilité, à la condition de ce corps. Par conséquent, le questionnement du problème de la « *réalité* humaine » est remplacé par celui de la « *condition* humaine », puisque la réalité ne peut avoir lieu que sous une telle condition. L'humanité n'est pas simplement *ce que* le corps est, mais aussi, ou plutôt, *ce dont* le corps est, à savoir, de la Vie absolue. Il s'agit donc, au prisme de la philosophie chrétienne, d'une relation de Dieu et des hommes en tant que *Fils* de Dieu. L'humanité consiste ainsi plus profondément dans « la venue dans la condition humaine³⁵ » – c'est-à-dire que c'est à travers le processus consistant à devenir un individu parmi d'autres à partir d'un fond commun qui est la Vie absolue que l'homme devient lui-même. En même temps, la venue dans la condition humaine, la venue en soi des vies individuelles constitue la manière même de l'*accomplissement* de la Vie absolue. C'est la raison pour laquelle Henry avance qu'il existe une « immanence *réci-proque*³⁶ » entre les deux et qu'ainsi la philosophie du christianisme est le lieu d'une méditation phénoménologique radicale non pas seulement sur Dieu, mais *surtout sur l'homme*³⁷. En venant dans les vies individuelles, l'*incarnation*, en tant que l'*accomplissement* de la Vie absolue, est l'*humanisation* de la Vie absolue. Cette humanisation est une finitisation de la Vie infinie. *Être un homme, c'est être un être fini qui accomplit l'infini*, tel est le paradoxe de l'humanité.

Désormais, c'est le sens de la subjectivité qui en vient à être élargi et approfondi. D'une part, la subjectivité n'est *plus abstraite et générale*, mais, en revanche, *concrète*, elle devient celle des individus humains ; d'autre part, la subjectivité ne concerne pas seulement chaque individu humain particulier, mais aussi leur *fond* commun. C'est la raison pour laquelle Henry

³³ Henry, *C'est moi la vérité*, 102.

³⁴ Cf. G. Jean, « La subjectivité, la vie, la mort », *op.cit.*, p. 86 sq..

³⁵ Henry, *Incarnation*, p. 19.

³⁶ Henry, « Indications biographiques. Entretien avec R. Vaschalde », *op.cit.*, p. 496. Nous soulignons.

³⁷ Nous modifions ainsi le diagnostic que G. Jean a fait de la philosophie chrétienne de Henry – qu'elle soit « *le lieu d'une méditation phénoménologique radicale non pas sur Dieu mais sur l'homme* » (G. Jean, « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 69) qui nous semble ignorer cette « *réciprocité* » que Henry tente d'éclairer.

distingue deux types d'auto-affections fondamentales³⁸ – celle du « contenu » pathétique généré par la vie individuelle et celle de la génération même de la vie individuelle dans son « tréfonds ». Par conséquent, il existe aussi deux niveaux de subjectivité qui coïncident dans l'humanité³⁹, le premier concerne la subjectivité *finie* – c'est-à-dire l'individualité subjective de chaque homme ; le second niveau touche à la subjectivité infinie en tant que génération *des subjectivités finies* – processus même de *finitisation des individus humains particuliers*. Cette subjectivité génératrice et infinie s'avère ainsi tout à la fois être un mouvement au lieu d'une substance, dans la mesure où il s'agit précisément d'une génération et d'un processus, et être d'emblée une inter-subjectivité dans la mesure où elle est un processus dans lequel les individus humains deviennent eux-mêmes *en partageant le même fond avec les autres et en se finissant et donc en se distinguant des autres*. Il s'ensuit que l'interrogation du problème de l'incarnation et de la vie recoupe intrinsèquement le problème de l'expérience d'autrui

L'homme est si intrinsèquement et intimement lié à l'essence de la manifestation subjective que Henry va jusqu'à affirmer que « [...] l'essence de l'homme est chaque fois celle d'un homme réel que, réciproquement, tout homme réel, tout individu vivant, porte nécessairement en lui cette possibilité archétypale [...] *l'individu [...] n'est jamais séparé du genre humain*⁴⁰ ». Ce « genre »-ci ne saurait signifier un genre biologique quelconque, mais bien plutôt un *mode* d'apparaître. De la sorte, nous constatons avec G. Jean qu'un « tournant anthropologique⁴¹ » se présente dans la philosophie henryenne. C'est aussi la raison pour laquelle nous pouvons nous accorder avec les commentateurs pour dire que l'enjeu de la philosophie henryenne réside justement dans l'interrogation de la vie de l'homme individuel concret⁴².

³⁸ Rappelons-nous cette distinction majeure : « Distinguons un concept fort et un concept faible de l'auto-affection. [...] d'une part, elle définit elle-même le contenu de sa propre affection. Le "contenu" d'une joie par exemple, c'est cette joie elle-même. D'autre part, cependant, la vie produit elle-même le contenu de son affection [...] C'est la façon dont la vie se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même qui importe. Cette auto-donation qui est une auto-révélation est une affectivité transcendante, un pathos en lequel tout s'éprouver soi-même est possible comme pathétique précisément, comme affectif *dans le tréfonds* de son être. Pour passive que soit cette épreuve que la vie fait constamment d'elle-même dans son étreinte pathétique, elle n'en est pas moins *produite par la vie elle-même*, et c'est cette *génération par soi de la vie* qu'indique le concept fort de l'auto-affection. » (Henry, *C'est moi la vérité*, p. 135. Nous soulignons.)

³⁹ Par-là nous ne souscrivons que *partiellement* à la lecture de R. Bernet d'après laquelle 1) l'ipséité de la Vie absolue ou de Dieu ne se confond pas avec l'ipséité des hommes, et 2) l'auto-affection de soi de la Vie en Dieu ne s'accomplit pas de la même manière que celle des hommes (R. Bernet, « Christianisme et phénoménologie », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry : l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 200-201), car bien que les manières de s'accomplir de la Vie absolue et des hommes ne soient *pas complètement identiques*, elles s'accomplissent néanmoins réciproquement l'une pour l'autre.

⁴⁰ Henry, *Incarnation*, p. 325. Nous soulignons.

⁴¹ G. Jean, « De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 69.

⁴² Nous pouvons ainsi dire avec J.-F. Lavigne que « l'ontologie henryenne est d'emblée celle de *l'homme individuel concret* : l'ego incarné n'est pas une entité métaphysique abstraite, mais une chair affectée » (J.-F.

3. L'humanité redéfinie : logos de la vie et inter-subjectivité originaire

Récapitulons, l'humanité consiste en un paradoxe : *Être un homme, c'est être un être fini qui accomplit l'infini*⁴³. Mais ce paradoxe n'en serait plus un si l'humanité n'était plus considérée comme *ce que* l'homme est, mais comme *ce dont* l'homme est – thèse qui n'est pas établie seulement dans la philosophie tardive de Henry, mais est déjà impliquée dans *L'Essence* lorsque Henry formule que « c'est l'essence qui assure dans l'homme la réception de la vérité, réception dans laquelle cette vérité se conquiert elle-même et devient ainsi seulement ce qu'elle est, l'essence effective de la phénoménalité⁴⁴ ». L'humanité consiste le plus profondément dans l'essence en tant que son *fond*, sa *provenance* – qui est la Vie, non en tant que substance, mais que *mouvement dynamique* de la génération de la vie. Bien entendu, il s'agit ici d'une vie redéfinie et non de la vie quotidienne à laquelle Descartes recourt pour reconnaître l'union de l'âme et du corps, ni de la vie biologique telle qu'on la comprend à notre époque, pleinement modelée par les sciences positives. Bref, l'homme est tout d'abord et essentiellement, un vivant. Une nouvelle définition est ainsi convoquée : « la définition d'un homme *invisible en même temps que charnel* – *invisible en tant que charnel*⁴⁵. » En d'autres termes henryens, « l'homme est en effet ce *Soi charnel vivant* [...]»⁴⁶ » ou encore le « *Soi tel que celui de l'homme* » est le « *Soi transcendantal vivant*⁴⁷ » – « transcendantal » non compris au sens kantien comme la condition de la connaissance objective que Husserl reprend largement. Selon Henry, le manque de radicalité de la phénoménologie husserlienne consiste justement à en rester à un ego transcendantal en tant que condition de la connaissance objective. De ce fait, Husserl ne s'est pas rendu compte que l'ego transcendantal constituant lui-même est à son tour conditionné par l'archi-factualité de son corps, ou plus précisément, de sa chair impressionnelle. Une phénoménologie radicale se devrait donc de remonter à cette condition transcendantale plus ancienne que l'ego transcendantal constituant – le transcendantal du transcendantal, ce que R.

Lavigne, « Conclusion. En forme d'ouverture », in J.-F. Lavigne (éd.) *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 316-317). Nous renvoyons aussi à G. Dufour-Kowalska, qui pense qu'avec « le vivre de l'individu humain réel », Henry oppose à l'intentionnalité abstraite husserlienne (G. Dufour-Kowalska, « Le corps subjectif : incarnation et révélation », in *ibid.*, p. 81, cf. aussi p. 86.)

⁴³ Un tel double paradoxe est formulé par G. Jean comme suit : « d'être fini en tant qu'infini, mortel en tant qu'immortel » (G. Jean, « La subjectivité, la vie, la mort », *op.cit.*, p. 31).

⁴⁴ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 252.

⁴⁵ Henry, *Incarnation*, p. 29. Nous soulignons.

⁴⁶ Henry, « Incarnation », *Phén. de la vie I*, p. 176.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68. Cf. aussi « C'est parce que la Vie absolue vient en soi en s'éprouvant soi-même dans l'ipséité du Premier Soi Vivant qui est son Verbe que tout homme donné à soi dans l'ipséité de cette vie vient en soi comme un Soi transcendantal vivant » (Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Phén. de la vie I*, p. 68-69).

Bernet appelle un « hyper-transcendentalisme⁴⁸ ». Et pour remonter à la condition hyper-transcendantale, il faudrait effectuer une réduction plus radicale que la réduction transcendante husserlienne qui ne met entre parenthèses que l'existence de l'objet, et conserve ainsi l'objet à titre de contenu noématique – ce que nous nommons une sur-réduction. La sur-réduction devrait donc réduire totalement l'objectivité. Au lieu de la présupposition naïve de l'attitude naturelle qui doit être réduite chez Husserl, l'homme en tant que soi charnel vivant en un sens henryen est justement le *résidum* de la réduction hyper-transcendantale – la condition de toute constitution intentionnelle objectivante. Mais une telle nouvelle définition ne revient-elle pas à bouleverser, modifier, voire à dénier le sens de la notion d'« homme » telle que la tradition la comprend ? En défendant l'homme, Henry ne renouvelle-t-il pas les coordonnées de l'humanisme ?

Certes, la philosophie moderne arrache l'homme à la nature et l'érige face à elle en faisant du sujet le principe de toute chose. Mais héritière de la philosophie antique et surtout grecque, la philosophie moderne entérine une hiérarchie des êtres allant de l'inorganique, au vivant jusqu'à l'homme, dans laquelle l'homme est placé au niveau supérieur et où « la vie occupe une place intermédiaire » entre ledit inorganique et l'homme. Or, c'est précisément cette hiérarchie qui fait l'objet de la critique de Henry et, d'après lui, « explique sans doute le grand embarras de la pensée à son égard », puisque « dans une telle hiérarchie l'homme est plus qu'un vivant, étant un animal pourvu du Logos. De telle façon que, pour nous les hommes, la vie ne peut se comprendre que difficilement et par une sorte de soustraction par rapport à ce que nous sommes [...]»⁴⁹. Apparemment, la cible de la critique henryenne, similaire à celle derridienne de la métaphysique traditionnelle occidentale depuis l'Antiquité grecque, consiste à dénoncer une sorte de logocentrisme qui place la raison, et surtout le langage, au centre de la philosophie. Comme le dit Henry à ce propos :

La relation du Logos à la vie n'est envisagée dans le monde grec que sous la forme d'une opposition, décisive en ceci qu'elle fournit paradoxalement une définition de l'homme. Car l'homme se distingue des animaux par ce Logos dont ils sont dépourvus. *Logos signifie ici à la fois la Raison et la capacité de parler, c'est-à-dire de former des significations idéales.* Si l'on ajoute que nous, les hommes, nous ne parlons des choses, opérant à leur sujet de multiples prédications, que dans la mesure où les unes et les autres se montrent à nous, on se trouve en présence d'une connexion originaire en vertu de laquelle le Logos grec repose sur l'apparaître du monde (ou de la « Nature ») et lui est identique. L'histoire de

⁴⁸ À ce propos, nous renvoyons à R. Bernet, « Christianisme et phénoménologie », *op.cit.*, p. 181-201.

⁴⁹ Henry, *Dossiers H*, p. 95. On trouve le même passage dans *Auto-Donation*, p. 129-130.

la pensée occidentale découvrira cependant que, en dépit de sa positivité apparente, *cette différenciation spécifique du Logos et du vivant* enferme en elle une difficulté insurmontable⁵⁰.

Il ressort de cette citation l'effort henryen de détacher l'humanité du logos et ainsi de la raison, du langage et de la donation de sens idéal, car tous ces dérivés présupposent *un apparaître plus original dans lequel l'humanité se trouve déjà à l'œuvre*. À vrai dire, dans l'expression « l'apparaître du monde », le terme « monde » aurait dû être dans ce cas précis mis entre guillemets, puisqu'il est clair que Henry suit ici le raisonnement grec en essayant de mettre en lumière la « difficulté insurmontable » qui y est impliquée, à savoir, la conception de l'humanité à partir du logos, qui occulte tout à la fois l'origine de l'humanité originaire et du logos lui-même. L'apparaître du « monde » serait, d'après Henry, l'apparaître impressionnel de la vie, et ce bien avant que l'homme donne un sens idéal à ses vécus et en acquière une saisie intentionnelle, puisque « ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi⁵¹ ». Conformément à l'« inversement phénoménologique », il faudrait opérer un *inversement entre le logos traditionnel et la vie* pour parvenir à une entente de la vie telle que dans cette question rhétorique posée par Henry: « la vie n'est-elle pas le logos fondamental, l'Archi-Révélation⁵² ? » – question qui revient à affirmer que la vie en tant que logos originaire ou vital se révèle avant le logos traditionnel en tant que manifestation intentionnelle de la pensée – celle-là servant de fondement à celle-ci. Par conséquent, l'humanité originaire devrait être comprise à partir de l'*auto-révélation* de la vie, voire identifiée à la vie *auto-révélante*, d'où la conception henryenne « révélation originaire → ipséité = Homme⁵³ » – dans laquelle l'ipséité ne désigne point une auto-connaissance intentionnelle de soi comme (*als*) quelque chose, mais l'*auto-révélation* de la vie elle-même. Autrement dit, tous les êtres vivants possèdent leur propre ipséité. L'humanité comprise à partir de la révélation originaire ou du Logos de la vie « qui offre à notre conception du langage un soubassement phénoménologique entièrement nouveau ne concerne pas seulement le destin métaphysique de l'homme⁵⁴ », tant que la compréhension de la notion d'homme demeure restreinte à son sens bio-physique. En revanche, elle concerne l'humanité « partout où il y a vie,

⁵⁰ Henry, « Incarnation », *Phén. de la vie I*, p. 177. Nous soulignons. À propos d'une telle accentuation « traditionnelle » de la différence entre l'homme et l'animal lue par Henry, voir aussi : la « différence spécifique [de l'homme] d'avec l'animal, que pour autant que s'ajoute à cette chair la capacité de former des significations, de parler, d'apercevoir les Idées, bref ce Logos dont l'animal est par lui-même dépourvu » (*Incarnation*, p. 18-19).

⁵¹ Henry, *Incarnation*, p. 129.

⁵² Henry, *Dossiers H*, p. 95.

⁵³ Henry, MS A 4-21-2425/2426, *Rev. intern. M. Henry n° 3*, p. 99.

⁵⁴ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 344.

dans ses modalités les plus élémentaires⁵⁵ » – dans « tous ceux qui ont confié au dire d'une souffrance primitive leur destin », y compris dans l'animal au sens bio-physique⁵⁶. Voilà pourquoi ils mériteraient eux aussi le titre de sujets individuels chez Henry. Au-delà, dans sa lecture de Nietzsche, Henry s'accorde même, d'une certaine manière, avec le point de vue d'après lequel la vie animale « *figure l'essence de la vie*⁵⁷ » dans la mesure où celle-ci exclut la représentation et est une auto-révélation immédiate. En résumé, *l'humanité originnaire* serait le *mode* même de la manifestation impressionnelle pré-intentionnelle et auto-révélante, ou autrement dit, elle signifierait la *phénoménalité* impressionnelle – qui d'ailleurs s'éloigne peu de l'animalité. En termes henryens : « Radicale en ceci que l'homme n'est plus quelque chose, quelque chose qui apparaît, mais *l'apparaître lui-même*⁵⁸ », ou encore « [...] la matière dont l'homme est fait est *la phénoménalité pure, l'apparaître comme tel*⁵⁹ ».

L'inversement du logos et de la vie est ainsi plutôt une *redéfinition* du logos qui convoque une réexamination phénoménologique du problème du langage ou un « renouvellement de la problématique du langage dans la phénoménologie⁶⁰ ». Selon Henry, malgré leurs présupposés divers, fussent-ils phénoménologiques, analytiques ou psychanalytiques, les philosophies antérieures concernant le langage « ne sont pas venues briser une ultime unité⁶¹ » qui se traduit en un système grammatical de références intentionnelles à des objets ou des états mentaux, chaque fois articulable par un acte sonore ou scriptural. Ce genre de langage, entrelacé avec la totalité de nos perceptions et compréhensions des réalités existentielles, c'est-à-dire les choses et les étants de ce monde avec lesquels l'homme maintient un commerce, consiste à désigner ces « réalités », et ce notamment par le biais d'une signification idéale à vide qui va au-delà de la réalité immédiate⁶². Il s'agirait donc d'un langage du monde qui ne se réfère qu'à un apparaître mondain dont la phénoménalité se confond avec l'objectivité extérieure, puisque le langage du monde ou la « Parole du monde » veut dire « une parole qui parle de ce qui se montre à nous dans cette extériorité qu'est le monde⁶³ ».

D'après Henry, le langage du monde comporte trois défauts intimement liés les uns aux autres. Premièrement, il ne rend compte que de l'apparaître extérieur sous la forme des objets,

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Henry, *Général. de la psych.*, p. 10.

⁵⁷ Henry, « Sur la parole de Nietzsche : “Nous les bons, les heureux...” », *Phén. de la vie II*, p. 150. Nous soulignons. Il s'agit d'une reprise modifiée de la lecture henryenne de Nietzsche dans *Général. de la psych.*, p. 258.

⁵⁸ Henry, *Incarnation*, p. 95. Nous soulignons.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁰ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 334-335.

⁶¹ Henry, *Paroles du Christ*, p. 9.

⁶² *Ibid.*, p. 88-89 et p. 92.

⁶³ *Ibid.*, p. 90.

phénoménalité restreinte d'où provient un premier sens de l'« objectivité » en tant que représentation en face du sujet. Deuxièmement, en se conformant à l'apparaître qui est « indifférent » à toutes les apparitions, fussent-elles bonnes ou mauvaises, le langage du monde consiste essentiellement en une universalité idéale qui ignore la réalité individuelle. Par exemple, le terme « fleur » ne désigne aucune fleur spécifique et le mot « souffrance » ne s'attache à aucune souffrance que quelqu'un subirait réellement – de là découle un deuxième sens de l'« objectivité » : *universel, impassible*. Troisièmement, en se conformant au mode même de l'apparaître extérieur objectif, le langage du monde demeure aveugle à son propre fondement, par exemple ce que l'on voit, la manière dont on le voit, est chaque fois pré-déterminé ou pré-donné antérieurement en amont de la vision elle-même⁶⁴. Force est alors d'en retrouver le fondement, la « phénoménalisation de la phénoménalité » même de l'objectivité qui définirait « conjointement l'objet de la phénoménologie et l'ultime fondement de tout langage possible⁶⁵ ». Henry déclare ainsi :

C'est uniquement en effet parce que la phénoménalité fraye le chemin sur lequel choses et phénomènes viennent à notre rencontre pour s'offrir à notre appréhension, parce qu'ils se montrent à nous, que nous pouvons en parler, les nommer, nous référer à eux dans cette nomination, les décrire, produire à leur sujet de multiples prédications qui composent à la fois notre savoir et notre discours⁶⁶.

En employant une paire de concepts semblable à celle figurant chez Levinas, Henry nomme le langage du monde, dont l'enjeu est la nomination, la référence, la description par la prédication, le *dit*, et la manifestation pré-objective en tant que phénoménalisation elle-même de la phénoménalité mondaine le *Dire*⁶⁷. Et il va même jusqu'à affirmer que « le Dire primitif

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 91 sqq.

⁶⁵ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 327.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 326. Voir aussi : « Si donc l'apparaître constitue la condition incontournable de tout langage concevable, et cela en découvrant au préalable tout ce dont parle ce langage en même temps que ce qu'il en dit et pourra en dire, alors le sens d'une "phénoménologie du langage" s'inverse totalement. Loin de se proposer au travail de l'élucidation phénoménologique comme un thème ou un objet parmi d'autres (qu'il y ait une phénoménologie du langage comme il peut y avoir une phénoménologie des formes sociales, de l'œuvre d'art, etc.), le langage appartient au contraire aux conditions internes de ce procès d'élucidation, s'il est vrai qu'il porte en lui la capacité de faire voir ce qu'il désigne en le nommant avant d'en poursuivre l'analyse dans les affirmations spontanées du sens commun comme dans les propositions élaborées du savoir scientifique. Mais ce ne sont pas seulement les choses auxquelles se réfèrent les propositions qui doivent pouvoir se montrer à nous, ces propositions se montrent elles-aussi et elles ne peuvent le faire que dans une monstration propre au langage et qui constitue son essence originaire, son Logos » (Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 327).

⁶⁷ Chez Levinas, « Dire, c'est approcher le prochain, lui "bailler signifiante". Ce qui ne s'épuise pas en "prestation de sens", s'inscrivant, fables, dans le Dit » (Levinas, « Le Dire et la subjectivité, b) le Dire comme exposition à l'Autre », *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Paris, Livre de poche, 1990, p. 80). Cela signifie que le Dire est une effraction de la transcendence qui précède tout système linguistique signifiant par une donation intentionnelle de sens objectif. À notre connaissance, Henry n'a pas fait de Levinas un interlocuteur dans ses

n'est [...] jamais du côté de ce qui est dit, c'est-à-dire montré, il est ce qui montre⁶⁸ ». En tant que phénoménalisation de la phénoménalité mondaine objective le Dire est, d'après Henry, l'auto-révélation de la vie en tant qu'ipséité, car toute l'objectivité est rendue possible par la subjectivité – « puissance toute-puissante [...], s'éprouve elle-même, est révélée à soi, [...] l'auto-révélation de la vie⁶⁹ » –, d'où encore une fois l'affirmation suivante : « Telle est la révélation originaire, fondatrice comme telle d'une parole originaire⁷⁰. » La puissance auto-révélante s'avère pourtant radicalement *passive*, au sens où cette puissance se concrétise dans le pathos ou les sentiments – ce que Henry appelle aussi « tonalités », que le sujet éprouve *malgré lui*. Ainsi « c'est dans un sentiment, dans ce sentiment en lequel elle s'éprouve chaque fois, de façon pathétique donc, que parle la parole de la vie⁷¹ ». Prenons l'exemple de la souffrance : tandis que le langage ou la parole du monde, en tant que dit, « parle *sur* la souffrance, elle en parle comme d'une réalité extérieure à elle, différente d'elle, à laquelle elle peut d'ailleurs être totalement indifférente⁷² », car la parole de la vie en tant que Dire :

[...] ne disserte pas sur la souffrance, elle ne fait usage d'aucun mot, d'aucun signe sonore ou écrit, d'aucune signification, elle ne relie pas des significations toutes irréelles par des formations langagières appropriées – verbes, conjonctions, etc. Parce que la souffrance parle dans sa souffrance et par elle, parce qu'elle ne fait qu'un avec ce qu'elle dit, une seule chair souffrante à laquelle elle est livrée sans pouvoir y échapper ni se défaire d'elle [...] c'est en elle-même, dans l'effectivité de sa souffrance, qu'elle témoigne d'elle-même sans recourir à aucun autre témoignage⁷³.

Similaires à la souffrance, toutes les tonalités affectives telles que la joie, la tristesse, l'angoisse, le désespoir, « le désir insatisfait aussi bien que l'effort et le sentiment de plénitude qui l'accompagnent⁷⁴ », sont la parole de la vie. De même, le sentir corporel tel qu'« un poing tendu, des bras qui s'ouvrent ont [eux aussi] une signification immédiate au même titre qu'un mot⁷⁵ » et mérite ainsi le nom de la parole de la vie. Pour résumer, la parole de la vie est

œuvres publiées. Dans les manuscrits inédits de Henry, on trouve deux groupes de notes de lecture spécifiquement consacrées à Levinas, celles portant sur *Le Temps et l'Autre* et celles se référant à *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, mais qui ne touchent pas directement à la paire des concepts dit-Dire. (Ces manuscrits sont conservés dans le Fonds Michel Henry, Plateforme technologique « Fonds Alpha » de l'Université catholique de Louvain. Nous remercions vivement le Pr. Jean Leclercq, directeur du Fonds Michel Henry de nous avoir permis d'accéder à ces archives.)

⁶⁸ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 327.

⁶⁹ Henry, *Paroles du Christ*, p. 95.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 98.

⁷² *Ibid.*, p. 97.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁵ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 344.

éprouvée passivement, immédiatement et concrètement par chacun de nous, sans la médiation de la signification intentionnelle, ni l'articulation de signes mondains, qu'ils soient sonores ou écrits.

Ainsi ressortent deux traits cruciaux de la parole de la vie : tout d'abord, étant une épreuve vécue *immédiate malgré soi*, la parole de la vie est exclusive de la possibilité du mensonge, elle est donc « vraie absolument, sa parole est une parole de vérité⁷⁶ ». La vie est ainsi la réalité et la vérité humaine « essentiellement affective⁷⁷ »; de plus, il en est ainsi puisque, selon l'interprétation henryenne de la pensée occidentale, la capacité à faire l'économie de la perception par la signification intentionnelle à vide et la donation de sens universel et idéal « est ce qui *dissocie* l'homme de l'animal en même temps qu'elle constitue le principal fondement de son immense pouvoir⁷⁸ ». L'épure de l'intentionnalité idéale et du système grammatical ainsi que de l'articulation sonore et écrite rapprocherait donc l'homme de l'animal. Dans cette mesure, Henry entrevoit la possibilité d'un langage permettant de communiquer avec les animaux, dans lequel « toute signification intellectuelle est exclue⁷⁹ », c'est ainsi que la différence entre l'homme et l'animal est rendue ambiguë.

En outre, au lieu de cantonner l'homme dans une fermeture sur soi, définir l'homme par la parole de la vie au lieu du langage du monde référentiel servant à la communication mondaine révèle une intersubjectivité originaire de l'homme, ce qui revient à fonder la communication mondaine elle-même. Quand bien même la parole de la vie serait *auto-révélante*, c'est-à-dire que l'*ipséité* de chaque sujet humain surgirait dans la parole de la vie sans la médiation de l'objectivation, elle n'indiquerait toutefois pas une structure *solitaire*. Tout au contraire, la parole de la vie atteste une structure *relationnelle* indiquant une relation avec autrui – ou une intersubjectivité originaire.

De prime abord, l'homme n'apparaît qu'en tant que ce qui *entend* la parole de la vie. En termes henryens : « L'homme dans tous les cas *se définit par son lien à cette Parole* et cela de deux manières : comme *celui à qui la parole est destinée* ; comme *celui dont la nature est d'entendre cette parole*⁸⁰. » Cela revient à dire que la parole de la vie s'avère être d'emblée une *relation différenciée* entre parler et entendre – l'homme apparaît justement comme celui qui entend la parole qui lui est destinée : « entendre la parole est ainsi consubstantiel à la nature

⁷⁶ Henry, *Paroles du Christ*, p. 97.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁸ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 329. Nous soulignons.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 344.

⁸⁰ Henry, *Paroles du Christ*, p. 102. Nous soulignons.

humaine⁸¹. » Tout comme le Dire originaire ne veut pas dire une articulation physique qui exprime un sens objectif, « entendre » ne signifie pas non plus l'audition d'un son physique, ni la compréhension mondaine – tant que « la compréhension s'opère dans un enchaînement d'idées, de significations qui deviennent valides à partir du moment où l'on peut les apercevoir dans une évidence qui relève du voir⁸² ». En revanche, l'appariement de la parole et du fait d'entendre met en lumière *une relation différenciée* en tant que structure même de la parole de la vie.

De la sorte, en dépit de leurs différents marqueurs – tandis que Henry est marqué par la mise au premier plan de l'immanence absolue, Levinas l'est pour sa part par celle de la transcendance –, la philosophie henryenne présente, malgré tout, de nombreuses similitudes avec la philosophie lévinasienne, notamment en ce qui concerne le problème d'autrui ou celui de l'intersubjectivité. Hormis l'utilisation de la même paire de concepts dit-Dire, dont le Dire est le primat, Henry, de même que Levinas, qualifie la dimension du Dire de dimension divine provenant de Dieu. De plus, Henry s'accorderait aussi avec Levinas, qui affirme l'existence d'un Dire – un langage originaire – et ainsi que « la révélation est discours⁸³ », où « discours » est à comprendre au sens étymologique de « discurrere » – « courir çà et là » entre des termes différents. Le langage aurait originairement une forme discursive – c'est-à-dire, relationnelle. Le langage discursif serait ainsi le fait de « se rapporter à » originaire, antérieur à et condition de l'objectivation⁸⁴, en tant que donation intentionnelle de sens objectif et idéal qui conditionne, à son tour, la conversation mondaine⁸⁵. Comme le dit Levinas :

Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de pensée, irréductible à une conscience de... puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir, se rapportant à l'infini d'Autrui⁸⁶.

⁸¹ *Ibid.*, p. 146.

⁸² *Ibid.*, p. 131.

⁸³ Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1971), Paris, le Livre de poche, 2000, p. 75.

⁸⁴ Levinas avance ainsi qu'« entendre la parole divine, ne revient pas à connaître un objet, mais à être en rapport avec une substance débordant son idée en moi » (Levinas, *Totalité et infini*, p. 75), et c'est « le discours [originaire qui] instaure la signification [de l'objet] » (*Ibid.*, p. 224).

⁸⁵ Dans son article éclairant « Sens, éthique et historicité », D. Pradelle élucide la manière dont Levinas s'est confronté à Heidegger et à Husserl tel qu'interprété par Heidegger. Le Dire ou la signifiante originaire n'est plus ni une signifiante apophantique thématissant donnée par la conscience pure, ni une signifiante herméneutique qui se dévoile à la compréhension propre à l'affairement pratique effectué par la décision du *Dasein*, ni une signifiante instaurée dans une époque spécifique de l'Être, mais une signifiante à la fois pré-linguistique et pré-contextuelle – une signifiante préontologique d'autrui qui constitue un impératif éthique et en appelle à ma responsabilité pour autrui. Cf. D. Pradelle, « Sens, éthique, historicité », in D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éds.), *Levinas lecture de Heidegger*, Paris, Vrin, 2021, p. 73-106.

⁸⁶ Levinas, *Totalité et infini*, p. 224.

Le langage originaire est donc une « sémantique de la proximité, de la socialité⁸⁷ » qui désigne encore plus profondément une relation avec l'Infini, c'est-à-dire Dieu et Autrui, et dont les formes les plus exemplaires sont la paternité ou la filialité et la fraternité dans lesquelles aussi bien l'altérité d'autrui que l'ipséité de chacun coexistent par le lien de l'amour⁸⁸ – raison pour laquelle « L'essence du discours est éthique⁸⁹ ». De même, la structure de *la relation différenciée* de la parole de la vie chez Henry se caractérise elle aussi par une relation paternelle entre Dieu en tant que Père et les hommes comme Fils. Henry énonce ainsi que la possibilité de l'homme d'entendre la Parole de Dieu

réside dans sa *condition de Fils de Dieu* ou, comme nous le disons encore, dans sa *naissance* intemporelle. Elle signifie que la venue de l'homme dans la condition de s'éprouver soi-même et de se révéler à soi s'accomplit dans l'auto-révélation de la Vie absolue en son Verbe. En d'autres termes, la possibilité qu'a l'homme d'entendre la Parole de Dieu lui est consubstantielle⁹⁰.

Intérieure au Verbe de Dieu, c'est-à-dire au mouvement de l'auto-génération de Dieu, l'ipséité de chaque homme prend forme. Il ne s'agit donc pas d'une immanence ni d'une intériorité dépourvue de toute différence ou dimension transcendante, mais plutôt d'une *intériorité différenciée*, de « *l'un dans l'autre*, le Père en son Fils », donc d'une relation « *réciproque* ». Une telle réciprocité entre le Père et le Fils est maintenue par la génération affective qui implique « leur Amour commun⁹¹ ». Le langage originaire révèle ainsi une intersubjectivité originaire dont l'essence est une *affection* transitive, une intersubjectivité dans laquelle « chacun s'éprouvant, vivant, s'aimant en l'autre⁹² ». Selon Henry, c'est cet amour commun, ou cette affection originaire, et non le sens idéal qui donne à l'homme accès non seulement « à la vie, à sa propre vie », mais aussi « à celle des autres, à celle de Dieu⁹³ ». Une éthique inconditionnée ne s'avère possible qu'à partir de cette intersubjectivité affective de l'amour commun révélé par le langage originaire de la vie.

⁸⁷ Levinas, « De la signification du sens », *Hors sujet*, Paris, Fata morgana, 1987, p. 140.

⁸⁸ Cf. Levinas, *Totalité et infini*, p. 284 sqq. et surtout p. 310 sqq..

⁸⁹ *Ibid.*, p. 238.

⁹⁰ Henry, *Paroles du Christ*, p. 131. Nous soulignons. Cf. aussi Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 339 : « Ainsi la possibilité d'*entendre* la Parole de la vie est-elle pour chaque Soi vivant consubstantielle à sa naissance, à sa condition de Fils ». Nous soulignons.

⁹¹ Henry, *Paroles du Christ*, p. 108.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 134.

4. La dualité de l'humanité : résurgence des problèmes de l'animalité, du langage, et de la culture

Or, en identifiant l'humanité à la phénoménalité impressionnelle pré-intentionnelle, ne sommes-nous pas conduits à une identification de l'homme et de tous les autres vivants ? Dans la mesure où un être est vivant - est capable de s'impressionner et de sentir – par exemple une chauve-souris – ne devient-il pas un homme ? Ainsi, penser l'humanité à partir de *ce dont* elle est ne suffit pas à déceler *la spécificité de l'homme* par rapport aux autres vivants, en revanche, cela élucide justement *le fond commun que l'homme partage avec les autres vivants*. Mais cela ne risque-t-il pas d'annuler ce qui est *propre* à l'humain ? Et dans ce cas, à quoi bon conserver les notions d'homme et d'humanité ? Pourquoi Henry ne parle-t-il pas directement de l'animal à l'image de Derrida, qui affirme explicitement « l'animal donc que je suis » ? Pourquoi seul l'homme a-t-il le privilège d'être considéré comme le Fils de Dieu ? Pourquoi Henry souligne-t-il que « nous voulons parler des *êtres incarnés que nous sommes, nous les hommes, de cette condition singulière qui est la nôtre*⁹⁴ » – à savoir, la condition purement *humaine* ? Cette question remet en cause la légitimité de la méthode consistant à « laisser hors du champ de notre investigation les êtres vivants autres que les hommes⁹⁵ ». Il convient de remarquer que ce qui est laissé hors du champ de l'investigation, ce ne sont pas les êtres autres que *moi* à la première personne, mais les êtres autres que *les hommes* en général. Il ne s'agit donc pas seulement du problème de l'accès direct au vécu, mais aussi d'une distinction sous-entendue entre l'homme et l'animal ainsi que de l'inscription préalable des êtres tels que nous sommes dans la catégorie « homme » en opposition à celle d'« animal ».

C'est la raison pour laquelle, malgré plusieurs passages dans lesquels la frontière entre l'homme et l'animal semble se brouiller, l'animal semblant y mériter le titre de sujet pourvu d'un langage originaire, nous en trouvons aussi d'autres dans lesquels, à l'inverse, Henry parle de l'animal comme d'un étant, voire d'un objet parmi d'autres, dépourvu de subjectivité. Par exemple, dans sa lecture de Descartes, Henry est enclin à interpréter que le *sum* du *cogito* cartésien ne signifie en « aucune façon un être analogue à celui de l'arbre ou *des animaux* ou encore qui serait "l'être lui-même" en tant que tel⁹⁶ ». Il admet ainsi l'opposition cartésienne entre « *sentimus nos videre* », c'est-à-dire entre « *notre propre vision [humaine]* en tant que

⁹⁴ Henry, *Incarnation*, p. 9. Nous soulignons.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁶ Henry, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéal », *Phén. de la vie II*, p. 104. Nous soulignons. Reprise de *Généal. de la psych.*, p. 23.

vision effective [...et] celle des animaux qui précisément ne voient pas⁹⁷ ». Loin de questionner la pertinence de cette opposition, Henry tâche au contraire d'en donner la justification, à savoir que ce qui est en jeu dans cette opposition n'est pas un constat biologique au prisme duquel l'homme disposerait de l'organe de vision, alors que l'animal en serait pour sa part privé. En revanche, d'après Henry, il s'agit plutôt de modes différents d'apparaître : tandis que la vision humaine « implique l'immanence dans le voir lui-même d'un sentir plus ancien que lui et d'un autre ordre, d'un auto-sentir, sans lequel le voir ne verrait pas⁹⁸ », les animaux ne sont quant à eux pas pourvus de cette capacité à auto-sentir et ainsi à avoir une vision. Par conséquent, ce serait l'animalité même et le statut subjectif de l'animal qui seraient remis en cause.

Certes, l'animalité ne constitue pas un problème central chez Henry, il dit même explicitement qu'il faut se dégager de la conception traditionnelle de l'homme comme d'un animal qui disposerait en plus de la rationalité et du langage. Il avance, à la place, que la seule mesure de l'humanité doit être la vie, plus précisément, être un mode d'apparaître de la vie. En ce sens, lorsque Henry s'accorde à dire que l'animal ne voit pas et ne se sent pas, ce qu'il a en vue n'est pas l'« animal » au sens de vivant, mais plutôt l'« animal » comme un objet construit par la biologie en tant que système idéal constitué. C'est la raison pour laquelle, dans sa lecture de la Bible, Henry approuve les versets de *Matthieu* qui reconnaissent plus de valeur à l'homme qu'aux animaux comme les oiseaux, puisque Henry rattache l'animal au registre du monde objectif⁹⁹. Il ne s'agirait donc pas là d'une hiérarchie dans laquelle l'homme, en tant que vivant, serait supérieur à un autre vivant qu'est l'animal. En revanche et une fois encore, ce qui est remis en question n'est autre que la double phénoménalité affective et mondaine. Par conséquent, lorsque Henry parle du langage du monde, il place l'animal du côté des « choses inertes de la nature » ou « encore des objets culturels¹⁰⁰ » qui constituent ensemble les références mondaines que le langage du monde désigne et qui sont dépourvues de la capacité à apparaître par elles-mêmes. Ainsi, les animaux, notamment les « animaux domestiques, font partie de ce monde humain dont ils ont été au cours de l'histoire des composants essentiels » et ces réalités « ne seraient pas concevables sans les hommes dont elles laissent paraître les besoins et les travaux¹⁰¹ ».

⁹⁷ Henry, *Incarnation*, p. 168. D'abord déjà dans *Général. de la psych.*, p. 29. Cf. Descartes, lettre à Plempius du 3 octobre 1637, AT I, p. 413 *sqq.*.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Henry, *Paroles du Christ*, p. 21-22.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 89.

Or, malgré tout, pourquoi continuer à conserver les notions d'homme et d'animal ainsi que leur opposition ? Si « l'homme [n'est] rien de plus qu'un vivant¹⁰² ? », pourquoi l'homme seul mériterait-il de disposer de la capacité à constituer des objets tels que l'animal et de les inclure dans le monde humain ? Et pourquoi insister davantage sur l'élucidation de la capacité humaine (et non-animale) à *parler* – surtout lorsque « parler » implique une fonction référentielle qui déborde l'auto-révélation vitale telle qu'elle s'exprime par un cri ou un mouvement corporel ? Ces questions nous invitent à réévaluer la solution que nous avons proposée au paradoxe de l'humanité, à savoir, celle consistant à définir l'humanité non à partir de ce que l'homme *est*, mais de *ce dont* l'homme est – l'homme est une *instance* du mouvement dynamique de la vie, ce qui fait qu'*Être un homme, c'est être un être fini qui accomplit l'infini*. Apparemment, cette conception de l'humanité ne concerne que *la provenance commune* que l'homme partage avec tous les vivants et ne rend pas compte de la spécificité de l'homme tel que nous le sommes. Mais alors, qu'y a-t-il donc encore de spécial chez l'homme ?

Derrière l'acceptation de la distinction cartésienne entre « *sentimus nos videre* » et les yeux de l'animal se cache une acceptation du dualisme – non plus sous sa forme cartésienne entre la pensée et l'étendue, mais modifiée en un dualisme phénoménologique. Le dualisme phénoménologique oppose la phénoménalité de la vie auto-révélante à celle de l'objet. La conception de la dualité de l'homme est intrinsèque à ce dualisme phénoménologique et, cette fois, non plus comme une *permixtio* de deux substances différentes, mais en tant qu'une seule vie qui se phénoménalise de deux manières. Ainsi, Henry avoue que « *l'homme est double en effet, visible et invisible à la fois*¹⁰³ », formulation dans laquelle le mot « invisible » désigne la phénoménalité de la vie originaire même et le terme « visible » renvoie à la phénoménalité objective rendue possible par la phénoménalité de la vie. C'est la raison pour laquelle le corps humain est double : non seulement il est un corps originaire, mais il est tout autant un corps objectif en tant que réalisation du corps originaire – ce qui importe à la corporéité proprement humaine n'est pas seulement l'*incarnation*, mais aussi, si nous nous permettons d'utiliser une notion de D. Franck, l'*incorporation*¹⁰⁴ » à partir du corps originaire. Le corps objectif n'est pas une simple apparence irréaliste, voire trompeuse, il est le siège de « l'ensemble des activités subjectives des hommes [... qui] se montrent dans le monde sous l'apparence de comportements extérieurs¹⁰⁵ », il est ainsi l'*expression* qui est tributaire de la corporéité propre

¹⁰² Henry, *C'est moi la vérité*, p. 45.

¹⁰³ Henry, *Paroles du Christ*, . 24. Nous soulignons.

¹⁰⁴ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 25 *sqq.*. Voir aussi D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 192.

¹⁰⁵ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 346.

à l'homme que nous ne pouvons pas réduire. C'est pourquoi dans sa philosophie de la religion, Henry insiste tout autant sur la structure triple de Dieu-Christ-hommes dans laquelle le Christ joue le rôle de médiateur, puisque le Christ est en même temps, en empruntant la phrase religieuse de Jean « Le Verbe [de Dieu qui] s'est fait chair », ce qui revient à dire philosophiquement que la Vie et son Verbe désignent « le mouvement par lequel la Vie absolue vient éternellement en soi s'accomplir dans et par la génération en elle de son Verbe¹⁰⁶ » et que le Verbe est ainsi l'expression et l'accomplissement de la Vie tout en se différenciant d'elle. L'incarnation, en tant qu'humanisation – « la venue dans la condition humaine¹⁰⁷ » – n'est pas séparée de l'incorporation d'un homme en chair et en os. Étant l'union de la divinité et de l'humanité, le Christ est plutôt une métaphore religieuse de la co-substantialité de l'incarnation et de l'incorporation de l'homme en tant qu'*instance spécifique* de l'apparaître de la vie.

Conformément à la dualité phénoménologique de l'homme, le langage se redouble en langage de la vie et langage du monde ; et bien que le langage du monde soit fondé sur le langage de la vie, il ne s'avère pas pour autant réductible à celui-ci. Plus précisément, il convient de dire que le langage du monde est intrinsèque à « la parole humaine [qui] ne parle pas seulement des choses du monde, qui d'ailleurs n'ont de sens que pour notre vie. La parole humaine parle d'abord de cette vie », pourtant « celui qui souffre a toujours *la possibilité de dire* “je souffre”, usant de ce langage fait de sons (de “phonèmes”) porteurs de significations toutes empruntées à sa propre vie dont elles ne sont que des représentations diverses¹⁰⁸ ». De plus, il ne s'agit pas seulement d'une possibilité pour le langage du monde d'exprimer la vie, mais bien plutôt par principe d'une *nécessité*. Les paroles de la vie « empruntent *inévitavelmente* leurs formes et leurs structures¹⁰⁹ » au langage du monde. C'est pourquoi, lorsque Henry parle des écritures chrétiennes, il avoue que la parole de Dieu, en tant que parole de la vie, « s'est exprimée aussi en usant de la langue des hommes. Et cela advint deux fois dans l'histoire¹¹⁰ », à savoir une fois par le biais de la vie elle-même, et une autre au moyen du langage du monde à travers les *Écritures* chrétiennes, de telle sorte que :

La Parole du Christ *n'est donc pas seulement* une parole de la vie, dans son opposition structurelle à toute parole du monde – [donc pas seulement] une parole étrangère au monde, sans référent extérieur,

¹⁰⁶ Henry, *Paroles du Christ*, p. 106.

¹⁰⁷ Cf. Henry, *Incarnation*, p. 19.

¹⁰⁸ Henry, *Paroles du Christ*, p. 148. Nous soulignons.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 88. Nous soulignons.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

parlant d'elle-même, gardant en elle ce qu'elle dit, disant la vie à la manière dont la souffrance dit la souffrance et la joie la joie¹¹¹.

Cela revient à restituer le rôle essentiel que joue le langage du monde dans la définition de l'homme – restitution lourde de conséquences.

Étant donné que Henry ne peut que reconnaître que le langage du monde est un système de signes référentiels aux objets idéaux et mondains, organisé par telle ou telle structure grammaticale, sa reconnaissance de l'importance du rôle du langage du monde réaffirme la légitimité, et ce en dépit de son incapacité d'auto-fondation, de *la structure mondaine* de notre expérience. Par conséquent, la connaissance objective de l'homme est aussi re-légitimée. La réalité humaine a en effet son origine ou son fondement dans la génération de la Vie, mais elle ne saurait se réduire uniquement à celle-ci, au risque de perdre toutes ses particularités et d'être identifiée avec celle-ci. La Vie elle-même parle d'une seule manière, mais l'homme entend et parle de deux manières différentes¹¹². C'est la raison pour laquelle, dans la terminologie chrétienne de Henry, il faut comprendre l'homme de deux façons différentes : « à partir de l'idée de génération » de la Vie et « à partir de l'idée de création » du monde¹¹³. Il en résulte qu'il ne faut pas définir la réalité humaine unilatéralement par *ce dont elle est*, mais *aussi parce qu'elle est effectivement*, c'est-à-dire sa spécificité qui la distingue de son origine et des autres êtres issus de l'origine commune. L'homme ne saurait être une simple étreinte de soi à soi-même dans sa naissance au sein de la Vie – le sentir en tant que phénoménalité impressionnelle, mais il sait aussi prendre ses distances par rapport à lui-même, *se décentrer* à la faveur du langage du monde qui le déterritorialise dans une objectivité idéale qui fait désormais partie intégrante de sa réalité – la connaissance en tant que phénoménalité objective. Il ne s'agit pas d'ignorer ou de supprimer celle-ci, mais justement de la fonder, d'explicitier sa dépendance vis-à-vis de la phénoménalité impressionnelle. « Penser après coup, *se représenter la vie, ce pouvoir que nous avons reçu lui aussi, la phénoménologie matérielle l'exerce en toute lucidité*, précise Henry, elle est alors en mesure de fonder la méthode phénoménologique en procédant à sa critique radicale¹¹⁴. » En résumé, l'homme demeure l'instance irrésolublement

¹¹¹ *Ibid.*, p. 144. Nous soulignons.

¹¹² « Ainsi l'entendons-nous pour ainsi dire deux fois et pouvons-nous la comprendre » (Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 344).

¹¹³ Henry, *Paroles du Christ*, p. 108.

¹¹⁴ Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 347. Nous soulignons.

paradoxale dans laquelle les « deux essences phénoménologiques pures irréductibles l'une à l'autre »¹¹⁵ co-apparaissent.

Si l'animalité en tant que *phénoménalité* impressionnelle, et non au sens bio-physique, « figure l'essence de la vie », l'humanité embrasse, cela va *sans dire*, l'animalité au sein d'elle-même. Seulement, l'humanité ne s'y confine pas. Le langage qui implique la structure mondaine de l'expérience et la connaissance objective distingue l'homme de l'animal. L'homme n'est pas un simple vivant obnubilé par lui-même, mais un vivant parlant, idéalisant et auto-décentrant. Ainsi, Henry dirait volontiers avec É. Bimbenet que « *bien sûr*, l'homme fut un animal ; et pourtant *il ne l'est plus*¹¹⁶ ».

Certes, Henry prétend lui-même ouvertement que l'homme est comme l'animal, puisqu'il est lui aussi marqué par la finitude et surtout par « le *manque* fondamental [...] qui affecte la chair en tant qu'elle est incapable de se suffire à elle-même¹¹⁷ ». Or, si nous tenons à conserver la thèse henryenne de la dualité de la phénoménalité dans l'humanité, nous sommes contraints de mentionner un argument henryen contre Henry lui-même, et ce en mobilisant une distinction marxienne, critiquée par Henry, entre l'homme et l'animal, à savoir :

L'animal s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se *distingue pas* d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'*objet* de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se *confond directement*¹¹⁸.

Cela signifie qu'il ne faut pas réduire l'activité humaine, comprise en tant que *fonctionnement du dynamisme humain* permettant de transformer son manque, voire son malaise, en bien-être, à celle de l'animal, car bien que le dynamisme humain ne provienne pas au fond de la phénoménalité objective, il est néanmoins *médiatisé* par celle-ci. C'est ainsi que le travail peut être rendu possible : il n'est pas l'effort fourni immédiatement pour survivre ; en revanche, quand bien même le travail réel serait subjectif, individuel et vivant, comme le voulait Henry¹¹⁹, il se rapporte pourtant en effet aux objets, au monde et aux relations interhumaines.

¹¹⁵ Henry, *Incarnation*, p. 87.

¹¹⁶ É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 22.

¹¹⁷ Henry, *Paroles du Christ*, p. 8.

¹¹⁸ Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. fr. E. Bottigelli, Paris, Édition Sociales, 1968, p. 63. Cité dans Henry, *Marx I*, p. 112, souligné par Henry.

¹¹⁹ Selon la lecture henryenne de Marx, tandis que le travail entendu comme activité subjective, individuelle et vivante, convenant au besoin vital, est le *travail réel* dans lequel l'individu vivant s'accomplit, le travail entendu en tant qu'activité se rapportant aux objets idéaux et effectué dans les relations humaines intramondaines généralise le travail, le dépouille de son individualité et le rend abstrait et uniforme, condition par laquelle les produits du travail peuvent être échangés. Cf. Henry, *Marx II*. Par exemple Chapitre II, § 2 ; Chapitre III, § 4 ; Chapitre VI, § 1 ; Chapitre VIII, § 1 ; Chapitre X, § 3.

Le travail marque l'homme d'une telle profondeur que « si le travail [...] venait à s'interrompre un seul jour, l'humanité disparaîtrait¹²⁰ ».

De même, si « toute forme de culture devrait faire l'objet d'une interrogation sur sa possible prise en considération à titre de langage¹²¹ », l'affirmation du double langage de même que de la dualité de la phénoménalité en appellerait à un examen des cultures humaines sous un nouveau prisme. D'une part, Henry souligne que toute culture est fondée sur le Logos de la vie, sur la phénoménalité impressionnelle, et il avance ainsi : « Être grec ou juif, c'est se trouver déterminé *sur le plan de la sensibilité, de l'affectivité*, de l'intelligence, des modes de l'agir, subjectivement donc, *selon des modalités vitales essentielles*¹²² » – point sur lequel Henry a plus que raison, puisqu'être grec, appartenir à la culture grecque, ce n'est pas s'identifier à des traits mondains comme habiter en Grèce, porter des vêtements de style grec, etc., mais cela concerne tout *un mode de vie* propre à cet homme, à savoir la manière dont il se sent, dont il se comporte. Mais le « comportement » est précisément ce qui est remis en question. Ainsi, d'autre part, un homme se comporte, parce qu'il a à qui et à quoi se *rappporter*. Les « modalités vitales essentielles » ne sont pas coupées d'autrui et du monde, et donc de la phénoménalité objective. C'est pourquoi « l'intelligence » importe ici – une intelligence qui s'enracine dans l'affection, mais se rapporte au monde. Dans la même mesure, les objets, l'histoire, l'environnement, tous ces domaines jouent un rôle pour la pérennité d'une culture.

Ainsi toute culture se définit-elle d'abord par les modalités selon lesquelles la vie répond à ses besoins, par *des habitus concrets relatifs à la nourriture, au vêtement, au travail, à l'érotisme, à la relation à la mort*, etc.¹²³.

Et aussi

¹²⁰ Henry, *Paroles du Christ*, p. 8.

¹²¹ Henry « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phén. de la vie III*, p. 345.

¹²² Henry, *Incarnation*, p. 124.

¹²³ Henry, « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », *Phén. de la vie IV*, p. 34. Nous soulignons. Par-là, nous pouvons contester le diagnostic que R. Bernet établit au sujet de Henry : « L'hyper-transcendantalisme de M. Henry et sa conception théologique de la Vie ne conduisent pas seulement à l'abandon du monde, mais aussi à une dévalorisation de tout ce qui fait la concrétude de la vie humaine. M. Henry se désintéresse de tout de ce qui relève de la contingence ou de la facticité de l'existence humaine, c'est-à-dire les différences sociales, culturelles, sexuelles etc., au nom de la condition de l'homme comme Fils de Dieu » (R. Bernet, « Christianisme et phénoménologie », *op.cit.*, p. 199). Bien que nous n'allions pas jusqu'à affirmer avec J. Leclercq que Henry *se soucie* de la contingence (Cf. J. Leclercq, « La provenance de la chair : le souci henryen de la contingence », *Studia Phaenomenologica IX*, 2009, p. 303-314), nous disons tout de même que les problèmes de la socialité, des cultures et de la sexualité mondaines sont incontournables pour la phénoménologie et que Henry aurait dû, malgré qu'il en ait, leur porter attention, voire leur donner une place légitime dans sa philosophie théologique en tant que phénoménologie de la vie.

Par les habitus fondamentaux de la vie transcendantale¹²⁴.

Apparemment, ce que Henry veut dire par « les habitus » n'est pas de l'ordre de l'habitude corporelle formée par la répétition de mouvements telle que Biran, voire notre « sens commun », la conçoit. Comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre « Transcendance immanente de l'Individu », chez Henry, l'habitus désigne la potentialité en tant qu'être réel et concret du sujet qui est enracinée dans le passé, ce qui caractérise un Individu au plus profond. A cela s'ajoute le fait que les habitus sont aussi influencés par les cultures historiques en tant que *modes de vie* concrets. À ce propos, Henry affirme que :

le corps humain s'offre à l'homme avec des caractères qui varient au long de l'histoire, caractères qui se traduisent par exemple *dans les habitudes si diverses concernant la nourriture, le vêtement, la sexualité, ainsi que dans les nombreuses « modes » qui s'y rapportent*¹²⁵.

Certes, Henry fait immédiatement remarquer à la suite qu'« il ne s'agit pas là, toutefois, du corps originel, mais des différentes façons pour l'homme de se représenter ce corps et de se comporter à son égard¹²⁶ ». Malgré tout, une fois la dualité de la phénoménalité et le double Logos propres à l'homme reconnus, il devient évident qu'il ne convient plus d'isoler le corps originel de celui objectif, lorsque nous parlons de l'homme à proprement parler. En revanche, il faudrait avancer que chez l'homme, non seulement la phénoménalité impressionnelle – donc le corps originel voire l'incarnation de ce corps originel à partir de la vie et de la parole de la vie – fonde la phénoménalité objective – soit le corps objectif et le langage du monde –, mais aussi (et surtout) que la seconde coexiste et effectue une influence effective en retour sur la première. Par conséquent, « *le plan de la sensibilité, de l'affectivité, de l'intelligence, des modes de l'agir, subjectivement donc, selon des modalités vitales essentielles* » porte des empreintes du langage du monde, de l'objectivité et de la connaissance.

Or, ce faisant, Henry ne retombe-t-il pas dans le logocentrisme ? Rien n'est moins sûr, car désormais il n'y a plus de *centre* – un seul et unique Logos, mais un double Logos où le logos au sens traditionnel – le langage du monde et la raison basée sur l'objectivation – est fondé sur le logos de la vie. Par conséquent, il ne s'agit plus d'une hiérarchie procédant de bas en haut par la superposition de capacités nouvelles, selon laquelle les autres vivants seraient inférieurs à l'humanité ; c'est la vie elle-même, en tant que fondement de l'humanité, qui est

¹²⁴ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 313.

¹²⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 6.

¹²⁶ *Ibid.*

en revanche mise au premier plan. Cela introduit deux aspects qui bouleversent le logocentrisme traditionnel. D'une part, étant donné que les deux phénoménalités et les deux Logos co-existent effectivement, donc au lieu de réduire l'une à l'autre, force est justement de questionner la manière dont elles peuvent s'entrelacer, ce qui explique l'enchevêtrement de notre expérience quotidienne où le vivre et le parler se confondent. Comme G. Jean le fait bien remarquer : « la tâche de la phénoménologie n'est ici que de reconnaître que le langage *est* phénomène et que le phénomène est langagier, que notre manière de "voir" le réel *comme tel* et de le "dire" sont à ce point eidétiquement enchevêtrés qu'aucune différence entre *vivre* et *parler* n'est a priori assignable¹²⁷. » D'autre part, puisque l'homme partage la même Vie avec tous les autres vivants, l'homme est alors décentré, l'intersubjectivité ne se limite ainsi pas aux hommes, mais s'étend à tous les vivants – ce qui revient à restituer la possibilité d'un amour commun à tous les vivants. L'idéalisation humaine réalisée par la parole ne conduirait en droit ni à une aliénation de la vie et ainsi des autres vivants, ni à une domination des autres vivants, mais témoignerait, à l'inverse, de la capacité humaine à se décentrer, elle laisse la vie apparaître d'une autre manière et fournit à l'homme un accès à lui-même et aux autres vivants d'un tout autre genre. Au lieu d'envelopper un risque de domination humaine, cette capacité convoque plutôt l'amour de la part de l'homme. Ainsi notre recherche se tourne vers le problème de l'éros.

¹²⁷ G. Jean, *L'humanité à son insu*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, 2020, p. 208.

Chapitre 8

L'individu et l'éros¹

1. L'éros : *entre* individualité et intersubjectivité

Si, malgré la connotation quotidienne fortement liée à l'activité sexuelle de « l'accouplement » (*Paarung*), notion cruciale pour l'analyse de la reconnaissance d'autrui dans *Les méditations cartésiennes*, la relation sexuelle ne surgit point dans les œuvres husserliennes publiées sur l'intersubjectivité et elle ne figure que brièvement dans ses manuscrits², la centralité de cette relation s'avère toutefois beaucoup plus saillante chez Henry. Il l'a non seulement thématisée dans les conclusions de trois de ses œuvres principales – *Philosophie et phénoménologie du corps*, *Phénoménologie matérielle* et *Incarnation* – condensée, mais également présentée comme le point culminant de la discussion engagée par chacune de ses œuvres. Les travaux de rédaction menés par G. Jean et J. Leclercq autour de ses manuscrits, y compris des notes préparatoires de *Philosophie et phénoménologie du corps* et d'*Incarnation*, ainsi que des textes inédits portant sur l'expérience d'autrui³, révèlent aussi que la réflexion menée sur la relation sexuelle occupe une place assez remarquable au fil de la pensée henryenne.

La gravité de la relation sexuelle se dessine déjà dans une courte note de jeunesse : « l'acte sexuel est l'acte *métaphysique* non pas dans son sens, mais dans son *essence*⁴. » La relation sexuelle n'est nullement une relation entre deux corps objectifs qui poursuivent des stimulations sensuelles, mais elle se mobilise plus profondément sur un *plan métaphysique et eidétique*, c'est-à-dire, selon Henry, sur le plan de la subjectivité radicale qui, d'ailleurs, s'avère être une inter-subjectivité.

Cela apparaît plus clairement dans une autre note :

Il faut affirmer cette subjectivité [du corps], son importance pour la "perception" d'autrui (le corps de l'autre dont j'ai l'expérience dans l'amour sexuel par exemple, n'est pas du tout un objet, son mode d'être n'est pas du tout être-pour-autrui, i.e. quelque chose de transcendant, le sein que je caresse, c'est

¹ Notre article « La relation érotique et le trans-paraître effectif des sujets individuels. Avec et contre Michel Henry » paru dans la *Revue Philosophique de Louvain* 119(1), 2022, p. 97-116, est une étude remaniée sur la base de ce chapitre.

² Cf. par exemple, Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, édité par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, Hua XIV, 1973, p. 176-177 et p. 530 (trad. fr. partielle par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité II*, Paris, PUF, 2001, p. 277 ; le deuxième passage auquel nous faisons référence, dans lequel Husserl parle de l'« accouplement » (*Paarung*), n'est pas traduit dans *Sur l'intersubjectivité*).

³ Publiés dans n° 2 et n° 4 de *Revue internationale de Michel Henry*.

⁴ Henry, Ms A 5-6-2842, *Revue internationale Michel Henry* n°4 (en abrégé *Rev. intern. M. Henry* n° 4), p. 29. Nous soulignons.

ce qu'il est subjectivement pour ma maîtresse, c'est un acte transcendantal que j'appréhende.) D'où le monde de l'amour : radicalement autre ; la main qui serre la mienne et que je serre — c'est l'acte de serrer que je serre⁵.

Les corps engagés dans l'acte sexuel ne sont pas des objets transcendants – c'est-à-dire physiquement, biologiquement, psychologiquement définis ou, pire, une simple étendue. En revanche, nous nous permettons de rappeler que les corps subjectifs sont vivants, que la corporéité est la subjectivité en tant que telle. Dans *la relation sexuelle vraiment amoureuse* – désormais qualifiée de *relation érotique* – « je » ne traite pas le corps de mon partenaire comme un objet qui s'étale devant moi et *me suscite* des sensations, voire comme un outil qui *me sert* à obtenir des jouissances voluptueuses. J'entretiens un rapport avec lui dans sa pleine subjectivité, dans la mesure où il éprouve lui-même, en tant qu'alter ego, qu'autrui⁶. L'acte sexuel, s'il est amoureux, n'est ni « en soi » ni « pour soi », mais cherche à « atteindre la vie de l'autre en elle-même, là où elle s'atteint elle-même dans sa propre chair originare »⁷. Il semble que les amants désirent percer leur propre « moi » et « atteindre » un autre « moi ». C'est en cela que consiste toute la tragédie de l'acte sexuel – la tentative *sincère* des amants d'« atteindre » autrui est condamnée à la *vanité*. Mais pour quelle raison ?

D'un côté, l'amour motive les amants à désirer, à *déchirer la séparation ou la distance* – « le mur » comme le dit Henry – entre leur individualité en tant qu'ipséité chacune à soi-même et à ainsi *accéder à l'individualité* de l'autre. Mais d'un autre côté, l'amour les oblige à affirmer *l'individualité radicale* de chacun – « le corps qui intervient dans l'amour n'est en rien celui que le médecin examine, qui est transcendantal donc *individuel* au plus haut point »⁸. Dans la relation érotique au lieu d'une quête de jouissance sensuelle ou de possession, l'individualité de chacune et de chacun n'est pas dissoute et ne doit pas se dissoudre. Ainsi que nous l'avons cité plus haut, c'est à partir du « monde de l'amour : radicalement autre » – et, conformément à sa critique de Scheler sur l'intersubjectivité – qui renvoie le fondement de l'intersubjectivité à une « sphère vitale » *supra-individuelle* et échoue ainsi à accorder une dignité suffisante à l'individualité de chaque individu dans la relation intersubjective –, qu'Henry déplore que

⁵ Henry, Ms A 1-17-662, *Rev. intern. M. Henry* n° 4, p. 27.

⁶ Cf. une autre note : « L'alter ego n'est pas perçu. Le corps d'autrui n'est pas un objet innerweltlich. Le corps dans l'expérience d'autrui, le corps d'autrui est constitué comme un corps subjectif. Sous la main de l'amant, le sein de la femme n'est nullement un être-là dans l'élément de l'être et de la généralité ; il est quelque chose qui se gonfle [...], un corps subjectif. » (Henry, Ms A 5-6-2846/2847, *ibid.*, p. 29)

⁷ Henry, *Incarnation*, p. 301.

⁸ Henry, Ms A 5-7-2932, *Rev. intern. M. Henry* n° 2, p. 82. À ce propos, voir le geste similaire de J.-L. Marion sur l'individualité radicale dans l'amour : de « l'atteindre dans son insubstituable particularité, où il se montre comme aucun autre autrui ne le peut. Cette individuation porte un nom : l'amour. » (J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 524)

Scheler refuse de reconnaître « toute signification pour la connaissance d'autrui » dans l'amour sexuel, puisqu'il n'y voit « qu'une *absorption de l'individu* dans des forces cosmiques et vitales impersonnelles et universelles⁹ ».

En résumé, selon Henry, dans la relation érotique, il faut paradoxalement tout à la fois transpercer et maintenir l'individualité. Si les discussions de l'acte érotique paraissent souvent se confondre avec celles de l'expérience d'autrui, c'est parce qu'elles n'en sont pas simplement une illustration exemplaire, mais en sont, de plus, le paradigme¹⁰, à tel point que Henry va jusqu'à déclarer plus avant qu'« il n'y a d'expérience d'autrui que pour celui qui aime¹¹ ». La tragédie de l'acte sexuel ne fait que pousser à son extrême le dilemme consistant à garder tout à la fois l'« ipséité » et l'« altérité » dans la relation intersubjective.

2. Le double échec de l'acte érotique et l'« impossibilité » du transparaître

La dualité de la phénoménalité se révèle dans la relation érotique. L'amant possède un corps objectif, mais il n'est pas seulement ce corps objectif – il est aussi, ou pour mieux le dire, il est *primairement* un corps vivant dans lequel se constitue la subjectivité de l'amant qui le distingue de l'objet. La sensualité procurée dans l'acte érotique n'est pas seulement due à l'intimité des corps vivants, ni uniquement à la proximité des corps objectifs des amants.

L'insuffisance de l'incarnation du corps vivant est rendue évidente dans le simple fait que l'acte érotique constitue *effectivement* un rapport intime des corps objectifs *en contact* l'un avec l'autre, et ce bien que l'on puisse prétendre que l'essence de cet acte réside ailleurs. L'insuffisance de la proximité des corps objectifs pour une relation érotique est rendue claire par le fait que les corps uniquement objectifs ne peuvent entrer que dans une relation purement spatiale, par exemple, une chaise peut se trouver « à côté », « en-dessous » ou même « au-dessus » d'une table, mais elles ne sont justement qu'« à proximité » et n'entrent jamais en « contact » - c'est-à-dire ne « se touchent » jamais mutuellement. En s'opposant à la position heideggérienne du §13 de *Seins und Zeit*, qui déclare que seule la manière d'être d'« être dans » (*In-Sein*) propre au *Dasein* peut rendre le « toucher » (*berühren*) possible, Henry dévalorise la

⁹ Henry, Ms A 28-5641, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 33.

¹⁰ Dans son article « L'amour érotique comme paradigme de l'expérience d'autrui : Michel Henry et Jean-Luc Marion », *Educação e Filosofia*, v. 30, n. Especial, p. 169-185, W. Starzyński a raison concernant le statut paradigmatique de l'amour érotique dans l'expérience d'autrui, mais il explique pourtant l'amour érotique henryen par une *intentionnalité* et une structure de *chiasme*, par imprudence ou exprès, sans consciemment prendre ses distances avec leur origine husserlienne et merleau-pontienne, dont Henry ne cesse pourtant de vouloir s'extraire. L'amour érotique peut impliquer une « intentionnalité » et se révéler comme une sorte de « chiasme », mais ce ne serait plus au sens, tout du moins « standard », de ces deux auteurs. On y reviendra plus longuement.

¹¹ Henry, Ms A 28-5647, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 34.

relation originairement *mondaine* du *Dasein* et soutient que seul le corps originairement *vivant* peut être l'origine ultime de la possibilité de la caresse, c'est-à-dire tout à la fois du fait de toucher et d'être touché. C'est ainsi que Henry reconnaît que la possibilité d'être touché, tout comme celle de toucher, « est une possibilité transcendante¹² » ou « ontologique¹³ ». La sensualité de l'acte érotique se prodigue seulement sous la condition de la dualité du corps des amants : le corps est tout à la fois ontologique et ontique – ce qui fait du corps de l'amant un « corps magique¹⁴ » :

Le statut ontologique de notre corps transcendant objectif est le fondement qui rend possible l'existence d'un *monde* sexuel, monde dans lequel ce qui constitue l'ambiguïté d'un tel corps est porté en quelque sorte au paroxysme¹⁵.

La relation érotique en tant que cas paradigmatique du dilemme de l'intersubjectivité poussée à son extrême culmine ainsi en un paroxysme de l'*ambiguïté* de la *dualité radicale* phénoménologique de notre corps. La dualité est « ambiguë », parce qu'« en tant qu'il trouve son fondement dans l'être originaire du corps absolu, notre corps transcendant objectif est *habité* en fait par une subjectivité [...]»¹⁶ » et qu'en raison de cette relation de fondation, le corps originaire *est* « effectivement » et « réellement » dans le corps objectif¹⁷. Ainsi, il existe *effectivement* une sorte de *coprésence* du corps ontologico-transcendantal et de celui ontico-objectif. La dualité s'avère « radicale », parce que ces deux phénoménalités et ainsi les deux corps sont absolument hétérogènes et séparés ou distancés par un abîme qu'il est totalement impossible de *transgresser*. Par conséquent, selon Henry, d'une part, le corps objectif porterait « réellement en lui cette capacité réelle de pouvoir et ces pouvoirs réels¹⁸ », c'est-à-dire que le corps objectif des amants renfermerait en lui un corps originaire ou encore celui objectif serait *habité* par le corps originaire, mais d'autre part, le corps objectif ainsi que tout le contact que l'on peut avoir par le biais de celui-ci ne révélerait point le corps originaire. Bref, ces deux corps seraient radicalement hétérogènes et celui originaire *conférerait* la subjectivité au corps objectif sans jamais se *transférer* dans ce dernier. Autrement dit, le corps originaire rend l'apparaître de celui objectif possible *sans y apparaître* lui-même. Voilà pourquoi, tout en

¹² Henry, *Incarnation*, p. 295.

¹³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 297.

¹⁴ *Incarnation*, p. 286.

¹⁵ *Phil. et phén. du corps*, p. 297.

¹⁶ *Ibid.*, p. 299. Nous soulignons.

¹⁷ Cf. aussi *Incarnation*, p. 286.

¹⁸ *Ibid.*, p. 287.

affirmant que le corps vivant originaire *habite* dans le corps objectif et c'est ainsi que je peux *toucher* le corps de mon amant – et par-là, la subjectivité peut être conférée au corps objectif de celui ou celle avec *qui* je mène une relation érotique, Henry ne cesse de dire que je ne touche *que le corps objectif* de mon amant, mais *jamais son corps originaire*.

Or, ce qui s'avère central dans l'acte érotique, c'est justement, comme nous l'avons évoqué plus haut, le désir d'atteindre le corps originaire de l'autre – de « toucher la vie là où elle s'éprouve soi-même dans son propre Soi irréductible à tout autre¹⁹ » – à *travers* le contact intime avec son corps objectif. En d'autres termes, les amants *désirent un double transparaître*²⁰ – le transparaître du corps originaire de l'autre à *travers* son corps objectif avec lequel je suis en contact et le transparaître du corps originaire de l'autre *dans* mon corps originaire – qui conduirait à un double échec.

Dans un premier temps, bien que le *désir érotique* ne vise ni un simple objet – mais justement un « objet magique » – ni une idéalité abstraite – à savoir la signification d'un objet, il n'en est pas moins une *intentionnalité spécifique*, puisqu'elle est une *visée à vide* et s'opère sur une *médiation* irrécusable du corps ontico-objectif. Or, l'intentionnalité en tant que visée à vide en général est le principe d'une phénoménologie de la distance. Cette phénoménologie ignore la phénoménalité de l'auto-manifestation immédiate de soi-même et présuppose que le Soi ne se connaît que par le biais d'une *distance* avec soi-même, par une représentation en tant qu'*auto-aliénation*. L'intentionnalité est censée être la possibilité tout à la fois de prendre ses distances avec soi-même et de lier ces deux termes mis à distance. Simplement, par représentation en tant qu'auto-aliénation, le Soi devient son propre *alter*. Comment la connaissance de soi-même, c'est-à-dire de *l'ipséité*, peut-elle être cherchée *dans une altérité* – quand bien même celle-ci serait une auto-altérité ? Ne serait-ce pas comme commettre une sorte d'erreur de catégorie ? Sur ce point, Henry fait remarquer :

Ainsi la présence de l'être à soi n'est-elle pas discernable de sa distance par rapport à soi. L'essence de la présence, en même temps qu'elle le fonde dans son être, prescrit au donné des caractères spécifiques

¹⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁰ Nous empruntons le terme particulièrement pertinent de « transparaître » à G. Jean qui note : « Cette problématique, tranchant avec tout souci typologique ou fondationnel, et relative à la possibilité pour un mode d'apparaître d'apparaître non pas en lui-même, mais dans un autre et précisément à travers lui, nous proposons ici de la nommer problématique du “trans-paraître” » (G. Jean, « Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l'éros », *Alter* 20, 2012, p. 56). *Contrairement à Jean qui pense que le désir érotique en tant que désir de transparaître est inévitable, et que le transparaître n'est possible que par son propre disparaître en devenant une image* - une sorte de *spectre* - nous soutenons la thèse, avec et contre aussi bien Henry que Jean, de la *transitivité réelle* entre les deux modes d'apparaître, c'est-à-dire que le corps originaire apparaît effectivement dans le corps objectif et que le contact avec le corps objectif peut être un « contact » avec le corps originaire. On va élaborer cette thèse plus longuement par la suite.

conformément auxquels il apparaît comme autre dans le milieu de l'altérité. Ce qui nous est donné est par là même ce qui nous est ôté. L'être est là pour lui, comme quelque chose toutefois qu'il n'est pas et dont le sépare, aussi longtemps qu'il *est*, une distance infranchissable. Ainsi s'explique que l'être *présent* puisse cependant être *désiré* et que *ce désir soit vain*²¹.

L'altérité n'en est que plus saillante et la vanité plus grave dans le cas du désir érotique. Pour atteindre le corps originaire de l'autre :

il faut qu'une certaine intentionnalité amène l'Ego dans l'être transcendant, mais ne l'y trouve pas. Une telle intentionnalité contradictoire, c'est le désir. C'est pourquoi le désir suppose le néant. Ce néant n'est pas celui de la subjectivité ontologiquement envisagée dans sa nature même (immanence transcendantale), mais un néant dans l'être transcendant²².

Le désir érotique présuppose que le corps ontologico-transcendantal de l'amant soit appréhendé dans son corps ontico-transcendant et que le premier puisse être saisi à travers le second, et ce, non seulement *par lui-même*, mais aussi *par moi*. Cependant, étant donné, d'une part, que ces deux corps sont radicalement hétérogènes et que le corps ontique de chacun n'est qu'un élément *étranger* par rapport à sa propre ipsité ; de l'autre, que mon corps est même plus *étranger* par rapport à l'ipsité de l'autre que son propre corps ontique, ainsi, *mon* intentionnalité visant *son* corps ontologique originaire ne peut jamais atteindre son but. Tout comme la représentation de mon corps ontique n'est qu'une « illusion » de mon corps ontologique originaire, l'appréhension du corps ontologique originaire de l'autre *pour moi* n'est qu'une « illusion » au plus haut degré, c'est pourquoi Henry déplore : « (Amour : désir sexuel du corps de l'autre.) Mais illusion, échec de cette voie : ce qui semble accessible seulement de cette façon est bien plutôt inaccessible²³. » Le seul contact réel que j'ai avec mon amant n'a lieu que par le biais de son corps ontique, par exemple, ma *caresse* ne touche que sa *peau superficielle*, mais son corps ontologique demeure toujours intouchable pour moi. « L'intentionnalité sexuelle se heurte à un échec prescrit par l'ontologie²⁴ », c'est-à-dire que par la *différence ontologique absolument infranchissable* entre l'ontologique et l'ontique, il n'existe donc aucune possibilité de *transgresser* cette différence et le corps ontologique ne *transparaît* jamais par la *médiation* du désir érotique dans le corps ontique de l'autre.

²¹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 89-90.

²² Henry, Ms A 5-2-2727, *Rev. intern. M. Henry n° 3*, p. 116.

²³ Ms A 5-6-2865/2866, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 32.

²⁴ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 298.

Dans un second temps, quand on dit que « *mon corps* est même plus *étranger* par rapport à l'ipséité de l'autre que son propre corps ontique », cela ne concerne pas seulement mon corps ontico-transcendant, mais plus profondément mon corps ontologico-transcendantal. Le désir érotique aspire à « atteindre la vie de l'autre ». « Atteindre la vie de l'autre » ne veut dire ni *renoncer* à sa propre individualité, ni *engloutir* l'individualité de l'autre, mais en revanche, atteindre le corps originaire de l'autre *là où il s'atteint lui-même*, tout en conservant l'individualité de chacun. C'est-à-dire que dans la relation érotique, il ne s'agit ni d'une *transformation* de l'amant en l'autre, ni de leur *fusion* en une unité sans différence.

Toutefois, « *atteindre* » là où l'autre s'atteint lui-même nécessite une *liaison*, un *contact* entre les deux corps originaires. Or, en identifiant l'individualité avec l'ipséité et en insistant fermement sur l'abysse infranchissable entre l'*ipse* et l'*alter*, Henry soutient que la liaison ou le contact entre deux individus ne s'avère nullement possible. Je n'atteint jamais là où il s'atteint lui-même, je n'éprouve jamais tel que l'autre éprouve, sinon « je serais l'autre, ou il serait moi²⁵ ». La *liaison* ou le *contact* avec le corps originaire de l'autre constituerait une *contamination* de l'ipséité de chacun. En tant qu'ipséité de chacun, l'individualité traverse l'acte érotique de bout en bout. La sensualité que les amants éprouvent est de telle façon que chacun a la sienne sans pouvoir toutefois éprouver celle de l'autre telle qu'il l'éprouve, donc, au fond, « *c'est dans l'immanence* de la pulsion que le désir échoue à atteindre le plaisir de l'autre là où il s'atteint lui-même²⁶ ». De surcroît, plus la sensualité que j'éprouve est forte, et plus l'altérité de l'autre se manifeste : « en fin de compte *l'altérité qui grandit* jusqu'à cet abîme qui sépare à jamais les deux lieux, celui où le plaisir est celui où il est présumé être tel - l'*Abîme* dans et par lequel l'autre est l'autre²⁷ » qui « se tient de l'autre côté d'un mur qui les sépare à jamais²⁸ ».

Par conséquent, nous pouvons dire brièvement que si le désir érotique consistait seulement en une volupté perverse où l'on ne cherche pas au-delà du corps ontique et du plaisir voluptueux, on n'essuierait pas ce double échec. Le double échec, vanité de l'acte érotique, est ironiquement dû à une tentative sincère d'atteindre la vie elle-même de l'amant dans sa pleine dignité. La tragédie de l'acte érotique réside précisément dans le décalage entre son digne et noble désir d'atteindre l'autre tel qu'il est – désir ontologico-transcendantal – et le manque de moyen pertinent afin d'y arriver – le seul chemin de l'autre que les amants pourraient

²⁵ Henry, *Phén. matérielle*, p. 176.

²⁶ Henry, *Incarnation*, p. 302. Nous soulignons.

²⁷ *Phén. matérielle*, p. 176. Nous soulignons.

²⁸ *Incarnation*, p. 302.

poursuivre étant celui de leur corps ontico-transcendant dans le monde. Selon Henry, il s'agit malheureusement d'un chemin qui ne conduit nulle part. La tentative d'atteindre l'autre à travers le contact intime avec son corps ontico-transcendant est frappée par l'impossibilité de transgresser 1) la phénoménalité de l'immanence et la phénoménalité de la transcendance ; 2) l'ipséité et l'altérité. En résumé, il est impossible que le corps originaire de l'autre transparaisse dans son corps transcendant.

Il convient ainsi par-là de récapituler le statut architectonique de la problématique de la relation érotique dans la phénoménologie henryenne. Malgré la grande attention que Henry lui porte et les analyses soigneuses qui la lient étroitement aux thèmes de la corporéité et de l'intersubjectivité, la relation érotique demeure toutefois un *exemple, voire un exemplaire* plutôt négatif dans l'architecture d'une phénoménologie qui tâche de mettre l'accent sur la priorité de l'immanence, et ce aussi bien dans la *Philosophie et phénoménologie du corps* que dans *l'Incarnation*, c'est-à-dire, tout autant dans une *phénoménologie de la chair* que dans une *phénoménologie de l'incarnation*. Dans l'économie de la phénoménologie de la chair, dans la *Philosophie et phénoménologie du corps*, la relation érotique est abordée comme un exemple clarifiant la duplicité du corps, tout en soulignant la finitude du corps objectif qui révèle que le corps originaire de l'autre, en tant qu'infini, s'avère inaccessible au moyen de la finitude et que « l'intentionnalité sexuelle se heurte à un échec prescrit par l'ontologie ». Dans l'économie de la phénoménologie déployée dans *Incarnation*, l'échec ne fait que se redoubler, double échec qui atteste que, bien qu'étant le paradigme de l'*intersubjectivité mondaine*, la relation érotique n'est pas toutefois pas digne d'être le modèle de l'*intersubjectivité pathétique*, puisque celle-ci précède toute relation entre les individus²⁹.

Étant donné que les amants aspirent à atteindre le corps originaire de l'autre, qui est sa subjectivité même, la relation érotique promet une possibilité de *salut*. C'est par-là que Henry accuse la dévalorisation et « la réduction de la relation érotique à la sexualité objective au temps du nihilisme³⁰ ». Toutefois, d'un autre côté, étant donné que les amants sont à jamais des individus séparés et que leur relation intime ne passe que par le monde à travers leurs corps ontiques, la relation érotique demeure malgré tout un *péché*. Ainsi, la relation érotique n'est rien d'autre qu'un *péché qui comporte la promesse du salut*. Et bien plus encore, la promesse

²⁹ G. Jean résume très bien la continuité et la différence de position concernant la relation érotique avec l'autre entre la phénoménologie de la chair et la phénoménologie de l'incarnation en ces termes : « la première concluant à l'impossible rencontre d'un autre soi dans le monde, la seconde à la nécessité d'accéder à l'épreuve *a priori* non plus de l'autre, mais de l'unique essence phénoménologique "ipséisée" dont nous participons et qui fait de nous les soi que nous sommes avant même de nous rencontrer. », G. Jean, « L'ambiguïté de l'éros » (*Rev. intern. M. Henry* n° 4, p. 23).

³⁰ Le titre du § 43 d'*Incarnation* de Henry.

qu'elle porte s'avère vaine à cause de son double échec du transparaître. C'est pourquoi Henry, dans une note préparatoire d'*Incarnation*, définit « l'érotisme comme le contraire de l'amour³¹ », le salut consistant ainsi justement à *surmonter l'érôs* et à *remonter à l'amour en tant qu'agapè désérotisé*.

Malgré la bonne volonté henryenne de défendre l'érôs contre sa vulgarisation réductrice en un rapport purement sexuel et objectif, la relation érotique n'est tout de même pas reconnue et admise en tant que telle, sa seule qualité consistant en une vaine promesse. Telle est l'ambiguïté du statut architectonique de la relation érotique dans la pensée henryenne. De la sorte, Henry se donne pour tâche de démontrer que l'essence même de l'intersubjectivité mondaine est une relation affective ou pathétique, mais que cette essence ne légitime pas l'intersubjectivité mondaine en tant que telle. Henry finit par la remplacer par une « expérience métaphysique d'*autrui* » et ensuite par une philosophie de l'« "être-avec" primitif » pré-individuel où il n'existe pas encore de séparation entre moi et autrui. On y reviendra.

3. Le transparaître effectif dans la relation érotique

Si Henry soutient lui-même explicitement une thèse de l'immanence absolue qui exclut toute dimension transcendante, une lecture scrupuleuse et critique de Henry peut nous conduire à une thèse de l'irréductibilité de la transcendance³². La co-existence entre l'immanence et la transcendance, et ainsi entre l'ipse et l'alter – transcendance qui ne s'identifie pourtant pas à la transcendance de l'objet, voire d'une étendue quelconque – nous invite à réinvestir une phénoménalité par-delà la distinction henryenne de l'apparaître immanent et de l'apparition transcendante entendue comme purement objective, phénoménalité que nous appelons transparaître, qui indique justement la co-appartenance de l'apparaître immanent et sa dimension intrinsèquement transcendante.

3.1. Le transparaître effectif du corps originare

³¹ Henry, Ms A 35-3-25949, *Rev. intern. M. Henry* n° 4, p. 42.

³² C'est ainsi que de plus en plus d'interprètes soutiennent cette thèse que l'immanence « mérite le titre d'immanence-de-la-transcendance » qui « exprime son appartenance à ce qu'elle fonde » (G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie, op.cit.*, p. 46) ; qu'il y ait une « transcendance interne à l'immanence » (S. Laoureux, *L'Immanence à la limite, op.cit.*, p. 197 *sqq.*) ; que « l'idée d'un phénomène intérieur et d'une perception intérieure n'apparaît nécessaire qu'une fois que le rapport à l'altérité et au monde a été conçu comme un "passage-et-aller-plus loin", "trans-cendère", une transcendance. » (J.-F. Lavigne, « The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence », *op.cit.*, p. 380) ; qu'il y aurait une « co-existence non corrélationnelle entre deux absolus » qui sont l'immanence et la transcendance (P. Guillaud, « La transcendance inversée », *op.cit.*, p. 581).

Or, le désir érotique est-il vraiment un échec irrémédiable tel que Henry le diagnostique ? Henry n'affirme-t-il pas lui-même que « sous la main de l'amant, le sein de la femme n'est nullement un être-là dans l'élément de l'être et de la généralité [...] Donc [que] c'est *un corps subjectif*³³ », d'autant plus que « les corps des amants sont deux corps subjectifs (chacun est un corps subjectif non seulement pour soi mais pour l'autre et réciproquement), donc deux subjectivités. *Ce sont deux subjectivités qui font l'amour*³⁴ » ? Et comme nous l'avons abordé plus haut, le corps de l'amant n'est-t-il pas un « corps magique » « dont tous les caractères ne se recouvrent pas avec ceux du milieu ontologique dans lequel cet objet se manifeste pourtant »³⁵ ? Ainsi le désir érotique ne doit-il pas justement constituer un cas particulier qui perce la loi de l'objectivité qui règne sur les simples objets ? Ainsi que Henry le fait lui-même remarquer, le simple objet ne suffit pas au désir :

L'attitude que, par exemple, nous prenons devant notre corps, devant ce corps qu'on voit et qu'on peut toucher, ne le montre-t-elle pas suffisamment ? Car partout où ce qui apparaît laisse paraître en lui comme son envers ou le donne à deviner, là où il nous semble que se creuse, comme une fissure dans l'être sans paroles, le chemin vers l'intériorité de ce qui est vivant, se lève le désir, et ce que nous appelons la sexualité n'est que notre façon de percevoir dans l'effroi l'ambiguïté de ce qui ne se réduit plus tout à fait à lui-même³⁶.

Le désir érotique est en effet celui de *la vie même* à travers *l'approchement du corps objectif* de l'amant. En tant qu'objet ou que but du désir, le corps de l'amant est ambigu, il ne se laisse réduire ni à l'objet purement objectif, ni au corps radicalement immanent. Le désir érotique est pour ainsi dire une force à double tranchant : d'un côté, il *creuse le règne de la transcendance* et ouvre « le chemin vers l'intériorité de ce qui est vivant³⁷ », de l'autre, il *fissure la cloison de l'immanence* et cherche son expression.

Certes, ainsi que le fait aussi remarquer Henry, le corps de l'amant que je désire est un « corps sensuel [...], c'est le corps de l'autre pour autant qu'il *porte en lui son esprit*. C'est cette *synthèse inconcevable d'un corps et d'un esprit* qui prend place devant le regard, sous la main [...]³⁸ » dont l'esprit n'est qu'un synonyme du corps originaire dans ce contexte, la synthèse de deux phénoménalités censées être radicalement hétérogènes, donc incompatibles, est « inconcevable ». Mais cette inconcevabilité n'empêche pas pour autant l'effectivité de cette

³³ Henry, Ms A 5-6-2846/2847, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 29. Nous soulignons.

³⁴ Ms A 5-6-2850, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 3. Nous soulignons.

³⁵ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 297.

³⁶ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 570.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Henry, *Incarnation*, p. 288.

synthèse, puisqu'il y a « une sensualité *primordiale*³⁹ » que les amants éprouvent dans le désir érotique et il n'y aurait pas de sensualité « que notre corps chosique soit [...] explicitement intuitionné comme une chair, investi comme tel de la capacité de sentir, alors une modification essentielle se modifie ». C'est seulement à cette condition que « le sensible devient le sensuel, la sensibilité se nomme désormais sensualité⁴⁰ ». Par conséquent, la sensualité primordiale ne se déploie qu'en la présence du corps objectif-chosique et c'est seulement à travers cette présence que le corps originaire se présente aussi – « si inimaginable et paradoxale soit-elle, [elle] doit être possible⁴¹ ». L'effectivité de la coprésence de ces deux phénoménalités dans le corps humain, plus précisément, dans le corps des amants, en constitue la possibilité. En ce sens, cette effectivité est justement la réalisation de l'impossibilité.

Le corps des amants est un corps qui trouble et défait finalement l'inconciliabilité entre ces deux phénoménalités et consiste en une épreuve insigne de leur *transitivité impossible* en tant qu'inconcevable, mais tout à fait *effective*. Ainsi le désir érotique affranchit l'opposition rigide entre ces deux phénoménalités et indique ainsi probablement une troisième phénoménalité hors de l'apparaître immanent et de l'apparition transcendante, à savoir un *transparaître* de l'immanence dans la transcendance, qui est impliquée, mais neutralisée dans la pensée henryenne, soit à l'insu, soit volontairement par Henry lui-même. Comme le montre la définition aiguë de G. Jean, l'enjeu du transparaître consiste à trancher « avec tout souci typologique ou fondationnel, et [être] relatif à la possibilité pour un mode d'apparaître d'apparaître non *pas en lui-même*, mais *dans un autre* et précisément à *travers lui*⁴² ».

Examinons ce sujet de façon plus précise : il faut se demander si le transparaître que le désir appelle est un *apparaître réel* et non une *disparition* déguisée en illusion ou « fantôme⁴³ »

³⁹ *Ibid.*, p. 287. Nous soulignons.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 279.

⁴² G. Jean, « Désir, négativité, spectralité », p. 56.

⁴³ Dans une note préparatoire à *L'essence de la manifestation* sur l'indestructibilité de la subjectivité, Henry écrit qu'« encore dans le transcendant l'ombre de l'Ego apparaît – elle – indestructible : “fantômes”, “esprits” » (Ms A 6-12-4415, *Rev. intern. M. Henry n° 3*, p. 195). C'est-à-dire que même dans ladite mort la subjectivité continue à être sous la forme de fantôme et d'esprit. G. Jean utilise cet argument pour faire le lien avec Levinas, selon lequel « les spectres, les fantômes, les sorcières [...] permettent de se mouvoir constamment sur cette limite de l'être et du néant où l'être s'insinue dans le néant même [...]. L'apparition du spectre [...] constitue [...] une expérience décisive du “sans issue” de l'existence, de son retour fantomatique à travers les fissures par où on l'avait chassée [...] ». (Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 2004, p. 101) afin de soutenir sa thèse que la spectralité, en tant que *mode d'être* particulier entre l'être de la subjectivité et le néant de la mondaneité, est justement la phénoménalité propre au transparaître. Dans ce dispositif, la mondaneité, c'est-à-dire l'objectivité, est encore en nette opposition à la subjectivité – la subjectivité veut dire *apparaître* et la mondaneité signifie le *disparaître*. Le transparaître y est en effet conçu comme un troisième mode de phénoménalité, mais seulement comme un « entre temps », un « instant clignotant » dans la fissure entre les deux phénoménalités et non comme leur *transition*. Voir G. Jean, « Désir, négativité, spectralité », surtout p. 62 *sqq.*

faisant du désir une « incantation⁴⁴ ». Pour ce faire, il convient de réinvestir le verdict de l'incompatibilité entre les deux phénoménalités qui figure dans *L'essence de la manifestation*. Nous y lisons :

Parce que la phénoménalité constitutive de l'être et celle de la connaissance n'ont entre elles rien de commun, parce qu'elles diffèrent dans leur nature, dans ce qui fait leur phénoménalité même, *l'effectivité de l'une implique chaque fois en elle, dans le surgissement de son contenu manifeste, la non-effectivité de l'autre*. L'opposition irréductible des essences phénoménologiques a cette signification ultime. Conformément à celle-ci, parce que la manifestation d'une essence détermine en elle la non-manifestation de son anti-essence phénoménologique, *toute apparition est identiquement, en ce qui concerne les données pures originelles qui structurent fondamentalement la réalité et la définissent, une disparition*⁴⁵.

Tout simplement, la phénoménalité de l'immanence n'apparaît pas dans celle de la transcendance et *vice versa*, l'immanence apparaît dans la transcendance par sa propre disparition. C'est la raison pour laquelle, en tant que « corps magique », le corps de l'amant « *porte et cache* à la fois à travers la déclinaison de ses apparitions mondaines une chair vivante⁴⁶ ». Il « porte » la chair vivante, parce que cette dernière est l'essence de la subjectivité qui le distingue de tous les autres objets – c'est-à-dire fonde et habite la corporéité propre à l'amant ; il « cache » la chair vivante, parce que la nature de la phénoménalité de cette dernière détermine que son habitation est en même temps sa disparition.

Mais cette disparition est-elle totale ? D'un côté, Henry semble donner une réponse positive à cette question : « l'érotisme, la corporéité comme élément objectif disparaît *complètement*. C'est cela la pureté. De même sourire, regard », c'est-à-dire que l'érotisme commande la disparition complète des éléments objectifs de l'autre avec lesquels l'amant est en contact. Mais d'un autre côté, la jouissance sensuelle que les amants éprouvent est fort importante et « c'est uniquement parce qu'en elle il semble que le subjectif soit finalement objet, que cette liberté en acte soit *palpable* tout d'un coup⁴⁷ ». La liberté relève de la subjectivité en tant que chair vivante ou corps originaire de l'autre dans ce contexte et devient « *palpable* tout d'un coup ». Cette *palpabilité* est loin d'être une simple semblance ou une illusion, puisque, selon beaucoup d'autres témoignages de Henry à ce sujet, ainsi que nous l'avons évoqué par

⁴⁴ Dans une note préparatoire à *C'est moi la vérité* et à *Incarnation*, Henry affirme « Désir : tentative de saisir la vie de l'autre sur son corps objectif, pratique d'incantation pour [provoquer l'] incarnation de [sa] chair réelle [dans son] corps objectif... » (Ms A 35-1-25904, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 41).

⁴⁵ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 534.

⁴⁶ Henry, *Incarnation*, p. 286. Nous soulignons.

⁴⁷ Henry, Ms A 5-6-2846-2847, *Rev. intern. M. Henry n° 2*, p. 80. Nous soulignons.

exemple plus haut, sous la main de l'amant, le sein de la femme est un corps subjectif et « *ce sont deux subjectivités qui font l'amour*⁴⁸ ». Bref, à travers l'intimité de leurs corps objectifs, les amants entrent effectivement en *contact*, en *liaison* avec la subjectivité de l'autre. Et si la disparition était totale et ne laissait aucun accès, comment le corps originaire de l'autre pourrait-il devenir palpable *dans* le sein de la femme et *sous* la main objective ? Cela conduit à envisager qu'en se tirant de la scène érotique, le corps originaire laisse *en fait ses traces* :

Que se passe-t-il en réalité dans l'accouplement érotique ? La caresse suit à la *trace* le plaisir de l'autre, elle l'invoque, mais ce qu'elle touche est le corps-objet de l'autre, non son corps originel [...] C'est pourquoi ce moment de l'union intime, de la fusion amoureuse est paradoxalement celui où les amants guettent des *signes*, scrutent des *indices*, s'adressent des *signaux*⁴⁹.

Avec et contre Henry, nous dirions que c'est précisément grâce aux *signes*, *indices*, *signaux*, bref, c'est grâce aux *traces* que l'autre laisse que l'amant peut suivre et remonter tout droit jusqu'au corps originaire de l'autre. Ce qu'ont de spécial ces signes, qu'ils soient un regard, un sourire, un geste ou un cri, est qu'ils ont un soutien corporel objectif, mais qu'ils ne *sont* pas de simples mouvements du corps objectif ; qu'ils s'appuient sur la perception, mais ne se laissent pas réduire à cette dernière. Ils ont un *sens* qui n'est pas donné expressément par un « vouloir dire » d'un sujet, mais qui est issu directement du corps originaire *spontanément malgré soi*. Loin d'être un lien entre le signifiant et le signifié constitué *a posteriori* par la donation de sens d'un sujet qui veut dire quelque chose, ici les signes sont dotés d'un sens *pré-constitutif* qui est *l'auto-expression* du corps originaire. De manière pas tout à fait répétitive, nous pourrions dire que c'est du *sens sensuel*, justement au carrefour du corps originaire et du corps objectif et encore loin de l'entendement. Si l'*ek-stasis* en tant que phénoménalité transcendante veut dire une manifestation complètement objective, alors la trace signifiante ne l'est pas, elle est en revanche simplement une *ex-expression* du corps originaire lui-même en tant qu'*impression primitive sans se réifier* complètement en simple objet – justement, elle fait du corps de l'amant un « objet magique ». La trace est l'ex-expression que le corps originaire laisse dans le corps objectif tout en *disparaissant incessamment*, mais en *n'étant pas encore et n'ayant jamais disparu*, d'où l'effectivité de la transition entre les deux modes du corps et la validité

⁴⁸ Henry, Ms A 5-6-2850, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 30. Nous soulignons.

⁴⁹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 176.

indubitable de la trace – la trace est bien *réelle*, elle est à la fois *vivante* et *disparaissante* – mourante, si l'on veut, mais *jamais illusoire ni morte*⁵⁰.

Certes, il est entendu qu'il demeure toujours la possibilité de feinte et de tromperie et que tous les signes ne sont pas des expressions du corps originaire, c'est pourquoi Henry se demande : dans l'acte érotique, « combien de femmes ont fait croire à celui à qui elles se donnaient, par amour ou pour toute autre raison, qu'elles tenaient de lui un plaisir qu'elles n'éprouvaient pas, qu'elles n'éprouvèrent peut-être jamais⁵¹ ? ». Mais justement, dans ce cas, si les femmes en question donnent des « signes » de jouissance, ces « signes » ne sont que faux puisqu'artificiels - il ne s'agit plus de l'*ex-expression spontanée* directement issue du corps originaire.

Une autre critique du caractère illusoire du désir et de l'acte érotique consiste en ce que, comme Schopenhauer le déplore, le désir soit perpétuellement insatisfiable. Une fois qu'un acte érotique est accompli, il ne fait que susciter de nouveaux désirs *ad infinitum*. Cette accusation est en fait liée à la problématique de la disparition incessante du corps originaire lors de l'apparition du corps objectif. Comme nous l'avons déjà montré plus haut, la disparition du corps originaire s'avère certes perpétuelle, mais jamais complète. Il laisse des traces derrière lui dans le corps objectif, c'est la raison pour laquelle l'insatisfaction *éventuelle* n'empêche pas la jouissance sensuelle et le désir est infini et fait ainsi infiniment appel au corps originaire. L'infinitude du désir et la finitude de l'acte érotique chaque fois accompli ne sont-elles pas le pendant l'une de l'autre, et ne constituent-elles pas l'épreuve de la venue en soi incessante de la vie, c'est-à-dire du corps originaire et du dialogique entre lui-même et la trace signifiante effective qu'il laisse dans le corps objectif ?

Ainsi, nous pouvons nous permettre de dire que la trace ou l'*ex-expression* coïncide parfaitement avec la transgression entre la phénoménalité immanente du corps originaire et celle transcendante du corps objectif. L'effectivité de la trace ne dénie ni la différence entre ces

⁵⁰ La trace en tant que transparent ne s'identifie pas à la disparition. Dire que le transparent est un disparaître risque d'annuler le transparent en tant que tel. Le corps originaire laisse incessamment et continûment ses traces, ces dernières ainsi ne sont pas des « fantômes » qui fulgureraient en un clin d'œil. C'est par-là que, malgré notre accord en commun avec la possibilité et la nécessité du transparent, nous nous éloignons de l'essence du transparent telle que G. Jean l'envisage, à-savoir, « l'essence du transparent ne résidant justement pas dans son apparaître, mais dans son disparaître en faveur de son apparition mondaine dans laquelle, précisément, son transparent n'apparaît plus » (G. Jean, « Désir, négativité, spectralité », *op.cit.*, p. 68-69) et plus loin, « [l'essence de l'expérience érotique] ne disparaît dans sa phénoménalité qu'une fois sa venue au jour effectuée, qu'une fois effectivement apparue dans la lumière de la transcendance ; au contraire, sa venue au jour elle-même, "en train de se faire", et tel qu'elle se montre dans l'éclair du désir, laisse transparent quelque chose de cette phénoménalité – ce "moment spectral" n'étant que cet instant en quelque sorte "clignotant" où l'essence transparent dans le monde avant d'être prise dans le mouvement de son propre disparaître et ainsi de son devenir purement mondain » (G. Jean, « Désir, négativité, spectralité », *op.cit.*, p. 70).

⁵¹ Henry, *Incarnation*, p. 303.

deux phénoménalités ni l'originalité de la phénoménalité immanente, mais elle témoigne, nous le disons avec G. Jean, de « la possibilité pour l'un d'apparaître dans l'autre et à travers lui⁵² », c'est-à-dire de *la possibilité de transparaître*. Certes, cette possibilité s'avère elle aussi impossible, mais c'est parce qu'elle n'est *pas simplement possible*, qu'elle est *effectivement* ce qui rend l'impossible *trans-possible* et fait de la *trans-apparition* une *réalité* et non une illusion.

3.2 *Le transparaître de l'autre*

Dès lors que la trace en tant qu'expression fait un lien entre le corps originaire et celui objectif et qu'elle donne d'une certaine manière un corps au premier, elle est l'« *incorporation* » du corps originaire. C'est par-là que nous pouvons faire un pas de plus vers la problématique de l'intersubjectivité ou l'expérience d'autrui et donc l'approfondissement du sens du transparaître – transparaître qui n'est pas seulement celui du corps originaire de l'autre dans son corps objectif, mais aussi celui du corps originaire de l'autre dans mon corps originaire. Comme D. Franck l'explique bien, « ma chair *s'incorpore* parce qu'elle est, en elle-même, affectée par une autre chair⁵³ ».

Rappelons-nous que, même au sein de mon corps originaire au sens le plus large – c'est-à-dire du corps organique et du continuum résistant qu'il renferme – le continuum résistant, en contraste avec le déploiement de mon corps organique, m'apporte déjà le premier élément d'*étrangeté*. Bien que le projet principal de *L'incarnation* soit une phénoménologie de l'incarnation qui diffère de la phénoménologie de la chair dans *La philosophie et phénoménologie du corps*, Henry renvoie toutefois l'*altérité* de l'autre, que j'éprouve dans la relation érotique, à cette dernière.

Si le corps originaire au sens étroit, c'est-à-dire en tant que pouvoir *potentiel* de se déployer, n'est pas lui-même spatial ni incorporé, dans la rencontre de son déploiement effectif ou son extension effective et du continuum résistant, se constitue une spatialité primordiale dont l'établissement de la limite de l'extension est son incorporation. Remémorons-nous l'une des conclusions que nous avons tirées de ce rapport de transition originaire, à savoir que le moi corporel, qui est auto-conscient de sa propre différence d'un autre ou d'autrui, c'est-à-dire un moi individuel, n'est pas le simple pouvoir potentiel, mais est le pouvoir présent dans extension effective, donc dans son incorporation. Tributaire de l'incorporation, le continuum résistant, de même que l'altérité qu'il introduit *en moi*, est constitutif de mon individuation.

⁵² G. Jean, « Désir, négativité, spectralité », p. 56.

⁵³ D. Franck, *Chair et corps*, p. 192. Nous soulignons.

Dans le cas de la relation érotique :

Ma propre “main” est un pouvoir de préhension immanent se heurtant à *sa propre limite* invisible, tandis que la main de la jeune femme n’est rien d’autre pour moi que *cette limite, ce continuum résistant* s’opposant activement à mon mouvement [...] ⁵⁴.

Le corps de l’amant est un continuum résistant – un continuum résistant *sui generis* qui n’est pas inerte, mais lui-même mouvant. La « peau » de l’autre n’est pas seulement une surface visuelle, mais plutôt la « limite mouvante ⁵⁵ » avec laquelle je suis en *contact* – d’où l’autre est « palpable » – et en *contraste* avec laquelle je me *circonscriis* et deviens un individu incorporé différent de l’autre. Du point de vue de l’ipséité, les amants sont séparés à jamais, parce que chacun se sent soi-même, si l’un pouvait sentir l’autre tel qu’il se sent, il deviendrait l’autre – l’ipséité exclut, en effet, l’altérité de sa propre définition. Mais du point de vue de l’individualité, les amants ne sont pas séparés par un abîme irrémédiable, en revanche, ils demeurent toujours *en contact* l’un avec l’autre en tant que limite mouvante réciproque et sont ainsi tributaires de l’individualité de l’autre. La relation érotique est cette occasion par excellence durant laquelle l’amant, en tant qu’individu lui-même, laisse l’autre *transparaître* dans son individualité. Dans la relation érotique il existe une sorte de transparence, qui n’est pas celle du se sentir, pas plus que celle de « l’être donné à soi en tous les points de son être, son être plongé en soi, dans sa réalité, et ne faisant qu’un avec elle ⁵⁶ », c’est-à-dire qu’il ne s’agit pas de la pure coïncidence de soi avec soi-même sans aucune altérité. En revanche, la *transparence* est un « être-avec » autrui et le laisser autrui *transparaître* en moi. Il ne s’agit pas d’une diaphanéité, mais elle s’établit avec une résistance, une limite.

Cela nous permet aussi de signaler l’ambivalence henryenne à l’égard de la sexualité afin de la réinvestir. D’un côté, bien que Henry, depuis le point de vue phénoménologique, ne pense pas que la sexualité soit un trait biologico-physique ou psychologique, il la relègue tout de même au rang de fait contingent, absurde et tributaire de la distance entre les amants et ainsi

⁵⁴ Henry, *Incarnation*, p. 299. Nous soulignons.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁵⁶ Henry, *L’Essence de la manif.*, p. 859. Pour souligner l’auto-manifestation du sentir en tant qu’auto-affection, Henry parle souvent de sa transparence, voir par exemple : « [la souffrance] effective, dans l’effectivité de la phénoménalité, se représente comme une pure transparence, comme la translucidité de la conscience. Car la translucidité, si l’on veut, la transparence du sentiment n’est pas celle d’une vitre, laissant voir autre chose, toute chose, et par elle-même, en elle-même ; rien, le néant. À travers sa propre transparence le sentiment plonge dans la réalité de son effectivité » (*L’Essence de la manif.*, p. 590). Cf. « Ce qui vient est la venue de la vie en soi-même, tel que la vie l’éprouve en s’éprouvant soi-même, de telle manière que, s’éprouvant soi-même, plongeant à travers la transparence de son affectivité, la vie plonge dans la puissance qui la pose et ne cesse de la poser » (Henry, « Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *Phén. de la vie I*, p. 56).

de l'angoisse, puisqu'elle n'a lieu que dans le processus de l'incorporation. D'un autre côté, Henry ne peut s'empêcher d'admettre que la sexualité est inhérente à la subjectivité elle-même et qu'elle relie ainsi deux subjectivités dans la relation érotique. Complétons une citation que nous avons déjà reproduite plus avant :

Ce corps des amants est *une structure sexuelle*, précisément il s'agit *des sens et des fonctions*. Cf. La femme est pour moi *une structure sexuelle offerte*, ce qui peut *s'offrir et ressentir*. [...] Les corps des amants sont *deux corps subjectifs* (chacun est un corps subjectif non seulement pour soi mais pour l'autre et réciproquement), donc *deux subjectivités*. Ce sont deux subjectivités qui font l'amour⁵⁷.

Le corps de l'amant, qui est originaire d'un autre sujet, est intrinsèquement sexuel - il est lui-même « une structure sexuelle offerte » qui s'offre à moi et ressent la sensualité que nous éprouvons tous les deux. Or, comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, le corps de l'amant est « magique », la sensualité de la relation érotique nécessite tout à la fois le corps originaire au sens le plus large et celui objectif. Il ne s'agit donc pas seulement du corps originaire en tant que pouvoir *potentiel* de se mouvoir, mais, de surcroît, « des sens et des fonctions », c'est-à-dire de ses expressions originairement signifiantes et de ses articulations ou ses déploiements effectifs. L'incorporation d'un corps originaire au sens étroit, tout d'abord par le biais de son déploiement *effectif* en corps organique dans sa rencontre perpétuelle du continuum résistant, puis, qui plus est, par son *expression* dans le corps objectif s'avère nécessaire à sa sexualisation ou à son érotisation. De même, autrui en tant que continuum résistant, c'est-à-dire limite qui me circonscrit et définit, y est aussi indispensable. La sexualité revendique ainsi un double *transparaître transposable* : celui du corps originaire, d'abord en corps organique puis en corps objectif, et aussi celui du corps originaire d'autrui dans l'individuation de moi-même. Plus profondément, la sexualité n'est pas une féminité ou masculinité biologique, mais *l'altérité par excellence*. C'est la raison pour laquelle Henry a déclaré dans *Carnet de guerre*, qu'« un sexe n'est pas une réalité qu'on a en plus en rapport à l'autre, mais [que] c'est ce rapport à l'autre sexe qui fait le sexe en question : de sorte qu'un sexe n'est jamais séparé de l'autre⁵⁸ ». Il vaut mieux plutôt dire que la féminité et la masculinité sont en fait les termes différents de l'altérité dans le transparaître de la relation érotique. Si la masculinité désigne le mot se déployant et s'étendant, la féminité renvoie, pour sa part, aux termes résistant et recevant. L'un cherche et avance, l'autre l'affronte ou lui cède. Ces deux

⁵⁷ Henry, Ms A 5-6-2850, *Rev. intern. M. Henry n° 4*, p. 30.

⁵⁸ Manuscrit henrien dans le *Carnet de guerre*, cité dans J. Leclercq et J. Hernandez, « “Avant d'être homme ou femme” : la question de l'Éros dans les notes préparatoires de la *Trilogie* », *Alter* 20, 2012, p. 94.

termes ne sont pas fixés, mais se trouvent plutôt dans un dynamisme réciproquement changeant. Voilà pourquoi les amants sont tous les deux dotés d'une certaine féminité et d'une certaine masculinité en chacune et chacun d'eux.

C'est par-là que nous touchons un autre trait essentiel de la relation érotique. La particularité de la relation érotique⁵⁹ qui la distingue d'autres relations sans amour, c'est que, bien que les amants ne soient pas séparés de leur propre ipséité de se sentir, cette ipséité n'est pas, dans ce cas, le centre à partir duquel la relation érotique s'exerce. Malgré la foundationalité indispensable de l'ipséité, elle n'est pas ce qui compte le plus dans la relation érotique, sinon, il s'agirait d'un narcissisme à deux et non d'une relation érotique. Le fait que les amants « guettent des *signes*, scrutent des *indices*, s'adressent des *signaux*⁶⁰ » démontre que ce n'est pas la sphère du propre (*Eingenheitssphäre*) mais celle de l'autre qui est placée au centre autour duquel l'amant tourne et que c'est précisément à travers *le désir de l'autre* que les amants *conspirent ensemble* à un dynamisme sensuel. En d'autres termes, dans la relation érotique, les amants sont décentrés, comme J.-L. Marion le résume bien : « L'espace érotique a toujours un centre où je ne suis jamais et une périphérie où je suis toujours, parce qu'il se définit à partir d'autrui que je ne serai jamais⁶¹. » La possibilité de l'échange réciproque des termes masculin et féminin de ce dynamisme dans la relation érotique est aussi due à l'effectivité en tant que transpossibilité de la décentration de soi.

3.3 *Le transparaître de la Vie absolue*

Comme nous l'avons déjà évoqué, si Henry a voulu malgré tout condamner l'érôs et la sexualité à l'échec et ne les a finalement pas considérés comme le salut, c'est parce que, tout d'abord, en s'attachant à l'hétérogénéité radicale de la phénoménalité immanente du corps originaire et de la phénoménalité transcendante du corps objectif, Henry refuse la possibilité du transparaître entre les deux corps et considère le dernier comme une « dégradation » du premier qui doit être purgée. Et puis, en s'attachant à la séparation radicale des amants par leur ipséité, Henry refuse aussi la possibilité du transparaître d'autrui en moi et estime que l'union des amants ne peut être trouvée qu'en dehors de la relation érotique. Conformément au déplacement du projet de la phénoménologie du corps, dans lequel la dualité du corps originaire et du corps objectif est exposée, vers celui de la phénoménologie de l'incarnation, dans lequel le processus

⁵⁹ Ou plutôt l'amour général même non-érotique, par exemple l'amour d'une mère pour son enfant. Mais nous nous contentons seulement ici de traiter le thème de ce chapitre et n'explicitons que l'exemple de l'amour érotique.

⁶⁰ Henry, *Phén. matérielle*, p. 176.

⁶¹ J.-L. Marion, « D'un phénomène érotique », *Alter* 20, 2012, p. 136.

de l'incarnation précède la dualité des deux corps, Henry cherche à révéler « un amour sans angoisse⁶² », un amour « qui [de] plus est un amour sexuel, d'où le “corps” est absent⁶³ » et où l'incorporation du corps originaire n'a pas encore lieu.

Le salut, selon Henry, qui est le thème du chapitre l'*Incarnation* où la problématique de la relation érotique est traitée, ne peut être atteint par la relation érotique dans laquelle la séparation ou la distance s'avère fatale, et où toute tentative de rejoindre l'autre échoue :

[...] toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi — le mien ou celui de l'autre —, mais leur commune possibilité transcendante qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue⁶⁴.

Il ne s'agit donc plus de résoudre la question insoluble de la conciliation de deux corps et de deux subjectivités, mais de mettre en lumière un état qui précède toute distance ou séparation et qui en est le fond commun – la Vie absolue. Si le point de départ est le Soi déjà individualisé, l'abîme est alors infranchissable. Le salut ne se trouve donc « pas précisément dans sa vie finie, dans son Soi ou son moi fini, là où chacun ne serait encore que lui-même, seul avec soi et dans l'impossibilité d'en rejoindre un autre⁶⁵ ». Afin de retrouver le salut, il faut *surmonter* l'érôs et la sexualité et *remonter* à son origine qui n'est plus une séparation ou une distance, mais en revanche une *Ipséité* dotée d'une majuscule non individualisée, c'est-à-dire un état censé être *pré-individuel* ou *infra-individuel*. Ce n'est que cette union *apriori* qui motive la tentative de retrouvaille *a posteriori* des individus. Désormais la problématique de l'*intersubjectivité* manque de pertinence et est ainsi remplacée par celle d'une *infra-subjectivité*.

Selon Henry, en étant l'« Avant absolu » de toute objectivation transcendante et toute sexualité ou altérité transcendante, la Vie absolue s'éloigne de la transcendance et s'accroche fermement à la phénoménalité de l'immanence radicale. Ainsi, le transparent n'y serait-il pas même plus impossible ? Rien n'est moins sûr.

Selon Henry, le renoncement à prendre le soi individuel pour point de départ du questionnement de l'expérience d'autrui ainsi que de l'érôs n'est pas pour autant synonyme d'un renoncement à l'ipséité. À l'inverse, pour tenir compte de l'érôs, il faut radicaliser l'ipséité individuelle en une Ipséité non-individualisée :

⁶² Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 302.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Henry, *Incarnation*, p. 347.

⁶⁵ *Ibid.*

L'Amour n'est autre que l'auto-révélation de Dieu comprise dans son essence phénoménologique pathétique, à savoir l'auto-jouissance de la Vie absolue. C'est pourquoi l'Amour de Dieu est l'amour infini dont *il s'aime éternellement lui-même*, et la révélation de Dieu n'est autre que cet Amour⁶⁶.

Au moyen d'une tournure tout autant religieuse que *métaphorique*, Henry nous dit que l'amour surmontant l'érôs est censé être celui dans lequel la Vie absolue ou le Dieu s'aime lui-même. C'est un amour désérotisé, déssexualisé – c'est-à-dire dépourvu de toute altérité. Désormais, le modèle de cet amour et de la relation avec autrui n'est plus la relation érotique, mais la paternité et la fraternité :

C'est parce que Dieu, en tant qu'il est la Vie absolue, est amour qu'il commande l'Amour. Il le commande à tous les vivants en leur donnant la vie, *en les générant en lui-même comme ses Fils*, ceux qui, s'éprouvant eux-mêmes dans l'épreuve de soi de la Vie infinie et dans son amour éternel, *s'aiment eux-mêmes* d'un amour infini et éternel, s'aiment eux-mêmes en tant qu'ils sont des Fils et s'éprouvent comme tels - de même qu'*ils aiment les autres en tant qu'ils sont eux aussi des Fils* et en tant qu'ils s'éprouvent eux-mêmes comme tels⁶⁷.

En substituant à la création *ex nihilo* de la terminologie chrétienne la génération d'un *père en fils*, Henry tente de souligner la *continuité* de la Vie absolue dans la vie finie, voire leur *unité*, ainsi que l'unité des vies finies, d'où la déclaration : « l'homme n'a jamais été posé hors de Dieu⁶⁸. » La Vie absolue n'est pas un substrat fixé, mais elle est le processus de « la venue en soi » de toute vie. C'est la raison pour laquelle la Vie absolue « génère » les vies finies, tout en étant leur fond commun, intérieur à elles dans lequel la séparation ou la distance irrémédiable ne devraient pas encore avoir lieu.

Or, cet amour est-il vraiment dépourvu de toute altérité et écarté de toute distance ? N'existe-t-il pas, tout d'abord, une différence entre le père et le fils, voire les fils ? Comme nous l'avons longuement démontré dans le chapitre 6, la Vie absolue n'est malgré tout pas identique aux vies finies. En tant que fond commun de toutes les vies finies, la Vie absolue est aussi « l'*Autre Soi* absolu⁶⁹ ». La génération de la Vie absolue des vies finies est, en même temps, la différence entre elles deux qui constitue une *distance originare*. L'apparaître de la Vie absolue dans les vies finies est ainsi un *transparaître de cet Autre absolu* dans les vies finies. Et plus encore, non seulement les vies finies revendiquent la Vie absolue comme leur fondement, mais

⁶⁶ Henry, *C'est moi la vérité*, p. 44. Nous soulignons.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 234-235. Nous soulignons.

⁶⁸ Henry, *Incarnation*, p. 327.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 350. Nous soulignons.

la Vie absolue nécessite elle aussi la génération d'un soi fini comme son accomplissement, ou *extension*, si on veut. Elle « n'est pas possible sans eux, sans le Soi primordial en lequel elle vient en soi et qui contient la multiplicité potentielle et indéfinie de tous les mois possibles⁷⁰ ». Cela ne fait qu'éprouver encore que le *transparaître* s'avère indispensable à l'apparaître même de la Vie absolue.

En outre, le dessein pré-individuel demeure en tension avec la multiplicité des vies finies générées par la Vie absolue. Même si elles sont toutes le « fils » de Dieu en partageant la même Ipséité de la Vie absolue, leur différence et ainsi leur individualité ne peuvent pas être ignorées. « Loin de signifier ou d'impliquer la dissolution ou l'anéantissement de l'individualité de chacun d'eux », la Vie absolue « se trouve être au contraire constitutive de celle-ci⁷¹ ». C'est ainsi qu'« il advient que chacun s'aime dans un "autre" [...] intérieur et consubstantiel⁷² ». Dans une note préparatoire de l'*Incarnation* Henry écrit : « L'amour est la conscience de Dieu en nous ; cette conscience naît souvent à la faveur du prochain lorsque l'autre est perçu en lui-même, i.e. en Dieu⁷³. » L'amour de Dieu ou de la Vie absolue s'étend dans les vies finies et se diffuse entre elles. Il ne s'agit pas strictement d'un amour-propre, mais plutôt d'un amour d'autrui qui se fonde sur le *transparaître* de la Vie absolue elle-même.

4. L'individualité de surcroît et l'intersubjectivité inscrite

S'il y a de l'échec dans la relation érotique, cet échec ne signale toutefois que l'*insuffisance* de l'ipséité en tant qu'*apparaître*, bien qu'elle soit *incontournable*. Comme nous l'avons longuement montré ci-dessus, non seulement la relation érotique est exemplaire de l'accomplissement effectif du *transparaître*, mais qui plus est l'amour dit désérotisé atteste aussi de la *transpossibilité* et de la nécessité du *transparaître*. En tant que mode fondamental de la relation avec autrui, l'amour est lui-même la *réussite effective* du pouvoir par excellence de faire *transparaître* - d'accueillir la transcendance dans l'immanence et autrui en moi-même.

Certes, la relation érotique n'est pas pure joie sans angoisse. De plus, l'angoisse s'y redouble à cause du double décalage existant entre la finitude de mon corps objectif et le « je peux » infini du corps originaire, et entre ma tentative d'atteindre la vie de l'autre et l'impossibilité similaire d'y parvenir à travers mon contact avec son corps objectif. Cependant, si la vie quotidienne, surtout sous son mode moderne - dans lequel tout objet est aisément

⁷⁰ *Ibid.*, p. 349.

⁷¹ *Ibid.*, p. 354.

⁷² *Ibid.*, p. 351.

⁷³ Henry, Ms A 33-10-24702, *Rev. intern. M. Henry* n° 4, p. 40.

manipulable – a tendance à oublier le corps originaire ou la vie invisible, selon Henry, l'angoisse n'est-elle pas justement et inlassablement tout à la fois un *rappel* de cette vie invisible infinie et un *appel* de son transparaître ? C'est ainsi que l'angoisse s'avère perpétuelle et que le désir est insatiable, en convoquant toujours une répétition. Mais loin d'être un symptôme dudit échec, cette répétition atteste que l'érôs est à la hauteur de la continuité incessante de la vie invisible et de son transparaître.

Le moi-même, c'est-à-dire mon individualité qui *me distingue de tout autre* est en fait accomplie par mon *désir* de l'autre ainsi que ma *conspiration* avec l'autre dans la relation érotique perpétuelle. Ainsi, nous ne pouvons nous empêcher d'être d'accord avec J.-L. Marion lorsqu'il affirme que « c'est *l'identification réciproque de l'un à l'autre*, c'est-à-dire *l'individuation*, qui caractérise le phénomène érotique⁷⁴ ». Cette identification ne veut pas dire pour autant que l'un devienne l'autre, mais que l'un se laisse définir par l'autre et s'individualise avec la conspiration de l'autre. L'individuation n'est pas circonscrite par l'ipséité qui, de par sa propre définition, exclut toute altérité, en revanche, elle la décentre. Ce n'est pas tant l'apparaître que le transparaître qui définit l'individualité. C'est ainsi que l'individualité de chacun des amants s'accroît, réciproquement, en relation avec l'autre. Et c'est aussi de la sorte qu'il convient de dire que dans la relation érotique les amants font accroître leur vie ensemble. Autrement dit, l'individualité des amants ne s'oppose ni à l'altérité, ni à l'intersubjectivité. À l'inverse, l'altérité et l'intersubjectivité s'y inscrivent profondément.

⁷⁴ J.-L. Marion, « D'un phénomène érotique », p. 140.

Chapitre 9

La communauté dans l'œuvre d'art

Bien que sa thématization – surtout avec les études consacrées à la peinture abstraite de Kandinsky – ne soit intervenue que tardivement dans le parcours de la pensée henryenne, l'esthétique est loin d'être une discipline auxiliaire. À l'inverse, étant élémentaire et fondamentale, elle constitue le noyau de la phénoménologie de la vie de Henry, chez qui l'esthétique ne se rapporte, en effet, pas simplement à l'art comme à une pratique, mais également, ainsi que le montre son étymologie grecque αἴσθησις, à la sensation ou à la faculté des sens. Henry s'écarte des théories traditionnelles de l'esthétique dans l'art en tant que ce qui *relève* de la mimésis représentative (Platon), du jugement de goût (Kant)¹, de la mise en œuvre (*Ins-Werk-Setzen*) de la vérité de l'être (Heidegger) – qui toutes, selon Henry, demeurent prisonnières à des degrés différents de la pensée ontique ainsi que de la choséité mondaine – et pour lesquelles la vie auto-affective demeure inconnue.

En revanche, Henry réconcilie la distinction entre deux usages de la notion d'esthétique – à savoir la doctrine de la sensibilité et la philosophie de l'art et conçoit ainsi l'esthétique artistique comme ce qui *révèle* la sensibilité – sensibilité qui n'est plus une faculté particulière à l'opposé de celle de l'entendement, mais qui renvoie à l'affection comme jaillissement de la vie en tant que telle. Ainsi que le déclare en effet Henry :

En tant que praxis l'esthétique désigne une modalité de la vie de la sensibilité et, corrélativement, du monde qui lui appartient, le monde-de-la-vie en tant que monde sensible. L'activité spécifique de l'artiste, ou encore de l'amateur d'art, n'est qu'une actualisation de la vie de la sensibilité, sa mise en œuvre pour elle-même et par elle-même, son autodéveloppement et son auto-accomplissement, et ainsi son accroissement².

De la sorte, l'esthétique n'est artistique en tant que praxis esthétique que parce qu'elle s'avère aïsthétique, car l'esthétique ne concerne pas simplement *l'œuvre d'art* en tant qu'*objet mondain* d'appréciation et de contemplation artistiques, mais elle ne l'est qu'en tant qu'*art en œuvre* – c'est-à-dire en tant que *dynamique de l'apparaître affectif et sensible, révélation originnaire* même de la subjectivité ou de la vie qui *fonde* et ainsi se situe *au-delà* de toute

¹ Il faut, bien sûr, remarquer que la notion d'esthétique est ambivalente chez Kant. D'une part, elle est, en effet, considérée comme « une science de tous les principes de la sensibilité a priori » (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 21, Ak. III, 50 (trad. fr. AR, p. 118 – DM, p. 89) et, de l'autre, elle est conçue comme analytique du jugement de goût (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, p. 203 (trad. fr. par A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995, p. 203 *sqq.*).

² Henry, *La Barbairie*, p. 53.

apparition mondaine, toute mondanéité et toute pensée relative à ces dernières que Henry qualifie de « visibilité ». Étant le fondement et ainsi la précondition de toute apparition mondaine, l'esthétique est, d'une part, au sens strict, transcendantale, ainsi, des interprètes tels que R. Kühn ont bien raison d'avancer que l'esthétique « s'effectue en tant que la *transcendantalité* même de cette vie phénoménologique³ », et V. Giraud va jusqu'à couronner « l'esthétique comme *philosophie première*⁴ » ; d'autre part, bien que cela puisse surprendre, l'esthétique est, selon Henry, « *invisible* », puisque l'affection ou la sensibilité considérée comme ce qui préconditionne l'apparition mondaine n'est précisément pas cette apparition et n'est pas visible dans celle-ci. Ainsi, Henry va jusqu'à affirmer qu'en tant qu'éléments d'un art tel que la peinture, les formes et les couleurs sont en réalité invisibles⁵.

Par conséquent, le problème de l'esthétique cristallise de façon aigüe la tension fondamentale, si ce n'est le paradoxe, de la phénoménologie de la vie de Henry, à savoir, d'un côté, *l'hétérogénéité censée être infranchissable* entre deux phénoménalités – celle de la révélation de la vie invisible et celle de l'apparition mondaine de la visibilité ; et d'un autre côté, la relation fondatrice entre elles, qui requiert un *rapport* et une *transitivité*, voire une certaine *réciprocité* entre elles – non seulement la révélation de la vie *fonde* l'apparition mondaine, mais cette dernière révèle aussi la révélation de la vie de sa propre manière. C'est précisément ce qui est montré dans le titre de l'ouvrage portant sur la peinture de Kandinsky « *Voir l'invisible* », la peinture est ainsi une manière de *faire voir* l'invisible, autrement dit, l'invisible se révèle d'une façon particulière dans *le visible*.

De plus, la corrélation entre la vie individuelle et l'intersubjectivité se manifeste aussi éminemment dans le problème de l'esthétique : non seulement le pathos de la vie individuelle s'accomplit et s'accroît dans l'esthétique – ce qui, selon Henry, implique une *éthique* de la vie⁶ –, mais en même temps, l'esthétique constitue également un mode du « *pathos-avec* », c'est-à-dire une *intersubjectivité pathétique*. Telle est la raison pour laquelle, dans *Phénoménologie matérielle*, Henry propose de considérer la communauté entre les créateurs et les amateurs d'art comme l'un des exemples de *communauté pathétique*, car, au sein de

³ R. Kühn, « "Existence esthétique" et phénoménologie matérielle », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art : Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 66. Nous soulignons.

⁴ V. Giraud, « l'esthétique comme philosophie première », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art*, *op.cit.*, p. 41-64. Nous soulignons.

⁵ Cf. par exemple Henry, *Voir l'invisible : Sur Kandinsky* (en abrégé *Voir l'invisible*), Paris, François Bourin, 1988, p. 24 sq, p. 122 sqq..

⁶ Henry, *Voir l'invisible*, p. 38ff. Voir aussi F. Seyler, « De l'éthique à l'esthétique : vie et création chez Michel Henry et Henri Bergson », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art*, *op.cit.*, p. 237-266.

l'expérience esthétique, les sujets individuels co-appartiennent à un « Fond » commun et donc *vivent ensemble* d'une manière tout à fait particulière, et ce malgré leur écart spatio-temporel.⁷

L'art en tant que praxis esthétique « en vérité est un mode de la vie » et pour cette raison, il faut suivre Henry lorsqu'il s'interroge de la sorte :

Comment la vie est-elle présente dans l'art autrement que dans l'existence ordinaire ? La réponse, qui justifie l'art ou plutôt qui le désigne comme l'une des activités les plus hautes de l'homme, est celle-ci : la vie est présente dans l'art selon son essence propre⁸.

Mais quelle est cette essence ? Cette essence est-elle l'affectivité ou la visibilité invisible qui est infranchissable et indifférente au visible ? Dans ce cas, comment expliquer le fait que l'art ne soit pas un néant et que même la peinture la plus abstraite mobilise malgré tout et effectivement des formes et des couleurs dont la visibilité n'en vienne pas à être négligée ? Ou bien au contraire, il faut concevoir que *l'affectivité transgresse justement la dualité hétérogène de l'invisible et du visible*, et que l'affectivité est effectivement une *trans-affectivité* qui transite entre l'invisible et le visible, et qui d'ailleurs fournit la clef du problème de l'intersubjectivité pathétique qui se situe au fond de toute expérience esthétique ? Mais comment peut-elle être tout à la fois une telle transgression et une transitivité ? Quel est son mode de réalisation ? Afin de répondre à ces questions, des examens plus approfondis de l'art en tant que praxis esthétique sont requis.

1. Abstraction comme sur-réduction esthétique à l'affection originaire de la vie

Si l'art rupestre a vu le jour à l'aube de l'humanité et la peinture a toujours accompagné l'histoire de l'être humain, la peinture abstraite semble être un scandale inouï jusqu'au début du XX^e siècle. L'expérience consistant à regarder une peinture abstraite est souvent vertigineuse ou stupéfiante, car l'on est habitué à penser la peinture comme une représentation objective et à s'efforcer de trouver un sens, un message, voire une histoire, à travers les figures du tableau, tandis que justement la peinture abstraite, au sens strict⁹, se détache de la représentation et n'est pas susceptible de livrer une *signification* au sens habituel. Si Henry a

⁷ Cf. surtout Henry, *Phén. matérielle*, p. 153 sqq.

⁸ Henry, *Voir l'invisible*, p. 211.

⁹ On ne peut pas ignorer qu'il existe maints types de peintures abstraites qui sont plus ou moins éloignés de la représentation. À propos d'un examen chronologique des différents styles de peinture abstraite, nous renvoyons à G. Roque, *Qu'est-ce que l'art abstrait : une histoire de l'abstraction en peinture (1860-1960)*, Paris, Gallimard, 2003, chapitre I – VII.

bel et bien choisi d'appuyer ses analyses de l'esthétique sur la peinture abstraite de Kandinsky, ce n'est pas un hasard ni par goût personnel. Selon lui, « la peinture abstraite elle-même définit l'essence de la peinture en général¹⁰ » et il va jusqu'à avancer que « toute peinture est abstraite¹¹ ». Mais pour quelle raison ? Parce que l'abstraction est justement une *réduction esthétique*.

Tout d'abord, apparemment, la peinture en général emploie des figures et des couleurs et réduit le langage ainsi que la narration littéraire¹². Puis, la peinture, y compris celle représentative, en tant qu'*art*, réduit l'objectivité aussi bien utilitaire que théorique. On cesse, par exemple, de voir une pomme ou une chaise sur le tableau comme une chose à manger ou sur laquelle s'asseoir. Ainsi, la peinture réduit aussi la familiarité du monde ordinaire – dans un tableau qui illustre la scène la plus ordinaire de la vie quotidienne, il y a par exemple toujours quelque chose d'étranger qui échappe à la quotidienneté, et justement, lorsqu'on le regarde, on est obligé d'y faire face et ainsi empêché de fuir vers l'aisance du monde familier.

Mais de plus, en ce qui concerne la peinture abstraite au sens strict, la réduction revêt une forme encore plus radicale. Conformément à la *sur-réduction* en tant que méthode de la phénoménologie henryenne, la peinture abstraite réduit davantage l'objectivité tout entière en tant que telle ainsi que le dispositif de l'intentionnalité objective. La peinture refuse l'« interprétation¹³ » – les éléments de la peinture abstraite tels que les couleurs et les formes sensibles dissocient « les objets sur lesquels nous les projetons ordinairement¹⁴ » et n'apparaissent plus comme des propriétés de ceux-ci. L'expérience consistant à percevoir la peinture abstraite est proprement une « *contre-perception*¹⁵ », car elle va à l'encontre de la signification des objets se rapportant aux intérêts du spectateur qui est engagée dans notre perception quotidienne, et de l'apparition de tels objets en général. Cette expérience est si transgressive par rapport à notre expérience ordinaire qu'elle est comparable à un « événement en quelque sorte traumatique¹⁶ ».

Pourtant le « contre »-ci ne signifie pas seulement « contrevenir » ou « contrarier », mais veut dire aussi « à l'encontre de », voire « en amont de ». Comme V. Giraud l'a bien noté, la véritable finalité de l'esthétique n'est pas l'objet perceptif, mais se situe en revanche « *en amont*

¹⁰ Henry, *Voir l'invisible*, p. 24.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 127, « la peinture fait l'économie du langage ».

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Henry, « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », *Phén. de la vie III*, p. 234.

¹⁵ Henry, *Voir l'invisible*, p. 53.

¹⁶ Henry, « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », *Phén. de la vie III*, p. 234.

de toute perception¹⁷ » et dans la pleine affection ou sensibilité. En termes henryens, « c'est précisément avec l'élimination de la représentation objective que se produit la mise à nu de l'essence pure de la peinture¹⁸ », c'est-à-dire que c'est par le biais de l'abstraction en tant que *sur-réduction esthétique*, que la peinture abstraite se réduit à « sa pure apparition sensible¹⁹ » qui est une expérience originaire d'une sorte d'état originaire ou d'archi-stance (*Ur-stand*) au lieu d'une expérience de l'objet (*Gegen-stand*).

Une fois libérés de l'objectivité, les éléments tels que les formes et les couleurs de la peinture abstraite sont mis à nu, ils apparaissent comme des affections ou sensations libres, et sont éprouvés dans leur « pureté » et « autonomie²⁰ ». Du côté du créateur, il s'agit d'un surgissement d'affections depuis sa propre vie – le contenu de la peinture abstraite est un « jaillissement intérieur continu de la vie, son essence éternellement vivante²¹ », ou ce que Henry appelle une « profusion de la vie en lui [le peintre]²² ». Du côté du spectateur, il s'agit aussi du surgissement d'affections évoqué par la peinture – le fait d'apprécier une peinture abstraite ne consiste ni à discerner certains objets ni à reconstruire une quelconque histoire par recouvrement. En revanche, il est la provocation d'« une impression particulière, “gaie” ou “triste”, “languissante” ou “orgueilleuse”²³ » correspondant en fin de compte aux sensations fondamentales de la joie ou de la souffrance. En résumé, aussi bien chez le créateur que chez le spectateur, l'expérience esthétique réside dans l'éveil de « modalités pathétiques nouvelles²⁴ ». De la sorte, il convient de qualifier l'événement dit « traumatique » d'« événement d'une vie nouvelle²⁵ », d'une vie affective, sensible, pathétique qui s'exalte, s'accroît et s'intensifie²⁶. Le « *traumatisme* » de l'événement de la manifestation de la peinture abstraite indique ainsi tout à la fois son étrangeté à l'expérience ordinaire d'une part – étrange, parce qu'il se dérobe à l'objectivité qui couvre notre expérience ordinaire, et, d'autre part, la mobilisation, l'accroissement et l'intensification des *affections, sensations et émotions*.

Cet événement affectif et sensible n'est pas un cas singulier qui n'a lieu que dans l'expérience esthétique de la peinture abstraite. À l'inverse, selon Henry, *l'expérience esthétique en tant que telle* est l'événement affectif et sensible par excellence qui se trouve à la

¹⁷ V. Giraud, « l'esthétique comme philosophie première », p. 48.

¹⁸ Henry, *Voir l'invisible*, p. 73.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² *Ibid.*, p. 34. Cf. aussi p. 70, p. 163, p. 174.

²³ *Ibid.*, p. 62.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 71.

²⁵ *Ibid.*, p. 56.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 34. Voir aussi p. 70, p. 163, p. 174.

racine de toute expérience possible, mais n'est qu'un cas exemplaire, car la sur-réduction de l'objectivité y est effectuée de la manière la plus radicale et l'apparaître des éléments affectifs s'y trouve spécifiquement thématiqué. Cette expérience révèle qu'« en tant que son substrat, la sensibilité est le Tout de l'expérience et ainsi le Tout du monde [...] »²⁷. La sensibilité est le « Tout » de l'expérience, parce qu'elle en est le substrat au sens où elle est le fondement de toute expérience, y compris de l'expérience mondaine de l'objet. C'est par là que Henry se rallie à l'esthétique transcendantale de Kant et souligne que la sensibilité est le soubassement matériel et donc la condition de toute connaissance possible de l'objet mondain²⁸, mais tout en rejetant cependant l'interdépendance de la sensibilité et de l'entendement ainsi que des concepts objectifs²⁹.

En résumé, on peut bien avoir expérience des objets mondains ainsi que du monde, mais elle n'est que secondaire, elle se fonde sur le surgissement et l'intensification de la vie affective en tant qu'*état originnaire* de l'expérience sensible qui est rendue évidente par la sur-réduction esthétique – de la sorte, le monde n'est que *monde de la vie*³⁰. D'après Henry, il convient ainsi d'élargir l'expérience esthétique à « la sphère entière de l'activité *humaine*³¹ » – l'esthétique « appartient par nature au monde de la vie où vivent les hommes [...] et] *tout homme en tant qu'habitant de ce monde* est potentiellement un artiste³² ». Mais pourquoi l'expérience esthétique ne s'étend-elle pas à tous les êtres vivants, à tous ceux qui sont capable de sentir, et à tous ceux qui sont susceptibles de souffrir ? Pourquoi avancer que « seul l'homme est potentiellement, nécessairement peut-être, un peintre et un artiste³³ » ? Il convient effectivement de se demander : « qu'est l'homme, que doit-il être pour qu'une activité telle que celle de peindre apparaisse en lui comme l'une de ses capacités propres³⁴ ? ». Mais, comme nous l'avons montré dans le chapitre, ce qui distingue l'homme des autres êtres vivants n'est-

²⁷ Henry, *La Barbarie*, p. 50.

²⁸ Nous lisons chez Kant : « sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné » (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 75, Ak. III, p. 75 (trad. fr. AR, p. 144 – DM, p. 118)). Ainsi, Henry dit : « Voilà pourquoi Kant, cherchant les conditions de toute expérience possible, c'est-à-dire, pour lui, de tout monde possible, commença son investigation par une Esthétique transcendantale – par l'analyse de la sensibilité. » (Henry, *La Barbarie*, p. 47)

²⁹ N'oublions pas que Kant dit en même temps que « sans l'entendement, nul ne serait pensé » et « des intuitions sans concepts sont aveugles » (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 75, Ak. III, p. 75 (trad. fr. AR, p. 144 – DM, p. 118)).

³⁰ Ainsi nous lisons : « dans la mesure où il est la mise en œuvre des pouvoirs de la sensibilité, l'art ne constitue pas un domaine à part, il entre en résonance avec le monde, tout monde possible en général. » « Ainsi le monde de la vie, le monde réel où vivent les hommes, tombe-t-il entièrement sous les catégories de l'esthétique et n'est-il compréhensible que par elles ? » (Henry, *La Barbarie*, p. 48.)

³¹ Henry, *Voir l'invisible*, p. 41. Nous soulignons.

³² *La Barbarie*, p. 48. Nous soulignons.

³³ *Voir l'invisible*, p. 13.

³⁴ *Ibid.*

ce pas précisément *la dualité des phénoménalités* qui se trouve irréductible en lui et sa capacité à employer *la parole* ?

2. Trans-paraître de l'invisible dans le visible et cosmologie vivante

Comme nous l'avons remarqué, depuis le début, la tentative de concevoir la peinture comme la manifestation de l'affection qui est censée être radicalement invisible se heurte à un paradoxe, en termes henryens : « Peindre est un faire-voir, mais ce faire-voir a pour but de nous faire voir ce qu'on ne voit pas et qui *ne peut être vu*³⁵ » ; il s'agit justement de *voir l'invisible*. Le paradoxe de la peinture se compose de deux moments : premièrement, la présupposition de la « duplicité phénoménologique³⁶ » entre celle de l'invisible et celle du visible, et deuxièmement, la réfutation d'un *apparaître transitif* de l'invisible dans le visible³⁷. À vrai dire, ce qui fait de la peinture un paradoxe est plutôt la non-transitivité présupposée entre l'invisible et le visible que leur simple dualité, car si la possibilité pour l'invisible de trans-paraître a posteriori dans le visible peut être acceptée, il ne serait pas paradoxal de voir postérieurement ce qui est a priori invisible.

Pourtant, selon Henry, l'acceptation de la possibilité du trans-paraître de l'invisible dans le visible risque de compromettre la dualité – puisque le trans-paraître dans un *autre* impliquerait une perte de *soi-même*. Pour s'en tenir fermement à la phénoménalité propre à l'affection invisible et ne pas tomber dans le *monisme ontologique* qui conçoit que l'affection ne peut apparaître sans l'intervention de la visibilisation en tant qu'objectivation *dans le monde* – c'est-à-dire en s'attelant à *réduire* la phénoménalité de l'affection invisible à la mondanéité visible –, il faudrait insister sur l'*hétérogénéité radicale* de ces deux phénoménalités. Par conséquent, la solution que Henry propose, afin de résoudre ce paradoxe, n'est précisément pas l'acceptation de la possibilité de trans-paraître – ce même a posteriori, mais le fait de donner un double sens à la notion de « voir » : le « voir » ne veut en effet pas dire seulement apparaître d'une manière mondaine, mais aussi apparaître de façon affective.

Ainsi, le « faire voir ce qu'on ne voit pas et qui ne peut être vu » ne consisterait pas en une mondanéisation ou visibilisation de l'invisible, mais seulement à faire apparaître de manière affective ce qui n'apparaît pas mondainement. Il en découle donc que *le moyen ou le*

³⁵ *Ibid.*, p. 24. Nous soulignons.

³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³⁷ Henry déclare ainsi que le faire voir dans l'œuvre d'art « ne signifie *nullement le transfert* de l'Invisible primitif dans un Dehors où il se donnerait à voir mais son maintien au contraire au lieu qui est le sien, dans la subjectivité inobjectivable et irréprésentable » (*Ibid.*, p. 231. Nous soulignons).

mode de faire voir propre à la peinture est l'affection elle-même en tant que *contenu*, dans la mesure où ce que la peinture fait « voir » n'est pas les formes et les couleurs mondaines, mais les affections. Henry fait lui-même un pas de plus et en vient à annoncer que les formes et les couleurs présentées dans la peinture abstraite sont elles-mêmes invisibles. De la sorte, « *l'homogénéité ontologique* du contenu et des moyens de la peinture est rétablie³⁸ », c'est-à-dire qu'ils sont tous deux l'affection invisible. Cependant, les formes et les couleurs de la peinture abstraite peuvent-elles être *ontologiquement homogènes avec voire identiques* à l'affection ? Cette *homogénéité ontologique* ne signifierait-elle pas une réduction complète de la visibilité à la pure invisibilité ? Une telle réduction n'en reviendrait-elle pas à nier la phénoménalité propre à la visibilité mondaine et ainsi finalement ne conduirait-elle pas à une nouvelle forme de *monisme ontologique* qui est celui de l'affection ? Un monisme ontologique de l'affection ne risque-t-il pas ironiquement de faire l'impasse sur la dualité des deux phénoménalités ?

Simplement, la dualité n'est pas à rejeter et il s'avère impossible de le faire. Bien qu'ayant insisté sur la spiritualité de l'art, et surtout de la peinture, Kandinsky affirme tout de même « que *tout phénomène [peut] être vécu de deux façons*, extérieurement et intérieurement »³⁹, – position que Henry qualifie d'« *ontologie fondamentale*⁴⁰ » de la division de l'Être selon les deux modes différents du paraître :

L'Être n'est donc pas une notion univoque. Deux dimensions le traversent et viennent déchirer son unité primitive (pour autant qu'il en possède une) : celle du visible où dans la lumière du monde les choses se donnent à nous et sont vécues par nous comme des phénomènes extérieurs ; celle de l'invisible, où, en l'absence de ce monde et de sa lumière, *avant même que surgisse cet horizon d'extériorité* qui met toute chose à distance de nous-mêmes et nous la pro-pose à titre d'ob-jet [...]⁴¹.

Cela est rendu évident par le fait qu'au lieu de les laisser surgir et puis tomber dans le néant, le créateur *livre ses affections* par les formes et couleurs qui passent effectivement par le monde et qui *évoquent davantage des effets* sur le spectateur. Bien que les formes graphiques puissent se comprendre comme provenant en fin de compte de l'élan ou d'une force interne et charnelle, elles sont justement et indéniablement prises pour une forme dite « extérieure » et

³⁸ *Ibid.*, p. 25. Nous soulignons. Voir aussi plus haut dans le texte où Henry annonce que la dissociation entre le contenu affectif invisible et les moyens visibles des formes et des couleurs est une « dissociation qu'elle semble d'abord imposer, que la peinture abstraite va finalement *abolir* » (*Ibid.*, p. 23. Nous soulignons).

³⁹ *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁴¹ *Ibid.*, p. 18-19. Nous soulignons.

mondaine sur la toile. Quant aux couleurs, même s'il est établi que ce qui compte le plus dans l'expérience esthétique de la peinture est ses effets affectifs tels que le calme que suscite le bleu, la gaieté qu'inspire le jaune, le sentiment d'irritation suggéré par le rouge vermillon⁴², il est tout de même incontestable que c'est telle ou telle couleur visible dans le monde, qu'elle soit bleue ou jaune, qui exprime ou suscite les effets affectifs. En ce sens, la mondanéité des couleurs ne peut pas être déniée non plus⁴³.

Ainsi, évidemment, Henry est allé trop loin en sens inverse pour corriger le monisme ontologique traditionnel de l'objectivité mondaine en affirmant que « dans la relation de la vie à l'œuvre d'art, il n'y a aucun regard susceptible de conférer un sens, une valeur à l'objet, parce qu'il n'y a ni regard, ni sens, ni objet [...]»⁴⁴. Au contraire, l'enjeu de l'analyse de l'expérience esthétique de l'œuvre d'art ne réside pas dans la négation du regard, du sens et de l'objet, mais il s'agit justement d'admettre que tous les éléments qui s'y présentent sont doubles, à savoir, tout à la fois mondains et affectifs – qu'ils sont *compatibles* avec l'apparaître de l'affection, et ainsi de reconnaître le rôle que le regard, le sens et l'objet jouent effectivement dans l'expérience esthétique de la peinture. Bref, il faut précisément expliquer la *dualité ontologiquement fondamentale* des phénoménalités mondaine et affective.

À vrai dire, tout en semblant la nier, Henry se rend en réalité aussi compte qu'il s'avère inévitable d'admettre cette dualité. C'est la raison pour laquelle il résume l'art abstrait par les deux principes suivants : « 1° que tout élément pictural comporte un double aspect extérieur et intérieur, 2° que cette structuration dualiste de la phénoménalité concerne toute manifestation possible et ainsi tout ce qui se montre à nous, tout ce qui est⁴⁵. » Ainsi, la dualité des phénoménalités affective et mondaine est affirmée non seulement pour l'expérience esthétique de la peinture, mais aussi pour « toute manifestation possible ». Étant donné que la dualité de la phénoménalité concerne toute manifestation possible, qu'aussi bien la phénoménalité affective dite intérieure et invisible que celle mondaine qualifiée d'extérieure et visible s'étend à toute manifestation possible, il faut reconnaître avec Henry que ce sont en fait précisément ces deux manières d'apparaître qui constituent « *la matière*⁴⁶ » de tout phénomène exemplifié

⁴² Pour une analyse approfondie des effets affectifs des couleurs, nous renvoyons à V. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture*, Paris, Denoël, 1989, et surtout au chapitre « Action de la couleur », p. 105-112.

⁴³ Sur ce point précis de la difficulté de réduire les couleurs aux purs affects, nous nous reportons à J.F. Lavigne, selon lequel il existe « un écart abyssal et essentiel entre la chair sensible du voyant et le lieu où se projette le vu, [et] cet écart, qui est l'espace visuel même, est un élément constitutif interne de la qualité de couleur, qui devient alors un *autre* phénomène : la couleur objective », J. F. Lavigne, « Transcendance du visible et immanence du pathos: le statut de la couleur dans l'esthétique de Michel Henry », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art : Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 110.

⁴⁴ Henry, *Voir l'invisible*, p. 130.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

par l'œuvre d'art comme la peinture abstraite – où la matière n'est ni *qualia* ni *hylè*, dépourvues d'intentionnalité, mais la double forme d'apparaître⁴⁷. Il ne s'agit donc *pas de la monotonie* de l'une ou de l'autre, mais bel et bien d'une *compossibilité* et *compatibilité*. C'est la raison pour laquelle Henry en vient à avancer davantage qu'« à chaque détermination objective *correspond* une détermination pathétique⁴⁸ ». C'est-à-dire que la compossibilité de la compatibilité entraîne une *correspondance* et ainsi une « *unité complexe*⁴⁹ » entre la phénoménalité affective et la phénoménalité mondaine.

À l'instar de Kandinsky, Henry qualifie cette correspondance entre deux phénoménalités différentes de « *résonance*⁵⁰ » voire de « *résonance réciproque*⁵¹ ». Non seulement l'affection, par le biais de l'œuvre d'art, « entre en résonance avec le monde⁵² », mais aussi le monde ainsi que les objets mondains portent tous en eux une « *résonance intérieure*⁵³ ». Mais bien entendu, les deux dimensions de la correspondance ou de la résonance *ne sont pas symétriques*, au sens où c'est le surgissement ou la vibration de l'affection qui en est *l'origine* et qui assure l'unité originaire de ces deux phénoménalités et ainsi leur compossibilité est en fin de compte affective et pathétique⁵⁴. Tandis que la phénoménalité de la vie s'avère *déterminante*, la phénoménalité du monde est *déterminée*. L'affection n'abolit pas le monde, mais elle le fonde – telle est une « *genèse phénoménologique du monde*⁵⁵ ». Par conséquent, bien que la phénoménalité du monde *se distingue* de celle de l'affection en tant qu'essence de la vie – c'est-à-dire que le monde est un *autre* mode de la manifestation de la vie – elle *n'est pas indifférente* de la vie. En revanche, le monde est fondé sur l'affection et il

⁴⁷ Plus précisément concernant la thèse de l'interprétation de la « matière » de la phénoménologie matérielle de Henry, nous renvoyons à G. Jean, « De quelle "matière" parle, finalement, la "phénoménologie matérielle" ». Jean avance surtout qu'« Est "matériel" *tout mode de phénoménalité* – et [que] la phénoménologie de la perception la plus traditionnelle est elle-même, par exemple, une phénoménologie matérielle dès lors qu'elle saisit l'*eidós* de la *corrélacion* entre vécu perceptif et chose perçue *comme une propriété matérielle de l'apparaître perceptif lui-même* » (G. Jean, « De quelle "matière" parle, finalement, la "phénoménologie matérielle" », *op.cit.*, p. 314.) Corrélativement, nous renvoyons aussi à R. Kühn qui avance que l'« esthétique henryenne devra être conçue, à ce titre, comme le soubassement matériel et intérieur de sa phénoménologie de la vie » (R. Kühn, « "Existence esthétique" et phénoménologie matérielle », *op.cit.*, p. 88-89).

⁴⁸ Ainsi V. Giraud a bien fait d'emprunter la métaphore de la feuille de papier à Saussure pour décrire cette correspondance : « Tonalité intérieure et apparition extérieure seraient alors aussi indissociables que les deux faces de la fameuse feuille de papier » (V. Giraud, « L'Esthétique comme philosophie première », *op.cit.*, p. 51).

⁴⁹ Henry, *Voir l'invisible*, p. 157.

⁵⁰ Henry, *La Barbarie*, p. 48 ; *Voir l'invisible*, p. 74, p. 228. La notion de « résonance » revient de façon récurrente dans *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier* de Kandinsky, cf. par exemple, p. 34, p. 57, p. 81, p. 129 *etc.*

⁵¹ *Voir l'invisible*, p. 158. Nous soulignons.

⁵² *Barbarie*, p. 48.

⁵³ *Voir l'invisible*, p. 228 sq.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁵ V. Giraud, « l'esthétique comme philosophie première », p. 55.

résonne avec elle. Ainsi, précisément *l'aliénation* du monde⁵⁶ de la vie contient aussi une *réconciliation* avec la vie. La raison pour laquelle les éléments esthétiques *mondains*, tels que les formes et les couleurs, peuvent *livrer la vie affective* du créateur et *avoir des effets affectifs* chez le spectateur, est qu'il existe une *transitivité entre la vie et le monde* : d'une part, la vie *trans-paraît* dans le monde sans y disparaître, d'autre part, le monde correspond à la vie et lui fait écho – et étant donné que c'est l'affection elle-même qui fournit la trans-possibilité de cette *transitivité*, elle mérite le nom de *trans-affection*.

Tout monde est un monde de la vie. En suivant Kandinsky, Henry identifie ce monde de la vie au cosmos, qui constitue une nature véritable, est une « nature originelle, subjective, dynamique, impressionnelle et pathétique⁵⁷ ». Il s'agit ainsi d'une cosmologie d'un sens particulier qui se trouve réinvestie :

Le cosmos tout entier est vivant : une immense composition subjective. Ainsi n'y a-t-il pas de monde sans une affection, sans l'ensemble des sensations qui sont le Tout de notre sensibilité et ne cessent de la faire vibrer comme la chair même de l'univers⁵⁸.

Au lieu d'être une substance ou une pure étendue épurée de la vie et de la sensibilité conçue par les philosophes modernes tels que Galilée et Descartes, *le cosmos est de fond en comble vivant, parce que la vie elle-même est cosmologique, parce que la vie trans-paraît dans le monde cosmologique*. La dualité fondamentalement ontologique n'est pas et ne doit pas être, une reprise du dualisme dans le style cartésien de la *séparation à jamais*, de *l'hétérogénéité radicale* entre une pensée subjective et une étendue morte. Ce qui est en revanche nouveau dans cette dualité est qu'il s'agit d'une dualité unifiée ou différenciée – qu'elle est une *dualité non-réductrice, mais transitive*, c'est-à-dire que l'affectivité et la mondanité ne peuvent être réduites seulement à l'une ou à l'autre en finissant par devenir un monisme ou une monotonie. Pourtant, l'affectivité *trans-paraît* et comble ainsi le monde ou le cosmos en conservant *son propre mode ou sa propre forme de trans-paraître sans se trans-former* et s'identifier au monde cosmologique. Par conséquent, le monde cosmologique est le champ de la mise en œuvre du trans-paraître de l'affectivité et sa façon d'apparaître réside précisément dans ce laisser trans-paraître l'affectivité. Mais comment l'expérience esthétique, et surtout

⁵⁶ À propos de l'analyse henryenne de l'aliénation du monde, nous renvoyons à Henry, *Marx II*, Chap. VII, « L'économie comme aliénation de la vie ».

⁵⁷ Henry, *Voir l'invisible*, p. 236.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 239.

celle de la peinture abstraite, est-elle exemplaire du jeu du *trans-paraître* de la vie et de son *se laisser trans-paraître* dans le monde ?

3. L'imagination : expression de la vie

Rejoignant et s'appuyant sur la théorie et l'idée de la peinture abstraite de Kandinsky, Henry est convaincu qu'au lieu d'être une *représentation* du monde, l'art est une « *expression* du contenu invisible⁵⁹ » – l'art « a pour mission d'*exprimer*⁶⁰ », d'« *exprimer* cette profusion pathétique de l'Être⁶¹ », c'est-à-dire d'« *exprimer la Vie*⁶² ». L'expression de la vie dans l'art est la *révélation* de la vie elle-même. En sur-réduisant l'objectivité en général, la peinture rompt radicalement avec la représentation et s'attache d'une manière poignante à la tâche consistant à *exprimer* les affections en tant qu'essence de la vie. Ainsi, il convient même de qualifier la peinture abstraite d'« *expressionnisme*⁶³ » *sui generis*. Le trans-paraître de la vie dans le monde est donc son *expression* ou *révélation* dans ce dernier, qui existe sous une forme différente de la représentation des objets.

À première vue, cette identification de la peinture à un expressionnisme semble nous frapper, puisque depuis la perspective de l'histoire de l'art, la peinture expressionniste et la peinture abstraite sont considérées comme deux courants des différents styles artistiques du XX^e siècle. Tandis que la peinture typiquement expressionniste se réfère à une *déformation* violente du monde habituel afin d'*exprimer et de provoquer* des émotions subjectives fortes et *existentiales*, souvent angoissantes ou désespérantes – il suffit pour cela de penser par exemple à Munch, Kirchner ou Bacon –, la peinture abstraite – dont les grands représentants sont par exemple Kandinsky, Klee et Kupka – se réfère, pour sa part à une *destruction et un abandon* du monde dans le but d'*exprimer* les affections les plus *élémentaires*. Cependant, ces deux courants se croisent en réalité, ce non seulement parce que, techniquement, ils s'appuient

⁵⁹ *Ibid.*, p. 23. Cf. aussi p. 43. Nous soulignons.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 42. Voir aussi p. 49. Nous soulignons.

⁶¹ *Ibid.*, p. 33. Nous soulignons.

⁶² *Ibid.*, p. 203. Nous soulignons. Ainsi, malgré notre admiration pour l'excellente étude réalisée sur le problème de la temporalité de l'affect chez Henry par C. Majolino et N. Masselot, il convient tout de même de corriger leur analyse de la relation existant entre l'invisible et le visible d'une œuvre : « *stricto sensu* il est impossible de comprendre le *faire-voir* l'invisible de l'œuvre d'art comme un *passage* ou une *transformation*, et même comme une *expression* de l'invisible de l'art dans – ou par – le visible d'une œuvre » (C. Majolino et N. Masselot, « Le temps d'un affect. Sur quelques contre-temps de l'esthétique matérielle », in Adnen Jdey et Rolf Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art*, *op.cit.*, p. 121). Il ne s'agit pas, en effet, d'une transformation au sens où l'invisible deviendrait lui-même visible et se perdrait ainsi dans le visible. Mais il s'agit bel et bien d'un passage et d'une expression de l'invisible dans le visible – « *expression* », bien sûr, dans un sens nouveau que nous allons développer ci-dessous.

⁶³ Henry, *Voir l'invisible*, p. 92. Voir aussi p. 195, p. 223, p. 242.

tous les deux fortement sur la distorsion des formes et les effets des couleurs, ni non plus seulement du fait qu’historiquement les représentants de la peinture abstraite – Der blaue Reiter dont les principaux membres sont par exemple Kandinsky, Franz Marc et August Macke – avaient été membres d’une branche du mouvement expressionniste ; c’est plus profondément car ces deux courants partagent la même revendication esthétique : ils visent en effet à réagir *contre l’idéologie du réalisme* et se donnent même pour tâche d’*exprimer la vie subjective dans la peinture*.

Si Kandinsky s’est écarté de la peinture expressionniste et s’est tourné vers la peinture abstraite, ce serait parce que, selon lui, la peinture s’attarderait encore sur les ruines de la représentation – qu’elle ne ferait que déformer au lieu de complètement en détruire les objets mondains. La peinture abstraite ne dérive pas de l’initiative d’exprimer la vie, mais en est au contraire une radicalisation – *la peinture abstraite est un expressionnisme radical* de l’affection en tant qu’essence de la vie. Ainsi, les éléments de la peinture abstraite tels que le point, la ligne, le plan originel et la couleur sont tous des moyens d’exprimer la vie, ils sont pourvus du « pouvoir d’expression⁶⁴ » et des « possibilités expressives⁶⁵ ».

Reconnaître que la peinture abstraite est un expressionnisme radical est lourd de conséquences et requiert ainsi des clarifications plus concrètes.

Tout d’abord, dans l’expression « la peinture est un expressionnisme de la vie », le « de » doit être compris comme la préposition au génitif qui indique que c’est la vie qui s’exprime elle-même, autrement dit, que la peinture abstraite est un « mode d’expression⁶⁶ » ou plus précisément, un mode d’*auto-expression* de la vie, ce qui implique deux caractéristiques, à savoir que : 1) la peinture est originairement une expression non pas au sens d’un vouloir dire actif du créateur en tant qu’individu fini, mais dans celui où le créateur *passivement entend et se laisse emporter par* les affections en tant qu’essence de la vie qui surgissent en lui, c’est-à-dire laisse la vie venir en lui. Et c’est par cette attitude consistant à laisser la vie venir en lui que le créateur, en tant qu’individu, s’accomplit et s’accroît. Comme Henry le fait bien remarquer, l’expression de la vie est « la permission accordée à l’individu d’entendre en lui le bruissement de l’Absolu, les grandes forces de l’accroissement qui se pressent en lui sans sa complicité⁶⁷ ». 2) si la vie s’*auto-exprime*, ce n’est à cause ni du manque de soi ni d’un stimulus externe, mais en raison « de sa violence inventive et de son exaltation⁶⁸ », c’est-à-dire de

⁶⁴ *Ibid.*, p. 92. Voir aussi p. 95, p. 98, p. 101, p. 127.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

la profusion et la surabondance de la force affective de la vie elle-même et c'est parce que la vie « veut plus de force ⁶⁹ ». L'auto-expression de la vie est également son propre accomplissement et accroissement.

Toutefois, précisément parce que la vie s'auto-exprime, elle *exalte*, elle perce la clôture de l'immanence de soi et *s'ouvre vers un autre que soi* qui est la mondanité, tout cela sans devenir toutefois elle-même cette dernière. Dans ce cadre, l'auto-affection et l'*auto-expression* ne sont pas synonymes d'une sorte d'autisme, mais permettent, en revanche, une transcendance, une transition ou encore une ouverture à la différence – l'auto-expression est ainsi également une *auto-différenciation* ou *auto-mondanéisation*. Les éléments tels que les points, les lignes et les couleurs sont tout à la fois les moyens et l'aboutissement de l'auto-expression de la vie affective, ils demeurent la vie tout en se différenciant d'elle – ce sont les *traces* de l'accomplissement expressif de la vie. De plus, malgré l'absence de la structure linguistique du langage que nous parlons quotidiennement, l'auto-expression de la vie est tout de même un *Dire originaire*⁷⁰, c'est-à-dire un langage originaire, voire un méta-langage.⁷¹ Par conséquent, les points, les lignes et les couleurs de la peinture en sont les *signes*, les signaux : ils proviennent de l'affection ou de la *sensation* et sont dotés de *sens* et de *signification*, voire d'une « signification radicale⁷² ».

Bref, les éléments de la peinture forment le prototype de tout langage possible dont l'essence est sa dualité de la vie et de la mondanité irréductible l'une à l'autre et à travers laquelle la vie s'auto-différencie afin de s'exprimer : « Telle est la révélation originaire, fondatrice comme telle d'une parole originaire⁷³ » – à savoir, d'entretenir une relation avec l'autre et d'ouvrir le monde. Si l'homme se distingue des autres êtres vivants et « seul l'homme est potentiellement, nécessairement peut-être, un peintre et un artiste ⁷⁴ », ce n'est pas simplement parce qu'il est pourvu d'affections, mais davantage parce que l'homme est capable

⁶⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁰ Plus précisément à propos d'un certain genre de « parole originaire » ou du « Dire originaire » de la vie dans la phénoménologie henryenne, ainsi que sa similitude avec la notion lévinasienne du « Dire » qui s'oppose au « dit », nous renvoyons au chapitre 7 « individualité et humanité » ainsi qu'au chapitre 8 « Individu et l'éros ».

⁷¹ Ainsi, R. Kühn reprend et développe l'idée du titre « Narrer le pathos » (*Phén. de la vie III*, p. 309-324) d'un entretien qu'Henry a donné concernant ses écrits littéraires et avance que « “Narrer le pathos” revient essentiellement à exprimer la Nuit et son Fond par une création imagée qui, à l'instar de la poésie, tendrait à la limite du “pouvoir-dire” » (R. Kühn, « “Existence esthétique” et phénoménologie matérielle », *op.cit.*, p. 81). Selon lui, le « pouvoir-dire » s'avère aussi essentiel qu'au « je peux » en tant que pouvoir fondamental de la vie.)

⁷² Henry, *Voir l'invisible*, p. 65.

⁷³ Henry, *Paroles du Christ*, p. 95.

⁷⁴ *Voir l'invisible*, p. 13.

d'*exprimer* ses affections avec les « formes de réalisation les plus hautes⁷⁵ », autrement dit, c'est davantage parce qu'il use de la parole à un niveau plus haut et que par le biais de celle-ci il mène une relation d'une manière plus aboutie avec l'autre et le monde. Il nous reste à chercher à déterminer quelle est la façon dont cette parole originaire en tant qu'expression de la vie se réalise, si elle n'est pas le mécanisme du langage quotidien.

La réponse à cette question semble nous surprendre à première vue, c'est-à-dire que la manière dont l'expression de la vie se réalise est l'imagination – bien entendu, dans un sens spécifique. Il convient de préciser ce point.

Globalement, dans la philosophie occidentale, il existe deux conceptions différentes de l'imagination, à savoir, celles reproductive et productive, que Kant résume de la sorte :

L'imagination (*facultas imaginandi*), comme faculté intuitive en l'absence même de l'objet, est ou productive, c'est-à-dire une faculté qui représente primitivement l'objet (*exhibitio originaria*), qui précède par conséquent l'expérience ; ou reproductive de la représentation dérivée (*exhibitio derivativa*), qui reproduit dans l'esprit une intuition empirique qu'on a eue auparavant⁷⁶.

La philosophie traditionnelle, comme Ricœur le fait bien remarquer, a principalement été axée sur l'imagination « reproductive⁷⁷ ». Selon cette ligne, l'imagination serait soit une reproduction ou représentation d'un modèle, soit un objet, qui était présent, mais qui ne l'est actuellement plus. Dans ce cadre, il va de soi que l'imagination présuppose la perception de la présence originale et que l'image est une simulation ou une copie du prototype originaire. Ainsi, l'imagination n'est elle-même pas pourvue de la vérité, en revanche, son mérite réside, tout au plus, dans sa ressemblance avec le modèle originaire, car, plus l'image ressemble au modèle originaire, qui fait désormais défaut, meilleure elle est ; mais précisément parce qu'il s'agit d'une simulation, la ressemblance ne peut jamais être complète et l'imagination n'atteint qu'une quasi-vérité, si bien que l'imagination serait une modification relativement dégradante de la perception.

Dans la phénoménologie dont Henry a directement hérité et qu'il n'a cessé de critiquer, c'est le fondateur Husserl qui a repris, dans une large mesure, la ligne reproductive de la

⁷⁵ Henry, *La Barbarie*, p. 14. Nous n'excluons donc pas la possibilité, pour les autres vivants, d'exprimer la vie, mais se demander dans quelle mesure exacte et de quelle manière les autres êtres vivants peuvent eux aussi exprimer la vie dépasse notre intention et notre capacité dans cette recherche présente.

⁷⁶ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, p. 167 (trad. fr. M. Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964, p. 47).

⁷⁷ Ricœur, « Les directions de la recherche philosophique sur l'imagination ». Il s'agit du tapuscrit inédit d'un séminaire intitulé *Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire* (1973–1974). Les textes se trouvent au Fond Ricœur à Paris.

conception de l'imagination. Bien que Husserl consacre, en effet, une grande partie de ses recherches à l'investigation sur leur entrelacement⁷⁸, il distingue principalement deux types différents d'actes intentionnels, à savoir, la présentation (*Gegenwärtigung*) et la présentification (*Vergegenwärtigung*). Alors que la présentation est un acte intentionnel dans lequel l'objet est donné « en personne » ou « en chair et en os (*leibhaftig*)⁷⁹ » et que son paradigme est la perception, la présentification est un acte intentionnel dans lequel quelque chose qui n'est pas réellement donné « en chair et en os » se retrouve tout de même mis au jour. L'imagination fait donc partie des trois actes principaux de la présentification. D'une manière générale, tandis que la présentation est censée être originaire (*ursprünglich*), l'imagination en tant que présentification est conçue comme une modification dérivée à partir de la présentation et reste étroitement liée à cette dernière. De plus, dire que l'imagination, en tant que présentification, est un acte intentionnel signifie que l'imagination porte sur l'objet, et ce bien que les objets perceptifs soient susceptibles d'être décomposés dans l'imagination, ces éléments décomposés demeurent objectifs et peuvent être recomposés en un nouvel objet – par exemple dans le cas de l'imagination d'un centaure, l'animal imaginé tire sa source de l'expérience perceptive de la tête d'un être humain et du corps d'un cheval. À partir de ce double trait, Husserl conçoit, durant la première période de sa réflexion sur l'imagination, l'imagination par la conscience d'image⁸⁰. Dans ce contexte, l'expérience esthétique de la peinture chez Husserl, consisterait à représenter un objet d'image (*Bildobjekt*) à travers la perception du contenu du tableau en tant que chose d'image (*Bildding*) présente, et ce afin de projeter le sujet de l'image (*Bildsujet*) qui renvoie au thème que le tableau ou la peinture vise à transmettre. Cette considération plutôt traditionnelle de la peinture est la raison pour laquelle les œuvres d'art auxquelles Husserl fait référence sont principalement des peintures et des gravures de la Renaissance telles que les œuvres de Raphaël, de Michel-Ange⁸¹, du Titien⁸², et de Dürer⁸³ – et c'est ce modèle de conception de la peinture que Henry essaie de réfuter par le biais de la peinture abstraite. Bien sûr, la réflexion

⁷⁸ À propos de l'investigation husserlienne de l'entrelacement entre la perception et la présentification et de celui entre différents actes de présentification, à savoir l'imagination, la mémoire et l'empathie, nous nous permettons de renvoyer à notre étude J. Shang, « On the Phenomenon of Literary Empathy », *Phainomenon* 21, 2021, p. 185-196.

⁷⁹ Husserl, *Ideen...I*, § 39, p. 81 (trad. fr. Ricœur, p. 126 – Lavigne, p. 117).

⁸⁰ Il faut tenir compte de la complexité des discussions husserliennes sur l'imagination dans son lien avec et sa différence de conscience de l'image. Cependant, malheureusement, il s'agit là d'un sujet qui dépasse notre présente recherche. Grosso modo, on peut dire que Husserl abandonne progressivement la conception de l'imagination comme conscience d'image à peu près à partir de 1909. Voir par exemple Hua XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, édité par E. Marbach, Den Haag, M. Nijhoff, 1980, Nr. 8, Nr.14, Beil. XXXV, Nr. 15.

⁸¹ Husserl, Hua XXIII, p. 487.

⁸² *Ibid.*, p. 149 sq..

⁸³ Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, édité par T. Vongehr et R. Giuliani, Dordrecht: Springer, 2004, Hua XXXVIII, p. 353, p. 533.

husserlienne portant sur l'imagination s'avère fort complexe. En même temps, du fait qu'elle est considérée comme un acte de présentification qui dépend de la perception, l'imagination joue un rôle crucial dans l'intuition de l'essence impliquée dans la perception. En ce sens, l'imagination contribue à la perception et ainsi en est en quelque sorte productrice.

Mais l'on retrouve la conception plus thématique de l'imagination productive chez Kant ainsi que dans l'interprétation heideggerienne de Kant, à laquelle Henry a directement recours dans les paragraphes consacrés au problème de l'imagination dans *L'Essence de la manifestation*. L'imagination productive dont Henry parle dans le texte cité plus haut est celle que Kant déploie dans *la Critique de la raison pure*. Au lieu d'apparaître comme une reproduction à partir de la perception censée être empirique, l'imagination, dans la première *Critique*, est une imagination transcendante qui conditionne la perception. C'est parce que l'imagination y est conçue en tant que *force* d'imagination (*Einbildungskraft*)⁸⁴ et comme un faculté de synthèse a priori déterminant la sensibilité⁸⁵ qui produit le schème transcendantal⁸⁶ qui unifie l'intuition et l'entendement – facultés toutes deux à leur tour conçues comme radicalement hétérogènes – que toute perception est ainsi rendue possible en tant que connaissance objective possible. Dans la mesure où l'imagination rend possible la perception en tant que connaissance des objets mondains, non seulement elle précède génétiquement la perception, mais elle est toujours aussi à l'intérieur du fonctionnement de cette dernière. Si l'imagination exhibe ce qui est absent, cette absence s'avère être radicale, puisqu'elle est la condition grâce à laquelle la perception des objets mondains peut paraître, elle n'apparaît justement pas comme un objet mondain. Autrement dit, ce qui se dévoile dans l'imagination est constitutif, mais irréductible à la connaissance des objets mondains.

En termes heideggeriens :

L'imagination forme d'avance, préalablement à l'expérience de l'étant, la vue de l'horizon d'objectivité. Cette formation de la *vue* dans la forme [*Bild*] pure du temps n'est pas seulement préalable à telle ou telle expérience de l'étant, elle précède d'emblée et à tout moment *toute expérience possible* de celui-ci. En nous offrant de cette manière une *vue* pure, l'imagination n'est en aucun cas liée à la présence d'un étant⁸⁷.

⁸⁴ Il convient donc de remarquer que l'insistance sur la force (*Kraft*) ou la puissance de produire dans l'expression originelle allemande « *Einbildungskraft* » est perdue dans la traduction de ce mot simplement par le terme « imagination ».

⁸⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151-152, Ak. III, p. 120 (trad. fr. AR, p. 210 – DM, p. 173).

⁸⁶ *Ibid.*, A 140, 142, B 179, 180, Ak. III, p. 135-136 (trad. fr. AR, p. 225-226 – DM, p. 192-193).

⁸⁷ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, § 26, p. 131 (trad. fr. 190).

Selon Heidegger, au lieu d'être une simple perception des étants mondains, l'imagination est le dévoilement même de l'être en tant que tel dans lequel les étants sont possibles. De plus, le fonctionnement de l'imagination est foncièrement le déploiement du temps pur – une temporalisation – en tant qu'auto-affection. D'après Henry, l'interprétation heideggérienne de Kant ne fait que mettre au jour l'enjeu essentiel de la conception kantienne⁸⁸, à savoir que l'imagination, en tant que « faculté fondamentale⁸⁹ » de notre esprit, concerne l'objectivité en général et rend « possible l'essence de la transcendance⁹⁰ », et ce en produisant des étants mondains – autrement dit, en se référant à un autre, à l'altérité.

Si Henry est contre la thèse de l'imagination reproductive-représentative ou présentificative, il ne se montre pas moins critique à l'égard de la thèse de l'imagination productive pour deux raisons. Premièrement, parce qu'elle demeure encore dans le régime de la transcendance et de l'objectivité. Même si l'imagination transcendantale n'est pas une représentation d'un quelconque objet perceptif, elle se réfère tout de même aux objets puisqu'elle est la condition et le dévoilement même des étants mondains – comme si l'étantité était le *telos* de l'imagination sans lequel celle-ci ne pourrait pas et ne serait pas digne d'être interrogée. Deuxièmement, lorsque l'on conçoit que l'imagination est productive, elle est aussi considérée comme une spontanéité⁹¹. Toutefois, le fonctionnement de l'imagination présuppose une réception. Si l'effectuation de l'imagination est un *processus* temporel dans lequel l'étantité se dérobe, ce processus devrait avoir un commencement, donc l'impression avant toute temporalisation. Et si l'imagination est, en effet, en fin de compte une auto-affection, cette auto-affection devrait être considérée en tant que telle, non pas pour l'intérêt de l'étantité mondaine, mais *par égard à soi-même qui ne peut qu'être soi-même*, ce qui signifie que : 1) l'auto-affection devrait être une « impression » dans laquelle le préfixe « im » désigne non une sorte d'« entrée dedans depuis dehors », mais « le dedans », « depuis l'intérieur » ; 2) le préfixe « auto » ne renvoie pas à une spontanéité au sens d'action, voire de réaction, mais à l'ipséité radicale passive – l'être soi *malgré soi*.

Dans ce cadre, l'imagination est conçue par Henry comme appartenant à la vie et comme ce qui « s'y développe tout entière et ne la quitte pas⁹² ». Plus précisément, selon Henry :

⁸⁸ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 228.

⁸⁹ Heidegger, GA 3, § 27, p. 134 (trad. fr. p. 193).

⁹⁰ GA 3, § 27, p. 134 (trad. fr. p. 192). Apparemment, Sartre a lui aussi hérité de la thèse de la transcendantalité de l'imagination lorsqu'il affirme qu'« ainsi l'imagination, loin d'apparaître comme une caractéristique de fait de la conscience, s'est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience » (Sartre, *L'Imaginaire*, *op.cit.*, p. 361).

⁹¹ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151-152, Ak. III, p. 120 (trad. fr. AR, p. 210 – DM, p. 173).

⁹² Henry, *Voir l'invisible*, p. 186.

Le mouvement de *l'imagination n'est alors rien d'autre que le mouvement de la vie, son devenir interne, le procès inlassable de sa venue en soi, venue en laquelle elle se donne à sentir en des expériences toujours plus larges, plus différenciées, plus intenses*⁹³.

C'est-à-dire que l'imagination est le mouvement même de la vie, de l'advenir de la vie elle-même, et ce au fur et à mesure de l'écoulement du mouvement de la vie. Si, dans une œuvre d'art telle que la peinture, l'expression, en tant qu'« expérience intérieure des forces qui engendrent ce tracé est précisément le sentiment de la vie qu'on veut exprimer⁹⁴ », cette expression n'est alors rien d'autre que *l'effectuation et le déploiement de l'imagination*.⁹⁵ L'imagination constitue un « pouvoir d'expression et de communication ⁹⁶ » – celui « d'exprimer cette profusion pathétique de l'Être⁹⁷ », et ce parce que la vie a elle-même tendance à s'élargir, à s'intensifier et à s'accroître. Si la vie est comprise comme une *impression* « depuis l'intérieur », elle ne tend pas moins vers une *expression de soi*, l'effectuation de l'imagination est ainsi en fait le processus du *passage de l'impression à l'expression de soi*.

L'imagination en tant qu'*ex*-pression – fût-elle une *ex*-pression de soi – indique une percée de l'ipséité et de la sorte *une possibilité de se rapporter à l'altérité et d'instaurer une transcendance* au sein d'elle-même, puisque, comme Henry l'admet lui-même : « L'imagination au travail dans *la création* [...est] la vie même dans son inlassable effort *d'autodifférenciation interne*⁹⁸. » Cette conception de l'*imagination créatrice* renouvelle, d'une certaine manière, malgré l'intention henryenne de prendre ses distances à son égard, la conception de l'imagination productive.

Malgré tout, un art tel que la peinture mobilise « l'élément extérieur par lequel l'œuvre exprime le contenu intérieur⁹⁹ ». Cette mobilisation de l'élément extérieur est précisément l'effectuation de l'imagination dans la peinture – imagination *en œuvre* : la mise en œuvre de la vie dans l'image. *L'image est justement l'élément extérieur et mondain que la peinture nécessite*. L'image ainsi définie n'est ni présentification ni représentation au sens d'un rattrapage inadéquat du prototype objectif perdu qui pourrait d'ailleurs libérer des contraintes perceptives et logiques, ni ne sert d'intermédiaire entre l'intuition et les concepts qui

⁹³ *Ibid.*, p. 187. Nous soulignons.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁹⁵ Cf. aussi R. Kühn, « "Existence esthétique" et phénoménologie matérielle », *op.cit.*, p. 89.

⁹⁶ Henry, *Voir l'invisible*, p. 131.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 189-190. Nous soulignons.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 51.

fonctionnent au sein de la représentation. En revanche, *elle est l'ex-pression de la vie puisque la vie s'exalte et tend à s'exprimer – telle est l'origine de la mondanité*. De même, l'imagination n'est ni un acte consistant à présentifier fictivement l'objet absent ni une faculté particulière parmi d'autres qui réconcilie artificiellement l'abîme présumé entre la sensibilité et les catégories. *L'imagination n'idéalise pas*, au contraire, elle est une « puissance¹⁰⁰ », elle est « le pouvoir magique de [...] rendre réelle¹⁰¹ » et davantage la « révélation de la vie invisible qui constitue la réalité véritable de l'homme¹⁰² » – qui est le seul à être potentiellement un artiste. Bien que cela puisse surprendre, *l'imagination est en effet la réalisation en tant que révélation* au sens où elle est elle-même l'ex-pression de la vie dans le monde visible et qui accomplit et fait croître la vie. En ce sens, *l'imagination est bel et bien une Ein-bildungs-kraft, c'est-à-dire, littéralement, une « force de former dans »*. « Cette mobilisation de tout notre être, c'est imagination [...] L'invention des formes et leur renouvellement indéfini [...] leur capacité de créer des mondes nouveaux¹⁰³. » Cela signifie que l'imagination concerne tout notre être, notre vie entière et qu'en inventant et effectuant des couleurs et des formes, la vie s'exprime et s'accomplit dans la mondanité et crée ainsi des mondes visibles. Comme R. Kühn le formule d'une manière extraordinaire :

C'est précisément en ce sens qu'il faudra reconnaître à l'imaginaire le statut d'un espace esthétique et pratique du possible. *L'imaginaire est ce lieu où vie et monde se rencontrent*. L'imaginaire est, plus exactement, cette rencontre de par l'épaisseur vivante du pathos que la narration confère à l'affectivité en tant qu'elle s'affecte elle-même dans tout Dire : *c'est par cette épaisseur que le Dire s'élève au rang d'une parole vivante¹⁰⁴*.

Il faut tout de même remarquer que le mot « rencontrer » n'est pas une notion appropriée, puisqu'il conduirait à croire que le monde et la vie sont deux substances pré-existantes qui se croisent dans l'imaginaire. En revanche, comme Kühn l'exprime bien ailleurs : « Le monde, avec sa multiplicité de formes et de couleurs, est donc l'“expression” de la vie ou, pour mieux dire : la réalisation visible d'un pouvoir nourri par l'Affect invisible¹⁰⁵. » Le monde ici en question est lui-même une image, une « imago mundi » – non pas au sens que Henry lui donne,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 186. Nous soulignons.

¹⁰² *Ibid.*, p. 40. Nous soulignons.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 214.

¹⁰⁴ R. Kühn, « “Existence esthétique” et phénoménologie matérielle », *op.cit.*, p. 87-88. Nous soulignons.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 68.

à savoir, dans celui d'une représentation d'un monde dit réel dans l'esprit¹⁰⁶, mais à celui de l'ex-pression et de l'accomplissement *en œuvre* de la vie et depuis la vie. De même, ce n'est plus un monde au sens galiléen de pure étendue dépourvue des soi-disant qualités sensibles, mais plutôt un monde de fond en comble sensible en tant que monde de la vie – en tant qu'expression de la vie et depuis la vie – un cosmos vivant, et c'est à partir de là que Kandinsky affirme lui-même que « *la genèse d'une œuvre est de caractère cosmique*¹⁰⁷ ». C'est la raison pour laquelle « le monde réel où vivent les hommes, tombe-t-il entièrement sous les catégories de l'esthétique et n'est-il compréhensible que par elles¹⁰⁸ » et la nature elle-aussi « n'est qu'un cas particulier¹⁰⁹ » de l'art dont l'essence est la vie et l'expression de la vie.

Au lieu de soutenir une immanence radicale sans aucune transcendance, l'expression de la vie renvoie à la reconnaissance d'une *relation créative ou génératrice* – une certaine *transition* – entre la vie et la mondanité vivante qui indique une cosmologie inouïe. Ce faisant, la transcendance du monde est justifiée. Il s'agit ainsi, en effet, d'une dualité phénoménologique qui justifie un dualisme phénoménologique tout en affirmant leur transitivity et en ne présupposant pas leur exclusivité. Étant donné que l'image est originairement l'ex-pression de la vie qui la fait croître – justement la réalisation de la vie et non une idéalisation ou compréhension constituée –, il ne convient pas d'opposer la phénoménalité originaire de la vie à l'image en postulant une phénoménalité sans image ou une image sans phénoménalité. Au contraire, il faut justement admettre une phénoménalité propre à l'image et ainsi à la mondanité qui est une auto-différenciation et non une opposition à la phénoménalité de la vie. Dans la mesure où l'auto-différenciation de la phénoménalité de la vie, la phénoménalité de l'image et du monde est complémentaire et ainsi constitutive de celle-ci et non dérogoire : la vie trans-paraît dans l'apparaître du monde. Ce trans-paraître n'est justement pas une sorte de transparence, mais implique une certaine altérité, une opacité et profondeur. Ainsi, non seulement la vie peut s'exprimer dans les couleurs et les formes de la peinture en tant qu'œuvre d'art, mais ces éléments, comme expression de la vie affective, sont aussi reliés à la vie et peuvent ainsi susciter, c'est-à-dire faire apparaître, de nouveaux affects. Ainsi que Majolino et Masselot le font bien remarquer, les éléments font effectivement apparaître dans la peinture un affect et « C'est là tout le sens de l'œuvre comme dispositif

¹⁰⁶ Cf. Henry, *Voir l'invisible*, p. 185, où Henry comprend l'« *imago mundi* » comme une conception réaliste du monde.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰⁸ Henry, *La Barbarie*, p. 48.

¹⁰⁹ Henry, *Voir l'invisible*, p. 241.

d'amplification, qui permet non seulement d'accroître, mais aussi et surtout de prolonger et transmettre le "pouvoir de sentir"¹¹⁰ ».

Toutefois, la dualité phénoménologique ici en question n'est pas une dualité parallèle et symétrique, en revanche, il s'agit bel et bien d'une dualité asymétrique, à savoir que, tandis que la vie est génératrice, le monde n'est que généré. Henry souligne ainsi que : « toutes ces explosions cosmiques qui se produisent dans l'extase du visible ou plutôt qui la produisent sont réglées minutieusement par cette imagination réelle [...] ¹¹¹. » En ce sens, l'imagination créatrice maintient la thèse de la *transcendantalité* de l'imagination productrice. Il s'ensuit qu'étant transcendante, c'est la vie elle-même qui *détermine* le monde et qui *maintient l'unification* de la dualité. Voilà « comment un contenu en soi invisible est susceptible de s'exprimer dans une forme visible¹¹² ». La mondanité visible n'est ni un rival ni le *telos* de la vie, en revanche, elle est l'ex-pression, l'ex-tension ou l'ex-pansion de la vie qui tend à s'accroître. L'imagination est justement ce mouvement de l'accroissance de la vie – en ce sens, elle est « *le propre historial de la subjectivité, l'expansion de son pathos*, le mouvement par lequel chaque sonorité [de la musique, mais aussi de la peinture ou tout art en général] en éveille en elle-même une autre et puis une autre¹¹³. »

En ce sens, dire qu'« il n'y a pas deux réalités dont la "correspondance" ferait problème, mais une seule, une seule force vivante que nous éprouvons en nous sous la forme de ce pathos qu'il s'agit d'exprimer et qui est aussi la force qui produit la ligne¹¹⁴ » ne revient pas à retomber dans un quelconque monisme ni à renier la phénoménalité propre au monde. Cela revient simplement à souligner encore davantage que la création du monde est transcendentale *l'accroissance de la vie à partir de l'auto-génération ou la naissance de la vie*.

4. La con-naissance dans l'œuvre d'art et l'éthique de la vie

« L'art est le *devenir de la vie*, le mode selon lequel ce devenir s'accomplit¹¹⁵. » Cela indique que le noyau de l'expérience esthétique des œuvres d'art telle que celle de la peinture abstraite est la naissance de la vie. Du côté du peintre, c'est le jaillissement intérieur des affects

¹¹⁰ C. Majolino et N. Masselot, « Le Temps d'un affect. Sur quelques contre-temps de l'esthétique matérielle », *op.cit.*, p. 128.

¹¹¹ Henry, *Voir l'invisible*, p. 215.

¹¹² *Ibid.*, p. 60.

¹¹³ *Ibid.*, p. 215.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 210. Nous soulignons.

ou du pathos, c'est-à-dire que c'est la « *profusion* pathétique¹¹⁶ » de la vie, qui le motive à exprimer cette profusion et par-là à faire accroître cette dernière. En fin de compte, la force de l'imagination est la force de la vie qui est une *plus-force* qui profuse et qui « veut plus de force »¹¹⁷. Du côté du spectateur, ce que la peinture livre au fond est justement cette profusion de la vie affective qui provoque en lui de nouveaux affects : la peinture fait « *advenir* l'être en effet ce qui n'avait encore jamais trouvé place en lui : des sonorités, des impressions, des émotions, des sentiments, des forces non éprouvées jusque-là¹¹⁸ ». D'un côté comme de l'autre, l'expérience esthétique de la peinture abstraite, en tant qu'œuvre d'art par excellence, apparaît comme la « substance » et la « chair » propres à la vie¹¹⁹ – dans l'expérience esthétique la vie est née et incarnée.

De plus, la vie incarnée, née lors de l'expérience esthétique, a une signification pour « la vie de l'individu¹²⁰ », puisqu'elle n'est pas un état d'« il y a » impersonnel, elle n'est en revanche « rien d'autre que *la propre vie de l'individu* et le degré le plus haut de son accomplissement¹²¹ » – c'est-à-dire la vie concrète de chaque individu, de chaque « moi » lors de la création ainsi que de l'appréciation de la peinture. Dans l'expérience esthétique, chaque individu éprouve ses propres affects et donc sa propre vie affective. Il s'agit d'éprouver la venue en soi des affects, telle que la venue de la vie affective en chacun qui forme et approfondit l'individualité de chacun. Il en résulte que Henry critique le mot d'ordre de l'esthétique occidentale traditionnelle qui « était malheureusement de ne rien entendre à la peinture » parce que sa tentative de *comprendre* la peinture à partir de la mimésis, de la représentation ou de la beauté était prisonnière de l'apparition de l'objectivité idéalisante et occultait ainsi l'apparaître le plus originaire de la vie de chaque individu. L'esthétique occidentale traditionnelle ne s'est pas rendu compte que pour chaque individu au sein de l'esthétique, l'art concerne l'« accroissement de son pouvoir de sentir, un enrichissement de son *existence personnelle*¹²² ».

Par-là, l'expérience esthétique henryenne donne lieu à une éthique propre à la phénoménologie de la vie, car d'après Henry, « l'éthique est ce qui permet de vivre¹²³ », c'est-à-dire une doctrine qui oriente la praxis pour le bien de la vie. Ainsi, Henry établit une « connexion intérieure de la vie esthétique invisible et de la vie éthique¹²⁴ » :

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 241.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 186.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 38.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 179.

¹²¹ *Ibid.*, p. 38. Nous soulignons.

¹²² *Ibid.*, p. 11.

¹²³ Henry, *Entretiens*, p. 140.

¹²⁴ Henry, *Voir l'invisible*, p. 39.

*L'art est par nature éthique. Dans la mesure où l'art éveille en nous les puissances affectives et dynamiques d'une vie qui est à la fois elle-même et plus qu'elle-même, il est éthique par excellence*¹²⁵.

Cette identification de l'art et de l'éthique revient à affirmer que le critère ultime de l'éthique est l'élévation de la vie – elle est justement une *éthique de la vie*, et l'expérience esthétique est le *site phénoménologique* même de cette élévation qui rend ainsi possible l'éthique de la vie¹²⁶. À travers le jaillissement et l'expression des affects, l'individu, d'une part, prend *naissance* – la vie est ainsi venue en lui et devient « elle-même » – et d'autre part fait *accroître* sa vie – de la sorte la vie est tout à la fois « plus qu'elle-même ». Toujours en termes henryens :

Parce que la vérité de l'art n'est qu'une *transformation de la vie de l'individu*, l'expérience esthétique contracte avec l'éthique un lien indissoluble, elle est elle-même une éthique, une “pratique”, un *mode de réalisation de la vie*¹²⁷.

S'agit-il, comme l'apparence pourrait le laisser croire, d'une éthique de la vie individualiste puisqu'il s'agit de « la vie de l'individu » ? Rien n'est moins sûr.

Tout comme l'art qui est une pratique proprement humaine, en effet, « les problèmes éthiques ne se posent que sur le plan humain¹²⁸ ». Cependant, l'essence de l'humanité réside dans ce dont elle provient et en sa dualité phénoménologique – plus précisément, dans son incarnation à travers sa naissance affective et dans son ex-pression mondaine qui complète la vie. Cette naissance et ce déploiement sont transcendants dans la mesure où ils sont déjà *en œuvre* dès lors que l'on a affaire à un homme. Par conséquent, c'est en définissant l'homme « par quelque chose qui est *avant l'homme* que l'on se situe dans le domaine éthique *ipso facto*. »¹²⁹ Mais précisément, ce processus de la naissance et de l'ex-pression est le processus à *la fois de l'individuation de chaque homme et de la transcendance de cette individuation*.

¹²⁵ « Art et phénoménologie de la vie », Henry, *Phén. de la vie III*, p. 297. Nous soulignons.

¹²⁶ Henry, « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », *Phén. de la vie IV*, p. 31.

¹²⁷ Henry, *Voir l'invisible*, p. 38-39. Nous soulignons.

¹²⁸ Henry, *Entretiens*, p. 140.

¹²⁹ *Ibid.* Nous soulignons.

Certes, la naissance est la venue en soi de chaque vie d'individu¹³⁰ et « aucun Soi n'est possible sinon comme un Soi *singulier*¹³¹ ». Pourtant, il faut distinguer la vie dans deux sens : d'une part, la vie individuelle qui est générée et de l'autre, la Vie absolue en tant que dynamique de la génération de la vie. Dans les processus de génération de la Vie absolue, non seulement une seule vie est générée, mais ce sont également des vies individuelles au pluriel qui le sont. Il convient même de dire que la Vie absolue s'accomplit justement en générant les vies individuelles. En d'autres termes, le processus de naissance de chaque individu est en même temps la *con-naissance* de l'individu avec autrui.

Dans ce cadre, lorsque Henry avance que « ce que les plus grands esprits ont demandé en fin de compte à l'art, c'est une connaissance, une *connaissance véritable*, "*métaphysique*", susceptible d'aller au-delà de l'apparence extérieure des phénomènes pour nous en livrer l'essence intime¹³² », la « connaissance métaphysique » doit être comprise non seulement comme une notion épistémologique, mais aussi phénoménologique, ou plus précisément, phénoménologiquement généalogique.

Bien entendu, si nous admettons que la « connaissance métaphysique » est épistémologique dans l'expérience esthétique, il ne s'agit plus de l'épistémologie en tant que théorie du savoir des objets, mais d'une *onto-épistémologie* selon laquelle l'affection et la sensibilité sont « un *savoir* immédiat de soi¹³³ » qui constitue une « archi-intelligibilité¹³⁴ » qui se confond foncièrement avec l'être de soi. De la sorte, ce que la « connaissance métaphysique » de l'expérience esthétique livre, c'est-à-dire « l'essence intime » au-delà de l'objectivité et de la perception ordinaire, n'est pas seulement le *savoir affectif*, mais aussi l'*être lui-même* – la *venue en soi*, ou encore *la naissance* – de chaque vie individuelle. Plus encore, phénoménologiquement parlant, *cette naissance est à la fois une con-naissance*, puisqu'à travers la dynamique de la génération de la Vie absolue, ce n'est pas une seule vie qui est née, mais bel et bien des vies. Ainsi, la « connaissance métaphysique » n'est qu'un synonyme du « *pathos-avec* » dans lequel se déploie une double intersubjectivité pathétique originaire, à savoir, une intersubjectivité 1) entre la Vie absolue et les vies individuelles, et 2) entre les vies individuelles qui sont co-nées à partir de la Vie absolue. *Une telle double intersubjectivité*

¹³⁰ Nous nous remémorons la citation cruciale sur laquelle nous nous sommes appuyés dans le chapitre « Transcendance immanente de l'individu » : « "*On*" ne sent pas. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'*individualité de sa vie unique*, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà "le plus irremplaçable des êtres" » (*Phil. et phén. du corps*, p. 148. Nous soulignons.)

¹³¹ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 133. Nous soulignons.

¹³² Henry, *Voir l'invisible*, p. 13-14.

¹³³ Henry, *Phil. et phén. du corps*, p. 128.

¹³⁴ Henry, *Incarnation*, p. 130 sq..

originnaire est la possibilité ultime de toute communauté. De plus, c'est dans ce déploiement de la con-naissance des vies que la création du monde se dérobe. Telle est la « connaissance métaphysique », celle qui, « passant au travers de l'apparence sensible et en quelque sorte derrière elle, nous découvre le mystère des choses, le secret de l'univers¹³⁵ ».

C'est ainsi que s'explique la tendance, le pouvoir, voire la nécessité « d'*expression* et de *communication*¹³⁶ » de la vie dans l'expérience esthétique. L'œuvre d'art telle que la peinture peut et doit exprimer la vie, car la vie doit se générer, s'accroître – la génération et l'accroissance sont ce que la vie a à ex-primer et à communiquer. L'ex-pression est d'ores et déjà la communication, voire une double communication : d'une part, « la vision de l'invisible, c'est l'invisible lui-même prenant conscience de soi en nous, s'exaltant lui-même et nous *communiquant sa joie*¹³⁷ » – ce qui correspond, au premier sens, à l'intersubjectivité originnaire ; d'autre part, il y a « une communication [qui] s'instaure entre l'œuvre et le public¹³⁸ » et ainsi entre le peintre et le spectateur et aussi entre les spectateurs – ce qui correspond à l'intersubjectivité originnaire dans le second sens. De la sorte, le but de l'art est profondément intersubjectif et communicatif : il s'agit « de la [l'affection] *transmettre à d'autres*¹³⁹ ». De même, « en produisant des œuvres, l'art ne vise donc à rien d'autre qu'à produire *cet ensemble de vibrations, l'accomplissement dans la vie [...]*¹⁴⁰ ». Dans l'expérience esthétique, ce qui est en jeu n'est pas seulement une *ex-pression*, mais aussi la transmission et la *réception* : l'œuvre d'art provoque des affects, elle engendre la *réponse* et une sorte d'« acoustique spirituelle »¹⁴¹ avec l'autre, et suscite ainsi une « *résonance*¹⁴² » entre la Vie absolue, les vies individuelles et la peinture en tant qu'ex-pression de la vie. Ainsi, à travers l'expérience esthétique, se forme une *communauté originnaire par excellence* dans laquelle tous les membres *communiquent* entre eux. De plus, étant donné que cette communication et ces vibrations conjointes se trouvent « sur le plan de la sensibilité, par les émotions et les modifications immanentes de celle-ci¹⁴³ », elles

¹³⁵ Henry, *Voir l'invisible*, p. 36.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 37. Nous soulignons.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 188. Nous soulignons.

¹⁴¹ Henry, *Phén. matérielle*, p. 154.

¹⁴² Henry, *Voir l'invisible*, p. 158, p. 228, p. 229, p. 241. Une interaction, un jeu consistant à exprimer et à répondre, non seulement entre les sujets différents, mais aussi entre les sujets et les choses mondaines, se produit lors de l'expérience esthétique. Comme Kandinsky le dit lui-même : « Le monde est rempli de résonances. Il constitue un cosmos d'êtres exerçant une action spirituelle. La matière morte est un esprit vivant » (« Sur la question de la forme » publiée dans *l'Almanach du Blaue Reiter*, trad. J.-P. Bouillon, in *Regards sur le passé*, Paris, Hermann, 1974, p. 160). Ainsi, ce n'est pas un hasard si la notion de « résonance » revient de façon récurrente dans *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier* de Kandinsky.

¹⁴³ Henry, *Voir l'invisible*, p. 128.

peuvent surmonter les contraintes spatio-temporelles objectives. À vrai dire, l'œuvre d'art est *le site en commun* de tous ceux qui font l'expérience esthétique, tous ceux qui éprouvent des affects devant l'œuvre. Plus encore, lors de l'expérience esthétique, les affects qui sont exprimés et sont éprouvés font *con-naître* tous ceux qui font l'expérience, et l'œuvre d'art fait ainsi « de nous les *contemporains* de l'Absolu¹⁴⁴ ».

Par conséquent, la communauté esthétique supra-spatio-temporelle devient le paradigme de toute communauté. Citons l'exemple concret que Henry donne afin d'établir une phénoménologie de la communauté, à savoir, la communauté esthétique formée par les admirateurs de Kandinsky¹⁴⁵. Comme Henry le conçoit, il se peut que les membres ne se soient jamais rencontrés et qu'ils ne se connaissent pas d'une manière objective, c'est-à-dire qu'ils n'aient jamais été l'un pour l'autre des objets de perceptions, voire qu'ils ignorent complètement l'existence de l'autre, mais cela n'empêche, en effet, pas pour autant leur *connaissance métaphysique* à travers les affects ayant jailli et jaillissant, ayant été exprimés et exprimant, ayant été communiqués et communiquant dans l'expérience esthétique des œuvres de la peinture abstraite de Kandinsky. Cela revient à affirmer que la communauté esthétique, en tant que communauté par excellence, est en effet essentiellement invisible. Toutefois, il faut également signaler le point aveugle de la considération henryenne, à savoir que, pour ce qui est du statut fondamental de la vie affective et invisible dans la formation et le fonctionnement de la communauté, Henry non seulement ferme les yeux, mais fait aussi la sourde oreille quant au rôle que le visible y joue, c'est-à-dire qu'il ignore la dualité phénoménologique, en refusant l'idée que les œuvres de Kandinsky puissent unir ses admirateurs et en prétendant que « l'univers de la peinture n'est pas celui du visible si l'être de chaque couleur n'est en réalité que son impression en nous, si l'être de chaque forme plastique est la force invisible qui la trace¹⁴⁶ ». Il ignore que l'impression tend vers sa propre ex-pression dans le monde, les couleurs et les formes plastiques ne se laissent pas réduire à la pure impression précisément parce qu'elles sont l'expression de l'impression. La communauté esthétique ne flotte pas dans le néant, en revanche elle se forme avec l'ex-pression de la vie telle que les couleurs et les formes en tant que *média de la communication*. Ainsi la phénoménologie de la communauté de la vie doit et peut rendre compte non seulement de la dimension affective, mais aussi de la dimension mondaine de la communauté originaire.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 14. Nous soulignons.

¹⁴⁵ Cf. Henry, *Phén. matérielle*, p. 153 sq..

¹⁴⁶ *Ibid.*

Il s'ensuit que l'éthique de la vie ne se contente pas de se circonscrire dans une éthique simplement individualiste, mais elle s'étend aussi à une éthique de la communauté :

Ce que l'on demande à l'éthique, ce sont au moins deux choses : *sur le plan individuel*, un noyau de certitudes permettant à chacun de conduire sa vie, *sur le plan collectif*, une unité offrant à l'humanité et d'abord à chaque groupe social, à chaque nation, *la possibilité de former une communauté* de comportements, un *ethos* qui s'élève sur ce sol de convictions et de pensées communes¹⁴⁷.

Une telle éthique est une éthique tout à la fois du moi et du non-moi. C'est une éthique du « moi », car elle promeut la naissance et l'accroissance de la vie individuelle. Elle est une éthique du « non-moi », car elle fournit la possibilité de la formation de la communauté et incite à la connaissance des vies individuelles. Et au-delà, cette éthique esthétique de la vie est même *a-subjectiviste*, si le sujet est entendu comme un pôle opposé à l'objet et le « centre de rayonnement » de l'intentionnalité objective et de la volonté. Premièrement, l'éthique esthétique est *a-subjectiviste*, dans la mesure où elle abandonne bel et bien le modèle consistant à concevoir l'être comme le déploiement d'une opposition de sujet-objet, en revanche, elle avance que *l'être est en résonance affective*. Non seulement les autres vies, mais aussi les choses mondaines ne peuvent être traitées comme des objets morts. Deuxièmement, l'éthique esthétique est *a-subjectiviste*, au sens où la connaissance des vies individuelles est un *processus passif* – l'individu vivant est né « à l'accusatif comme un “moi”¹⁴⁸ ». La venue en lui-même de chaque individu n'est due à aucune décision, ni volonté, ni constitution intentionnelle de cet individu lui-même – l'individu vivant devient lui-même *malgré soi*. Aucun individu n'est le centre, ni le point de départ, de la connaissance – ainsi l'éthique impliquée dans l'expérience esthétique révèle une sorte de « construction *acentrique* »¹⁴⁹ contre l'ego-centrisme, elle met en lumière le fait que la naissance est tout à la fois une connaissance, c'est-à-dire que la résonance, la communication, la communauté avec les autres – bref, l'intersubjectivité affective ou pathétique – s'inscrivent au sein même de l'individualité de chaque vie.

Si la phénoménologie de la vie peut être comprise comme une philosophie de la subjectivité, ainsi que Henry le conçoit¹⁵⁰, la subjectivité ne doit plus être simplement identifiée

¹⁴⁷ Henry, « Ce que la science ne sait pas », *Phén. de la vie IV*, p. 41-42. Nous soulignons.

¹⁴⁸ Henry, « Phénoménologie de la naissance », *Phén. de la vie I*, p. 134. Nous soulignons.

¹⁴⁹ Henry, *Voir l'invisible*, p. 239. Nous soulignons.

¹⁵⁰ Jusqu'à sa philosophie tardive, Henry ne cessait d'affirmer que « la philosophie de la subjectivité est à faire » et considérait sa phénoménologie de la vie comme cette philosophie de la subjectivité à venir (Cf. Henry, « Philosophie et subjectivité », *Phén. de la vie II*, p. 55).

ni en opposition avec l'objectivité ni confondue avec l'individualité seule. *La subjectivité ici en question doit se comprendre comme une individualité au sein de laquelle l'intersubjectivité affective s'inscrit d'ores et déjà*, qui d'ailleurs est en résonance non seulement avec autrui, mais aussi avec les choses mondaines. De la sorte, l'esthétique affective constitue le sommet de la phénoménologie de la vie, puisque la sur-réduction à l'affection, la dualité phénoménologique de l'homme en tant que seul être vivant qui est potentiellement un artiste, l'ex-pression en tant qu'accroissement de la vie et la communauté pathétique originaire qui y sont impliquées rendent manifeste, d'une manière extraordinaire, la structure individuelle-intersubjective du sujet.

Conclusion

Les philosophes ne sont pas de simples produits de leur temps. Ils en sont bien plutôt l'incarnation qui manifeste leurs enjeux et leurs tensions, et permettent ainsi la génération d'un temps nouveau. Les crises culturelles, politiques et surtout philosophiques modernes, sont liées à une série de malentendus concernant la nature de l'individu, c'est-à-dire au fait de le concevoir à la mesure du pouvoir spontané de l'objectivation, à travers laquelle il produit, maîtrise, voire manipule un monde objectif et s'y perd. Henry *agit* contre cette tendance objectivationniste et se tourne vers l'affectivité et la vie en tant que force primordiale à l'origine de tout pouvoir d'objectivation. De là vient son insistance sur l'opposition globale entre l'objectivation et l'affection, ainsi qu'entre le monde et le sujet, l'extériorité et l'intériorité, la transcendance et l'immanence et enfin l'altérité et l'ipséité. Parallèlement à cette mise en opposition, il procède à une identification de l'objectivation, la mondanéisation, la transcendance, l'extériorité et l'altérité. Car selon lui, l'objectivation relève d'une « distance phénoménologique », distance qui instaure un écart, ainsi que de la transcendance et de l'altérité. Dans le cadre de l'anti-objectivationnisme, une phénoménologie affective de l'apparaître de l'individualité semble incapable de rendre compte de l'expérience affective d'autrui dans laquelle l'altérité *transparaît*.

Toutefois, en réalité, au-delà du sens de l'objectivation, Henry parle de la transcendance en deux sens différents. D'un part, en tant qu'étendue pure, ou morte, de type galiléen et cartésien, épurée de toute affection et de tout trait subjectif. D'autre part, en tant que dimension qui produit tout écart par rapport à l'immédiateté parfaite du jaillissement de la force et qui génère ainsi une autodifférenciation depuis ce jaillissement même. Or, ni l'étendue morte ni l'autodifférenciation ne sont identiques à l'objectivation. En particulier, l'autodifférenciation est inhérente à la force, car elle est précisément ce mouvement dynamique de jaillissement. De plus, s'il s'avère possible de parler du monde dans le sens d'un continu résistant en contraste avec lequel un corps propre s'érige et de l'expression réalisée par la force, alors la mondanéisation se distingue elle aussi de l'objectivation. En ce sens, l'anti-objectivationnisme de la phénoménologie de l'individualité ne peut s'opposer ni à la transcendance ni à la mondanité. Ces dernières assurent plutôt la place de l'altérité exigée par l'expérience d'*autrui*.

Mais qu'en est-il de la dimension de l'*affectivité* de l'expérience d'autrui à travers laquelle le moi accède directement à autrui ? En apparence, la revendication d'une phénoménologie affective de l'intersubjectivité implique un *paradoxe* : il doit y avoir *une*

expérience d'autrui qui à la fois est autre que moi et n'est pas autre que moi. Ce paradoxe est relié au problème de l'humanité : l'humanité ne réside pas du tout dans *la manière dont l'homme était défini* (que ce soit par la science positive ou la philosophie traditionnelle), et elle ne se réduit pas seulement à *ce dont l'homme provient – à savoir, la vie absolue –*, mais peut être trouvée dans la façon dont *l'homme advient effectivement*. En clair, elle réside dans le fait que l'homme devient soi-même, d'une part, à partir de la vie absolue en tant que *mouvement dynamique de la génération de la vie – mouvement dynamique de l'incarnation de toutes les vies individuelles en tant que surgissement des affections chez chacun d'eux –* de l'autre, à travers le processus de l'*incorporation* en tant qu'*expression* de la vie en un monde pré-objectif. C'est par-là que le paradoxe de l'intersubjectivité peut trouver sa résolution : la Vie en tant que mouvement dynamique de la génération des vies est, tout à la fois, l'individuation – étant donné que chaque vie s'y enracine concrètement –, et l'intersubjectivation – du fait que toutes les vies y trouvent leur *fond commun*. En d'autres termes, les vies s'individualisent en s'intersubjectivant – la subjectivité est intrinsèquement inter-subjectivité.

Le caractère paradoxal de cette thèse est dû au cadre posé par la loi de contradiction dans la perspective de la logique formelle, selon laquelle il est impossible que le non-être puisse être, et que l'*alter* puisse être l'*ipse*. Or, *une telle impossibilité logique est effectivement rendue possible* grâce à la réalité du mouvement dynamique de la génération de la vie – grâce au *Logos de la vie*. Il en découle que la logique formelle ne vaut que pour l'objectivité et ne s'applique pas à la génération de la vie en tant qu'inter-subjectivité absolue. Comme Henry l'exprime, d'une manière extraordinaire, c'est « [...] à partir de l'impossibilité, que s'accomplit toute possibilité. Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu¹ ». Ainsi, l'Absolu n'est aucunement substance, mais génération de la vie même en tant que passage transitif de l'impossible logique au possible effectif – ce que nous proposons d'appeler une *trans-possibilisation*. La vie n'est ni un simple « être » ni un « non-être », mais elle est de fond en comble un *Übersein*. Telle est la réalité effective de la vie. En ce sens, il conviendrait de renverser l'expression heideggérienne selon laquelle « plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*² » pour affirmer que la réalité effective (de la logique de la vie) est plus haute que la possibilité (de la logique formelle).

Par conséquent, il convient de redonner une place à l'idée selon laquelle, depuis la perspective de la génération de la vie en tant qu'inter-subjectivité absolue, il n'existe pas d'opposition nette entre l'immanence et la transcendance, l'intériorité et l'extériorité, l'invisible

¹ Henry, *L'Essence de la manif.*, p. 369.

² Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 38 (trad. fr. A, p. 53 – M, p. 49).

et le visible, et ce malgré leur différence irréductible. De même qu'« il y a un mode de présence de l'intériorité vivante au sein de l'extériorité³ », de même il existe une présence de l'extériorité dans l'intériorité vivante ; l'invisible peut descendre dans le visible et le visible s'élever dans l'invisible. Cette double exigence ne conduit pas à conclure que « la duplicité de l'apparaître doit par là même se résorber⁴ », mais justement la confirme et requiert une *transitivité*. La dualité phénoménologique n'est pas un dualisme de deux substances isolées. Elle permet plutôt au phénomène de se manifester de manières invisible et visible, tout en n'en interdisant pas le *passage* et la *communication*.

Cette phénoménologie de l'inter-subjectivité en tant que réalité de la génération de la vie est lourde de conséquences.

Premièrement, le sujet individuel n'est pas le point de départ de la subjectivité, mais plutôt un point d'arrivée, ou plus précisément, un point de *transition* permettant davantage la génération de la vie. Cette génération est un jaillissement de l'affection et non une décision volontaire prise par un individu quelconque, ni d'emblée une objectivation. La vie individuelle est radicalement passive lors du surgissement de ses affections. Si nous pouvons tout de même parler de spontanéité de la vie, c'est au sens d'une « *genesis spontanea*⁵ » qui déborde la spontanéité de l'objectivation par laquelle on a caractérisé le sujet, depuis l'Antiquité occidentale et dans une large mesure jusqu'à Husserl. Ainsi, la phénoménologie de l'inter-subjectivité se situe *au-delà* du subjectivisme.

Deuxièmement, là où surgit l'affection, il y a de la vie, donc de l'inter-subjectivité. Par conséquent, loin de se circonscrire dans l'être humain tel que la science positive le définit, l'inter-subjectivité affective, en tant que réalité de la vie, concerne tout ce qui est vivant ainsi que tout ce qui s'engage dans le mouvement de la génération de la vie. Cela permet aux êtres vivants d'entrer dans l'« acoustique pathétique » avec l'autre. C'est ainsi que la phénoménologie de l'inter-subjectivité affective peut être, en même temps, une *cosmologie vivante*. Étant donné qu'il s'agit de la génération de la vie en tant que subjectivité absolue dont l'être humain advient, la réalité de la vie ne se renvoie pas non plus à un réalisme au sens où ledit « réel » serait indépendant, voire non relatif à l'être humain et surtout à la conscience humaine. Ainsi, grâce à ce concept de réalité de la vie, la phénoménologie de l'inter-subjectivité se situe par-delà de la querelle entre le subjectivisme et le réalisme.

³ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 36.

⁴ *Ibid.*

⁵ Henry, Hua X, p. 100 (trad. fr. p. 131).

Troisièmement, si le mode propre à la manifestation originaire de l'inter-subjectivité est la trans-affectation et que celle-ci ne se laisse pas réduire à l'objectivation, peut-on encore en faire l'expérience ? La phénoménologie de l'inter-subjectivité conçue comme réalité de la vie, ne serait-elle pas une pure construction, voire une spéculation ? La nécessité de fournir une réponse à ces questions nous amène à attirer l'attention sur la dualité phénoménologique irréductible, mais transvisible. Nous tenons donc à insister sur le fait que l'enjeu de la phénoménologie de la vie comme intersubjectivité affective ne consiste pas à isoler l'affectation de l'objectivation, mais précisément à les différencier, tout en défendant la transpossibilité de leur transitivité. Chaque vivant individuel fait concrètement l'épreuve de la vie, épreuve intrinsèque à chacune de nos expériences objectives et aussi à chacune de nos expériences quotidiennes de rencontres, de relations amoureuses, de de communication avec autrui. Dans ces situations, il ne s'agit pas de l'expérience d'un *néant* ou d'une non-expérience, mais bel et bien d'une expérience d'autrui et d'une expérience *autrement*. Force est donc de ne pas faire l'impasse sur l'infinitude des expériences, mais d'élargir le paysage de la phénoménologie.

L'époque moderne s'est ouverte sur le sujet individuel solitaire dont Robinson a constitué une figure paradigmatique, et sur la maîtrise par ce dernier du calcul, de la technique et de la domination de la nature ; cela lui donnait confiance en lui-même, et lui permettait, à la faveur de sa propre constitution d'un monde objectif, de croire qu'il disposait d'un pouvoir sur tout ce qui est. Cette confiance est devenue une illusion, en particulier depuis que le monde s'effondre et que l'individu souffre inéluctablement de solitude. Si aussi bien Tournier que Deleuze admettent que Robinson trouve ultérieurement son salut dans l'abandon de la conscience de soi et dans la réunion avec les éléments bruts, cela ne renvoie pas, pour autant, à un *Néant* absolu. Au contraire, il est question de « redresser le monde⁶ » – lequel est conçu comme lieu de *con-naissance* et *co-habitation* avec autrui. Dans cette perspective, autrui n'est ni simplement une chose mondaine ni seulement la « profondeur⁷ » de la perception des objets mondains. Il participe de la structure même de la *vie* et de « l'existence du possible enveloppé⁸ ». La relation affective que nous entretenons avec autrui est la trans-possibilisation par laquelle hommes et choses peuvent se retrouver.

⁶ Deleuze, *Logique du sens*, op.cit., p. 369.

⁷ *Ibid.*, p. 366.

⁸ *Ibid.*, p. 257.

Bibliographie

ŒUVRES DE MICHEL HENRY CITEES

L'Essence de la manifestation, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Philosophie et phénoménologie du corps, essai sur l'ontologie biranienne, Paris, PUF, 1965.

Marx (1976). Paris, Gallimard, 2009.

Généalogie de la psychanalyse (1985). *Le commencement perdu*, Paris, PUF, 2015.

La Barbarie, Paris, Grasset, 1987.

Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris, F. Bourin, 1988.

Phénoménologie matérielle, Paris, PUF, 1990.

C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

Incarnation, une philosophie de la chair, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

Paroles du Christ, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

De la phénoménologie. Phénoménologie é de la vie I, Paris, PUF, 2003.

De la subjectivité. Phénoménologie é de la vie II, Paris, PUF, 2003.

De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie III, Paris, PUF, 2004.

Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la vie IV, Paris, PUF, 2004.

Textes inédits de Michel Henry :

« Michel Henry. Textes inédits sur l'expérience d'autrui », *Revue internationale Michel Henry* n°2, 2011.

« Michel Henry. Notes préparatoires à L'essence de la manifestation : la subjectivité », *Revue internationale Michel Henry* n°3, , 2012

« Michel Henry. Notes sur le problème érotique », *Revue internationale Michel Henry* n°4, 2013.

Entretiens de Michel Henry :

Auto-donation. Entretiens et conférences, dir. par U. Magali, Paris, Éditions Beauchesne, 2004.

Entretiens, Cabris, Éditions Sulliver, 2007.

« Indications biographiques. Entretien avec R. Vaschalde », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 489-499.

ŒUVRES DE HUSSERL CITEES

Nous citons, sous l'abréviation Hua, l'édition complète des œuvres de Husserl entreprise dans la collection Husserliana, éditée d'abord par Martinus Nijhoff (Den Haag), puis Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston), et à présent par Springer Verlag.

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 puis 1963, trad. fr. coordonnée par M. B. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994.

Hua II, *Die Idee der Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970.

Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, édité par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950 ; par J.-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018.

Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, éd. par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, trad. fr. par E. Escoubas, Paris, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982.

Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Hua VII, *Erste Philosophie, I, Kritische Ideengeschichte*, éd. par R. Bæehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, trad. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première, I, Histoire critiques des idées*, Paris, PUF, 1970 (qui ne comprend pas les textes complémentaires que nous citons).

Hua VIII, *Erste Philosophie, II, Theorie der phänomenologischen Reduktion*, édité par R. Bøehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, trad. fr. par À. L. Kelkel, *Philosophie première, II, Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972.

Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, éd. par R. Boehm, 1966, trad. fr. par H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.

Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, édité par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, trad. fr. partielle par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2001.

Hua XIX/1, *Logische Untersuchungen, II, Erste bis fünfte Untersuchung*, édité par U. Panzer, Den Haag, M. Nijhoff, 1984, trad. fr. par H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, t. II, Paris, PUF, 1961.

Hua XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, édité par E. Marbach, Den Haag, M. Nijhoff, 1980.

Hua XXXIII, *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zielbewusstsein (1917/18)*, édité par Rudolf Bernet et Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Hua XXXVIII, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, édité par T. Vongehr et R. Giuliani, Dordrecht: Springer, 2004.

Hua Materialien VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, édité par D. Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006.

Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik, édité par Ludwig Landgrebe, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970.

ŒUVRES DE HEIDEGGER CITEES

Nous citons généralement (à part *Sein und Zeit*) les œuvres de Heidegger d'après la Gesamtausgabe parue chez V. Klostermann, Frankfurt/Main, et adoptons la notation abrégée GA suivie du numéro de tome et du numéro de page.

GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, éd. par F.-W. von Hermann, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1991(1951), trad. fr. d'A. de Wælhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.

GA 6.1, *Nietzsche I*, édité par Brigitte Schillbach, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1996; trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971.

GA 6.2, *Nietzsche II*, édité par Brigitte Schillbach, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1997; trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

GA 9, „Über den Humanismus“, *Wegmarken*, édité par W. F. von Hermann, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1978, trad. fr. par R. Munier, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957.

GA24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, édité par W. F. von Hermann, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1975, trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, édité par O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1996.

GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, édité par C. Strube, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1997.

GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, édité par F. W. von Hermann, Frankfurt/Main, Klostermann, 1983, trad. fr. D. Panis, *Les Problèmes fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, Paris, Gallimard, 1992.

Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986.

–, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullinger, 1954, trad. fr. par A. Préau in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

ŒUVRES DE KANT CITEES

Les œuvres de Kant sont citées, selon l'usage, d'après l'édition de l'Académie des sciences de Berlin, *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1900 et suiv., Georg Reimer, puis Walter de Gruyter.

Ak.III-IV, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. und 2. Auflage, trad. fr. d'A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980; trad. fr. d'A. Renaut, Paris, Aubier- Montaigne, 1997, 3^e éd., Flammarion, 2006 (nous indiquons systématiquement la pagination des éditions originales, puis donnons en abrégé la référence à ces deux traductions françaises, DM indiquant la trad. d'A. Delamarre et F. Marty dans l'édition « Folio », AR la trad. d'A. Renaut).

Ak.V, *Kritik der Urteilskraft*, trad. fr. d'A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995.

Ak. VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, trad. fr. par trad. fr. M. Foucault, *Antropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964.

ŒUVRES DE DESCARTES

Nous citons généralement les œuvres de Descartes d'après l'édition éditée par Charles Adam et Paul Tannery parue chez Léopold Cerf, reprise par Paris, Vrin, 1996 (selon l'usage, les chiffres romains indiquent le volume, les chiffres arabes la page).

AT I, *Correspondance*, avril 1622 – février 1638.

AT III, *Correspondance*, janvier 1640 – juin 1643.

AT VI, *Correspondance*, juillet 1643 – avril 1647.

AT VII, *Meditationes de prima philosophia*, Paris.

AT VIII, *Principia philosophiae*, première partie.

AT IX, *Méditations et principes*.

AT XI, *Le monde, Description du corps humain, Passions de l'âme, Anatomica, Varia*.

AUTRES ŒUVRES CITEES

DE BIRAN Maine, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser. Œuvres de Maine de Biran*, Tome II, Paris, Alcan, 1922.

–, *Mémoire sur la décomposition de la pensée. Œuvres de Maine de Biran*, Tome III, Paris, Alcan, 1924.

–, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres de Maine de Biran*, Tome VIII, Paris, Alcan, 1932.

–, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres de Maine de Biran*, Tome IX, Paris, Alcan, 1932.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène* (1967), Paris, PUF, 2007.

–, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967

- FINK Eugen, *VI. Cartesianische Meditationen, Teil 1. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*, édité par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, trad. fr. N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne : L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Paris, Millon, 1994.
- , *VI. Cartesianische Meditationen, Teil 2. Ergänzungsband*, édité par G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- , *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, édité par F.-A. Schwarz, Freiburg, Alber, 1976, trad. fr. par J. Kessler, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1994.
- , *Phänomenologische Werkstatt 1. Eugen Fink Gesamtausgabe III/1*, édité par R. Bruzina, Freiburg/München, Karl Alber, 2006.
- LEVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 2004.
- , *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), Paris, Vrin, 2016.
- , *Totalité et infini* (1971), Paris, Livre de poche, 2000.
- , *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, Livre de poche, 1987.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Paris, Livre de poche, 1990.
- , *Hors sujet*, Paris, Fata morgana, 1987.
- MARX Karl, *Économie politique et philosophie. Idéologie allemande. Œuvres philosophiques tome VI*, trad. fr. par J. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1937.
- , *Idéologie allemande (suite). Œuvres philosophiques tome VIII*, trad. fr. par J. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1947.
- , *Manuscrits de 1844*, trad. fr. E. Bottigelli, Paris, Édition Sociales, 1968.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, trad. fr. par M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977.
- , *Le gai savoir*, trad. fr. par P. Klossowski, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967.
- SARTRE Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego* (1934), Paris, Vrin, 1965.
- , *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
- , *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- SCHELER Max, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, trad. fr. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991.
- , *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. fr. par M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation I*, trad. fr. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1898.
- PATOCKA Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Million, 1988.

RICHIR Marc, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 1992.

RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie* (1986), Paris, Vrin, 2004.

WEBER Max. *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

LITTERATURE SECONDAIRE

BARBARAS Renaud, *Introduction à la phénoménologie de la vie*. Paris, Vrin, 2008.

BERNET Rudolf. *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

–, « Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet », in R. Brisart et R. Célis (dir.), *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1994, p. 11-38.

–, « “Christianisme et phénoménologie »,” in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry : l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 181-201

BIMBENET Étienne, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.

BLOCK Ned et FODOR Jerry, “What Psychological States Are Not”, *Philosophical Review* 81(2), 1972, p. 159-81.

BLOCK Ned, “On a confusion about a function of consciousness”, *Behavioral and Brain Sciences* 18, 1995, p. 227-247.

–, “Mental Paint and Mental Latex”, *Philosophical Issues* Vol. 7, 1995, p. 19-49.

BOUBLIL Élodie, « Individuation et intentionnalité : le propre de l'ego chez Husserl et Michel Henry », in G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 117-127.

BROHM Jean-Marie et LECLERCQ Jean (éds.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009

BRUZINA Ronald, “Construction in Phenomenology”, in S. Crowell, L. Embree et S. J. Julian (éds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, An Electron Press Original, 2001, p. 46-71.

–, “Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology,” in L. Embree et T. Toadvine (éds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p.173–200.

–, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven, Yale University Press, 2004.

–, « Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik », in A. Böhmer (éd.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik – Methodik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

- CABELLOS Ángel Alvarado, « Sympathie et pathos-avec. Michel Henry, lecteur de Max Scheler », in C. Perrin et J. Leclercq (éds.), *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, Paris, Hermann, 2017, p. 245-261.
- CANULLO Carla, « Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron », in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 267-280.
- CARR David, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- CASPAR Philippe, « Le problème de l'individu chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 84, n°62, 1986, p. 173-186.
- COURTINE Jean-François, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », in J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 211-245.
- , *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- CRISTIN Renato, « Reduktion und Destruktion bei Heidegger », in R. Kühn et M. Staudigl (éds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 51-63.
- DASTUR Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
- DAVID Alain et GREISCH Jean (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001.
- DENNETT Daniel, "Quining Qualia," in W. Lycan (éd.), *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 519–548.
- , "A History of Qualia," *Topoi* 39, 2020, p. 5–12.
- DE WARREN Nicolas, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- DEPRAZ Natalie, N. Depraz, *L'altérité entre transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité chez Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- , « Le statut de la réduction chez Michel Henry », in J.-M. Longneaux (éd.), *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 21-44.
- DEVARIEUX Anne, « Michel Henry et Maine de Biran : phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 30, 2011, p. 121-141.
- DUCHARME Olivier, *Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus*, Paris, l'Harmattan, 2013.
- DUFOUR-KOWALSKA Gabrielle, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003.
- , « L'immanence. Raison première et substance », in J.-M. Brohm, J. Leclercq (éds.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 163-173.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le seuil, 1983.

- EVANS J. Claude, « Phenomenological Deconstruction: “Husserl’s Method of Abbau” », *Journal of the British Society for Phenomenology* 21:1, 1990, p. 14-25.
- FRANCK Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.
- , *Heidegger et le problème de l’espace*, Paris, Minuit, 1986.
- , *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- GALLAGHER Shaun et ZAHAVI Dan, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, Routledge, 2008.
- GIRAUD Vincent, « l’esthétique comme philosophie première ». in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l’affect de l’art : Recherches sur l’esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 41-64.
- HAAR Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- JANICAUD Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), repris dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- JEAN Grégori, « Quand peut un corps ? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry », *Studia Phaenomenologica* 11, 2011, p. 327-344.
- , « De “l’expérience métaphysique d’autrui” à “l’intersubjectivité en première personne” », *Revue internationale Michel Henry* n°2, 2011, p. 16-70.
- , « Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l’éros », *Alter* 20, 2012, p. 55-73.
- , « La subjectivité, la vie, la mort », *Revue internationale Michel Henry* n° 3, 2012, p. 15-92.
- , « L’ambiguïté de l’éros », *Revue internationale Michel Henry* n°4, 2013, p. 19-26.
- , « Michel Henry et “la métaphysique de la présence” », in G. Jean et J. Leclercq (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014. Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 99-121.
- , *Force et temps : essai sur le vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015.
- , *L’humanité à son insu*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, 2020.
- , « De quelle ‘matière’ parle, finalement, la “phénoménologie matérielle” ? », in P.-J. Renaudie et C. V. Spaak (éds.), *Phénoménologie de la matière*, Paris, CNRS Éditions, 2021.
- , LECLERCQ Jean et MONSEU Nicolas (éds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013.
- et LECLERCQ Jean (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014.
- JDEY Adnen et KÜHN Rolf (éds.), *Michel Henry et l’affect de l’art : Recherches sur l’esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012.

KANDINSKY Vassily, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture*, trad. fr. N. Debrand et B. du Crest, Paris, Denoël, 1989.

–, *Regards sur le passé*, trad. fr. par J.-P. Bouillon, Paris, Hermann, 1974.

KAWASE Masaya, « L'expérience de l'immédiateté : sur la phénoménologie de la vie chez Michel Henry et Bin Kimura », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 143, n°4, 2018, p. 525-544.

KELLY Michael, "Dispossession: On the Untenability of Michel Henry's Theory of Self-Awareness", *Journal of the British Society for Phenomenology* 35:3, 2004, p. 261-282.

KIMURA Bin, 『木村敏著作集』東京、弘文堂 Kimura Bin Chosakushū (Œuvres choisies de Bin Kimura) VII, Tokyo, Kōbundō, 2001.

–, 『臨床哲学講義』、大阪、創元社 Rinshō-tetsugaku kōgi (*Cours de philosophie clinique*), Osaka, Sōgensha, 2012.

KÜHN Rolf, *Radikalisierte Phänomenologie*, Francfort, Peter Lang, 2003.

–, R. Kühn, « Principium individuationis as Ontologiekritik », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (1/2), 2005, p.171-190.

–, « Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in J.F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 119-130.

–, *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie: Neuere Studien zu Michel Henry*, Cham (ZG), Springer, 2016.

–, *Individuation et vie culturelle : pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, l'Institut Supérieur de Philosophie, 2012.

–, « ‚Vitalismus‘ und reine Potenzialität bei Michel Henry: Zur gegenwärtigen Rezeption in der Henry-Forschung auf dem Hintergrund radikalphänomenologischer Leibanalyse », *Phänomenologische Forschungen* 2019 (1), p. 53-70.

– et STAUDIGL Michael (éds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

LAOUREUX Sébastien, « De l'auto-affection à l'auto-affection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de Michel Henry », *Alter*, n° 7, 1999, p. 149-168.

–, *L'Immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2005.

–, « Hyper-transcendentalism and Intentionality: On the Specificity of the 'Transcendental' in Material Phenomenology », *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 17(3), 2009, p. 389-400.

LAVIGNE Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Paris, PUF, 2005.

– (éd.) *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006.

–, « The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence », *International Journal of Philosophical Studies* vol. 17(3), 2009, p. 377-388.

- , « Souffrance et ipséité selon Michel Henry : Le problème de l'identité transcendantale de l'ego », *Cahiers philosophiques* 2011/3 (n° 126), 2011, p. 66-81.
- , « Transcendance du visible et immanence du pathos : le statut de la couleur dans l'esthétique de Michel Henry », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art : Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 95-111.
- , « Le monisme ontologique selon Michel Henry », in M. Enders (éd.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden/Boston/Tokyo, Brill, 2015, p. 20-34.
- , « “Prendre chair” : Le problème de la temporalité transcendantale dans la phénoménologie matérielle de Michel Henry », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti et G. Rametta (dir.), *Vivre la raison : Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 53-70.
- LECLERCQ Jean, « La provenance de la chair : le souci henryen de la contingence », *Studia Phaenomenologica* IX, 2009, p. 303-314.
- et HERNANDEZ Joachim, « “Avant d'être homme ou femme” : la question de l'Êrôs dans les notes préparatoires de la Trilogie », *Alter* 20, 2012, p. 75-94.
- LEWIS Clarence Irving, *Mind and the World Order*, New York, Charles Scribner's Sons, 1929.
- LONGUENESSE Béatrice, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LOHMAR Dieter, „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“, in H. Hüni et P. Trawny (éds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 751–771.
- LONGNEAUX Jean-Michel (éd.), *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000.
- MAJOLINO Claudio et MASSELOT Nathanaël, « Le temps d'un affect. Sur quelques contre-temps de l'esthétique matérielle », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art : Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 113-132.
- MARION Jean-Luc. “Générosité et phénoménologie : remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry”, *Les Études Philosophiques*, no. 1, 1988, p. 51–72.
- , *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- , *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.
- , *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), Paris, PUF, 2013.
- , « D'un phénomène érotique », *Alter* 20, 2012, p. 129-142.
- , « La réduction comme question », in R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti et G. Rametta (dir.), *Vivre la raison : Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 19-40.

- , « En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes », in D. Pradelle et C. Riquier (éds.), *Descartes et la phénoménologie*, Paris, Hermann, 2017, p.339-361.
- MENSCH James, *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*, Milwaukee: Marquette University Press, 2010.
- MORAN Dermot, “Fink’s Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence,” *Research in Phenomenology* 37, 2007, p.3–31.
- MONTEBELLO Pierre, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994.
- NAGEL Thomas, “What is it like to be a bat?”, *Philosophical Review* 83, 1974, p. 435-50.
- NIEL Luis, “The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time”, *Husserl Studies* (29), 2013, p. 211-230.
- ONG-VAN-CUNG Kim-Sang, « La vie du sujet. Michel Henry lecteur de Descartes », in G. Jean et J. Leclercq (dir.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 277-292.
- PEACOCKE Christopher, *Sense and Content*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- PERRIER Jean-François, « De la phénoménologie à l'éthique animale : Subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *Studia Phaenomenologica* XVII, 2017, p. 223–247.
- PRADELLE Dominique, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes* 2008/4 (n° 650), 2008, p. 75-100.
- , « Sens, éthique, historicité », in D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éds.), *Levinas lecture de Heidegger*, Paris, Vrin, 2021, p.73-106.
- RENAUT Alain, *L'Ère de l'individu ; contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- RIQUIER Camille, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », in *Studia Phaenomenologica*, vol. IX, 2009, p. 157-172.
- ROQUE Georges, *Qu'est-ce que l'art abstrait : une histoire de l'abstraction en peinture (1860-1960)*, Paris, Gallimard, 2003
- SCHNELL Alexander, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.
- , « “Phénomène” et “Construction”. La “genèse” fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink », in J.-C. Goddard et M. Maesschalck (éds.), *Fichte : La philosophie de la maturité. Confrontations et interprétations*, tome III, Toulouse, Euro Philosophie Éditions, 2017.
- SEBBAH François-David, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.
- SERBAN Claudia, « Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8, 2010 (Actes 3), p. 284-304.
- , « La description de l'érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans Incarnation de Michel Henry », *Alter* 20, 2012, p. 155-173.

- , « La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique », *Les Études philosophiques* n° 100, 2012, p. 81-100.
- SEYLER Frédéric, « De l'éthique à l'esthétique : vie et création chez Michel Henry et Henri Bergson », in A. Jdey et R. Kühn (éds.), *Michel Henry et l'affect de l'art : Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 237-266.
- SHANG Jing, « Le corps comme la frontière de l'existence du *Dasein*. A partir du problème du corporéité de la *Befindlichkeit* », *Philosophie Moderne*, 2020 (3), p. 89-96.
- , « On the Phenomenon of Literary Empathy », *Phainomenon* 21, 2021, p. 185-196.
- , « Personale Individuation und die Anderen bei Husserl », *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* Vol. XIV, No. 1, 2022, p. 28-51.
- , « La relation érotique et le trans-paraître effectif des sujets individuels. Avec et contre Michel Henry », *Revue Philosophique de Louvain* 119(1), 2022, p. 97-116,
- SHOEMAKER Sydney, "Qualia and Consciousness", *Mind*, Vol. 100, No. 4, 1991, p. 507-524.
- STARZYŃSKI Wojciech, « L'amour érotique comme paradigme de l'expérience d'autrui : Michel Henry et Jean-Luc Marion », *Educação e Filosofia*, v. 30, n. Especial, p. 169-185.
- STEINBOCK Anthony J., "The Problem of Forgetfulness in Michel Henry", *Continental Philosophy Review* 32, 1999, p. 271–302.
- TILLIETTE Xavier, « La christologie philosophique de Michel Henry », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 171-180.
- TOURNIER Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1972), Paris, Gallimard, 1986.
- VAN RIET Georges, « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain*, 94 n°3, 1966, p. 436-457.
- VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Bd. 1. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ Band 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“*, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2016.
- WATT Ian, *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ZAHAVI Dan "Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible", *Continental Philosophy Review* 32, 1999, p. 223–240.
- Zahavi, Dan, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999.

Individualité et inter-subjectivité. Recherches phénoménologiques à partir de Michel Henry

Résumé

L'objectif de ces recherches est d'interroger l'individualité du point de vue de la philosophie phénoménologique et surtout, d'éclairer l'interdépendance entre l'inter-subjectivité et l'individualité, inscrivant autrui au sein de l'individu. Pour ce faire, nous nous appuyons sur la mise au jour des implications de la pensée philosophique de Michel Henry, et ce en dialogue avec plusieurs autres penseurs, en particulier Husserl, Heidegger et Fink. Malgré le fait que Henry n'ait jamais cessé d'insister sur la primauté de l'ipséité, nous tâchons de montrer qu'il existe bel et bien des tensions impliquées dans sa théorie quant à l'ipséité et l'individualité. En élargissant les méthodes phénoménologiques, nous identifions quatre voies de compréhension de l'auto-affection chez Henry et pointons du doigt une immanence différenciée intrinsèque à celle-là. Surtout à travers la voie génératrice de la vie, une forme d'intersubjectivité est mise au jour. Ce faisant, nous montrons que le sujet individuel se manifeste selon une double phénoménalité et faisons ressortir l'existence d'une sorte de transcendance immanente du sujet individuel. L'introduction d'une individualité non-intentionnelle conduit effectivement à la conception de ce que nous proposons d'appeler une « trans-affection », qui ouvre un accès à autrui. Sur la base de ces résultats, nous réinvestissons ensuite l'humanité de l'individualité et donnons deux études de cas précis d'inter-subjectivité affective humaine, la relation érotique et la communauté esthétique. Nous esquissons par là une phénoménologie élargie qui met en lumière la structure individuelle-intersubjective du sujet, par-delà la querelle entre le subjectivisme et le réalisme.

Mots-clés : individualité ; intersubjectivité ; subjectivité ; auto-affection ; méthode phénoménologique ; incarnation ; esthétique ; Michel Henry

Individuality and Inter-subjectivity. Phenomenological Investigations Starting from Michel Henry

Summary

The objective of the following investigation is to question individuality from the point of view of phenomenological philosophy and, above all, to shed light on the interdependence between individuality and inter-subjectivity; that is, the inscription of the other within the individual. To do this, we explicate the implications of the philosophical thoughts of Michel Henry and place him in dialogue with several other thinkers such as Husserl, Heidegger, and Fink. Although Henry never ceased to insist on the primacy of ipseity, we attempt to show that there are indeed tensions involved in his theory of ipseity and individuality. By expanding phenomenological methods, we identify four paths to understand self-affection in Henry and point out a differentiated immanence intrinsic to it. A form of intersubjectivity is brought to light particularly through the generative path of life. In doing so, we will show that the individual subject manifests itself according to a double phenomenality and will draw attention to the existence of a kind of immanent transcendence of the individual subject. Thereby, we highlight the fact that the introduction of a non-intentional individuality effectively leads to the conception of what we propose to call a “trans-affection” which enables our access to others. Based on these results, we then reinvest the humanity of individuality and present two specific case studies of affective human inter-subjectivity; namely the case of the erotic relationship and that of the aesthetic community. We thus sketch out an expanded phenomenology that highlights the individual-intersubjective structure of the subject which lies beyond the quarrel between subjectivism and realism.

Keywords : individuality; intersubjectivity; subjectivity; self-affection; phenomenological method; embodiment; aesthetics; Michel Henry

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

Intitulé de l'ED : ED 5 – Concepts et langages

Adresse de l'ED : Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie