

Tegu Joe

MOI, CHAIR ET CORPS
sur l'ontologie de Michel Henry

Thèse présentée et soutenue publiquement le 11 mai 2016
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie
de l'Université Paris Ovest Nanterre La Défense

sous la direction de Didier Franck

Jury :

	Rudolf Bernet	Professeur émérite de philosophie Katholieke Universiteit Leuven
	Jérôme de Gramont	Professeur de philosophie Institut Catholique de Paris
	Didier Franck	Professeur émérite de philosophie Université Paris Ovest Nanterre La Défense
	Dominique Pradelle	Professeur de philosophie Université Paris-Sorbonne
	François-David Sebbah	Professeur de philosophie Université Paris Ovest Nanterre La Défense

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
Ecole doctorale 139 : Connaissance, langage, modélisation
EA 373 - Les dynamiques de l'invention philosophique, scientifique et artistique

Thèse de Doctorat en Philosophie

Titre :

MOI, CHAIR ET CORPS
SUR L'ONTOLOGIE DE MICHEL HENRY

présentée par

Tegu JOE

soutenue publiquement le

11 mai 2016

sous la direction de

Monsieur le Professeur Didier FRANCK

Membre du jury :

Monsieur Rudolf Bernet

Professeur émérite de philosophie, Katholieke Universiteit Leuven

Monsieur Jérôme de Gramont

Professeur de philosophie, Institut Catholique de Paris

Monsieur Didier Franck

Professeur émérite de philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Monsieur Dominique Pradelle

Professeur de philosophie, Université Paris-Sorbonne

Monsieur François-David Sebbah,

Professeur de philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Cette thèse a été achevée grâce au soutien financier d'une bourse de la « **Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities** ».

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à Monsieur Didier Franck, mon directeur de thèse. Il a dirigé ce travail et m'a témoigné sa confiance pendant tout le temps de mes études en France. Ses cours, ses conseils et ses encouragements chaleureux m'ont permis d'élaborer et d'achever ce travail.

Je remercie également Monsieur Rudolf Bernet, Monsieur Jérôme de Gramont, Monsieur Dominique Pradelle, Monsieur François-David Sebbah, non seulement, de m'avoir fait l'honneur de siéger parmi les membres de ce jury de thèse, mais avant cela, de m'avoir permis de développer ce travail à travers leurs études importantes et originales.

Je voudrais exprimer une reconnaissance particulière à Monsieur Tchoué Roi, mon maître, qui m'a introduit dans le monde de la philosophie et m'a pu y vivre, en ne cessant de m'encourager. Et aussi, j'exprime ma gratitude à « Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities » pour ses encouragements et son soutien financier.

Mes remerciements vont finalement à ma famille : à mes parents qui m'ont toujours soutenu, et à Eunyoung qui m'a accompagné plus de la moitié de ma vie. Je veux leur dire mon amour.

TABLE DES ABREVIATIONS

- EM* - *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003.
- PPC* - *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1987.
- M* - *Marx I, II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1991.
- GP* - *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985.
- B* - *La Barbarie*, Paris, PUF, « Quadrige », 2001.
- VI* - *Voir l'invisible*, Paris, PUF, « Quadrige », 2003.
- PM* - *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- CC* - *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 2008.
- CM* - *C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- I* - *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- PC* - *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- AD* - *Auto-donation*, Paris, Beauchesne, 2004.
- PV* - *De la phénoménologie : Phénoménologie de la vie I*, Paris, PUF, 2003.
- *De la subjectivité : Phénoménologie 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.
- E* - *Entretiens*, Paris, Suilliver, 2007.

INTRODUCTION

: La philosophie du rêve, le rêve de la philosophie

« Le commencement n'est pas le nouveau,
il est plutôt l'Ancien et le plus ancien. »¹

Le commencement a déjà commencé. Le projet philosophique de Husserl qui veut établir la philosophie comme science rigoureuse à partir de la vérité apodictique, un tel projet philosophique a déjà été envisagé par Descartes. Mais ce dernier fait débiter la philosophie avant même d'avoir fixé le point de départ. Pour lui aussi, la philosophie a déjà commencé, avant même que son commencement – *cogito ergo sum* – se révèle comme un commencement. Le commencement est donc depuis le début sur le chemin. Toute tentative de recherche d'un commencement de la philosophie, en tant que recherche philosophique, constitue toujours déjà un commencement en cours. C'est le commencement d'un commencement, un re-commencement, en ce sens, une ré-flexion.

Ainsi, toute tentative de recherche d'un commencement de la philosophie est une réflexion de l'ancien commencement. La reconnaissance de son insuffisance ou inconvenance est la condition essentielle pour commencer à nouveau le commencement qui a toujours déjà commencé. Donc, lorsque Husserl annonce qu'il va recommencer par lui-même le projet cartésien, ce préfixe « re- » nous fait connaître déjà sa position critique vis-à-vis de Descartes. Même s'il met l'accent sur son affinité avec Descartes, et qu'il identifie si souvent sa 'réduction phénoménologique' avec le 'doute cartésien', il est nécessaire de penser qu'il a présupposé implicitement sa différence essentielle avec

¹ GP, p. 17.

Descartes. Et, dans la mesure où ce qu'il a repris à nouveau était le projet cartésien même, ce qui était supposé par Husserl, n'était pas seulement l'existence de certaines erreurs de Descartes, mais, l'échec total de son projet philosophique. C'est seulement à cette condition qu'il pouvait *re-commencer* par lui-même le commencement qui a toujours déjà commencé.

Or, Husserl n'a-t-il pas lui-même prévu son propre échec ? N'a-t-il pas envisagé que son projet philosophique ainsi que celui de Descartes, puisse apparaître comme un rêve ? « *La philosophie comme science rigoureuse* et même apodictiquement rigoureuse : *ce rêve est fini.* » Mais depuis quel éveil la philosophie peut-elle apparaître comme un rêve ? »²

L'éveil est un savoir. Quand nous sortons d'un rêve, cet éveil nous permet de distinguer le réel du rêve. Car l'éveil est ce qui fait apparaître le rêve comme limité. Là où la philosophie se révèle comme un rêve, c'est là où l'on peut reconnaître le fondement essentiel que la philosophie doit présupposer pour être une science. Nous pouvons trouver ainsi le commencement de la philosophie au moment où celle-ci s'apparaît comme un rêve. L'éveil, c'est là où elle aperçoit sa limite, de telle manière qu'elle pourrait prendre son commencement.

Or, toute limite n'est-elle pas attraction ou même promesse pour son « au-delà » ? Dès lors, lorsque la limite de la phénoménologie ou même de la philosophie a été tracée avec l'éveil, ne pouvons-nous pas à nouveau tenter de *rêver* ? De cette façon, ne pouvons-nous pas essayer de trouver un autre point de commencement en marquant une limite neuve de la philosophie, alors que nous nous éveillerons encore de ce rêve qui aura recommencé ?

D'ailleurs, si la limite n'est qu'un concept qui doit présupposer l'horizon, ne pouvons-nous pas effacer la limite elle-même là, dans la « Vie », où il n'y a aucun horizon ni même espace ? Au-delà de tout horizon déterminé par la lumière, dans la « Nuit » où il n'y a aucune lueur pas même le visage d'autrui, dans « l'Immanence absolue », ne pouvons-nous pas vivre sans limite ? De la sorte, ne pouvons-nous pas écouter le « bourdonnement » de tout ce qui est, et même, de tout ce qui était et sera ? N'est-ce pas

² D. Franck, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981, p. 194. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, « Tel », 1993, p. 563.

dans cette « Vie » que nous pouvons trouver non pas le commencement de la philosophie déterminé par la limite, mais le commencement, en tant que tel, clair, si clair que nous ne pouvons pas nous en séparer ? N'y a-t-il pas un rêve de la philosophie tel que la philosophie devient elle-même un rêve dans lequel chacun de nous, en tant que totalité et infini, peut vivre avec tous les autres sans frontière, cependant, sans perdre notre singularité absolue ?

Comme l'indique le titre de cette étude, notre travail se situe dans le prolongement de celui de Didier Franck, et plus précisément de sa thèse déployée dans son livre, *Chair et Corps : sur la phénoménologie de Husserl*. Dans ce livre, Franck a démontré clairement le fondement dernier de la phénoménologie de Husserl, en disant que dans la mesure où la chair est définie par Husserl comme « auto-affection pure »,³ cette chair ne peut pas se constituer comme un corps. En effet, dans la phénoménologie de Husserl, ce qui m'est donné en premier n'est pas l'impression originaire, mais « ma » chair déjà délimitée et altérée par la relation entre chairs, de telle manière que son fondement dernier n'est pas la 'pure' subjectivité transcendantale, mais le champ charnel où les chairs s'interviennent l'une l'autre, et donc, que l'altérité est déjà présupposée. Ce champ charnel est selon Franck le point de commencement qui doit être présupposé nécessairement pour commencer la phénoménologie et même la philosophie. Et c'est la raison pour laquelle il dit que la phénoménologie constitutive de la chair est impossible.

Notre travail est un essai pour éprouver la phénoménologie de Henry à partir de cette objection adressée à Husserl par Franck : l'impossibilité de l'incorporation de la chair. Notre question est donc la suivante : *comment l'incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l'auto-affection de la chair est pure*. Notre travail sera conduit par cette seule question. Cependant, ce dont il s'agit ici ne peut pas être une simple interprétation de la philosophie de Henry. S'il est vrai que la phénoménologie de Husserl est un essai qui, en désirant « la phénoménologie comme science rigoureuse », cherche le fondement indiscutable de la philosophie, notre question touche ce fondement même, c'est-à-dire le commencement de la philosophie. Lorsque nous interrogeons Henry sur le

³ « Nous éliminons toute référence à la chose physique, au corps, à l'extériorité. La chair est auto-affection pure » (D. Franck, *Chair et corps*, Paris, Minuit, p. 97).

problème auquel est conduit inévitablement Husserl, notre question serait la suivante : « Henry, a-t-il découvert le fondement indiscutable au-delà de ce qui est pensé par Franck comme étant la limite de Husserl ? » ou « Avec la phénoménologie de Henry, trouvons-nous la nouvelle dimension de la philosophie ? » « Où est le fondement dernier dont la philosophie doit dépendre pour devenir science apodictique ? » ou encore « Où est le commencement de la philosophie ? »

Cependant, nous ne pouvons pas entreprendre notre travail à partir de notre question centrale : le problème de « l'incorporation de la chair ». Dans la mesure où Husserl est un philosophe qui a vécu une autre époque que celle de Henry, tout d'abord, notre interrogation elle-même doit être justifiée. En effet, on ne peut pas appliquer sans aucune justification un problème d'une philosophie à une autre qui est élaborée dans ses propres circonstances.

Donc, nous allons montrer dans le premier chapitre quelle est la relation qui s'établit entre la phénoménologie henryenne et la phénoménologie husserlienne, et pour cela, nous allons comparer les interprétations de Descartes que développent Henry et Husserl. En effet, dans le domaine de la phénoménologie, Descartes est un autre nom de Husserl. Ainsi, la critique de celui-là est facilement comprise comme la critique de celui-ci, de sorte qu'une nouvelle interprétation du *cogito* cartésien annonce elle-même la possibilité d'une nouvelle phénoménologie. Il en est de même pour Henry. C'est à travers sa nouvelle interprétation de Descartes que Henry déclare le commencement de sa propre phénoménologie, en donnant pour la première fois à celle-ci le nom « phénoménologie matérielle ». Selon lui, cette « phénoménologie matérielle » est une unique phénoménologie qui peut rendre possible « la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien », et comme nous l'indique déjà son nom, elle est une phénoménologie qui rejette *explicitement* « la phénoménologie hylétique » de Husserl et prolonge *implicitement* son projet. C'est-à-dire que la phénoménologie henryenne est un *prolongement critique* de la phénoménologie husserlienne. Elle établit avec celle-ci une relation de fondation, mais, comme nous l'allons montrer, d'une autre manière que celle qu'on a crue généralement.

Cependant, la phénoménologie matérielle n'est pas elle-même simple. Elle a sa propre structure composée de deux domaines différents que nous allons appeler chacun « phénoménologie matérielle pour le monde » et « phénoménologie matérielle pour la vie ». Et même, elle est modifiée, ou mieux, concrétisée dans son dépouillement pour

résoudre le problème de sa possibilité.

Donc, dans le deuxième chapitre, en examinant ces deux domaines de la phénoménologie matérielle et leur relation, nous allons montrer la structure interne de la phénoménologie matérielle. Cette démonstration, en confirmant notre analyse du premier chapitre, permettra de comprendre en quel sens cette phénoménologie est « la phénoménologie *sans* monde » ou « la phénoménologie de la vie », et quelle est sa nécessité et sa possibilité. En effet, même si le monde est qualifié par cette phénoménologie comme irréalité, cela ne signifie pas que cette phénoménologie néglige son apparaître – l’incorporation de la vie ou de la chair n’est pas négligée dans la phénoménologie matérielle –. Au contraire, si la phénoménologie matérielle s’occupe de l’apparaître de la vie, en délaissant le monde, c’est parce que le monde, en tant que « l’autre aspect *contemporain* » de la vie, est fondé sur l’apparaître de la vie. La phénoménologie matérielle reste depuis le début jusqu’à la fin une phénoménologie *pour* le monde, cependant, pour être ce qu’elle est, elle doit être nécessairement une phénoménologie *sans* monde, à savoir, la phénoménologie de la vie. Et, comme nous l’allons montrer, si cette phénoméno-*logie* sans monde qui semble absurde est possible, c’est parce que cette phénoménologie, en tant qu’apparition dans le monde, est en son essence *toujours déjà* l’apparaître de la vie. Selon « la duplicité de l’apparaître », la voie qui conduit à la vie demeure *toujours déjà* ouverte avec l’apparition de cette phénoménologie qui, en tant que mouvement *réel* de la pensée, dit *toujours déjà* la parole de la vie à travers la parole du monde.

Or, notre examen du second chapitre va montrer que « la phénoménologie matérielle pour la vie » qui se trouve au niveau le plus profond de la phénoménologie matérielle, se fonde sur la possibilité de « la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien » qui, comme nous l’allons voir, n’est rien d’autre que le problème de la *relation* entre les vies ou entre les chairs, à savoir, le problème de l’expérience d’autrui. Donc, le problème de l’expérience d’autrui se pose dans cette phénoménologie comme un problème de sa possibilité même, de sorte qu’il n’est pas pour Henry un des problèmes qu’il a rencontrés dans son itinéraire philosophique, mais, son problème le plus fondamental et essentiel, et donc, *inévitabile*. Réellement, pour résoudre ce problème de l’expérience d’autrui, Henry modifie, ou mieux, concrétise la structure de la phénoménologie matérielle, en faisant la distinction entre « l’auto-affection au sens fort » et « l’auto-affection au sens faible », à

savoir, la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie. Dès lors, « la phénoménologie matérielle pour la vie » n'est plus simple. Avec la distinction entre deux concepts d'auto-affection, elle se concrétise en deux phénoménologies : « la phénoménologie de la chair » et « la phénoménologie de l'Incarnation ».

Dans le troisième chapitre, nous allons examiner cette concrétisation de la phénoménologie matérielle. En montrant comment sa structure se modifie ou se concrétise, nous allons voir de quelle manière Henry résout le problème de l'expérience d'autrui, et par cela, comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est possible. Or, parce que ce problème *inévitabile* de la phénoménologie matérielle n'est rien d'autre que le problème de la relation entre les vies ou les chairs, cet examen nous montrera que le problème soulevé par Franck à propos de Husserl se pose dans la phénoménologie henryenne comme le problème de sa possibilité. En effet, la relation entre les vies ou les chairs, n'altère-t-elle pas la pureté de leur auto-affection ? Cette relation charnelle ne suppose-t-elle pas le « hors de soi » de la chair, et donc, son incorporation ? Ainsi, lorsque le problème de l'expérience d'autrui se pose comme le problème de la possibilité de la phénoménologie matérielle, le problème concernant l'auto-affection pure de la chair et son incorporation ne peut pas être considéré comme un problème de la phénoménologie husserlienne appliqué à la phénoménologie henryenne. Il est le problème *inévitabile* de la phénoménologie matérielle, le problème de sa possibilité elle-même.

Dans le quatrième chapitre, nous allons voir comment le problème de l'incorporation de la chair en tant qu'auto-affection pure est résolu dans la perspective de la phénoménologie matérielle. D'abord, à partir de l'examen détaillé de l'auto-affection pure, plus précisément, du fait que « la vie est auto-affection », nous allons dévoiler les deux natures essentielles de la vie et ses quatre caractères. Cela nous permettra de savoir comment la plus grande difficulté de la phénoménologie matérielle : l'uni-multiplicité de la vie, peut être résolue par Henry, et quels sont « les présupposés » avec lesquels nous pouvons résoudre notre problème central : l'impossibilité de l'incorporation de la chair en tant qu'auto-affection pure. Et, à la fin de notre examen développé dans ces « présupposés », nous allons voir que Henry explique à sa manière l'incorporation de la chair sans abandonner la pureté de son auto-affection. Pour lui, « ma » chair est l'auto-affection pure, alors même qu'elle est incorporée. En tant que présentation réelle de la Vie absolue, elle est toujours déjà et éternellement la totalité hétérogène comprenant en elle

toutes les chairs possibles ou toutes les « tendances » possibles. En s'éprouvant soi-même, elle se donne sans cesse comme *un* sentiment absolument simple, mais à la fois, absolument complexe. Ainsi, on va voir que, pour Henry comme pour Ravaisson, « “tout revient au sentiment.” C'est où se terminent toutes les sciences : c'est à quoi en appelle, sinon uniquement, au moins principalement, la haute philosophie ».⁴

⁴ F. Ravaisson, « Métaphysique et Morale », *Revue de métaphysique et de morale*, n, 1, 1893, p. 22.

CHAPITRE I

La recherche du fondement

: Le prolongement critique

Introduction

L'interprétation originale de Henry à propos de Descartes est présente dès le commencement de son itinéraire philosophique.⁵ Cependant, les interprétations dans ses premières œuvres ne nous permettent pas de comprendre cette originalité dans toute l'ampleur de sa signification et de sa portée philosophique. Tout au plus, sous le geste critique, elles ne nous suggéraient qu'une possibilité d'interprétation du *cogito* cartésien en tant qu'affectivité. Pour les comprendre plus explicitement, nous devons attendre un article paru vingt ans après, intitulé « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie ».⁶

Or, comme nous le savons, cet article dans lequel Henry a tenté pour la première fois de développer dans tous ses aspects la signification de son interprétation de Descartes et sa portée philosophique, est aussi l'article dans lequel on trouve également pour la première fois l'expression célèbre de « phénoménologie matérielle ». Même s'il intitule par cette expression non pas sa phénoménologie, mais la philosophie cartésienne, on peut voir facilement que cette expression concerne sa propre phénoménologie et qu'elle prend pour

⁵ *PPC*, p. 189-212, cf. *EM*, p. 74, 101, 122, 514-7, 641-3.

⁶ *PV*, t, II, p. 57-72. Cet article qui reprend la conférence prononcée à Osaka(Japon) en octobre 1983 et publiée dans *Cartesiana* 3, Osaka, 1984, p. 1-15, est la source des premier et second chapitres de *Généalogie de la psychanalyse*.

cible « la phénoménologie hylétique » de Husserl. Ce que cherche Henry avec cette nouvelle nomination, c'est énoncer le commencement de sa propre phénoménologie qui est à la fois un rejet *explicite* de « la phénoménologie hylétique » de Husserl et un prolongement *implicite* de son projet.

En effet, la phénoménologie matérielle, comme nous allons le voir plus attentivement, est une phénoménologie hylétique dans le sens initial défini par Husserl lui-même, alors qu'elle est radicalement différente de « la phénoménologie hylétique » réellement déployée par celui-ci. Ce paradoxe vient du fait que Husserl a détourné sa définition initiale du concept de « *hylé* », tandis que Henry la rencontre dans sa propre trajectoire philosophique. Ainsi, en l'appelant « matière » dans sa propre perspective phénoménologique et tout en refusant les acquis de « la phénoménologie hylétique », Henry peut révéler paradoxalement sa propre phénoménologie comme une phénoménologie hylétique au sens authentique, comme nous allons le voir, même si *sa phénoménologie n'est jamais commencée à partir de la phénoménologie hylétique husserlienne*. Si la phénoménologie matérielle est à la fois rejet et prolongement de la phénoménologie husserlienne, c'est dans cette optique que nous devons la comprendre. Et dans la mesure où cette expression « phénoménologie matérielle » se trouve pour la première fois à travers l'interprétation de Descartes par Henry, nous pouvons penser que la relation entre la phénoménologie henryenne et la phénoménologie husserlienne est dévoilée plus clairement et plus facilement dans cette interprétation que dans ses premières œuvres.⁷

Réellement, nous pouvons dire dans cette perspective que l'interprétation de

⁷ Cependant, parler, comme le fait R. Welten (*Phénoménologie du Dieu invisible*, trad., S. Camilleri, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 49), de cette clarification comme d'un « tournant cartésien » de Henry, serait un abus de langage. En effet, dans l'itinéraire philosophique de Henry, il n'y a aucun tournant authentique, soit « tournant cartésien » ou « tournant théologique », soit « tournant anthropologique » – même si G. Jean utilise ce concept de « tournant anthropologique » pour dire « la continuité, la profonde unité de l'œuvre de Michel Henry » (*Revue internationale Michel Henry*, n, 2, UCL, 2011, p. 69, 64) –. Mais seulement, il y a la clarification et l'approfondissement réalisés et actualisés selon le déploiement de sa phénoménologie. Tout son itinéraire philosophique a été déjà esquissé dans sa première œuvre. Comme l'a dit Henry lui-même, tous ses « autres ouvrages sont surtout l'occasion de vérifier la fécondité de ces présuppositions » élaborées dans sa première œuvre, *philosophie et phénoménologie du corps* (« Un philosophe parle de sa vie. Entretien avec Roland Vaschalde », *E*, p. 17).

Descartes est pour Henry une occasion d'exposer plus explicitement sa propre phénoménologie, en la distinguant radicalement de la phénoménologie husserlienne, et qu'elle nous permet de comprendre la relation de celle-ci avec celle-là. Ce qui confirme cette prétention est son texte exposé à l'ENS d'Ulm en 1991, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale ». Dans ce texte qui est son premier exposé après la publication de *Phénoménologie matérielle* (1990) se composant de plusieurs textes critiques sur Husserl, Henry ne déguise plus l'intention de son interprétation du *cogito* cartésien, soit le fait qu'elle n'est rien d'autre qu'une critique de Husserl.⁸

« Une lecture phénoménologique du *cogito* peut-elle être autre chose qu'une "interprétation" ?

À une condition et à une seule : à la condition que le *cogito* de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même. En ce cas une lecture phénoménologique du *cogito* n'est pas seulement possible, elle est la seule possible. Que la phénoménologie définisse *la seule voie d'accès à ce qui est pensé et doit être pensé dans le cogito*, c'est ma première thèse.

Mais [...] la phénoménologie qui doit nous servir de guide pour *parvenir* à l'intuition enfouie du *cogito*, n'est pas ce que nous entendons aujourd'hui sous ce titre, à savoir ce mouvement de pensée inauguré avec éclat par Husserl, poursuivi par Heidegger et les autres philosophes qui se sont nourris de leur inspiration. »⁹

Si on considère que la phénoménologie est pensée habituellement comme « néo-cartésianisme », la phrase citée, « le *cogito* de Descartes constitue l'acte de naissance de la

⁸ Il est vrai qu'on peut pressentir cette intention à travers le second chapitre de *la phénoménologie matérielle*, intitulé « la méthode phénoménologique » (« Dans son interprétation du *cogito* il [Husserl] se trompe complètement » (*PM*, p. 81), aussi voir, *PM*, p. 66-68, 74). Cependant, Henry analyse et critique dans ce texte *L'idée de la phénoménologie* de Husserl à partir du vocabulaire cartésien, mais ne dévoile pas, au moins directement, son interprétation de Descartes. On peut deviner son intention de celle-ci, mais seulement de manière médiata. Or, le fait que ce texte de Husserl est habituellement interprété comme le lieu du « tournant idéaliste » ou du « tournant cartésien » de Husserl, et que le titre de l'article dont il s'agit maintenant est « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », nous montre suffisamment que ce pressentiment n'est pas sans raison.

⁹ Souligné par nous, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t. II. p. 89-90.

phénoménologie elle-même », n'est pas une grande surprise. On peut comprendre cette phrase en ce sens que l'interprétation du *cogito* de Descartes constitue la phénoménologie elle-même et qu'une nouvelle interprétation du *cogito* cartésien donne naissance à une nouvelle phénoménologie. En effet, après « le tournant idéaliste transcendantal » de Husserl aux environs de 1907, au moins dans le domaine de la phénoménologie, Descartes est devenu l'autre nom de Husserl. De la sorte, la critique de celui-là est comprise en tant que telle comme la critique de celui-ci,¹⁰ et une nouvelle interprétation du *cogito* cartésien signifie la possibilité d'une nouvelle phénoménologie.¹¹

Pourtant, ce que Henry veut dire à travers les phrases citées plus haut, ce n'est pas cela. Certes, lorsqu'il dit que « la phénoménologie définit la seule voie d'accès à ce qui est pensé et doit être pensé dans le *cogito* », cela peut signifier à un lecteur superficiel que le contenu et la signification du *cogito* se modifient selon chaque interprétation des phénoménologues, et donc, que c'est la *méthode* d'étude adoptée par chacun d'eux, qui détermine « ce qui est pensé et doit être pensé dans le *cogito* ». Cependant, si la méthode le déterminait réellement, la lecture du *cogito* par un phénoménologue ne pourrait pas être une « lecture » au sens que Henry donne à ce terme en le différenciant de l'interprétation. Au contraire, cette lecture ne pourrait être qu'une interprétation, de sorte que la phénoménologie élaborée à partir de cette lecture simple, c'est-à-dire, de l'interprétation du *cogito* cartésien, ne pourrait pas être la phénoménologie dont l'acte de naissance est constitué par celui-ci même. La phénoménologie rendant possible la « lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien, donc, ne peut pas être comme les

¹⁰ Par exemple, la critique de Merleau-Ponty vis-à-vis Descartes dans *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945, p. 429-30) est interprétée par R. Barbaras comme une critique de Husserl. « Merleau-Ponty franchit un pas non seulement vis-à-vis de Descartes mais également de Husserl » (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 168).

¹¹ À part Henry, nous pouvons donner Levinas comme exemple. Ceci est bien connu, en interprétant de façon innovante l'idée cartésienne d'infini, il a montré que Descartes a échappé à 'la structure du Même' comme à celle de la « *cogitatio-cogitatum* » husserlienne. Or, ce qui est important pour nous est de voir que Levinas se sépare de Husserl à travers sa nouvelle interprétation de 'la relation de *cogito-cogitatum*', tandis que Henry le fait par la nouvelle interprétation du 'cogito lui-même'. Concernant la relation des interprétations levinassienne et henryenne avec Husserl, voir, V. Carraud, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, p. 153-171.

phénoménologies qui proviennent chaque fois d'une certaine interprétation du *cogito* cartésien, c'est-à-dire, d'une *conscience de* celui-ci. Loin d'être « la seule voie d'accès à ce qui est pensé et doit être pensé dans le *cogito* », ces phénoménologies ne pourraient que l'altérer respectivement selon un style propre de leur 'conscience de'.

En effet, dans la mesure où la « lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien est au sens authentique ce qui est différent de son interprétation, elle doit s'entendre comme une *méthode* grâce à laquelle le *cogito* cartésien se montre lui-même sans aucune altération. Et, si la phénoménologie se définit comme une science étant fidèle uniquement à l'apparaître, cela revient à dire que la « lecture phénoménologique' du *cogito* » cartésien n'est possible que lorsque celui-ci apparaît sans aucune altération, c'est-à-dire qu'il *s'apparaît soi-même* en tant que tel. De la sorte, ce qui permettra de faire la « lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien est uniquement une phénoménologie qui peut *faire apparaître cet auto-apparaître du cogito* lui-même. Or, pour que le *cogito* s'apparaisse soi-même, il faut qu'il n'y ait dans cette apparition aucune différence entre ce qui fait apparaître et ce qui est apparu, c'est-à-dire qu'il n'y ait aucun intermédiaire entre la méthode d'apparaître et son objet. Dès lors, « la lecture phénoménologique », en tant que méthode de faire apparaître l'auto-apparaître du *cogito* cartésien, ne doit pas avoir en elle aucun caractère d'intermédiaire. Elle doit réellement céder son aptitude de faire apparaître à l'objet qu'elle veut faire apparaître, de sorte que l'objet qu'elle nous permet de *voir*, n'est pas l'objet médiat, mais l'objet immédiat, c'est-à-dire, le *savoir* immédiat, la connaissance sans aucune médiation – l'*intuition* –. La phénoménologie qui rend possible « la lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien, est donc une phénoménologie dans laquelle la différence entre la méthode d'étude et son objet va disparaître. Plus précisément dit, parce que cette relation d'intermédiaire peut ne pas exister dans cette phénoménologie, celle-ci peut permettre de faire « la lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien, qui n'est jamais la *conscience de* celui-ci, de sorte qu'elle est absolument différente de son interprétation.

Dans cette perspective, lorsque Henry dit « la phénoménologie qui doit nous servir de guide pour *parvenir* à l'*intuition* enfouie du *cogito* », nous pouvons comprendre ce mot « parvenir » comme indiquant le procès de disparition de la différence entre la méthode d'étude et son objet. Et, réciproquement, nous pouvons savoir que cette « intuition enfouie du *cogito* » ne peut jamais s'entendre dans cette phrase comme l'intuition au sens kantien

ou au sens husserlien, dans la mesure où cette dernière signifie un acte extatique qui, quel que soit son nom, doit présupposer nécessairement une relation d'intermédiaire avec son objet, soit l'espace ou le temps, soit le monde ou l'intentionnalité.

Ce qui est décrit par Henry dans les phrases citées plus haut, est donc un surgissement d'une nouvelle méthode de la phénoménologie qui est en quelque sorte l'absence de sa méthode, et parallèlement, celui d'un nouvel objet auquel cette nouvelle méthode nous conduira, objet qui n'est jamais l'objet approfondi auparavant par les autres phénoménologues, et qui n'est même pas un objet qui peut se poser devant nous. De la sorte, quand Henry distingue dans ces phrases la phénoménologie qui rend possible la « lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien, des phénoménologies classiques qui la rendent impossible, cette distinction ne peut pas provenir seulement d'une différence simple entre leurs interprétations du *cogito* cartésien, mais plus fondamentalement, de celle entre leurs méthodes d'étude et de celle entre leurs objets d'étude. La phénoménologie rendant possible la « lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien nous permettra d'atteindre à un nouvel objet phénoménologique qui n'est pas un objet, mais plutôt « un domaine spécifique », comme nous allons le voir, « l'immense domaine de la vie »¹² où uniquement cette phénoménologie peut nous permettre d'habiter à travers sa nouvelle méthode : la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien.

Dans l'expression « lecture phénoménologique » qui constitue ainsi la nouvelle méthode de la phénoménologie et son nouvel domaine d'étude, donc, nous devons voir ce que Henry va appeler ultérieurement « retournement de la phénoménologie » ou « renversement de la phénoménologie »¹³, et par cela, un surgissement d'une nouvelle phénoménologie qui provient de ce renversement de la phénoménologie classique. Dans cette perspective, ce n'est pas par hasard que nous pouvons trouver cette expression « lecture phénoménologique du *cogito* » cartésien dans l'article de Henry « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale » dont le titre nous évoque naturellement *L'idée de la phénoménologie* de Husserl. Elle marque en effet à la fois la fin de la phénoménologie et son nouveau commencement. C'est-à-dire qu'elle nous fait voir à la fois la limite de la phénoménologie husserlienne que Henry a dévoilée à travers son

¹² « Phénoménologie non intentionnelle », *PV*, t, I, p. 121.

¹³ *I*, p. 129, 135.

itinéraire philosophique qui conduit à son étude de Descartes, et la perspective de la nouvelle phénoménologie qu'il va déployer, au-delà de cette limite, dans son itinéraire philosophique après cette étude.

Mais, qu'est-ce que cette nouvelle phénoménologie ? Si c'est « la phénoménologie matérielle » de Henry, qu'est-ce que cette « phénoménologie matérielle » ? Et pourquoi pourrait-elle permettre de faire « la lecture phénoménologique » du *cogito* cartésien ? Quelle est la raison pour laquelle elle peut recevoir du *cogito* cartésien son acte de naissance, s'il est vrai qu'elle se fonde aussi sur l'interprétation de Descartes ? Dès lors, comment Henry interprète-t-il Descartes ? Quelle est la différence de cette interprétation avec celle de Husserl et qu'est-ce que la relation entre la phénoménologie henryenne et la phénoménologie husserlienne que nous pouvons déterminer à partir de cette différence entre leurs interprétations de Descartes ? Ces questions sont celles que nous allons traiter dans ce chapitre.

1. Le *cogito* husserlien et le *cogito* henryen

1-1. Le *cogito* husserlien

C'est Husserl lui-même qui appelle la phénoménologie « néo-cartésianisme », « cartésianisme du XX^e siècle ».¹⁴ Ce cartésianisme de la phénoménologie qu'il explique dans les *Méditations cartésiennes* comprend 1) son but : l'idée de la science universelle fondée sur un fondement indiscutable, 2) la méthode pour atteindre ce but : le doute ou l'épochè, et 3) le domaine d'étude ouvert par cette méthode : « l'*ego* philosophant » ou l'*ego cogito*. Pourtant, comme il en va toujours de ce qui est « nouveau », ce *néo-*

¹⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad., M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 1. Cette expression, qui est utilisée pour la première fois dans les conférences à la Sorbonne, ne peut pas être considérée comme une simple politesse pour les Français. Que l'étude de Husserl sur Descartes ait commencé très tôt, c'est bien connu. D'ailleurs, les manuscrits présentés par J.-F. Lavigne montrent bien le fait que l'interprétation husserlienne de Descartes est parachevée plus tôt qu'on ne le pense, et que Descartes a une grande influence sur « le tournant idéaliste transcendantal » de Husserl. On peut trouver dans les manuscrits de l'année 1902 des phrases qui sont très similaires, dans leur contenu et structure, avec celles de la *Crise...* Voir, J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p. 309.

cartésianisme ne peut pas être une simple répétition de la théorie de Descartes. Bien au contraire, on peut facilement pressentir avec ce mot « néo » ou « nouveau » la position critique de Husserl sur Descartes. À vrai dire, l'échec de Descartes est la condition nécessaire pour que Husserl annonce qu'il va *re-commencer* par lui-même le projet philosophique de Descartes.

Maintenant, nous allons analyser les phrases suivantes qui résument « le tournant idéaliste transcendantal » de Husserl développé à partir du doute cartésien. Cela nous permettra de comprendre comment Husserl se sépare de Descartes, en le critiquant.

1) « Etre immanent, dira ici le débutant, c'est être en moi [*in mir*] ; transcendant, hors de moi [*außer mir*]. »

2) « Mais un examen plus attentif conduit à distinguer *immanence effective* [*reelle Immanenz*] et *immanence au sens de la présence-en-personne qui se constitue dans l'évidence* [*Immanenz im Sinne der in der Evidenz sich konstituierenden Selbstgegebenheit*]. »¹⁵

1-1-1. la radicalité à propos du but

Ces deux phrases montrent la différence du concept d'immanence dans les *Recherches logiques*, avec celui-ci une fois pris « le tournant idéaliste transcendantal ». Le concept d'immanence dans les *Recherches logiques*, qui est selon Husserl pour « le débutant », a été borné à ce qui est en moi, c'est-à-dire à ce qui est nommé dans la deuxième phrase comme « l'immanence effective ». Cette « immanence effective » signifie ce qui « est donné en personne de façon entièrement adéquate [*voll und ganz adäquat selbstgegeben ist*] », à savoir chaque acte de la conscience et leurs matières, qui apparaissent à la conscience.¹⁶ Or, on peut voir dans la seconde phrase s'ajouter un nouveau concept d'immanence. Cette immanence qui a été considérée dans la première phrase comme transcendantale, est hors de moi, mais elle est ce qui est donné à la conscience. Bien qu'il ne soit pas ce qui se manifeste effectivement, c'est-à-dire ce qui est donné de façon entièrement adéquate, il est ce qui est donné absolument à la conscience.

¹⁵ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad., A. Löwit, Paris, PUF, p.106 [5].

¹⁶ *Ibid.*

Nous pourrions nommer cette situation paradoxale dans laquelle quelque chose reste hors de moi, mais apparaît à la conscience, « transcendance dans l'immanence ».

Désormais, en tenant compte de la différence entre ces deux concepts d'immanence, mettons le monde entre parenthèse. Dans le cas de la première définition de l'immanence, il ne nous reste que nos actes de connaissance par lesquels nous connaissons le monde, c'est-à-dire les *cogitationes*, et diverses données sensibles qui peuvent constituer le monde. En revanche, « la chose qu'elle [*cogitatio*] vise et qu'elle prétend percevoir, dont elle se souvient, etc., ne se trouve pas effectivement comme une partie dans la *cogitatio* même, entendue comme vécu, ne s'y trouve pas comme quelque chose qui existe véritablement en elle ».¹⁷ La chose qui est intentionnée par ma conscience, l'objet intentionnel, le monde n'est pas donné à la conscience. Dès lors, si l'objet de la phénoménologie signifie les données à la conscience, le monde est exclu de cet objet.¹⁸ Par l'épochè du monde, le monde est placé radicalement hors de moi, je suis enfermé plus profondément en moi-même.

Maintenant, mettons le monde entre parenthèses avec le concept d'immanence exposé dans la seconde phrase. Outre les actes de connaître et les données sensibles, étant considérés selon le premier concept d'immanence comme immanents, les objets intentionnels des *cogitationes* sont donnés ici en tant qu'immanence, au titre de ce qui est intentionné, de telle sorte qu'il est un phénomène pur¹⁹. En effet, « tout vécu de conscience en général est en lui-même conscience *de* ceci ou de cela, quoi qu'il en soit de la légitime valeur accordée à la réalité de cet objet ».²⁰ Donc, dans la mesure où nous ne faisons attention sans aucun préjugé qu'à ce qui apparaît à la conscience, nous ne pouvons pas dénier ce fait que les *cogitata* sont vécus dans les *cogitationes* en tant que leur corrélats, et

¹⁷ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁸ « Le vécu intentionnel, l'intention qui vise l'objet, est la seule donnée véritable et, de ce fait, l'objet intentionnel ne fait pas lui-même l'objet d'une phénoménologie » (E. Husserl, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 63).

¹⁹ Or, comme nous allons le voir, dans la terminologie henryenne, ce « pur » du « phénomène pur » ne peut signifier qu'« irréel ». Selon Henry, lorsqu'elle est donnée par la vue, la *cogitatio* aussi devient un phénomène pur, c'est-à-dire le phénomène réduit à la vue par la vue, de cette façon, déréalisé. Voir, *PM*, p. 68-9.

²⁰ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 14, PUF, p. 77.

ainsi, qu'ils sont absolument donnés à la conscience. Par exemple, si nous voyons un livre devant nous, ce que nous « voyons » n'est pas seulement sa couverture froissée, mais un livre intégral qui en est complètement un. Même si notre acte de connaître ne perçoit pas effectivement tous ses aspects (même si ce livre n'est pas donné en personne de façon entièrement adéquate), il reçoit son intégralité en tant que *cogitatum* (ce livre est donné intégralement en personne).

Ainsi, le monde n'est pas évacué dans ce second concept d'immanence. Avec celui-ci bien au contraire, quand je fais l'épochè du monde, le monde entre en moi comme étant intentionné et comme ce dont le sens et l'être sont donnés par moi, c'est-à-dire en tant que *cogitatum* qui est un phénomène pur. Donc, je ne suis pas ici enfermé en moi, au contraire, je comprends en moi le monde entier, sa totalité. Or, s'il est vrai que notre acte de connaître ne se borne pas à l'acte de perception, le monde qui m'est donné par moi et pour moi ne peut pas être seulement le monde sensible. De même le monde imaginaire, l'intelligible, par exemple, le chevalier saint Georges tuant un dragon, ou le carré rond,²¹ tous les mondes possibles et leurs objets, dès lors, me sont donnés en tant que ce qui est intentionné, à titre du *cogitatum*. « L'épochè husserlienne, par opposition à l'épochè cartésienne, ne comporte aucun élément de négation. »²² L'épochè du monde ne change que son mode d'être, ou plutôt, le monde qui s'était d'abord montré pudiquement en ses parties, est donné par l'épochè entièrement. Le monde mis entre parenthèses n'existe plus *objectivement* hors de moi, mais existe seulement par moi et pour moi en tant que ce qui est pensé *comme étant objectif*.

Or, lorsque le statut ontologique du monde est changé, le problème épistémologique ne consiste plus à interroger la possibilité de la connaissance transcendante, par exemple, « comment ma connaissance correspond-t-elle à son objet ? » ou « l'objet de ma connaissance existe-il réellement ? » etc. « Cette question, en effet, suppose déjà, pour être possible même comme question, la possibilité d'une conscience ou d'une représentation des choses *comme* existant hors de moi ou en soi. »²³ Cependant, comment la transcendance ou l'objectivité est-elle possible ? Le problème plus profond et authentique

²¹ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 97-9.

²² A. Löwit, « L'«épochè» de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, 1957, p. 399.

²³ *Ibid.*, p. 402.

de la théorie de la connaissance n'est pas la question de l'adéquation entre la connaissance et son objet, mais d'interroger la possibilité même de ces questions. Comment un objet de connaissance peut-il apparaître comme étant hors de moi ? Comment le monde se constitue-t-il comme étant hors de moi, et donc, comment le monde existe-t-il ?²⁴

Selon Husserl, interroger d'abord la certitude de la connaissance sans répondre à cette question plus fondamentale de la théorie de la connaissance n'est qu'« une fallacieuse μεταβασις » qui vient de la confusion entre « l'élucidation de la connaissance » et « l'explication de la connaissance ».²⁵ Or toutes les sciences naturelles font cette erreur, et c'est la raison pour laquelle Husserl déclare que « *la théorie de la connaissance ne peut jamais être édifiée sur une science naturelle de quelque espèce que ce soit* ».²⁶

Cependant, ce qui est nié dans cette déclaration, c'est justement, selon Husserl, ce que Descartes a fait. C'est donc ici qu'on doit chercher le point le plus essentiel de la critique husserlienne de Descartes. Pour Husserl, Descartes n'a pas répondu à la question fondamentale de la théorie de la connaissance à cause du « préjugé qui provient de l'admiration pour les sciences mathématiques de la nature »²⁷, bien qu'il ait posé lui-même cette question lorsqu'il trouvait l'ego après son « doute ». C'est-à-dire que, quand il se demande dans la question formulée par Husserl : « est-ce que cet *ego* est l'homme, l'homme donné dans l'intuition sensible qui est celle de la vie quotidienne ? »²⁸ ou dans son expression propre : « j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? »²⁹, Descartes aurait pu mettre entre parenthèses toute la définition du « je en tant qu'homme » qui peut se trouver dans l'attitude naturelle. Pourtant, Descartes « dominé d'avance par la certitude galiléenne » croit « un chemin rationnel pour décider la chose et pour connaître l'étant en-soi dans une rationalité mathématique »,³⁰ de sorte qu'il met

²⁴ « Être ou exister, c'est être « constitué » dans et par la conscience » (souligné par l'auteur, *ibid.*, p. 409).

²⁵ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 107.

²⁶ Souligné par Husserl, *ibid.*, p. 61.

²⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 10, PUF, p. 67.

²⁸ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, « Tel », 1993, p. 91-2.

²⁹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad., J.-M. Beyssade, Paris, CF Flammarion, 1992, p. 75.

³⁰ E. Husserl, *ibid.*

seulement le corps entre parenthèses et ainsi, en faisant abstraction de la partie sensible de l'ego, détermine hâtivement celui-ci comme esprit, âme, intelligence ou raison (animus, mens). L'ego reste alors un morceau du monde dans la mesure où il est un *residuum* après l'élimination du corps de l'homme qui était lui-même un morceau du monde. À cause du préjugé théorique fondé sur la science naturelle, le « je » qui a été ouvert pour comprendre l'ensemble du monde, s'enferme à nouveau en soi-même, et corrélativement, le monde est placé hors de moi à titre de ce qui est à connaître. Ainsi, la distinction entre immanence et transcendance est rétrogradée au niveau de la distinction du débutant. Et, désormais, ce serait Dieu qui pourrait sauver la science.³¹

Par conséquent, selon l'analyse de Husserl, on peut reprocher à Descartes de ne pas réaliser radicalement son but philosophique. « La science universelle fondée sur le fondement indiscutable » est déjà déterminée par les sciences mathématiques de la nature, toute la suite de son itinéraire provient de cette détermination. « Malgré le radicalisme qu'il exige dans l'absence de présupposition, Descartes possède d'avance un *but*, en vue duquel la percée vers cet *ego* doit servir de *moyen*. Il ne voit pas qu'il a déjà abandonné ce radicalisme dès lors qu'il s'est laissé convaincre de la possibilité de ce but et de ce moyen. »³²

1-1-2. l'universalité à propos de la méthode

³¹ « Dans cette perspective, fonder la “valeur objective” de la connaissance, c'est trouver une garantie de cette correspondance : ici, le recours à la vérité divine a tout son sens » (A. Löwit, *op. cit.*, p. 406, cf. E. Husserl, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, p. 151). Le point capital de la critique de la théorie de la connaissance qui s'appuie sur l'attitude naturelle est qu'on ne peut pas combler l'abîme entre la connaissance et son objet, sinon par l'être transcendant. Cependant, tandis qu'on n'a pas besoin de Dieu quand on prend le chemin de Husserl (cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad., P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, « Tel », 1998, p. 169-70), en ce cas, pour éviter le solipsisme auquel celui-ci conduit, on doit réclamer l'autre. C'est-à-dire que, l'autre de Husserl joue un rôle semblable au Dieu de Descartes. « Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l'Ego par l'*alter* ego ; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la vérité divine » (P. Ricœur, « Étude sur les “Méditations cartésiennes” de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, t, 52, n, 33, 1954, p. 76).

³² Souligné par Husserl, E. Husserl, *La crise...*, Gallimard, p. 92.

Revenons à nouveau sur les phrases citées plus haut qui formulent « le tournant idéaliste transcendantal » de Husserl. Nous avons vu dans ces phrases que le concept de transcendance changeait suivant que le concept d'immanence s'étendait. Le monde n'est plus ici ce qui se trouve hors de moi, mais seulement ce qui se constitue dans ma conscience *comme* étant hors de moi. La transcendance est transcendance dans l'immanence. Dès lors, si je vois la révélation de la transcendance, c'est-à-dire, la constitution du monde, cela ne signifie pas autre chose que ceci : je vois ma conscience, je me réfléchis moi-même.

En fait, dans la vie quotidienne, en vivant selon l'attitude naturelle, nous sommes prisonniers du monde et tournés vers le dehors, mais, nous ne regardons pas en nous. C'est seulement quand nous nous soustrayons à notre relation d'intérêt au monde et à ses objets, que nous tournons notre regard vers l'intérieur, de telle manière que, à la place de l'objet de la connaissance, nous pouvons faire attention à l'acte de connaître qui constitue cet objet. Dès lors, « le retour à l'ego philosophant » dont parle Husserl, ne signifie pas l'envol vers un monde nouveau. Si le monde n'est pas nié par la réduction phénoménologique, mais que c'est seulement son sens d'être qui est changé, ce « retour à l'ego philosophant » ne signifie pas autre chose que le fait que notre regard qui était fixé sur le monde se tourne vers notre acte de connaissance, c'est-à-dire « le retour à l'ego des *cogitationes* ». Par l'épochè du monde, nous ne perdons rien, mais aussi, nous n'obtenons rien. L'épochè ne révèle que ce qui existait déjà mais qui n'était pas encore vu. À travers l'épochè, ce à quoi je n'ai pas encore fait attention et que je n'ai pas encore vu, c'est-à-dire « je », se révèle.

Cependant, le problème est : qu'est-ce que ce « je » ? Quand nous restons au niveau initial de la distinction entre immanence et transcendance, ce qui est donné au « je » par l'épochè n'est que le flux de la conscience qui change perpétuellement. Donc, dans la perspective de cette distinction, le « je » compris au sens ordinaire, c'est-à-dire, le « je » qui traverse sans changement toute la conscience et unifie ses vécus, sous une seule identité, en tant que leur sujet, n'est pas ce qui est réellement vécu. Étant transcendant aux vécus, il ne peut être qu'« un objet empirique [...] tout autant qu'une chose physique quelconque, tels une maison ou un arbre, etc. ».³³ Donc, dans la mesure où nous persistons

³³ E. Husserl, *Recherches logiques*, trad., H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, t, II/2, p. 152-3. Voir, R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 301.

à maintenir cette distinction énoncée dans la première phrase, ce « je » qui est hors de moi, nous devons le mettre entre parenthèses et ainsi l’effacer de la conscience. Or, malgré cela, s’il reste ici quelque chose qu’on peut appeler « je », ce n’est qu’un nom pour l’ensemble des vécus qui se lient les uns aux autres selon leur ordre propre. Ce « je » n’est pas comme « un principe d’unification surplombant la vie de la conscience »³⁴ ou « un principe égologique [*Ichprinzip*] ». Dans les *Recherches logiques*, le « moi phénoménologiquement réduit n’est donc pas quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l’unité propre de leur connexion. »³⁵

Maintenant, appliquons ici le second concept d’immanence. Comme nous l’avons vu, les objets intentionnels, étant mis entre parenthèses selon ce concept d’immanence, ne sont pas déplacés hors de moi, mais absolument donnés à la conscience, c’est-à-dire qu’ils sont vécus en tant qu’ils sont mis entre parenthèses. Donc, le « je », en tant que sujet de divers vécus, existant comme une unité à travers le flux de la conscience, est aussi vécu, si bien qu’on ne peut plus le définir, comme Husserl faisait dans les *Recherches logiques*, comme l’unité de connexion des vécus ou « le “faisceau [*Bündel*]” momentanée des vécus »³⁶. C’est parce que, pour autant qu’il est lui-même un vécu, ce « je », en tant que sujet unifiant les vécus sous une seule identité, est nécessairement inclus, comme l’un de ses éléments, dans le « je » en tant que faisceau des vécus. Toutefois, « ce qui unifie le flux ne peut pas être unifié par le flux. Si constituer, c’est toujours unifier, le principe unificateur ne devra pas être constitué mais apparaître comme ce qui est présupposé par toute constitution, ce qui est donné en tout vécu comme l’absolument identique : l’ipséité absolue ». ³⁷ Contrairement au premier cas, si nous suivons le concept d’immanence défini dans le second cas, le « je » en tant qu’identité n’est pas réduit mais apparaît en tout vécu. Il est le sujet comme ipséité absolue qui préside et unifie tous les vécus.³⁸

Or, ce « je » en tant que sujet absolu n’est pas le « je » en tant qu’homme qui, dans son attitude naturelle, est mis en relation avec le monde et prisonnier de celui-ci. En effet,

³⁴ R. Bernet, *ibid.*

³⁵ E. Husserl, *ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 179.

³⁷ D. Franck, *Chair et corps*, Minit, p. 46.

³⁸ Concernant le changement du concept husserlien de subjectivité et sa raison, voir R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, et aussi, E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, 1998.

quand nous prenons l'attitude phénoménologique par l'époché du monde, le sens du monde est changé, et dès lors, si notre conscience est une conscience du monde, la modification de ma conscience, c'est-à-dire du « je », est nécessairement accompagnée de cette modification du sens du monde. Si le monde n'existe plus hors de moi, corrélativement, je ne peux pas non plus exister dans le monde. Donc, si je me définis dans l'attitude naturelle comme homme composé d'un corps et d'une âme, ce « je » en tant qu'homme est mis entre parenthèses, lorsque le monde est mis entre parenthèses. Le « je » qui demeure après la réduction phénoménologique, ne peut plus être l'homme existant dans le monde spatio-temporel, ni le corps sans l'âme, le zombie, ni l'âme sans le corps, le fantôme. Le « je » est à la fois un spectateur désintéressé [*uninteressierter Zuschauer*] »³⁹ qui est en dehors de tout intérêt au monde, et un être transcendantal qui constitue le monde.⁴⁰

Cependant, comme nous l'avons vu, pour Husserl, Descartes n'est pas radical s'agissant du but qu'il pose, car il présuppose la science mathématique comme idée de la science, si bien qu'il n'a pas su mettre en doute l'homme entier. En effet, l'essentiel pour lui est de trouver un « axiome apodictique » à partir duquel le monde serait déduit,⁴¹ et le « doute » n'est qu'une méthode pour chercher ce point de départ de la déduction. Donc, chez Descartes, « le doute à l'égard du monde n'est universel que comme *tentative* de

³⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, PUF, p. 80 [73]. « Le spectateur désintéressé n'est pas celui qui se désintéresse totalement du monde, mais celui qui, considérant le monde dans sa totalité, s'abstient de tout intérêt pour tel ou tel aspect du monde pour s'intéresser à l'origine du monde dans la subjectivité inconditionnée » (E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, p. 164).

⁴⁰ Indiquons deux points. Le premier est que Husserl n'a pas pensé cette subjectivité transcendantale comme Dieu (E. Husserl, *Idées...* I, Gallimard, p. 169-70, 191-2), et le second est que le « je » se divise ici en deux. Or, l'étude plus approfondie nous montre qu'il existe ici trois « je », non pas deux. En effet, selon Bernet, en plus d'« une scission du je [*Ichspaltung*] » entre le « je » de l'attitude naturelle et le « je » en tant que subjectivité transcendantale », il y en a une autre dans la subjectivité transcendantale elle-même, c'est-à-dire une scission entre le « je » comme « spectateur phénoménologique » et le « je » comme « conscience constituante ». Dans la subjectivité transcendantale existe déjà une altérité. (voir, R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, p.15, et E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, p. 166). Cette altérité est un résultat nécessaire qui provient de la méthode propre de Husserl. Cependant, cette scission dans le sujet ne peut signifier chez Henry que la mort du sujet.

⁴¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 10, PUF, p. 67.

douter », et, pour lui, il *doit* exister dans le monde une chose dont il n'est pas possible de douter, « tout, du monde, est soumis à l'épochè, sauf mon âme ». ⁴² Autrement dit, chez Descartes, le doute n'était indispensable que pour distinguer mon moi pensant, c'est-à-dire, l'âme, du corps, ⁴³ laquelle deviendra le point de départ pour une déduction du monde. Ce doute cartésien, exercé ainsi dans un but déterminé, conduit selon Husserl au « contresens qui est le réalisme transcendantal » où l'ego pensant qui subsiste après la mise en doute des choses sensibles et du corps humain, est réifié en âme ou *substantia cogitans*, qui est une « *moindre parcelle du monde* ». ⁴⁴

Maintenant, nous pouvons critiquer Descartes comme suit : parce que Descartes n'a pas été quant à son but philosophique aussi radical que Husserl, il n'a pas été non plus, quant à l'application de la méthode, aussi universel que lui. Contrairement à Husserl, il n'a pas mis en doute le « je », si bien qu'il laissait, pour sauver le monde, un morceau du monde dans le monde : l'âme.

1-1-3. la fécondité concernant le domaine d'étude

Revenons encore sur les phrases que nous avons citées plus haut. Comme nous l'avons vu, dans la différence entre ces phrases, le concept d'immanence est étendu, la signification de la transcendance est changée. Et de cette façon, le monde qui était hors de nous est donné en nous, le « je » qui constitue le monde se révèle en tant qu'identité. Maintenant, deux genres de « transcendance dans l'immanence » nous sont donnés, le « monde » et « moi ». ⁴⁵

Ce qui 'lie' ces deux l'un à l'autre est une intentionnalité, en d'autres termes,

⁴² A. Löwit, *op. cit.*, p. 400, 401.

⁴³ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 10, PUF, p. 67-8.

⁴⁵ « Si la mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur, différent par principe avec chaque flux du vécu, avec lui se présente une transcendance *spécifique*, non constituée, *une transcendance dans l'immanence* » (souligné par Husserl, traduction corrigée par nous, E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, p. 190). Il ne semble pas que Husserl utilise directement ce nom, « la transcendance dans l'immanence », pour l'objet extérieur. Cependant, on peut suffisamment conjecturer dans les contextes qu'il donne aussi ce nom aux objets extérieurs.

« *cogitatio* » ou « *avoir conscience de quelque chose* ». Celle-ci est ce que Husserl nomme « le moment le plus hautement significatif » dans les *Méditations* de Descartes,⁴⁶ et une des raisons les plus importantes pour lesquelles il a dit que son « ego pur n'est rien d'autre que celui que Descartes a saisi »⁴⁷. Cependant, tandis que, chez Descartes qui ne se débarrasse pas de l'attitude naturelle, l'intentionnalité est un pont qui mène à l'objet hors de moi, chez Husserl, « l'intentionnalité, abstraction faite de ses formes et de ses degrés énigmatiques, ressemble à *un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels* »⁴⁸. Ici, loin de venir au monde à travers l'intentionnalité, le moi le constitue par l'intermédiaire du champ des vécus, de telle manière qu'il le fait rentrer en lui, c'est-à-dire dans l'intentionnalité même.

Or, dans la mesure où le moi, en tant qu'identité absolue, est transcendant aux *cogitations*, c'est-à-dire aux vécus qui changent perpétuellement, il ne peut se « considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment réel (réelles) des vécus mêmes* »⁴⁹, mais en même temps, il ne peut pas non plus se penser comme séparé de tels vécus. C'est que tous les actes de ma conscience, toucher, penser, imaginer etc. toutes les *cogitations* ne sont rien d'autre que ma vie. En effet, si nous considérons notre « moi » comme indépendant de tous les actes de connaître et de tous les vécus, il ne peut être, au plus, qu'un concept abstrait du « moi ». À chaque moment de notre vie, nous éprouvons des vécus de penser et d'agir, d'amour et de haine. Nous vivons nos vécus, « inversement, de tels vécus ne sont pas pensables, si ce n'est en tant que milieu de la vie de l'*ego* »⁵⁰.

Ainsi, l'intentionnalité est ma vie. Et cette vie ne peut pas se borner uniquement au moment actuel. Moi qui, assis devant l'ordinateur, fixe du regard l'écran, ne fais le vécu en aucune façon seulement de ce 'regard'. Je lis les phrases que j'ai dactylographiées, et, dans le même temps, je perçois l'écran à travers lequel elles apparaissent, l'ordinateur qui donne à voir cet écran, le bureau sur lequel est posé cet ordinateur et la salle où ce dernier se

⁴⁶ E. Husserl, *La crise...*, Gallimard, p. 96.

⁴⁷ E. Husserl, *Idées... II*, PUF, p. 155.

⁴⁸ Souligné par nous, E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, p. 287-8.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁰ « Abstraite, pour autant que l'*ego* pur ne peut être pensé comme quelque chose de séparé de tels vécus, comme quelque chose de séparé de sa "vie" - tout comme, inversement, de tels vécus ne sont pas pensable, si ce n'est en tant que milieu de la vie de l'*ego* » (E. Husserl. *Idées... II*, PUF, p. 150).

trouve être, enfin le monde qui l'enveloppe ainsi que l'univers entier. En outre, à travers les phrases que j'ai dactylographiées, le moi du passé qui les a produites, le moi qui avait alors effacées les phrases précédentes afin de les remplacer par de nouvelles, le moi qui avait formulées ces phrases qui ont, par la suite, été effacées, ce même moi qui observait l'ordinateur, et, non seulement le bureau qui supportait l'ordinateur, mais aussi les phrases à venir que je voulais formuler dans le passé, le moi dont je me rappelle qu'il les dactylographiait, l'ordinateur que ce moi était supposé observer, la salle où cet ordinateur se trouve être, le monde ainsi que tout l'univers où se tiendrait cette salle, tout cet ensemble est vécu ensemble. Ici et maintenant, tous les vécus qui sont possibles et ont été possibles, sont vécus de diverses façons par le moi existant ici et maintenant. Et, en ce sens que j'ai fait ou aurais fait le vécu, j'appartiens à tous ces vécus, tous ces vécus m'appartiennent. Ils sont tous les miens, mon « arrière-plan de conscience », mon « champ de liberté ».⁵¹

Bien entendu, ce « champ de liberté » n'est pas sans limites. Étant le sujet de tous les vécus qui sont possibles et qui ont été possibles, j'ai ma « structure égologique », et cette structure est commune au moi du passé et au moi actuel. Ou, plutôt, parce que cette structure est la même, le moi du passé est un même « je » que le moi actuel.⁵² Par cette « structure égologique », je peux imaginer voler dans le ciel, en battant les bras, mais je ne peux jamais voler effectivement en battant les bras. Pourtant, même si ainsi « la conscience considérée dans sa « pureté » doit être tenue pour un *système d'être fermé sur soi* », elle est « un système *d'être absolu* dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper ».⁵³ « Être fermé sur soi » ne signifie pas ici quelque indigence ou quelque stérilité. Bien au contraire, il signifie que cet être fermé comprend en soi tous les domaines d'être et que ce domaine de la vie égologique, celui de la subjectivité transcendantale, est une source d'être qui est absolument riche et féconde.⁵⁴ « Tout sens concevable, tout être

⁵¹ « Les autres vécus, qui jouent par rapport à l'actualité du moi le rôle de milieu général, ne présentent pas sans doute la relation caractéristique au moi dont nous venons de parler. Et pourtant ils participent aussi au pur moi et celui-ci à eux. Ils lui « appartiennent », ils sont « les siens », *son* arrière-plan de conscience, *son* champ de liberté » (souligné par Husserl, E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, p. 270).

⁵² Cf. E. Husserl, *Idées...II*, PUF, p. 151.

⁵³ Souligné par Husserl, E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, p. 163.

⁵⁴ Pourtant, même si le domaine de la subjectivité transcendantale qui est découvert par Husserl, est un

concevable, qu'on les dise immanents ou transcendants, relèvent du domaine de la subjectivité transcendantale en tant qu'elle est ce qui constitue le sens et l'être. »⁵⁵ Il n'y a rien hors de moi.

Ainsi, le long du cheminement cartésien, Husserl a atteint la source féconde de l'être, et dès lors, ce domaine de la subjectivité transcendantale deviendra le domaine d'étude phénoménologique. En dépit de la découverte de ce domaine de fécondité, Descartes a tourné le dos à ce domaine, à cause de son admiration des sciences mathématisées de la nature. Tandis que c'est le monde tout entier qui peut être donné à Husserl comme domaine d'étude, il ne reste chez Descartes qu'un morceau du monde, l'âme, duquel déduire le monde entier.

Enfin, nous pouvons résumer la critique husserlienne de Descartes comme suit : 1) Descartes n'était pas radical concernant son propre but philosophique qui fonde la science universelle, de telle manière que 2) il n'a pas pu être universel concernant sa propre méthode comme application de l'épochè ou de la réduction phénoménologique, et c'est pourquoi 3) il n'a pas atteint le vrai domaine d'étude qu'est la subjectivité transcendantale au sens authentique. En fait, Descartes a méconnu la signification essentielle de « la subjectivité transcendantale » qu'il a trouvée, de telle manière qu'il devait en rester à l'ego psychologique. « Chez Descartes, découvrir et abandonner ne fit qu'un. »⁵⁶ Mais, cette critique husserlienne est-elle légitime ?

1-2. Le *cogito* cartésien

Comme nous l'avons dit plus haut, la critique la plus radicale de Husserl à l'encontre

système fermé, il ne signifie pas une substance sans changement. J'ai une tendance qui est un pouvoir devenu pour moi spécialement constant parmi les pouvoirs possibles dans la « structure égologique ». Ce pouvoir que Husserl appelle habitus est ce qui me donne une personnalité, tandis que l'habitude ne peut concerner que le moi mondain. Or, si je constitue selon cet habitus le monde, et que cet habitus est le propre du moi, cela signifie que le monde constitué par celui-ci m'est propre et familier, il est le monde environnant de la vie (*Lebensumwelt*). Ce monde se change le long du changement de l'habitus, de telle manière qu'il a sa propre historicité. Le monde rit, pleure et vieillit avec moi.

⁵⁵ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 41, PUF, p. 132.

⁵⁶ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 111.

de Descartes est celle de son admiration par les sciences mathématisées de la nature. L'essence de la critique husserlienne de Descartes est que celui-ci a tenté en vain d'édifier la théorie de la connaissance sur les sciences naturelles, alors que, selon Husserl, « *la théorie de la connaissance ne peut jamais être édifiée sur une science naturelle de quelque espèce que ce soit* ». ⁵⁷ Or, comme nous l'avons déjà signalé, la signification de cette assertion de Husserl n'est pas aussi simple qu'on le pense. En effet, ce que Husserl a critiqué n'est pas seulement la tentative d'édifier la théorie de la connaissance sur la science naturelle, voire d'édifier la science naturelle elle-même. Ce que sa critique vise réellement est *l'attitude naturelle* sur laquelle les sciences naturelles s'appuient, et le concept de la vérité qui provient de cette attitude, enfin, le préjugé ontologique sur lequel se fonde ce concept de la vérité.

En fait, la vérité signifie dans l'attitude naturelle une adéquation entre ma conscience et l'être-en-soi hors de moi. Ce qui est nécessaire pour fonder ce concept de la vérité, est un préjugé ontologique qui présuppose l'être comme existant là en tant que tel, et c'est ce préjugé ontologique que Husserl a voulu effectivement critiquer à travers « le problème essentiel de la théorie de la connaissance ». Pour Husserl, l'être n'est pas quelque chose qui est en soi hors de moi, mais *ce qui se constitue en moi*, de telle manière que la vérité ne peut plus signifier l'adéquation entre 'le concept' et 'le réel', mais ce qui se constitue en moi authentiquement ou ce qui fait que quelque chose se constitue en moi authentiquement. Dans cette perspective, on peut comprendre que l'ontologie phénoménologique n'est pas créée par les successeurs de Husserl. La phénoménologie de Husserl elle-même est déjà ontologie phénoménologique, car son essence est de tenter une définition nouvelle de l'être et de la vérité.

Or, qu'est-ce que Husserl appelle vérité ? Comment doit-il se constituer pour s'appeler comme vérité ? Qu'est-ce que Husserl constitue ? Qu'est-ce que l'être pour lui ? Selon Henry, un seul mot répond à toutes ces questions : c'est 'l'évidence', comme 'évidence (e-videns)', c'est-à-dire 'voir à la distance'. ⁵⁸

⁵⁷ Souligné par Husserl, *ibid.*, p. 61.

⁵⁸ Dans la phénoménologie de Husserl, il existe les différentes formes de vérité. Cependant, sans traiter différemment les concepts de vérité, nous allons signifier avec un mot 'évidence' l'évidence adéquate ou l'évidence apodictique. Seulement, indiquons ceci que, dans la phénoménologie husserlienne, le critère de la vérité est toujours l'évidence, quelle que soit la forme de la vérité. L'évidence prédicative, l'évidence

À partir de la critique de ce concept d'évidence, dès maintenant, nous allons voir comment Henry tente de renverser la phénoménologie husserlienne à travers son interprétation originale de Descartes.

1-2-1. la radicalité du cogito cartésien à propos du but

Revenons encore sur les phrases de Husserl que nous avons citées plus haut. À travers son tournant idéaliste transcendantal, Husserl a distingué « l'immanence effective [*reelle*] » et « l'immanence au sens de la présence-en-personne qui se constitue dans l'évidence ». Comme nous l'avons vu, cette « présence-en-personne qui se constitue dans l'évidence » signifie la donation des objets intentionnels à la conscience, dans laquelle ces objets apparaissent absolument (je *vois* un livre), mais jamais adéquatement (ce que je *vois effectivement* n'est qu'une partie de ce livre). En revanche, constituant ces objets intentionnels, « ce qui est immanent effectivement est considéré comme indubitable, précisément parce que cela ne figure rien d'autre, ne “vise rien au-delà” de soi-même, parce que ce qui est ici visé, est aussi, ‘de façon entièrement adéquate’,⁵⁹ donné en personne »⁶⁰. Ainsi, l'immanence et la transcendance (la transcendance dans l'immanence) ne se distinguent pas ici selon qu'elles sont en moi ou hors de moi, mais selon qu'elles sont données de façon entièrement adéquate ou pas, c'est-à-dire que leur manière d'apparaître les détermine différemment.⁶¹ Tandis que l'objet intentionnel qui apparaît toujours de façon inadéquate est transcendant (transcendant dans l'immanence), l'acte de

adéquate, l'évidence apodictique, l'évidence absolue déterminent chacune leur forme de vérité, et toutes ces évidences à leur tour dépendent du 'voir'.

⁵⁹ Il semble que cette phrase qui est ultérieurement ajoutée par Husserl (E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, note critique, PUF, p. 127) prête à confusion à propos de la distinction entre l'évidence adéquate et l'évidence apodictique dans *Méditations cartésiennes*. En fait, la relation entre 'adéquat' et 'apodictique' est problématique dans la phénoménologie husserlienne. Cependant, cette problématique est secondaire dans la perspective de notre étude. Nous n'allons pas considérer la répartition husserlienne des concepts d'évidence.

⁶⁰ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 106.

⁶¹ C'est une autre raison pour laquelle on peut considérer la phénoménologie husserlienne comme l'ontologie. La différence de l'apparaître détermine le sens de l'être. Cela revient à dire dans la forme la plus fondamentale que ce qui n'apparaît pas n'est pas. Apparaître, c'est être.

le connaître est immanent, parce qu'il apparaît de façon entièrement adéquate, autrement dit, qu'il est effectivement vécu.

Toutefois, ce n'est pas tout ce que Husserl a dit sur le vécu effectif. Il a dit aussi ce qui suit : « *Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue [in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit]* ». ⁶² Donc, si le vécu est pour nous authentiquement indiscutable, ce n'est pas seulement parce qu'il est en soi-même adéquat sans aucun au-delà de soi-même, mais parce qu'il est réfléchi par nous qui nous trouvons au-delà de ce vécu, autrement dit, parce qu'il peut être donné par notre vue comme l'objet. ⁶³

En fait, chez Husserl, « l'essence de l'ego pur comporte la possibilité d'une saisie de soi originaire [*Selbsterfassung*], d'une « auto-perception [*Selbstwahrnehmung*] » ⁶⁴. Si cette auto-perception peut embrasser tout le domaine de la vie de l'ego pur, c'est-à-dire l'ensemble de la subjectivité transcendantale que nous avons appelée plus haut « arrière-plan de conscience » et « champ de liberté », ce domaine de la subjectivité transcendantale, à son tour, ne peut nous être donné que par cette auto-perception, c'est-à-dire par la réflexion. ⁶⁵ Représenter la subjectivité transcendantale, l'objectiver par notre vue, c'est un seul chemin qui nous conduit à cette terre de fécondité. Donc, si l'époque husserlienne est, comme nous l'avons vu, ce qui permet le retour à 'l'ego philosophant', à la subjectivité

⁶² Souligné par Husserl, E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 54 [31]. D'où vient, selon Henry, « la duplication corrélatrice de la *Gegebenheit* selon le donné et la donation », et alors, on peut donner ces deux questions : « 1/ qu'est donc la *cogitatio* avant sa venue dans la vue pure et ainsi avant son devenir à titre de donnée absolue ? 2/ cette vue pure, qu'est-elle elle-même et que peut-elle être d'autre qu'une *cogitatio* ? » (*PM*, p. 64-5). Nous allons y revenir.

⁶³ Selon Henry, si nous considérons la dimension de 'la conscience intime du temps' qui est le niveau le plus profond de la phénoménologie husserlienne, nous pouvons dire que le 'voir' est la possibilité d'être du vécu, non pas seulement celle de son indubitabilité (cf. *PM*, p. 71-2, 84). Le vécu qui est 'vu' par la rétention, est lui-même, depuis son début, ce qui est 'constitué'. Ce qui permet au vécu d'apparaître en tant qu'il est, c'est le 'voir'. Cf. « Sans doute tout acte est-il une "impression", il est lui-même un étant dans le temps intérieur, un "constitué" dans la conscience originaire constituante du temps » (E. Husserl, *Idées... II*, PUF, p. 172).

⁶⁴ E. Husserl, *Idées... II*, PUF, p. 152 [101].

⁶⁵ « Tout cela, nous le connaissons dans la réflexion » (*ibid.*, p. 151).

transcendantale, nous pouvons savoir qu'elle n'est en fin de compte rien d'autre que l'auto-réflexion, ou l'auto-représentation. Voir le moi, le représenter en l'objectivant à travers la réflexion, c'est la 'réduction phénoménologique' que Husserl opère par l'épochè.⁶⁶ C'est pour Husserl une seule méthode grâce à laquelle son but philosophique : une science universelle fondée de manière radicalement authentique peut s'accomplir. C'est-à-dire que nous éviterons l'échec de Descartes qui parvient au contresens du réalisme transcendantal, « si nous ne faisons valoir rien d'autre que ce que nous nous sommes donné, *effectivement et de manière tout à fait immédiate* [*wirklich und zunächst ganz unmittebar*], dans le champ de l'*ego cogito* que l'épochè nous a ouvert, si, donc, nous n'énonçons rien que nous n'ayons *vu* [*sehen*] nous-même »⁶⁷.

Cependant « ce que nous nous sommes donné, effectivement et de manière tout à fait immédiate » ne peut jamais être ce que nous avons « vu » nous-même, c'est-à-dire que *les données immédiates de la conscience* ne sont jamais les objets de la conscience ou de la vue.⁶⁸ Par exemple, mon amour pour une femme est-il donné comme un objet ? Inversement, est-il discutable, parce qu'il ne m'est pas donné comme objet ? Toutefois, si, devant la femme qui soupçonne mon amour, je mets celui-ci entre parenthèses, puis, l'objective en le voyant, cet amour ne sera plus l'amour. Comme étant donnés immédiatement, nos vécus effectifs sont indiscutables en tant que tels. Bien plutôt, quand nous en faisons les objets par l'intermédiaire de notre vue, ces vécus perdent leur réalité et sont remplacés par leur représentation ou copie. L'évidence, « é-vidence (voir à la distance) » ne fait pas du vécu une donnée absolue, mais au contraire, il fait de ce qu'il est ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire, un irréel.⁶⁹

⁶⁶ « La réduction phénoménologique est cela : *elle est le passage de l'immanence au sens 1 à l'immanence 2*, l'entrée de la *cogitatio* réelle dans le voir de la réflexion phénoménologique et ainsi dans le flux [de la conscience interne du temps] » (*PM*, p. 85)

⁶⁷ « Vu » souligné par Husserl, les autres soulignés par nous. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 10, PUF, p. 68 [63-4].

⁶⁸ Bien sûr, avec ce mot « vue », nous n'entendons pas seulement une vue sensorielle. Dans la terminologie henryenne, ce mot « vue » signifie toute manière de l'apparaître à la distance. La « distance phénoménologique » est pour Henry comme la « spatialité » pour Bergson.

⁶⁹ Cf. *PM*, p. 67. Dans la perspective de la phénoménologie henryenne, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, ce qui est « irréel » peut être considéré comme « effectif », parce qu'il prend sa racine dans la vie. C'est seulement lorsqu'il est considéré comme indépendant de la vie que ce qui est « irréel » peut

Et, c'est justement, selon Henry, ce que Husserl a fait sous le nom « époque », puisqu'il identifie les données immédiates avec ce qui est vu. Il remplace la *certitude* du vécu concret par l'*évidence* de la représentation et néglige la différence qui surgit avec cette substitution. Pour lui, la clarté du vécu n'est rien de plus que son évidence. Cependant, comme dit Descartes, « lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard », mais alors, « il n'aperçoit rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui ».⁷⁰ C'est-à-dire que la clarté de notre vécu effectif et concret n'est pas son évidence, mais plutôt, elle est identique à la confusion ou à l'obscurité. En plus, si l'acte d'objectiver doit présupposer ce qui est à objectiver, et que la représentation toujours ne peut être qu'une re-présentation, ce vécu obscur mais clair doit se donner en tant que tel avant la donation du vécu évident et clair, au moins, pour qu'il soit ainsi donné, c'est-à-dire qu'il soit « vu ».⁷¹ En tant qu'elle est plus immédiate et fondamentale que la clarté évidente, la *clarté obscure* « indique l'immédiation de l'apparaître, une seule essence ».⁷²

Or, en fait, Husserl n'était pas ignorant de cette certitude du vécu qui n'est pas

ne pas être considéré comme « effectif » – c'est une illusion –. Dès lors, nous pourrions même dire que l'« effectivité » est pour Henry un concept épistémologique plutôt qu'un concept ontologique, particulièrement, lorsqu'elle est utilisée par lui au sens différent de la « réalité » (pourtant, il est vrai que, dans la plupart des cas, l'« effectivité » signifie chez Henry la « réalité »). Tout ce qui apparaît, soit dans le monde, soit dans la vie, est donc « effectif », puisque la vie est un seul fondement de l'apparaître. Et, comme nous allons le voir dans le chapitre IV, parce que la vie s'apparaît en tant que « présent », cette « effectivité » a l'affinité essentielle avec l'« actualité ». L'« effectivité » n'est pas chez Henry un mot simple pour traduire « *Wirklichkeit* », mais, en tout cas, elle la traduit.

⁷⁰ R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, éd., F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, t. III, § 46, p. 118. Avec ces phrases, Henry affirme l'existence du concept cartésien de la clarté qui n'est pas opposée à l'obscurité. Cette affirmation elle-même n'est pas fautive. Pourtant, ce que veut dire réellement ici Descartes, c'est que « la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte » (*ibid.*, § 45, p. 117). Donc, si Henry affirme que quelque chose pourrait être indubitable avec seulement cette clarté, cette affirmation n'est pas celle de Descartes lui-même.

⁷¹ « Elle [*cogitatio*] est déjà là. Le “là” de ce déjà là, la vue pure l'interprète comme un là pour elle et par elle, alors qu'elle ne peut revendiquer tout au plus que l'être-vu de la *cogitatio*, nullement son existence qu'elle présuppose comme déjà accomplie ou s'accomplissant sans elle » (*PM*, p. 66).

⁷² *GP*, p. 73.

objectivé. La première détermination de l'immanence effective est une juste définition du vécu qui, en tant que tel, est indiscutable. Malgré cela, Husserl n'a pas su la méthode pour traiter ce vécu tel qu'il est, de sorte qu'il n'y avait pas pour lui d'autre méthode que de l'objectiver.⁷³ C'est parce qu'il était encore prisonnier du préjugé tel que « la connaissance est connaissance de l'objet » et de la croyance telle que « la vérité est ce qui est évident ». Et la source fondamentale de ce préjugé et de cette croyance est un préjugé ontologique intitulé par Henry « monisme ontologique », ou plus correctement dit, « monisme phénoménologique » qui traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale, c'est-à-dire l'ancienne croyance selon laquelle l'être doit pouvoir se montrer à distance.⁷⁴

⁷³ C'est ce que Henry veut montrer à travers « la méthode phénoménologique » dans *phénoménologie matérielle*.

⁷⁴ Selon Henry, la phénoménologie historique partage la même compréhension de la phénoménalité avec la philosophie grec, et par cela, elle est un prolongement fidèle de l'histoire de la philosophie occidentale, non pas sa rupture ou son renversement. C'est dans cette perspective qu'il peut dire ce qui suit : « une critique de la phénoménalité et ainsi de la phénoménologie concerne nécessairement la philosophie en général » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t. I, p. 103). En passant, remarquons que cette phénoménalité « empruntée au sens commun » (*PM*, p. 114) et « à la perception » (*ibid.*, p. 120) établit les « propositions scientifiques » (*ibid.*, p. 68) de la phénoménologie historique, sa scientificité qui est toujours *l'intelligibilité pour le monde*. Selon Henry, l'intelligence intérieure de la démarche de la méthode phénoménologique est « l'intelligence du monde » (*ibid.*, p. 135), tout comme, chez Bergson, le sens commun, la perception et la science naturelle se développent dans la même direction de l'« intelligence » pour l'utilité de la vie mondaine : « la perception est une science naissante, la science une perception adulte, [...] la connaissance usuelle et la connaissance scientifique, destinées l'une et l'autre à préparer notre action sur les choses, sont nécessairement deux visions du même genre » (Bergson, « L'intuition philosophique » dans *la Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, « Quadrige », 2013^{17e}, p. 139). Et de même que, chez Bergson, l'« intuition » fournit le point de départ de la philosophie ou de la métaphysique qui est en fin de compte un travail de l'« intelligence », de même, comme nous l'allons voir, la phénoménologie matérielle a pour but de retrouver le point de commencement de « l'intelligence du monde », et ainsi, de lui donner son fondement sans lequel elle n'aurait pas pu advenir. Malgré leur différence essentielle, il existe entre Bergson et Henry une relation de familiarité qu'il ne faut pas négliger. Cependant, avant la publication de l'article capital de C. Riquier (« Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *Michel Henry's Radical Phenomenology, Studia Phaenomenologica*, vol. 9, dir., R. Kühn et J. Hatam, Humanitas, 2009, p. 157-172), ce sujet n'est presque jamais traité, au moins, en France, sauf rares allusions de quelques auteurs. Après cette publication, récemment, les articles concernant ce sujet sont publiés (F. Seyler, « De l'éthique à l'esthétique : vie et création chez Michel Henry et Henri

Sous l'influence de ce préjugé du monisme phénoménologique, en proclamant par l'épochè la réduction du monde extérieur à l'immanence, Husserl nous transporte au contraire, par l'objectivation, dans la transcendance. Dès lors, le moi se situe dans la même dimension que le monde, cependant, cette dimension n'est pas, comme Husserl le pense, la région de l'immanence : c'est celle de la transcendance. De même que le monde, je ne peux être connu que hors de moi, de telle façon que je ne peux apparaître qu'à distance de moi. La scission du moi est ici nécessaire, et alors, si ce qui est donné absolument n'est que l'objet, c'est le 'je' plus fondamental qui rend possible le 'je' en tant qu'objet, que Husserl perd totalement avec l'épochè. Étant captif de l'ancien préjugé de l'histoire de la philosophie, Husserl laisse occulter la réalité du moi à la vue, *en la mettant dans la vue*. Il n'est pas suffisamment radical pour mettre en doute cette ancienne croyance de la philosophie.

Or, on peut comprendre plus clairement la signification de ce monisme phénoménologique que Husserl exprime dans des phrases telle que « l'ego pur n'est donc, en aucune façon, un sujet incapable de devenir objet »⁷⁵ ou « *dans cette vue, il [le vécu] est une donnée absolue* »⁷⁶, à travers la réfutation de Descartes faite par Gassendi.

« C'est une chose évidente que la faculté même n'étant pas hors de soi ne peut pas envoyer ou transmettre en soi son espèce, ni par conséquent former la notion de soi-même. Et pourquoi pensez-vous que l'œil, ne se voyant pas lui-même dans soi, se voit néanmoins dans un miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil et le miroir il y a un espace [...]. Donnez-moi donc un miroir [...] vous pourrez alors vous voir et connaître vous-même, non pas à la vérité par une connaissance directe, mais du moins par une connaissance réfléchie ; autrement je ne vois pas que vous puissiez avoir aucune notion ou idée de

Bergson », *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, dir., A. Jdey et R. Kühn, Brill, *Studies in Contemporary Phenomenology*, 2012, p. 237-266, J. Hernandez-Dispiaux, « Michel Henry lecteur de Claude Tresmontant : création, révélation, écritures, *Revue internationale Michel Henry*, n, 4, UCL, 2013, p. 57-75, G. Mathias, « La Praxis Michel Henry : corps et esprit de la phénoménologie matérielle, *ibid.*, p. 139-162. Et particulièrement, G. Jean, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Hermann, Paris, 2015, p. 128-154). Dans cette étude, certains aspects de cette familiarité seront dévoilés.

⁷⁵ E. Husserl, *Idées...II*, PUF, p. 152.

⁷⁶ Souligné par Husserl, E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 54.

vous-même. »⁷⁷

La réponse de Descartes à cette réfutation est vraiment simple : « à quoi il est aisé de répondre que ce n'est point l'œil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit ». ⁷⁸ C'est-à-dire, à la différence de l'œil, ce n'est pas par l'intermédiaire de l'espace que l'esprit prend « connaissance ». Pour l'esprit, est possible une autre méthode de connaissance que la connaissance de l'objet à travers l'espace, qui est une seule méthode pour le 'monisme phénoménologique'. C'est parce que ce qui se voit lui-même n'est pas l'œil, mais l'esprit, que pour Descartes, répondre à l'objection de Gassendi est si « aisé ». Sans qu'il se pose lui-même par la réflexion à distance de soi, ni se représente lui-même hors de soi, l'esprit se connaît soi-même sans aucune distance avec soi. Et cette auto-connaissance de l'esprit qui surgit dans l'absence de distance entre soi et soi, est ce que Henry appelle « auto-affection ». Selon Henry, cet esprit comme auto-affection est justement ce que Descartes appelle « la connaissance de l'âme », c'est-à-dire, pensée, *cogito*, signifiant que « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » ⁷⁹. Comme il est une immanence absolue qui ne comprend en soi aucune transcendance, il ne se donne absolument qu'en soi-même, de telle façon qu'il est l'être qui ne peut jamais se séparer de soi, et ainsi, qui rentre en soi-même sans aucune distance avec soi, l'être en tant qu'ipséité absolue, c'est-à-dire le 'je'. Dès lors, la vérité s'accomplit : je pense, donc je suis. ⁸⁰.

Ainsi, « un sujet incapable de devenir objet », qui n'est selon Husserl « en aucune façon » l'ego pur, existe dans la philosophie de Descartes comme je, ego pur. Ce sujet, étant l'être qui s'apparaît soi-même sans aucune distance avec soi, c'est-à-dire hors de toute visibilité, détruit le préjugé ontologique du monisme phénoménologique et la croyance selon laquelle « l'être doit pouvoir se montrer à la distance ». Tout au contraire de la pensée de Husserl, selon Henry, Descartes n'était pas captif de l'admiration des sciences mathématisées de la nature, mais, au-delà de telles sciences naturelles, il a même

⁷⁷ P. Gassendi, *cinquièmes objections*, dans *Œuvres philosophiques*, éd., F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, t, II, p. 737-8.

⁷⁸ R. Descartes, *réponses aux cinquièmes objections*, *ibid.*, p. 810.

⁷⁹ R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, *ibid.*, t, III, p. 95.

⁸⁰ Jusqu'ici, voir, *GP*, p. 32-3, et aussi, « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », *PV*, t, II, p. 62-3.

surmonté l'ancien préjugé de l'être et de la vérité, qui domine toute l'histoire de la philosophie occidentale. Seulement, cela Husserl ne l'a pas vu car il a été aveuglé par ce préjugé. Descartes, lui, au début de sa philosophie, a commencé à nouveau le commencement de la philosophie. Il était suffisamment radical *pour* tout re-commencer.

1-2-2. l'universalité du *cogito* cartésien à propos de la méthode

Tant que le préjugé persiste, cela interdit d'interpréter correctement le *cogito* de Descartes. En effet, « sur le *cogito*, Heidegger qui le critique et Husserl qui s'en réclame, disent exactement la même chose ». ⁸¹ Et il en est de même pour Merleau-Ponty. Au lieu de l'affirmer ou de le nier comme Husserl ou Heidegger, il a indiqué une erreur de l'argumentation même du *cogito*, mais il n'a pas douté, comme eux, que le *cogito* est une connaissance extatique, une perception (ou l'acte de représenter), plus simplement dit, une vision.

La critique que Merleau-Ponty fait de Descartes est la suivante : parce que « la perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte », « il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue », de telle sorte que « si j'élève un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même ». Le doute à propos du monde accompagne nécessairement le doute de la vision même qui regarde ce monde. Donc, « quand Descartes nous dit que l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision, considérée comme simple pensée de voir, ne l'est pas, cette position n'est pas tenable ». Selon Merleau-Ponty, la vérité est une de ces deux choses : « ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception », « ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise ». ⁸² Il a raison, cependant, pourquoi ne pense-t-il pas que le choix de Descartes est la première des deux alternatives ?

⁸¹ « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 97.

⁸² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, p. 429-30. Comme nous avons dit dans notre note 10, cette critique de Merleau-Ponty de Descartes vise aussi Husserl.

Selon Henry, le doute cartésien est « un doute radical », et il se développe à travers trois moments. D'abord, le premier est un moment intitulé par Henry comme « réduction ontique », et ici, « cette réduction met hors jeu l'étant, tout étant concevable ».⁸³ Alors, cet étant signifie tout ce qui est visible, et ce qui est visible à son tour ne signifie pas seulement ce qui est vu par la vue sensorielle. Il comprend toutes les choses que le monisme phénoménologique appelle être, c'est-à-dire, tous les *phénomènes* qui apparaissent *devant* nous, soit par la lumière, soit par la conscience, soit par l'intentionnalité. En effet, dès qu'il a dit que « je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses »⁸⁴, Descartes a mis en doute la mémoire et posé la pensée comme problématique. Comme Henry l'a déclaré, Descartes à ce moment a opéré la réduction de « moi-même en tant qu'étant ». Donc, l'homme cartésien n'est pas, comme Heidegger l'a dit, un étant, ni ne reste, comme Husserl l'a pensé, un morceau du monde. Le monde en tant qu'étant, dans son ensemble, y compris moi, a déjà été mis entre parenthèses, de sorte que ce dont il s'agit ici est de confirmer une différence ontologique entre les étants visibles et le *cogito*. Dès lors, la critique selon laquelle le doute cartésien n'est pas universel, n'est pas valable. Le doute cartésien est universel, et nous savons bien le résultat de ce doute radical : « *ego sum, ego existo* ».⁸⁵

Or, si Descartes ainsi a pu réduire d'un seul coup l'ensemble du monde en tant qu'étant sans aucune considération de chaque étant individuel, c'est parce que ce dont il a douté est la condition d'être même de l'étant, c'est-à-dire, l'être qui fait l'étant en tant qu'étant, l'apparaître qui apparaît, à savoir sa phénoménalité même. Ce moment de la réduction où, au-delà de l'étant, au-delà du phénomène, l'être, la phénoménalité, c'est-à-dire l'apparaître même est réduit, Henry l'appelle « réduction phénoménologique », et c'est la fameuse hypothèse cartésienne du malin génie.

Ce qui est en cause ici, n'est plus ce qui apparaît, c'est-à-dire, ce qui est 'vu', chaque étant individuel, mais, ce qui le manifeste, c'est-à-dire, le 'voir' même. Chez Descartes qui veut douter de tout étant concevable, donc, l'hypothèse du malin génie n'est pas « l'œuvre d'un fou mais celle de la simple nécessité eidétique ».⁸⁶ « L'hypothèse du malin génie

⁸³ « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, 98.

⁸⁴ R. Descartes, *Méditation seconde*, dans *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, t, II, p. 415.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 99.

n'implique aucune rupture, le brusque appel à une volonté infinie dont on ne sait pas ici ce qu'elle peut être. » Elle est une méthode phénoménologique préparée pour, en doutant de la phénoménalité même, rendre d'un seul coup douteux tous les phénomènes qui apparaissent et peuvent apparaître par cette phénoménalité mise en doute. « L'hypothèse du Malin Génie est phénoménologique. »⁸⁷

Or, c'est tout le système du monisme phénoménologique qui est visé à travers cette « réduction phénoménologique ». L'hypothèse du malin génie qui met la phénoménalité même en cause, entraîne « la ruine de tout savoir possible et notamment *celle de la phénoménologie* ». ⁸⁸ En effet, il ne reste plus rien de crédible de la maxime du monisme phénoménologique : l'être doit se montrer à distance. Tout ce qui est vu et ce qui permet de voir, toutes les choses sont douteuses. Descartes a été universel à propos de l'application de sa méthode d'étude, ou plutôt, son application du doute a été si radicalement universelle qu'il pouvait douter du 'voir' même. Ce dont Husserl, en ne se débarrassant pas du préjugé du monisme phénoménologique, ne peut douter, est mis en doute par Descartes. Et nous savons encore le résultat de ce doute radical : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, une âme [*res cogitans, id est, mens sive animus*] »⁸⁹. Contrairement à l'interprétation husserlienne, l'âme n'est pas un morceau qui resterait du monde, mais elle est ce qui apparaît quand, au-delà de la négation du monde « visible », le « voir » même est nié, elle est ce qui, à jamais, ne peut être nié.

Dès lors, au moment marqué par Henry comme le dernier moment du doute cartésien, au paroxysme de sa radicalité, ce qui est mis en cause par Descartes est encore le 'voir'. En effet, même si Henry montre que le 'voir' était mis en doute au premier moment du doute, sinon au moins au second moment du doute, il n'est pas facile de croire que c'est le 'voir' même qui est mis en doute. Est-ce que nous pouvons douter du 'voir' même, non pas de ce qui est vu ou perçu par celui-ci, quand nous 'voyons' quelque chose ou quand nous sentons ou pensons ? Comme le dit Husserl, le 'voir' n'est-il pas « un absolu qui "ne se

⁸⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁸⁸ Souligné par nous, *ibid.* Comme nous l'avons dit, Henry ne cache plus son intention s'agissant de l'interprétation de Descartes.

⁸⁹ Citation modifiée par nous, R. Descartes, *Méditation seconde*, dans *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, t, II, p. 419.

laisse pas démontrer ni déduire” » ?⁹⁰ Qui ose douter de ce ‘voir’ ? Selon Henry, « c’est pourtant ce que fait Descartes ».⁹¹ Il transporte désormais le ‘voir’ directement dans la réduction. Et, dans ce dernier moment du doute, « au point extrême d’une radicalité »⁹², Descartes dit ce qui suit.

« 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 [*videre videor*], 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 choses que penser. »⁹³

Même si ce livre que je vois et mon ‘voir’ qui le voit ne sont qu’un rêve, l’apparaître de ce ‘voir’ est un fait qui ne peut pas être mis en doute. C’est donc la présence pure du ‘voir’, son apparaître pur qui, finalement, subsiste comme certain sans être mis en doute, après la réduction de tout étant visible, et même, après celle de ce qui lui permet d’apparaître, c’est-à-dire du ‘voir’ même. Cet apparaître pur du ‘voir’ n’est pas ce qui fait apparaître quelque autre chose, ni ce qui est apparu par quelque autre chose, de sorte qu’il ne peut pas s’expliquer par autre chose que soi, ni ne peut apparaître par un certain sujet autre que soi. En tant qu’auto-donation pure⁹⁴ qui se donne exclusivement en soi-même

⁹⁰ E. Husserl, *L’idée de la phénoménologie*, PUF, p. 64. Citation dans « Le *cogito* de Descartes et l’idée d’une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 101.

⁹¹ *Ibid.*, p. 100.

⁹² *Ibid.*

⁹³ R. Descartes, *Méditation seconde*, dans *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, t, II, p. 422.

⁹⁴ Cette auto-donation n’est pas le même sens que la « *Selbstgegebenheit* » que nous avons vue plus haut dans notre citation de Husserl (note 15). En fait, Henry distingue la « *Selbstgegebenheit* de *cogitatio* » de la « *Selbstgegebenheit* de l’étant ». Tandis que celle-ci signifie « l’apparaître de l’étant authentique » de sorte qu’il existe ici la différence entre le donnant et le donné, celle-là signifie « le s’éprouver soi-même de la *cogitatio* » de sorte qu’il n’y a ici aucune différence entre le donnant et le donné (*PM*, p. 74, et voir aussi « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 111). En respectant cette différence, nous appelons d’après la traduction de A. Löwit cette « auto-donation de l’étant » comme « présence-en-personne » ou « donation-en-personne ». Or, nous pouvons trouver la même sorte de distinction dans le concept de « auto-affection ». C’est-à-dire, comme Henry lui-même a dit, l’auto-affection henryenne n’est pas l’auto-affection kantienne. Cette dernière se réalise dans l’horizon du temps, de telle

par soi-même, il ne peut être affecté qu'en soi-même par soi-même. Donc, cet apparaître pur du 'voir' qui reste après la réduction de toute chose extérieure et de toute transcendance, c'est-à-dire l'auto-révélation du 'voir' ne peut être qu'un sentiment de l'auto-épreuve tel qu'« il me semble que je vois [*videre videor*] », c'est-à-dire, une *clarté obscure* comme « semblance ». ⁹⁵

Enfin, le doute du 'voir' mis en œuvre par Descartes signifie un retour du 'voir' à soi-même, une récupération de son immanence. Le 'voir' qui ne se transcendait que vers l'extérieur, désormais, a gagné son immanence et éprouvé son être propre. En fait, ce 'voir' extatique doit exister en soi-même en tant qu'il est, avant de faire apparaître quelque autre chose que soi, et ce, justement, pour le faire apparaître ⁹⁶ – « de même que le feu doit d'abord en lui-même être feu [...] avant d'avoir justement ainsi la puissance de produire aussi une trace de lui-même en autre chose ». ⁹⁷ Il doit se donner soi-même et s'éprouver

sorte que ce qui affecte ici n'est pas le même que ce qui est affecté. Mais, l'auto-affection au sens authentique est « le fait que le contenu de l'affection est cela seul qui permet l'auto-affection. Il n'y a auto-affection que si le contenu est cette réalité qui affecte, qui s'auto-affecte, et même, ce couple, je l'ai écarté maintenant » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 217. Aussi voir *EM*, p. 583-5).

⁹⁵ « Le voir ne se voit pas. [...] il se sent voir, se sent voyant, de telle façon que nous devons dire non pas « nous voyons » – *videmus* – mais, comme Descartes, *sentimus nos videre* » (*PM*, p. 110).

⁹⁶ « L'apparaître ne peut donner la chose qui apparaît en lui que s'il apparaît lui-même en tant que tel. Car si l'apparaître n'apparaissait pas en tant qu'apparaître, étant donné que la chose est dépourvue de la capacité de s'apporter par elle-même dans l'apparaître, de se promouvoir elle-même dans la condition de phénomène, rien n'apparaître et il n'y aurait rien du tout » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 107-8).

⁹⁷ Plotin, *Enn*, V. 3[49]. 7. 23-4, trad., B. Ham, Paris, Cerf. 2000, p. 64. À la différence du cas de Levinas qui ne voile pas sa filiation avec Plotin (par exemple, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, p. 151-2), il n'est pas aussi simple de dire l'affinité entre Henry et Plotin, même si cette relation est facilement remarquée par les lecteurs attentifs et même déjà indiquée par G. Dufour-Kowalska (*Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 167-70) ou J.-L. Chrétien (*Reconnaitances philosophiques*, Paris, Cerf, 2010, p. 179). Ce n'est pas parce que Henry n'a rien dit à propos de ce sujet, c'est plutôt parce que, si l'on veut chercher la relation authentique entre deux, on doit suivre, nous semble-t-il, « la voie » qui n'est pas, d'après P. Aubenque, généralement choisie par Plotin. Selon P. Aubenque, il y a chez Plotin « deux voies » pour échapper à l'onto-théologie. Tandis que la première voie qui est généralement choisie par Plotin, consiste à dépasser la notion d'être et à chercher l'être de l'étant au-delà, dans l'un (« une relativisation de la notion traditionnelle de l'étant »), la seconde voie qui n'est pas

soi-même. Ce que Descartes a affirmé à travers le doute radical « n'est pas la conscience réfléchie de voir mais bien l'impression immédiate de voir »⁹⁸, laquelle n'est rien d'autre que l'auto-affection du 'voir', son être. Or, si le 'voir' est déjà une phénoménalité pour autant qu'il fait apparaître tout étant visible, cette auto-révélation du 'voir' est une phénoménalité qui fait apparaître ce 'voir' qui manifeste les choses visibles, c'est-à-dire

généralement choisie par Plotin, consiste à « approfondir la notion d'être, plutôt que de la « dépasser » (l'affinement du concept d'être) » (P. Aubenque, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », dans *Le néoplatonisme*, Acte de colloque international du CNRS, Royaumont, 9-13, Juin, 1969, CNRS, 1971, p. 107-8). Dès lors, si nous appliquons ce schéma à l'étude du rapport de Plotin avec Levinas et Henry, il nous semble que l'affinité entre Henry et Plotin serait trouvée dans la seconde voie, alors que celle entre Levinas et Plotin se trouve évidemment dans la première voie (Pour l'analyse de la filiation entre Levinas et Plotin, cf. J.-M. Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, Québec/Paris, PUL/Vrin, 2004.). Cela reviendra à dire que, pour approfondir l'affinité entre Henry et Plotin, nous devons faire attention à « la connaissance de soi de l'Intellect divin », plutôt qu'à « l'Un en soi ». Certes, on ne pourrait pas refuser l'affinité de Henry avec Plotin, plus généralement dit, son affinité avec le néoplatonisme, au moins, si on considérait l'influence de Maître Eckhart sur Henry. Et cette relation avec le néoplatonisme n'est pas le caractère particulier de la phénoménologie matérielle, bien au contraire, c'est un caractère universel de la phénoménologie française qui est qualifiée de l'épithète « théologique ». C'est-à-dire que « le tournant théologique » n'est pas une seule appellation pour déterminer la phénoménologie française contemporaine (cf. D. Janicaud, « La phénoménologie éclatée », dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, « Folio-Essais », 2009, p. 156). Nous pouvons employer plutôt l'appellation « tournant néoplatonicien », au lieu de l'appellation scandaleuse « tournant théologique ».

⁹⁸ GP, p. 28. Cette phrase est une note de F. Alquié citée par Henry. Cependant, Henry n'a pas cité celle-ci correctement. La note originale de F. Alquié est la suivante : « Ce qu'il affirme, ce n'est pas la conscience réfléchie de voir, mais bien l'impression immédiate *qu'il a* de voir. » (souligné par nous, R. Descartes, *Méditation seconde*, dans *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, t, II, n, 2, p. 422). Dans la citation de Henry, les mots soulignés par nous, « qu'il a », sont supprimés. C'est-à-dire que « l'impression immédiate *qu'il a de voir* » est modifiée à travers de la citation de Henry comme « l'impression immédiate *de voir* ». Ce n'est pas une erreur simple ou une suppression pour la facilité de la citation. Si nous comprenons la phrase de F. Alquié en elle-même, c'est Descartes qui possède l'impression de voir, tandis que celle-ci, dans la citation de Henry, est réduite au « voir » lui-même. Dans cette dernière, « l'impression de voir » signifie « l'auto-révélation du voir même », dès lors, c'est le moi qui existera par cette auto-révélation. Enfin, alors que, dans la citation de Henry, « l'impression de voir » est un apparaître pur de la subjectivité qui détermine l'être du moi, « l'impression de voir », dans la phrase originale de F. Alquié, ne peut être qu'un objet de la connaissance. Par la suppression de ces trois mots seulement, la phrase devient une toute autre phrase, de sorte que nous avons affaire dès lors à une toute autre ontologie.

qu'elle est la phénoménalité de la phénoménalité, l'apparaître de l'apparaître, l'être de l'être. Le 'voir en tant qu'auto-affection pure' est la condition de possibilité du 'voir extatique', et si nous comprenons le mot « essence » comme ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, le 'voir en tant qu'auto-affection' est l'essence du 'voir extatique', à savoir du 'voir en tant qu'hétéro-affection'. « L'immanence est l'essence de la transcendance. »⁹⁹

Ainsi, selon Henry, le 'voir' – autrement dit, la lumière, la conscience, l'intentionnalité – étant le fondement du « monisme ontologique » qui domine l'histoire de la philosophie occidentale, est fondé sur l'auto-apparaître du 'voir' que Descartes a trouvé par son doute radical. Et, comme le dit Descartes-Henry, si 'cette auto-révélation du voir', 'l'impression immédiate de voir', 'la semblance ou la clarté obscure du *videor*' n'est autre que 'sentir' et 'penser', on ne peut pas dire que 'penser', c'est-à-dire *cogito*, signifie seulement l'acte de la perception ou de la représentation. Le *cogito* cartésien n'est pas un tel 'voir', mais, en tant que sa condition et son essence qui le rendent possible, il est l'immanence absolue qui, pour être soi-même, en se donnant soi-même, n'a pas besoin d'autre chose que soi, ni ne comprend en soi rien d'autre que soi. Je pense, donc je suis, et par cela, toutes les choses visibles apparaissent, à savoir existent. L'archi-fondement de tout ce qui peut exister, c'est le *cogito* cartésien.

Cependant, selon Henry, Husserl qui n'était pas radical ni universel, a été captif du préjugé du monisme phénoménologique, de sorte qu'il n'a pas connu cette signification du *cogito* cartésien. Il n'a pas osé voir la pointe extrême de radicalité à laquelle la pensée de Descartes est arrivée, ni jeter un coup d'œil dans les ténèbres de l'immanence absolue ouverte par celle-ci. Mais, le 'commencement' que Descartes a trouvé est un « commencement » à partir duquel il peut recommencer la philosophie, et il est une essence que le monisme phénoménologique, particulièrement, la phénoménologie de Husserl lui-même doit présupposer pour commencer, c'est-à-dire son « commencement ». « Le commencement n'est pas le nouveau, il est plutôt l'Ancien et le plus ancien. »¹⁰⁰

1-2-3. la fécondité du *cogito* cartésien

⁹⁹ *EM*, p. 309.

¹⁰⁰ *GP*, p. 17.

Henry appelle ce *cogito* cartésien « *cogito* sans *cogitatum* » ou « *cogitatio* sans *cogitatum* », et l'oppose au « *cogito-cogitatum* » ou « *cogitatio-cogitatum* » de Husserl. Or, cette absence du *cogitatum* ne signifie pas ici quelque déficience du *cogito* cartésien. Bien au contraire, de même que la mise en doute du 'voir', comme nous l'avons vu, revient à fournir l'immanence à ce 'voir', et par là, à lui fournir son être, de même la négation du *cogitatum* dans la relation du *cogito-cogitatum* restaure l'immanence du *cogito* et son être même.

En fait, dans la vie quotidienne, ce qui nous est le plus difficile à apercevoir quant à la *cogitatio*, c'est la *cogitatio* elle-même. Tous les jours, nous lisons, marchons et pensons, mais, nous ne voyons pas le 'voir' de cette lecture, ne sentons pas l'acte même de marcher, et ce dont nous sommes conscients dans notre pensée, n'est pas le 'penser' même, mais son objet. Il est vrai que ce que Husserl vise à son début par l'épochè de l'attitude naturelle est ces *cogitationes*. Cependant, comme nous l'avons vu, Husserl, étant captif du préjugé du monisme phénoménologique, n'a pas réduit le 'voir', ou plutôt, il n'a voulu que *voir* la *cogitatio*, de sorte qu'il n'a pas pu comprendre son essence même. En effet, dès qu'elle est posée devant le 'voir', et ainsi, devient son objet, la *cogitatio* perd son ipséité qui la fait en tant qu'elle est. Le 'voir', quand il est devenu l'objet du 'voir', n'est plus le 'voir', mais « ce qui est vu par le voir ». Ainsi, même si Husserl, par épochè, s'est trouvé devant la fécondité des *cogitationes*, à savoir le monde concret des vécus, il est revenu, en essayant de voir celui-ci, à substituer à ce monde concret sa re-présentation. Ce qu'il peut viser n'est plus le réel mais son double irréel, son *image*.

Or, cette substitution est essentielle pour Husserl, dans la mesure où il persiste à retenir la relation de *cogitatio-cogitatum*. C'est-à-dire que la ruine de la *cogitatio*, l'oubli du *cogito* qui provient de l'objectivation des vécus concrets, n'est pas quelque chose de contingent, mais un résultat nécessaire de la définition de la conscience comme « conscience de quelque chose », et de l'*ego* comme « être dirigé sur » ou « se rapporter à ».

Par exemple, quand j'appréhende dans le champ de l'intentionnalité, un arbre, un homme à côté de cet arbre et son souvenir de la proposition mathématique qu'il a apprise hier, toutes ces choses sont le *cogitatum*. « Toutefois si chaque terme cité, en dépit de sa différence d'avec tous les autres, est dit le *cogitatum*, c'est qu'en réalité le *cogitatum* n'est ni l'arbre, ni l'homme, ni son souvenir, ni telle proposition mathématique. Plus exactement

chacun de ces termes n'est le *cogitatum* qu'en tant qu'il est pensé – *qua cogitatum* ». ¹⁰¹
 L'arbre que je pense maintenant ne peut apparaître comme un arbre que dans ma pensée, c'est-à-dire que ce qui fait que l'arbre apparaît en tant qu'arbre n'est pas ici l'arbre lui-même, mais « le fait qu'il est pensé », autrement dit, « le fait que je le pense ». L'être du *cogitatum* est « l'être-pensé », et cela revient nécessairement à dire que l'être du *cogitatum* est le « je pense » : « le *cogitatum qua cogitatum*, c'est le *cogito* purement et simplement, le *cogito* du *cogitatum* ». ¹⁰² « Le *cogito* est donc identique au *cogitatum* saisi en lui-même – *qua cogitatum* ». ¹⁰³

Nous pouvons répéter le même argument avec les termes plus généraux de sujet et d'objet. Une fois compris que le sujet est un acte extatique de la conscience et qu'il s'oppose à l'objet, l'objectivité qui fait l'objet en tant qu'objet n'est rien d'autre que la subjectivité du sujet représentant cet objet. Mon acte subjectif qui représente cet arbre est identique à l'objectivité signifiant que cet arbre m'est représenté. Ici, il n'y a aucune place propre pour le sujet. L'essence de l'objet, qui lui permet d'être un objet, est la subjectivité, celle-ci n'a aucune différence avec l'objectivité qui constitue l'objet même. « La subjectivité du sujet, dans la philosophie du sujet, est l'objectivité de l'objet » ¹⁰⁴, « depuis un siècle, la critique du sujet s'est développée dans l'ignorance à peu près complète de ce dont elle parle ou croit parler » ¹⁰⁵.

Enfin, lorsque Husserl soutient la relation de *cogitatio-cogitatum*, depuis le début, le lieu propre de la *cogitatio* n'est pas. Même s'il est absolument vrai que Husserl a trouvé le domaine de notre vécu concret, les *cogitationes*, à savoir la subjectivité absolue, cette absence de lieu est la raison suffisante pour laquelle celle-ci lui a échappé si facilement, et qu'il n'a pas aperçu clairement l'importance de cette perte. De même que diverses relations sujet-objet, élaborées selon leur goût par de nombreux philosophes dans l'histoire de la philosophie occidentale, ce qui se trouve phénoménologiquement dans la relation de

¹⁰¹ « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 93

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ « La critique du sujet », *PV*, t, II, p. 12.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 15. Henry rapporte que cette sorte de critique du sujet est très généralement répandue, et il indique Heidegger comme son origine philosophique, et les sciences humaines, notamment le marxisme, le freudisme et le structuralisme comme leur origine para-philosophique (*ibid.*, p. 9).

cogitatio-cogitatum ou *cogito-cogitatum* de Husserl, n'est que le *cogitatum*.

Or, s'il est vrai que, comme l'interprétation henryenne du *cogito* l'a affirmé, le *cogito* est un archi-fondement de tout ce qui peut apparaître, et que le sujet est « ce qui, faisant apparaître l'apparaître, fait du même coup être tout ce qui est », ¹⁰⁶ cette ignorance du *cogito* ne peut pas même établir une sorte de relation d'échange avec le savoir de l'objet. Autrement dit, il ne résulte pas de cet oubli du sujet qu'on obtient plus de savoir de l'objet qu'avant cet oubli. Tout au contraire, nous pouvons obtenir d'autant plus de savoir de l'objet que nous retrouvons ce sujet oublié, le *cogito* perdu.¹⁰⁷

Imaginons, par exemple, que nous voyons un stylo rouge. Alors, en proposant de distinguer 'le rouge de ce stylo' de 'la sensation du rouge' qui est effectivement vécue dans notre conscience, Husserl dirait que la couleur rouge est une impression pure de notre conscience. Cependant, tout comme Husserl dit de l'attitude naturelle qu'« on confond souvent ces deux choses, la sensation de couleur et la coloration objective de l'objet »¹⁰⁸, il confond sans cesse dans sa phénoménologie cette « sensation de couleur » qui est un vécu concret avec la couleur objectivée. Et cette confusion est la raison pour laquelle Husserl peut objectiver l'impression du rouge dans la vue, en en faisant la « donnée absolue »¹⁰⁹, à savoir, ce qui se constitue dans l'évidence. Pourtant, ni 'le rouge objectif du stylo' (« la coloration objective de l'objet »), ni 'le rouge dans la vue' (la sensation de couleur qui est devenu l'objet d'une vue) n'est le rouge concret qui nous est effectivement vécu. Le vécu réel du rouge est l'impression même que nous *sentons* en le voyant, c'est-à-dire, le sentiment confus et obscur qui s'auto-affecte.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁷ Dans la mesure où il signifie un savoir de l'objet, ce savoir est aussi une « connaissance » du monde, mais il est toujours quelque chose de plus que la connaissance au sens habituel du terme. En fait, établir le fondement et l'extension de la connaissance du monde est une des tâches de la phénoménologie matérielle. Le *Marx* de Henry qui est considéré habituellement et trop facilement comme l'ouvrage de philosophie politique de Henry, est un travail en vue de cette tâche, c'est-à-dire, ce que nous appelons « phénoménologie matérielle pour le monde ». Cependant, cette tâche est « secondaire » et « négative ». Nous allons y revenir.

¹⁰⁸ E. Husserl, *Recherches logiques*, PUF, t, II/2, p. 148.

¹⁰⁹ « *Tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue* » (souligné par Husserl, E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, p. 54).

« La réalité de cette couleur est une impression, une *impression radicalement subjective*. [...] elle [la couleur] est une *cogitatio*, elle est de l'ordre de la crainte dans le rêve de Descartes.¹¹⁰ [...] je suis dupe d'une illusion en croyant que le rouge se limite à cette tache que je vois sur la palette. En vérité la réalité du rouge, c'est l'impression que ce rouge étalé sur la palette crée¹¹¹ en moi. Et c'est cette impression qui est l'essence véritable de la couleur. [...] *Il n'y a pas de rouge dans le monde*. Le rouge est une sensation, et cette sensation est absolument subjective, originairement invisible. Les couleurs originaires sont invisibles, mais elles sont étendues sur des choses *par un processus de projection*. »¹¹²

Sous cette perspective, ce n'est pas seulement l'aspect invisible de l'être que nous perdons à cause de la perte du sujet, du *cogito*. L'aspect visible de l'être n'est qu'un résultat d'« un processus de projection » de l'aspect invisible de l'être qui est la réalité vraie. Il n'est que son apparaître d'une autre manière : représentation, objectivation, *imagination* de la manière extatique. Bien sûr, le monde est visible, nous nous y rapportons aux diverses choses. Cependant, ces choses visibles peuvent être mises en doute quand nous le voulons. C'est parce que « le "contenu" du monde [...] n'est que l'objectivation de la vie [qui est l'autre nom du *cogito*], de telle façon que la "réalité" de ce contenu c'est la vie elle-même ». ¹¹³ Si le contenu du monde ne peut absolument pas être mis en doute, c'est seulement pour autant que nous retrouvons son origine, sa réalité invisible. Par

¹¹⁰ « Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion. » (R. Descartes, *Les passions de l'âme*, § 26, dans *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, t. III, p. 973).

¹¹¹ Ce mot « créer » n'exprime que « la détermination *existentielle* » de l'impression à partir de l'objet (cf. *EM*, p. 612). Comme le contexte le montre bien, il ne peut jamais signifier ici « la détermination *ontologique* » par quelque relation de causalité entre l'objet et l'impression, c'est-à-dire par « une pensée causale et proprement magique » (*ibid.*, p. 706). « Ce rouge étalé sur la palette » est aussi une « projection imaginaire » de mon impression (cf. « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 314). Il « exerce, *en raison de sa valeur subjective*, une action sur nous » (souligné par nous, « Dessiner la musique, théorie pour l'art de Briesen », *PV*, III, p. 274). Nous allons y revenir.

¹¹² Souligné par nous, « Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t. III, p. 290.

¹¹³ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t. I, p. 119.

exemple, l'être de cette femme qui se trouve maintenant devant moi et que j'aime, n'a pas obtenu sa réalité absolue, lorsqu'elle est objectivée à travers l'épochè en tant que « donnée absolue ». Quand, à travers le vécu absolu de mon amour, je m'affirme dans cette clarté obscure comme étant l'amour même, l'être de cette femme obtient dès lors sa réalité absolue avec mon amour même. De cette même façon, l'ensemble du monde est vécu en moi avant qu'il soit vu devant moi, c'est là où le monde visible obtient sa réalité.

La clarté obscure du vécu qui s'auto-affecte est l'archi-fondement de la clarté évidente du monde visible. L'oubli du *cogito* est donc l'oubli de la réalité authentique du monde, de l'essence du monde invisible que le monde visible reflète, c'est-à-dire, il est l'oubli de l'origine éternellement présent de tout ce qui peut être.¹¹⁴ Ce qui est perdu n'est pas seulement un aspect de l'être, mais l'être même. Notre vie concrète, la vie même est oubliée.

Comme nous l'avons vu, Husserl a critiqué le fait que Descartes laissait un morceau de monde dans le monde : l'âme. Pourtant, qu'est-ce qui reste maintenant dans les mains

¹¹⁴ « L'oubli est le fait de la pensée et, quand il s'agit de cet oubli ontologique fondamental [...] le fait pour la pensée de ne pas penser à cette essence qui, cependant, la rend possible et *se trouve comme telle toujours présente* » (souligné par nous, *EM*, p. 483). « L'oubli » ou « la perte » n'est pas la négation. Si le monde visible est une re-présentation de la vie, la négation absolue de la vie signifiera la disparition du monde visible même. Dans la mesure où la vie est le fondement du monde, l'être du monde signifie aussi l'être de la vie. En effet, Henry comprend toujours le mot de « fondement » en ce double sens : « Ce qui subsiste est à coup sûr un fondement. Non seulement il n'a besoin de rien d'autre que de soi pour exister, puisque tout ce qui est autre a été supprimé et que justement il « existe ». Mais encore il est un fondement pour cet autre puisque, s'il est là, l'autre est là aussi » (*PM*, p. 15). Dès lors, nous pouvons conjecturer que ce qui est important dans la phénoménologie matérielle n'est pas 'l'être et le néant', mais 'l'intensité d'apparaître'. C'est-à-dire que le problème n'est pas de savoir si la vie ou le monde existe ou pas, mais de sentir plus intensivement la vie. Plus intensivement nous sentons notre vie, plus la réalité de l'être devient absolue. Par exemple, Henry dit comme suivant : « Plus intense alors est l'expérience que la vie fait d'elle-même dans le pathos de sa souffrance et de sa joie, plus vive, plus lumineuses, plus intelligibles les images où elle se projette » (*GP*, p. 329). L'importance de ce concept d'« intensité » dans la phénoménologie matérielle, R. Kühn l'a bien montrée, en disant comme suit : « Henry a montré dans toutes ses analyses que l'individualité absolue ne peut obtenir son statut ontologique véritable qu'à partir d'une vie auto-affective impliquant l'*ipséisation* de chaque Soi. C'est cette dernière que nous définissons comme l'*intensité*, laquelle est donc caractère propre de notre individualité » (R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-Paris, Peeters, 2012, p. 36).

de Husserl, quand il a posé le *cogito* et la vie dans la vue ?

2. La phénoménologie henryenne et la phénoménologie husserlienne

En mettant face-à-face l'interprétation henryenne avec la critique de Husserl, nous avons montré jusqu'ici que le *cogito* cartésien n'était pas, au moins d'après l'interprétation de Henry, « un morceau du monde » laissé dans le monde visible, mais le fondement absolu de tout ce qui apparaît dans ce monde et, plus essentiellement, du monde même en tant que phénoménalité : il est le fondement du « voir extatique », l'essence de la phénoménalité, à savoir, de l'intentionnalité.

Mis à découvert à la suite du doute radical du voir même, ce *cogito* s'apparaît, hors de toute la visibilité et de toute la transcendance, comme l'immanence absolue. Il est donc ce qui ne comprend en soi aucune distance avec soi, de sorte qu'en s'éprouvant soi-même, il s'apparaît toujours par soi en soi en tant que « sentiment » ou « vécu » concret. Il est à la fois le « comment » qui s'auto-affecte par soi-même, le « qui » qui s'apparaît à soi en tant que soi, et le « quoi » qui est toujours concrètement vécu. Pour autant qu'il se révèle réellement par soi en soi sous tout ce qui peut apparaître et être (c'est-à-dire pour autant qu'il est ce qui est « sous-jacent »), il est *Hypokeimenon*, Sub-jectivité et Sub-stance.¹¹⁵ Il

¹¹⁵ Aristote définit l'*ousia* selon deux acceptions différentes : « la substance [*ousia*] se ramène à deux acceptions : c'est le sujet [*hypokeimenon*] ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable » (Aristote, *La Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 25, trad., J. Tricot, Paris, Vrin, 1981, p. 274). Alors, si l'on pense, selon uniquement la première acception, le sujet [*hypokeimenon*] comme substance [*ousia*], la matière [*hylé*] apparaît nécessairement comme la seule substance, ce que, cependant, Aristote refuse, en considérant la seconde acception (*ibid.*, Z, 1029 a 10-30, p. 354-5). En effet, selon Aristote, parce que la matière n'est pas individuelle ni séparable (parce qu'elle est *apeiron*, ce qui est « indéterminé »), elle ne peut pas être la substance [*ousia*], de sorte que le sujet [*hypokeimenon*] ne peut pas être la substance. Cependant, comme nous l'allons voir, en tant que mode d'apparaître de la vie (plus précisément, en tant que mode d'auto-apparaître de la vie), la matière est chez Henry toujours déterminée. Dès lors, la raison pour laquelle Aristote a refusé la possibilité selon laquelle le sujet est la substance, n'est plus viable. Si l'on veut étudier le rapport entre Henry et Aristote, il nous semble que ce point mériterait d'être creusé.

est la Matière dernière qui n'a pas besoin d'autre forme que de soi pour apparaître – « la matière sans forme [*formlose Stoff*] »¹¹⁶, « la hylé non intentionnelle »¹¹⁷ –, mais en même temps, à partir de laquelle tout ce qui est peut apparaître et devenir : avant que Henry donne à sa phénoménologie le nom « phénoménologie matérielle », ce qu'il voulait indiquer par les mots « corps subjectif »¹¹⁸ ou « souffrance »-« jouissance », « affectivité », et après cela, ce qu'il va appeler « chair » et « Vie »¹¹⁹.

Ainsi, dans la mesure où l'interprétation henryenne dévoile le *cogito* comme l'essence de l'intentionnalité et comme sa matière phénoménologique non intentionnelle, il ne peut pas s'agir que d'une critique de la critique husserlienne de Descartes. Plus essentiellement, elle est une critique de la phénoménologie husserlienne elle-même, ou mieux, un *prolongement critique* qui, à la fois, montre et remplit les lacunes de cette

¹¹⁶ « Matières sans forme et formes sans matière [*als formlose Stoffe und stofflose Formen*] », E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, § 85, p. 290 [173]

¹¹⁷ *PM*, p. 14.

¹¹⁸ À proprement parler, le concept de « corps subjectif » élaboré dans *philosophie et phénoménologie du corps* n'a pas la même étendue que le *cogito* : « Si l'étude de la subjectivité comprend nécessairement en elle, dès lors, celle du corps comme corps subjectif, il serait inexact de dire, inversement, que l'élucidation ontologique de l'être originaire de notre corps constitue une analyse exhaustive de la sphère de la subjectivité absolue » (*PPC*, p. 256). Ou « le second [le phénomène du corps subjectif] n'est, à vrai dire, qu'un cas particulier du premier [le phénomène de la subjectivité absolue] » (*PPC*, p. 260). Alors, prétendre simplement que le mot « chair » prend la place du mot « corps subjectif » n'est pas tenable, du moins, s'il n'y a pas d'explication supplémentaire. En fait, cette limitation du concept de « corps subjectif » est l'une des problématiques restées sans réponse dans la première œuvre de Henry. En effet, si on doit opposer, selon Henry lui-même, l'affirmation « j'ai un corps » à celle plus originaire : « je suis mon corps » (*PPC*, p. 271), cette différence entre « le phénomène du corps subjectif » et « le phénomène de la subjectivité absolue » n'est pas compréhensible.

¹¹⁹ Pour autant que « mode phénoménologique de révélation » (*I*, p. 173) de la Vie, la chair peut se distinguer avec la Vie, mais elle ne peut pas se penser séparément de celle-ci. « Pas de Vie sans une chair, mais pas de chair sans Vie » (*I*, p. 174). Plus profondément, si « ce qu'elle [la vie] révèle ne se tient jamais hors d'elle – n'étant jamais *rien d'extérieur à elle, d'autre, de différent, mais elle-même* » (souligné par nous, *I*, p. 173), et si la chair est ce que la vie révèle, nous pouvons même dire que la chair n'est rien d'autre que la Vie elle-même. Sans doute, nous nous trouvons maintenant devant le mystère de la trinité henryenne. Et il nous semble que nous pouvons comprendre ce mystère lorsque nous considérons la vie en tant qu'elle est, c'est-à-dire, en tant que mouvement d'auto-affectation comme tel. Nous allons examiner dans le chapitre IV ce fait que la vie est elle-même le mouvement de s'auto-affecter ou de s'éprouver soi-même.

dernière. Elle est la phénoménologie nouvelle, phénoménologie matérielle.

Dans les pages suivantes, nous allons voir qu'est-ce que la phénoménologie matérielle, et quelle est la relation vraie et réelle qu'entretiennent la phénoménologie matérielle et la phénoménologie husserlienne.

2-1. La phénoménologie matérielle comme prolongement critique de la phénoménologie husserlienne : fondement de l'intentionnalité comme matière

En fait, l'interprétation henryenne de Descartes semble être une réponse pré-donnée à deux questions que Henry adresse dans *phénoménologie matérielle* par rapport à la méthode phénoménologique de Husserl. En y qualifiant cette méthode phénoménologique de « déplacement de la *cogitatio* réelle à la vue pure qui la donne absolument et dans laquelle elle est une donnée absolue »¹²⁰, Henry formule « l'aporie » qui surgit lors de ce déplacement à l'aide de deux questions :

« 1/ qu'est donc la *cogitatio* avant sa venue dans la vue pure et ainsi avant son devenir à titre de donnée absolue ? »

« 2/ cette vue pure, qu'est-elle elle-même et que peut-elle être d'autre qu'une *cogitatio* ? »¹²¹

Parce que la « vue pure » est aussi une *cogitatio*, à vrai dire, ces deux questions peuvent se ramener à une seule question, celle à laquelle, selon Henry, Descartes a précisément répondu à travers le doute radical du « voir » même, à savoir la réduction radicale de toute transcendance : qu'est-ce que la *cogitatio* en tant que telle, c'est-à-dire, comment la *cogitatio* elle-même s'apparaît-elle ? Autrement dit, qu'est-ce que la vue pure en tant que telle, c'est-à-dire, comment la vue pure elle-même se donne et se phénoménalise ?

Or, dans la mesure où cette vue pure est une seule et unique phénoménalité de ce qui

¹²⁰ *PM*, p. 64.

¹²¹ *Ibid.*, p. 65

se manifeste dans le monde, et qu'elle est interprétée par Henry comme l'intentionnalité, répondre à cette question revient à répondre à la question du « comment » de la phénoménalité, voire du « comment » de l'intentionnalité elle-même. Comment se donne la phénoménalité ? Plus précisément, comment l'intentionnalité se donne et se phénoménalise ? Ce sont, pour Henry, les questions les plus capitales et les plus fondamentales de la philosophie de Descartes, et l'examen approfondi de cette phénoménalité du point de vue de sa matérialité et de son effectivité autorise Henry à appeler la philosophie de Descartes « phénoménologie matérielle ».¹²² La philosophie de Descartes, la phénoménologie matérielle est une phénoménologie qui n'a pas de rapport avec des phénomènes, mais qui « prend en compte la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure, c'est-à-dire celle-ci dans son effectivité »¹²³. La tâche de la phénoménologie matérielle est « de fonder l'intentionnalité elle-même ».¹²⁴

C'est ainsi que la phénoménologie matérielle apparaît comme une critique de la phénoménologie husserlienne, et selon cette perspective critique, comme un prolongement de celle-ci. En effet, c'est parce que la phénoménologie husserlienne a laissé irrésolu le problème de la fondation de l'intentionnalité que ce problème peut se donner à la phénoménologie nouvelle comme une tâche. En mettant en question l'intentionnalité elle-même, la phénoménologie matérielle dévoile une insuffisance de la phénoménologie husserlienne.¹²⁵ Et, comme nous l'avons vu, ce défaut se remplit au moment où Henry analyse dans son interprétation de Descartes l'essence du voir comme « la semblance de *videor* », c'est-à-dire comme « l'impression immédiate du voir même ». La phénoménologie matérielle remplit la lacune de la phénoménologie husserlienne en

¹²² « C'est d'une phénoménologie matérielle qu'il doit s'agir. [...] La phénoménologie matérielle n'a d'autre dessein que de lire dans cette phénoménalité accomplie la structure de son mode d'accomplissement, structure qui s'épuise dans la matérialité de cette phénoménalité effective et concrète. [...] Structure veut dire le comment du mode selon lequel se phénoménalise la phénoménalité en tant que comment identique à son effectuation » (*GP*, p. 35-6).

¹²³ « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », *PV*, t, II, p. 65-6.

¹²⁴ « La phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 106).

¹²⁵ « Elle [la phénoménologie non intentionnelle] 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 » (*ibid.*).

montrant, à travers la réduction radicale de toute transcendance, que l'intentionnalité se donne et se phénoménalise dans son fondement comme sentiments ou vécus concrets. Pour ainsi dire, il faudrait que la phénoménologie husserlienne s'accomplisse par la phénoménologie matérielle. La phénoménologie matérielle est un prolongement critique de la phénoménologie husserlienne.

Or, dans la mesure où la donation de l'intentionnalité est comprise ici comme l'apparition du sentiment qui n'est jamais intentionnel, c'est-à-dire comme l'apparition de « la *hylé* non intentionnelle », « la matière sans forme [*formlose Stoff*] », ce prolongement critique ne se réalise pas totalement en dehors du projet philosophique de la phénoménologie husserlienne. Il est la phénoménologie matérielle au sens qu'il est la phénoménologie hylétique, mais, non pas « la phénoménologie hylétique » qui a été réellement développée par Husserl. Autrement dit, même si nous déterminons la phénoménologie matérielle comme un prolongement critique de la phénoménologie husserlienne, cela ne revient pas à dire automatiquement qu'elle est un prolongement critique de la phénoménologie *hylétique* husserlienne.

2-2. L'obscurité de la phénoménologie hylétique husserlienne : « matière sans forme » et « matière pour la forme »

Comment ne pas voir cependant que le titre de « phénoménologie matérielle » vise la « phénoménologie hylétique » de Husserl ? Malgré cela, si nous hésitons maintenant à affirmer que la phénoménologie matérielle est un prolongement critique de la phénoménologie *hylétique* husserlienne, c'est parce que Husserl a détourné sa définition initiale du concept de « *hylé* » auquel Henry est atteint selon sa propre trajectoire philosophique.

« Naturellement *l'hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale. Elle se présente d'ailleurs comme une discipline autonome ; elle a comme telle sa valeur en elle-même, mais d'autre part, d'un point de vue fonctionnel, elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le

tissu intentionnel, *une matière possible pour des formations intentionnelles.* »¹²⁶

Si ce propos de Husserl laisse entrevoir la possibilité de la phénoménologie hylétique qui diffère de « la phénoménologie hylétique » husserlienne, c'est parce que l'hylétique se présente dans cette citation « comme une discipline autonome » et qui « a comme telle sa valeur en elle-même ». En fait, que l'hylétique puisse devenir une discipline autonome, cela présuppose que l'hylétique apparaît telle qu'elle est hors de toutes les formations intentionnelles et indépendamment de celles-ci. Ainsi, s'il existe une phénoménologie qui met en question cette hylétique même, ce qu'elle devra élucider est le « comment » de l'apparaître de cette hylétique elle-même, laquelle est par définition non intentionnelle. Cependant, cette possibilité de la phénoménologie hylétique devient ambiguë aussitôt que l'hylétique est redéfinie dans cette même phrase de notre citation comme « une matière possible pour des formations intentionnelles ».

En effet, si une matière s'insère dans la formation intentionnelle, autrement dit, si elle s'informe dans l'acte intentionnel, l'apparaître de cette matière n'est plus indépendant de cet acte intentionnel. La possibilité de son apparaître n'appartient plus à cette matière, mais à la formation intentionnelle qui l'informe. Comme le précise Henry, « *ce n'est pas la matière elle-même qui donne, qui se donne elle-même, en vertu de ce qu'elle est, de par son propre caractère impressionnel.* Elle se donne à la forme, c'est-à-dire par la forme ».¹²⁷ 'La matière pour la forme' est donc totalement différente de « la matière sans forme », elle ne peut pas se présenter comme une discipline autonome, ni avoir sa valeur en elle-même. Ainsi, si Husserl identifie l'hylétique avec « la matière possible pour des formations intentionnelles », cela revient à dire la possibilité de l'altération de l'apparaître de l'hylétique elle-même. Ce qui est en risque alors n'est rien de moins que l'apparaître de la « matière sans forme », celui de « la *hylé* non intentionnelle », en fin de compte, la possibilité de la phénoménologie hylétique.

Or, ce risque ne naît pas avec l'insertion de la matière dans la forme. Si tel était le cas, nous devrions admettre que la matière s'établit indépendamment de la forme, du moins, dans un état qui précède cette insertion, et, ce faisant, la possibilité de la phénoménologie

¹²⁶ Soulignés par nous sauf « l'hylétique », E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, § 86, p. 298.

¹²⁷ Souligné par Henry, *PM*, p. 17.

hylétique pourrait rester intacte. Toutefois, la possibilité de la phénoménologie hylétique est remise en cause par l'éventualité même de cette insertion. En effet, si une matière est susceptible de s'insérer dans la formation intentionnelle, cela signifie nécessairement qu'il existe quelque horizon commun entre cette matière et les formations intentionnelles. Et aussi longtemps que ce qui déploie l'horizon est ces dernières, cela revient à dire que cette matière appartient déjà aux formations intentionnelles. « La matière *possible* pour des formations intentionnelles » n'est que « le premier moment » ou « le mode-limite »¹²⁸ de la matière altérée par celles-ci. La possibilité de passage entre ces deux matières vient de « leur coappartenance secrète à une essence commune ».¹²⁹ Avant d'être informée, et donc, d'être altérée par la forme, l'hylétique husserlienne déjà n'est pas pure. Elle n'est pas « la matière sans forme » au sens authentique. Aussitôt qu'elle s'identifie, comme dans la citation plus haut, avec « la matière possible pour des formations intentionnelles », la phénoménologie hylétique n'a pas sa place dans la phénoménologie husserlienne du moins aux yeux de Henry.¹³⁰

2-3. La phénoménologie matérielle et la phénoménologie hylétique husserlienne : « rencontre tardive »

Nous devons comprendre dans cette perspective les phrases dans lesquelles Henry montre lui-même la relation de « la phénoménologie matérielle » avec la phénoménologie

¹²⁸ *EM*, p. 558.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 557. « Cette coappartenance des contraires à une seule essence commune » est l'une des thèses centrales de Henry, qui vise à critiquer l'histoire de la philosophie occidentale. Cette thèse a été déjà clairement énoncée dans *L'essence de la manifestation* à propos d'un lien entre visible et invisible (voir, § 51. « Visible et invisible »), avant de servir dans *Généalogie de la psychanalyse* à la critique du concept traditionnel d'inconscience. « L'opposition présuppose en général un lien. [...] la possibilité d'un tel lien réside à son tour dans l'homogénéité d'une essence et la présuppose. [...] L'affinité des contraires, leur coappartenance secrète à une essence commune, ne fonde pas seulement le lien qui les unit, elle le rend effectif dans le passage des contraires l'une dans l'autre et dans sa possibilité. Toute opposition est par essence dialectique » (souligné par Henry, *ibid.*).

¹³⁰ Or, selon Henry, cet embarras, comme nous l'allons voir, est en quelque sorte une méthode de Husserl pour éluder « le problème fondamental de l'unité intra-conscientielle des composantes hylétiques et intentionnelles » (*PM*, p. 18).

hylétique husserlienne. Après avoir cité – au titre d’une réponse à la question : « Husserl a-t-il jamais pressenti ce dont nous parlons ? » – les phrases¹³¹ de Husserl qui montrent la nouveauté de « l’archi-impression » et son étrangeté à la conscience, Henry dit comme suit :

« *La phénoménologie matérielle [...] n’est pas née d’une réflexion sur les insuffisances de la phénoménologie hylétique et finalement sur sa faillite. Bien plutôt est-elle la condition d’une aperception claire de ces insuffisances. Elle ne vise pas à compléter ce qui n’aurait été qu’entrevu. Ce qu’elle met en jeu, et cela de façon radicale, c’est le concept de matière, devenue le “contenu primaire”, tel qu’il fonctionne dans sa corrélation avec celui de forme, devenue la noèse intentionnelle.* »¹³²

D’abord, il ne s’agit pas, dans ce passage, d’affirmer une indifférence totale entre la phénoménologie matérielle et le « projet husserlien ».¹³³ Les phrases montrent déjà une relation que celle-ci établit rétroactivement et négativement avec celui-ci, c’est-à-dire le fait qu’elle est « la condition d’une aperception claire » des insuffisances de la phénoménologie hylétique husserlienne. D’ailleurs, « le concept de matière » que Henry dit dans cette citation vouloir mettre en jeu de façon radicale, signifie la matière sans forme qui est le concept husserlien. Or, si le concept husserlien des « matières sans forme » est, sans aucun doute, celui que Henry prend à son compte, pourquoi Henry affirme-t-il que la phénoménologie matérielle « ne vise pas à compléter ce qui n’aurait été qu’entrevu » par Husserl, alors qu’il concède déjà qu’« un fragment des *Leçons* était

¹³¹ « Là où quelque chose dure, a passé en xa', xa' en yx'a", etc. Mais la production de la conscience va seulement de a en a', de xa' en x'a" ; au contraire le a, le x, le y ne sont rien de produit par la conscience ; c’est le produit originaire, la “nouveauté”, ce qui s’est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience » (*ibid.*, p. 58, Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad., H. Dussort, Paris, PUF, supplément I, p. 131).

¹³² Souligné par nous, *PM*, p. 58.

¹³³ J.-M. Longneaux dit clairement qu’« à la page 58 de phénoménologie matérielle, Henry dit que la phénoménologie matérielle ne peut pas se comprendre à partir du projet husserlien » (le débat après B. Bégout, « Le sens du sensible. La question de la *hylé* dans la phénoménologie française », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, t, XX, OUSIA, 2004, p. 72.).

susceptible de mettre en cause cette métaphysique de la représentation »¹³⁴ ? Ne conserve-t-il pas, en la radicalisant seulement, la distinction husserlienne entre « matières sans forme » et « formes sans matière »¹³⁵, lesquels, chez Husserl, désignent deux éléments réels du vécu de la subjectivité, la *hylé* et la *morphé* ?¹³⁶

Cependant, au début de son article « phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », Henry a déjà refusé d'admettre cette distinction, car, dès que cette dualité qui oppose la *hylé* et la *morphé*, se pose devant nous, elle nous conduit inévitablement aux « questions abyssales ». Par exemple :

« Comment l'essence de la $\psi\lambda\eta$, si elle exclut de soi celle de l'intentionnalité, peut-elle cependant s'unir à elle au sein de la subjectivité absolue ? Comment, bien plus, peut-elle définir le moment réel de cette subjectivité, intervenir en elle à titre de constituant réel, si la *morphé* intentionnelle se trouve investie du même pouvoir et du même statut ? La réalité de la subjectivité peut-elle résider à la fois dans l'essence qui accomplit la transcendance de l'Être en tant que l'Ob-jet et dans celle d'où cette transcendance est absente ? »¹³⁷

En outre, Henry ajoute que « si deux essences diffèrent absolument, elles ne peuvent promouvoir ensemble l'homogénéité où toute réalité puise sa possibilité principielle », et que cette possibilité principielle de la réalité « implique bien plutôt que se noue entre elles *quelque lien de fondation* tel que l'une s'étende sous l'autre et, en dépit de la différence, lui serve d'appui ».¹³⁸ Dès lors, on est obligé de déterminer entre ces deux composantes prétendues réelles de la subjectivité, *hylé* et *morphé*, laquelle est ce qui fonde et laquelle

¹³⁴ *PM*, p. 56.

¹³⁵ E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, § 85, p. 290 [173]

¹³⁶ B. Bégout qualifie la manière henryenne « de démonter le schéma *hylémorphique* de la conscience et de défaire les divers liens de subordination qui affectent la *hylé* » comme « la manière *statique* ». Selon lui, cette manière « consiste à conserver cette distinction mais en la radicalisant, à savoir en poussant l'opposition à son maximum, de telle sorte qu'aucune liaison de l'hylétique et du noétique ne soit plus en fin de compte possible ni envisageable » (B. Bégout, *op. cit.*, p. 35. Aussi, B. Bégout, *Le phénomène et son ombre, Recherches phénoménologiques sur la vie*, Paris, La transparence, 2008, p. 175.).

¹³⁷ *PM*, p. 14

¹³⁸ Souligné par nous, *Ibid.*

est ce qui est fondé, de telle manière que la distinction husserlienne entre la *hylé* et la *morphé*, c'est-à-dire entre « la matière sans forme » et « la forme sans matière », devient non valable.

De fait, aussi longtemps que l'une se pose comme « fondement » de l'autre, ce qui est fondé ne peut pas apparaître ni être sans ce qui la fonde. À la place du couple : « la matière sans forme » et « la forme sans matière », donc, on doit opter pour deux couples d'opposition, « la matière sans forme » et « la forme avec la matière », ou bien, « la matière avec forme » et « la forme sans matière ». À cet égard, lorsque Husserl identifie la *hylé* avec « la matière possible pour la forme », cela correspondra, aux yeux de Henry, au choix pour le deuxième. Dès lors, la distinction *morphé/hylé* dans la phénoménologie husserlienne ne peut signifier qu'une distinction *dissymétrique* qui s'établit entre « l'apparaître et ce qui apparaît en lui »¹³⁹, ou, pour emprunter les expressions dans notre citation plus haute, entre la « forme devenue la noèse intentionnelle » et la « matière devenue le "contenu primaire" », la distinction qui n'a rien à voir avec la phénoménologie matérielle.

La phrase citée plus haut : « Elle [la phénoménologie matérielle] ne vise pas à compléter ce qui n'aurait été qu'entrevu », résume bien cette position interprétative. « Ce qui n'aurait été qu'entrevu » par Husserl signifie, dans le contexte, la nouveauté de « l'archi-impression » et son étrangeté à la conscience, c'est-à-dire l'indépendance de la *hylé* vis-à-vis de la *morphé*. Malgré cela, si Henry dit ne pas viser à compléter ce concept d'*hylé*, c'est parce que, son indépendance lui semble très précaire et même déjà altérée, c'est-à-dire qu'elle a en soi la possibilité de s'insérer dans la *morphé*. Il a beau dire l'autonomie de l'« archi-impression », celle-ci se manifeste en tant que telle comme « le contenu primaire » de la conscience. Aussi longtemps qu'elle présuppose un horizon commun avec la *morphé* pour s'y insérer, l'archi-impression husserlienne ne peut être qu'« une matière possible pour la forme », « le premier moment » de la matière donnée dans la forme par la forme, ce qui est totalement différent de « la matière sans forme ».¹⁴⁰

¹³⁹ *Ibid.*, p. 18. Cf. note 129. Si l'hylétique s'identifie avec la matière pour la forme, la relation entre la *hylé* et la *morphé* devient « la relation unitaire qui s'établit entre l'apparaître et ce qui apparaît en lui, elle est leur étreinte ontico-ontologique ». Dans l'unité entre la *hylé* et la *morphé*, « ce n'est pas seulement la Différence qui règne et trouve son espace de jeu ; c'est, plus profondément, une dissymétrie radicale » (*ibid.*).

¹⁴⁰ Dans la même perspective, on peut comprendre ces phrases de Henry : « Ce qui nous advient dans

Dès lors, dire que la phénoménologie matérielle « cherche [...] à creuser pour elle-même la vie hylétique et à y découvrir l'émergence d'un apparaître *non encore* annexée à l'extériorisation de la conscience dans le monde »¹⁴¹, cela n'est qu'un aveu qui dévoile le malentendu total de la phénoménologie matérielle. La *hylé* henryenne, « la matière sans forme » que la phénoménologie matérielle veut mettre en jeu de façon radicale, n'a en soi aucune possibilité d'« annexion » à « l'extériorisation de la conscience dans le monde », elle n'est pas « la matière pour la forme », ni même « la matière *possible* pour la forme ». Et cette impossibilité vient du fait qu'elle est le fondement de cette « forme », en l'occurrence, de « l'extériorisation de la conscience dans le monde ». En tant qu'elle est ce qui la fonde, elle ne peut pas s'insérer dans ce qui est fondé par elle. Elle en est absolument différente, et donc, *indifférente*.¹⁴²

Tout malentendu viendra si on pense la phénoménologie matérielle à partir de la phénoménologie *hylétique* husserlienne, même si celle-là se rapporte en fin de compte à celle-ci. Comme nous le savons, le nom « phénoménologie matérielle » est utilisé pour la première fois, lorsque Descartes-Henry fait la réduction phénoménologique du voir, c'est-à-dire celle de l'intentionnalité elle-même. Et cette réduction a pour but comme ailleurs – si nous pouvons employer ici encore ce mot – la constitution.¹⁴³

Lorsque Descartes-Henry procède à la réduction radicale de l'intentionnalité, ce n'est pas pour la supprimer, mais au contraire, pour la fonder. Fonder l'intentionnalité elle-même, c'est la tâche capitale de la phénoménologie matérielle. Et, comme nous l'avons vu, cette tâche est donnée à la phénoménologie matérielle puisque « 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'ek-stase du regard ne cesse d'avoir son site en elle : hors de nous. Quand il glisse de l'avenir au présent, ce présent est « un présent ponctuel sous son regard », de telle façon qu'il n'est jamais ce que nous sommes mais ce dont nous sépare à jamais la distance de l'extériorité » (*PM*, p. 55-6).

¹⁴¹ Souligné par nous, B. Bégout, *op. cit.*, p. 43, et aussi, *Le phénomène et son ombre, Recherches phénoménologiques sur la vie*, La transparence, p. 182.

¹⁴² « Non comme une opposition entre deux opposés, telle qu'elle s'institue dans le lien, mais précisément comme l'opposition de ce qui n'a pas de lien, comme une opposition dans la différence absolue. Une telle opposition, dans la différence absolue, est celle de l'indifférence » (*EM*, p. 561)

¹⁴³ « Pas de constitution sans réduction », « pas de réduction sans constitution », cf. J. Patocka, « Époche et réduction », *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad., E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002, p. 217.

l'intentionnalité »¹⁴⁴. La phénoménologie matérielle est donc née d'une réflexion sur les insuffisances de la phénoménologie *noétique*, non pas de la phénoménologie *hylétique* de Husserl. Et à cette question capitale : « comment l'intentionnalité se donne ? », soulevée à l'occasion de cette réflexion, la phénoménologie matérielle répond que l'intentionnalité est en son fondement « la semblance de *videor* », c'est-à-dire, l'auto-affection pathétique. L'intentionnalité est la vie affective, avant et pour qu'elle soit la conscience extatique. Avant de se transcender vers le monde et pour le faire, l'intentionnalité doit d'abord s'apparaître, en s'éprouvant soi-même, comme sentiment ou vécu concrets, ce que Husserl nomme « *hylé* » ou « matière » selon une terminologie qui lui est propre.

C'est seulement ici que la phénoménologie matérielle de Henry rencontre la phénoménologie hylétique de Husserl. Henry expliquait, dans le passage cité plus haut, cette situation de *rencontre tardive* : « La phénoménologie matérielle [...] n'est pas née d'une réflexion sur les insuffisances de la phénoménologie *hylétique* et finalement sur sa faillite. Bien plutôt est-elle la condition d'une aperception claire de ces insuffisances » – parce que la phénoménologie matérielle, en tant que prolongement critique de la phénoménologie *noétique* non pas *hylétique*, a dévoilé le fondement de l'intentionnalité comme une matière qui s'apparaît soi-même hors de toute phénoménalité intentionnelle, c'est-à-dire parce qu'elle a trouvé une autre phénoménalité que la phénoménalité intentionnelle,¹⁴⁵ c'est-à-dire une phénoménalité nouvelle qui fonde cette dernière et qui est en elle-même la matière, l'archi-impression de la vie.

2-4. La phénoménologie matérielle comme fondement de la phénoménologie husserlienne : Matière comme Vie

La matière henryenne n'est donc pas la *hylé* husserlienne qui n'a en soi aucune capacité d'apparaître, ni même « la matière sans forme » aussi longtemps que celle-ci est

¹⁴⁴ Souligné par nous, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 106.

¹⁴⁵ « Ma phénoménologie constate un dualisme : il y a la phénoménalité ek-statique du monde qui est celle de Heidegger mais, plus importante, la reconnaissance d'une phénoménalité totalement différente qui est celle de la vie. [...] *Une fois en possession de mon propre système, j'ai relu Husserl* » (souligné par nous, « Entretien avec Virginie Caruana », *E*, p. 114).

fonctionnellement comprise par rapport à « la forme sans matière ». Cependant, la matière henryenne est aussi « la matière sans forme » dont la possibilité de recherche est ouverte par Husserl, comme Henry l'a dit, lorsqu'il se demande « si les caractères qui instituent essentiellement l'intentionnalité peuvent avoir une plénitude concrète [*Konkretion*] sans soubassements [*Unterlagen*] sensuels »¹⁴⁶.

En effet, si les soubassements sensuels rendent concrets les caractères qui établissent essentiellement l'intentionnalité, ces vécus sensuels, la *hylé*, ne peuvent d'aucune manière s'insérer dans cette intentionnalité. Bien au contraire, ils doivent s'apparaître et se phénoménaliser d'abord en tant qu'ils sont indépendamment de cette intentionnalité. Autrement dit, ils doivent avoir en eux-mêmes leur propre phénoménalité. Dès lors, s'ils sont appelés encore « matière sans forme », c'est seulement en tant que « la matière sans forme *extérieure* ». En tant que matière qui apparaît hors de toute forme extérieure, cette « matière sans forme » a en elle-même sa forme propre pour apparaître. En se révélant par soi en soi en tant que soi, elle devient elle-même sa propre forme, de sorte que « l'opposition classique instituée entre forme de la connaissance, comme forme "vide", et le contenu, comme contenu nécessairement étranger à cette forme, perd ses droits »¹⁴⁷. « La matière sans forme » se phénoménalise avant toute distinction de la matière et de la forme, elle est *au-dessous* de la structure de l'étant d'Aristote et du système de la connaissance de Kant, *au-dessous* du champ d'expérience transcendantal de Husserl et, enfin, de tout ce qui *est au monde*. C'est en ce sens très radical qu'elle est *Hypokeimenon*, Sub-jektivité et Sub-stance.¹⁴⁸ Elle est la Matière dernière. Parce que son soi est sa forme propre pour apparaître, elle s'auto-affecte de telle manière qu'elle se révèle soi-même, et dès lors, parce que la forme de cette révélation de soi est l'auto-affection, l'auto-affection elle-même n'est rien d'autre que son soi, cette matière elle-même.¹⁴⁹ La matière est donc

¹⁴⁶ *PM*, p. 15-6, Husserl, *Idées... I*, Gallimard, § 85, p. 289 [172].

¹⁴⁷ *EM*, p. 646.

¹⁴⁸ Cf. note 115.

¹⁴⁹ L'auto-affection qui est le fondement du mouvement extatique de la conscience signifie l'affection de soi par soi. Or, ce soi ne signifie pas quelque chose de mort, il est lui-même une auto-affection. L'auto-affection désigne donc le mouvement d'auto-affection de l'auto-affection, de sorte que ce qui s'auto-affecte dans ce mouvement est aussi l'auto-affection. « Auto-affecter » « s'auto-affecte » comme « auto-affecter ». Et cette « trinité » de l'auto-affection est la raison d'être d'un mouvement d'auto-modification. Ainsi, nous

elle-même un mouvement d'auto-affection, elle est le mouvement d'auto-révélation. Or, nous appelons traditionnellement et philosophiquement ce genre de mouvement actif – et, selon Henry, passif radicalement et exclusivement à soi-même – « vie ». La matière sans forme est la vie « qui est une *auto-affection* »¹⁵⁰.

Cette matière qui est la vie est le « concept de matière » que la phénoménologie matérielle dit vouloir mettre en jeu de façon radicale. En tant que fondement de l'intentionnalité, elle n'est plus la *hylé* qui révèle du couple *hylé/morphé*, mais en même temps, elle est encore la *hylé*, parce qu'elle *s'apparaît* comme les vécus concrets « définis par leur caractère impressionnel aussi bien que délimités par lui »¹⁵¹. Ce qui est rejeté par la phénoménologie matérielle dans le couple husserlien *hylé/morphé* n'est pas la *hylé* elle-même, mais son statut phénoménologique et ontologique. Tout comme, dans la phénoménologie husserlienne, la « conscience » qui dépasse l'opposition conscience/monde, n'a pas le même statut phénoménologique et ontologique qu'auparavant, dans la phénoménologie matérielle, la « *hylé* » qui dépasse l'opposition *hylé/morphé*, n'a plus le même sens phénoménologique et ontologique qu'auparavant. En modifiant la compréhension husserlienne de la *hylé*, la phénoménologie matérielle descend en deçà de la dualité *hylé/morphé*.¹⁵² Ainsi, de même que, par la réduction

devons penser toujours la phénoménologie matérielle sous l'aspect du mouvement qui n'est pas cependant le mouvement dans le monde. Dès *L'essence de la manifestation* Henry a clarifié ce point, en disant : « l'être n'est pas quelque chose de mort ou de tout fait, il n'est rien qui soit donné simplement. Son être, l'être ne l'obtient que par l'œuvre en lui de l'essence qui le fait être dans l'unité originaire qui le constitue. [...] l'unité non plus n'est pas quelque chose de mort. Elle est une œuvre justement et un accomplissement » (*EM*, p. 343-4). Évidemment, « l'essence » n'est pas non plus quelque chose de mort. Elle est aussi en tant que telle une œuvre, un mouvement de s'auto-affecter, de se donner à soi-même, ce que Henry appelle la vie. Nous allons y revenir dans le chapitre IV.

¹⁵⁰ Souligné par Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t, III, p. 287. La vie n'est pas quelque chose qui *peut* s'auto-affecter. La vie elle-même est un « s'auto-affecter ».

¹⁵¹ « En tant qu'appartenant à la *hylé*, ils sont non intentionnels par principe » (*PM*, p. 17).

¹⁵² Cf. A. Schnell, *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, p. 67-8, repris dans « La "phénoménologie des noyaux" est-elle une phénoménologie hylétique ? », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, t, XX, OUSIA, 2004, p. 189-90. Selon lui, la phénoménologie des noyaux husserlienne qui explique la constitution de la conscience du temps « requiert une descente en deçà de la dualité acte/contenu d'acte (et, en dernière instance, en deçà de la dualité noèse/hylé), ce qui rend caduque l'opposition phénoménologie

phénoménologique, le monde se donne à la conscience phénoménologique, de même, par la réduction radicale de la phénoménologie matérielle, la *morphé* se donne à la « *hylé* » au sens henryen comme son autre aspect, comme son autre apparaître.¹⁵³

Dès lors, il est vrai que, pour comprendre la phénoménologie matérielle, « il faudrait partir d'une tout autre base que la distinction *morphé/hylé* ». Toutefois, cela ne revient pas à décliner le fait que Henry radicalise la phénoménologie husserlienne.¹⁵⁴ En effet, d'une part, en donnant un fondement phénoménologique à l'intentionnalité, la phénoménologie matérielle radicalise la phénoménologie *noétique* husserlienne, et, d'autre part, en montrant que ce fondement est la « *hylé* » ayant en soi sa phénoménalité propre, et par cela, en donnant à la *hylé* husserlienne un fondement phénoménologique qui est la vie, la phénoménologie matérielle revient à radicaliser également la phénoménologie *hylétique* husserlienne. En deçà de la dualité *hylé/morphé*, donc, la phénoménologie matérielle fournit un fondement phénoménologique à chacun des éléments de cette dualité *hylé/morphé* dont la constitution, du moins selon Henry, n'a pas pu s'expliquer par la phénoménologie husserlienne.

Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, la dualité *hylé/morphé* n'est qu'un point de vue superficiel qui s'applique à leur essence commune, c'est-à-dire à la

noétique/phénoménologie hylétique. La "phénoménologie des noyaux" n'est donc pas une phénoménologie hylétique, mais elle tente de fournir le soubassement phénoménologique à des phénomènes dont la constitution n'avait pas été clarifiée avec les outils propres à la seule sphère immanente ». La raison pour laquelle A. Schnell substitue dans cette citation le couple noèse/hylé à celui morphé/hylé, est que, selon lui, « l'analyse de la constitution de la temporalité immanente est purement formelle » (*ibid.*). Dès lors, il nous semble que « la phénoménologie des noyaux » qu'il a dévoilée à travers l'analyse de *Manuscrits de Bernau* peut être appelée « la phénoménologie formelle » non pas phénoménologie noétique, un peu à l'imitation de Henry qui nomme sa phénoménologie « phénoménologie matérielle » non pas phénoménologie hylétique. Pour l'analyse d'A. Schnell à propos du temps husserlien, cf. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Grenoble, 2007, p. 155-195.

¹⁵³ « La duplicité de l'apparaître, laquelle est un Archi-fait » (*I*, p. 217).

¹⁵⁴ « C'est intéressant de montrer à partir de Husserl combien la phénoménologie de Michel Henry est problématique. Mais dire que c'est ça que fait Michel Henry, ou que c'est l'intention qui l'anime, de radicaliser Husserl, cela me semble problématique. Donc, il faudrait partir d'une tout autre base que la distinction *morphé/hylé*, me semble-t-il » (J.-M. Longneaux, le débat après B. Bégout, « Le sens du sensible. La question de la *hylé* dans la phénoménologie française », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, t, XX, OUSIA, 2004, p. 71).

matière phénoménologique comme la vie. La *hylé* et la *morphé* husserliennes demeureraient donc obscures et même irréelles, dans la mesure où leur fondement phénoménologique n'est pas dévoilé par la phénoménologie matérielle. La phénoménologie matérielle remplit les lacunes de la phénoménologie husserlienne, soit noétique, soit hylétique. Elle est sa radicalisation, et son accomplissement à la manière henryenne : la phénoménologie matérielle est un *prolongement critique* de la phénoménologie husserlienne.

CHAPITRE II

Vers le fondement

: Les deux domaines de la phénoménologie matérielle

Introduction

Dans le chapitre précédent, à partir de l'interprétation henryenne de Descartes, nous avons montré que la phénoménologie de Henry est un *prolongement critique* de la phénoménologie de Husserl. Dès lors, il semble que nous pouvons demander à la phénoménologie matérielle de résoudre l'aporie husserlienne à propos de la possibilité de l'incorporation de la chair : *comment l'incorporation est-elle possible, dans la mesure où la chair est définie comme auto-affectation pure ?* En effet, aussi longtemps que la phénoménologie matérielle établit avec la phénoménologie husserlienne une relation de fondation, elle ne peut pas éviter ce problème au milieu duquel le fondement dernier de la phénoménologie husserlienne se dévoile, ou même, elle semble être obligée d'y répondre. Or, notre qualification de la phénoménologie matérielle comme un prolongement de la phénoménologie husserlienne, est-elle juste ?

À vrai dire, demander la possibilité du fondement plus profond que celui de la phénoménologie husserlienne n'est pas la même chose que demander la possibilité de l'incorporation de la chair. Malgré cela, si nous pouvons considérer ces deux questions comme une seule question, c'est parce que, comme Franck l'a bien montré,¹⁵⁵ la limite de

¹⁵⁵ D. Franck, *Chair et corps*, Minuit, et aussi, « La chair et le problème de la constitution temporelle », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 5-34.

la phénoménologie de Husserl est déterminée à travers ce problème de l'incorporation de la chair : dans la mesure où la chair est définie par Husserl comme « auto-affection pure », cette chair ne peut pas se constituer comme un corps. Ce n'est pas l'impression originaire, à savoir la chair pure, mais « ma » chair déjà délimitée et altérée par les autres chairs, qui peut être incorporée, de sorte que le fondement dernier de la phénoménologie husserlienne n'est pas la 'pure' subjectivité transcendantale, mais le champ charnel où les chairs s'interviennent l'une l'autre. Or, la phénoménologie de Henry n'est-elle pas la phénoménologie de la vie, c'est-à-dire, la phénoménologie *sans* monde ? Lorsque le monde est qualifié par Henry comme l'irréalité, cela ne revient-il pas à énoncer que le monde n'est dans cette phénoménologie qu'un *surplus* ? Dès lors, si l'incorporation de la chair signifie sa manifestation dans le monde, comment et pourquoi devons-nous demander à cette phénoménologie qui semble négliger le monde, de résoudre l'aporie concernant la possibilité de l'incorporation ? Notre « positionnement systématique de la phénoménologie matérielle par rapport à la phénoménologie husserlienne » n'est-elle pas « ce qui provoque les plus grands malentendus » ?¹⁵⁶ Simplement, notre analyse dans le chapitre précédent, n'est-il pas une erreur ? Mais, d'autre part, qu'est-ce que la phénoménologie de la vie qui n'a rien à voir avec le monde ? Quelle est sa nécessité pour nous qui sommes « les habitants de ce monde »¹⁵⁷ ? Et, tout d'abord, cette phénoménologie sans monde est-elle possible ? L'examen de la structure de la phénoménologie matérielle nous permettrait de répondre à toutes ces questions, parce qu'elle est composée de deux domaines différents, pour la vie et pour le monde.

Certes, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la phénoménologie henryenne nous apprend qu'il n'y a qu'une seule essence : le *cogito*, la vie qui est une matière sans forme extérieure. Cependant, dans la mesure où elle est un fondement, cette matière qui fonde elle-même son apparaître revient nécessairement à confirmer l'être même du fondé. C'est le sens même du mot « fondement » qui permet cette analyse. La matière comme la vie est un fondement parce qu'elle « n'a besoin de rien d'autre que de soi pour exister »¹⁵⁸, pourtant, aussi longtemps qu'elle est un fondement *pour* l'autre, « s'il

¹⁵⁶ S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, Paris, Cerf, 2005, p. 114.

¹⁵⁷ *CM*, p. 292.

¹⁵⁸ *PM*, p. 15.

est là, l'autre est là aussi »¹⁵⁹. La vie qui s'apparaît soi-même, n'apparaît pas, en tant que fondement, sinon *avec* l'apparaître de ce qu'elle fonde, en l'occurrence, avec l'apparaître de l'intentionnalité. Autrement dit, – c'est une formule de la réponse à la question capitale de la phénoménologie matérielle : comment l'intentionnalité se donne ? – toute intentionnalité est « à la fois *auto-affection* en s'éprouvant elle-même, en tant que donnée à elle-même, et *hétéro-affection* dans la mesure où, elle s'ouvre à quelque chose d'autre »¹⁶⁰. L'apparaître est donc toujours et déjà double, la duplicité de l'apparaître est un « Archi-fait »¹⁶¹. Or, dans la mesure où l'intentionnalité est ici comprise comme la phénoménalité du monde, cet apparaître de l'intentionnalité revient à dire l'apparaître du monde. Dans la phénoménologie henryenne, « il existe deux modes fondamentaux et irréductibles d'apparaître : celui du monde, celui de la vie »¹⁶².

Dès lors, il est possible de *distinguer* dans la phénoménologie henryenne deux genres de fondation, fondation de l'intentionnalité extatique et fondation (auto-fondation) de la vie, bien qu'elles ne puissent jamais *se séparer* l'une et l'autre.¹⁶³ En outre, parce que ces

¹⁵⁹ *Ibid.*, cf. note 114. C'est la raison pour laquelle Henry utilise le mot « imaginer », en donnant la méthode pour chercher ce qui est le « fondement » entre deux soi-disant composantes réelles de la subjectivité : « il convient donc, en ce qui concerne le "réel" de la subjectivité absolue, de l'*imaginer* tour à tour sans sa composante matérielle et sans sa composante intentionnelle, afin de voir ce qui subsiste chaque fois [...] à titre de résidu phénoménologique » (*ibid.*). Ce qui nous est donné effectivement, est toujours et nécessairement double.

¹⁶⁰ Souligné par Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t, III, p. 302.

¹⁶¹ *I*, p. 217.

¹⁶² *Ibid.*, p. 137.

¹⁶³ Il nous semble que ce concept de 'relation de distinction sans séparation' a son origine dans la thèse de Maine de Biran énoncée dans le propos suivant : « Le fait primitif du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le *moi* est cause. Ce fait est donc *un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés* » (souligné par nous, sauf *moi*, Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Vrin, 2001, Œuvre, t, VII/2, p. 479). A. Devarieux l'a déjà bien indiqué (« Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd., G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu, Belgique, UCL, 2013, p. 43-58). Cependant, tandis qu'elle le renvoie seulement à la relation entre la vie et l'ego (la vie et le vivant), nous pensons que ce concept tient à la fois à ces deux *relations* essentielles, qui correspondraient respectivement à la spatialisation et à la temporalisation : 1) *relation* entre deux manières d'apparaître (la vie et le monde), 2) *relation* entre la vie et ses modalités (la Vie et les vivants, le « Je peux » et mes pouvoirs, etc.).

deux fondations établissent entre elles une relation de fondation phénoménologique, nous pouvons penser la phénoménologie matérielle comme hiérarchisée entre deux domaines qui correspondraient respectivement à ces deux fondations, et pour cette raison, qui sont absolument différents mais nécessairement reliés. Le premier domaine de la phénoménologie matérielle est ce que nous appelons *phénoménologie matérielle pour le monde* et son second domaine est ce que nous appelons *phénoménologie matérielle pour la vie*.

Dans ce chapitre, en examinant ces deux phénoménologies matérielles et leur relation, nous allons montrer la structure interne de la phénoménologie matérielle. Cette démonstration, en confirmant notre analyse dans le chapitre précédent, nous permettra de répondre aux questions formulées plus haut, et par cela, de comprendre pourquoi et comment le problème de la phénoménologie husserlienne peut se poser dans la perspective de la phénoménologie henryenne.

1. La phénoménologie matérielle pour le monde

Étant donné qu'il concerne la fondation de l'intentionnalité, le premier domaine de la phénoménologie matérielle implique dans son champ d'étude l'intentionnalité, donc l'apparaître du monde. Et cela ne revient pas seulement à dire une ouverture de l'horizon extatique, à savoir l'apparaître du « monde » en tant que phénoménalité. La phénoménologie matérielle, selon Henry, ne peut pas seulement fonder « notre ouverture au monde en tant que telle », mais aussi « le contenu même de ce monde »¹⁶⁴. Dès lors, pour comprendre la signification de cet « apparaître du monde », il est important de se souvenir que l'intentionnalité n'est plus dans la phénoménologie matérielle une « forme sans matière », à savoir une forme vide qui a besoin de recevoir hors d'elle son contenu matériel pour constituer le monde.

À la place du couple husserlien, « la matière sans forme » et « la forme sans matière » ou « la *hylé* » et « la *morphé* », comme nous l'avons vu, Henry a installé un nouveau couple, « la matière sans forme (extérieure) » et « la forme avec matière », ou si nous

¹⁶⁴ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 118.

pouvons parler ainsi, « la *hylé* vivante » et « la *morphé* hylétique ». Dès lors, en tant que fondée par la matière, la forme s’y avère comme toujours et déjà matérielle. Autrement dit, dans la mesure où l’intentionnalité doit s’auto-affecter pour être ce qu’elle est, cette intentionnalité est nécessairement ce qui s’éprouve soi-même, c’est-à-dire qu’elle est toujours et déjà vivante. « Il n’y a pas d’intentionnalité mais seulement une vie intentionnelle », plus correctement dit, « l’intentionnalité n’est possible que comme vie intentionnelle ». ¹⁶⁵ Dans la phénoménologie matérielle, l’intentionnalité est donc phénoménologiquement et matériellement, toujours et déjà déterminée par la vie, de telle sorte qu’aucun acte de conscience intentionnelle ne peut y manquer sa tonalité affective ou son sentiment propre qui est une révélation de sa vie, c’est-à-dire un mode de son auto-apparaître même. ¹⁶⁶ Par exemple, mon regard qui vise la femme que j’aime ne peut jamais être impassible. Bien plutôt, si mon regard est impassible, cette impassibilité est la tonalité affective qui est propre à ce regard même, ¹⁶⁷ ce qui s’interprétera comme la fin de l’amour.

Ainsi, les éléments qui « jouent un rôle dominant » ¹⁶⁸ dans la phénoménologie husserlienne pour constituer « le monde-phénomène » ¹⁶⁹, la *hylé* et la *morphé*, sont déjà

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶⁶ « Les corrélations eidétiques qui existent entre les tonalités affectives des actes et leur structure noético-noématique [...] sont universelles et concernent tous les actes intentionnels possibles quels qu’ils soient. Nos sentiments ne sont ni plus ni moins contingents que nos pensées » (*EM*, p. 606).

¹⁶⁷ Cf. *EM*, p. 603.

¹⁶⁸ E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, p. 289 [172].

¹⁶⁹ « En effectuant la réduction phénoménologique dans toute sa rigueur, nous gardons à titre noétique le champ libre et illimité de la vie pure de la conscience, et, du côté de son corrélatif noématique, *le monde-phénomène, en tant que son objet intentionnel* » (souligné par nous, E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad., G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2001, § 15, p. 71 [31]). Or, cette version de Strasbourg est suffisamment différente avec celle de *Husserliana* : « il nous reste [...] du point de vue de son corrélat noématique, *le monde visé de façon présomptive*, comme tel exclusivement [*die vermeinte Welt rein als solche*] » (souligné par nous, *Méditations cartésiennes*, trad., M. de Launay, § 15, p. 82 [75]). Voir aussi la différence entre ces phrases : « L’ensemble du monde est ici *objet de conscience* sous la forme de l’infinité spatiale et temporelle qui lui est propre » (souligné par nous, ver. S. p. 70) et « L’ensemble du monde devient alors conscient sous la forme qui lui est propre de l’infinité spatio-temporelle [*Dabei wird das Weltganze bewusst in der ihm eigenen Form raumzeitlicher Endlosigkeit*] » (ver. *Hua.*, p. 81 [75]), ou tout simplement, « le monde comme *objet* phénoménologique » (souligné par nous, ver. S., *ibid.*) et « ce monde pour la phénoménologie » (ver. *Hua.*, *ibid.*). Comment ne pas voir qu’ici Husserl évite obstinément d’appeler le

tout disposés ici. Certes, aussi longtemps que les concepts de ces éléments sont radicalement modifiés par la phénoménologie matérielle, cette constitution du monde au sens husserlien ne peut pas être la même chose que l'apparaître du monde au sens henryen.¹⁷⁰ Cependant, dans la mesure où la phénoménologie matérielle n'est pas

monde « objet ». Cette obstination signifie que le monde n'est plus considéré dans la phénoménologie husserlienne comme « l'objet intentionnel ». Il est vrai que le monde a dans la réduction phénoménologique le même statut phénoménologique que l'objet singulier, c'est-à-dire qu'il est aussi un *noème* comme ce dernier. Cependant, il est non moins vrai que le monde n'est pas donné à la conscience de la même manière dont l'objet singulier y est donné : tandis que l'objet singulier est donné comme un tout *clos*, le monde est un tout *ouvert* qui peut être seulement « *visé de façon présomptive* ». Le monde n'est donc pas l'objet intentionnel, mais seulement ce qui est toujours co-donné avec ce dernier comme son « arrière-fond [*Hintergrund*] ». C'est-à-dire qu'il est donné à la conscience, en tant que noème, comme horizon *illimité* où les objets intentionnels surgissent. Certes, l'objet singulier comprend aussi en dedans de soi un autre horizon illimité, et c'est la raison pour laquelle on peut savoir toujours plus de chose de cet objet. Il est « le X noématique » (E. Husserl, *Idée... I*, Gallimard, §145, p. 487[302]), « une Idée au sens kantien » (*ibid.*, §83, p. 280[166]). Bref, l'objet singulier a à la fois deux horizons illimités extérieur et intérieur. Cependant, l'horizon intérieur illimité de cet objet ne peut être su ou jugé que dans son horizon extérieur illimité, c'est-à-dire dans le monde. Car le jugement de l'objet singulier présuppose que celui-ci « doit être précisément un *étant* qui entre [...] dans l'unité du monde entendu comme totalité des objets d'expérience en général, [...] un étant donc qui, s'il n'appartient pas au monde réel, appartienne à un monde possible » (E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad., D. Souche-dagues, Paris, PUF, 2011, §9, p. 46). Dans cette perspective, nous pouvons dire que le monde est aussi et même au sens plus authentique « l'Idée au sens kantien », l'idée régulatrice, de telle sorte que sa constitution est donnée à la phénoménologie husserlienne comme sa tâche infinie. Le monde n'est pas l'objet intentionnel, mais « le X noématique » dont l'élucidation de la constitution intentionnelle est un but que la phénoménologie *intentionnelle* doit atteindre, mais qu'elle ne peut pas atteindre. Concernant la difficulté et même l'impossibilité de la « constitution » du monde entier, voir, R. Bernet, « Le monde » dans *La vie du sujet*, PUF, p. 116-118.

¹⁷⁰ « Moi qui suis dans l'attitude naturelle, je suis aussi et toujours le je transcendantal, mais je ne le sais qu'en opérant la réduction phénoménologique » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §15, PUF, p. 82). Cela veut dire que, dans la phénoménologie husserlienne, le monde qui nous est donné est déjà un monde constitué. C'est-à-dire que la manifestation du monde signifie déjà en tant qu'elle est, une constitution du monde par la subjectivité. C'est la raison pour laquelle Franck peut dire que « la constitution est donc toujours une *reconstitution* » (souligné par nous, D. Franck, « L'objet de la phénoménologie », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 67). La constitution du monde est toujours en cours, mais de manière *invisible* ou dans l'ignorance d'elle-même, pour ne pas dire de façon inconsciente. Dès lors, c'est la réduction phénoménologique qui fait voir cette constitution qui a toujours lieu dans la nuit : « dans la vie naturelle, la

totalément indépendante de la phénoménologie husserlienne, plus précisément dit, parce que celle-là accomplit celle-ci en lui donnant son fondement, l'apparaître du monde au sens henryen ne peut pas être totalement extérieur à cette constitution noético-noématique du monde. Bien au contraire, il est nécessairement « parallèle » à celle-ci, et même, est comme son « expression *réelle*, c'est-à-dire précisément *affective* »¹⁷¹. Dès lors, si la constitution husserlienne intentionnelle du monde ne signifie pas seulement celle du monde sensible, mais la constitution de toute sorte de monde, soit intelligible, soit imaginaire, soit environnant etc., l'apparaître du monde au sens henryen comprend aussi dans son ensemble tous ces mêmes mondes, mais toujours de manière *plus* radicale, c'est-à-dire, à un niveau *plus* fondamental.

1-1. L'irréalité du monde : l'imagination

Certes, ce 'plus' qui a sa source dans la modification des concepts husserliens, « *hylé* » et « *morphé* » ou « matière » et « forme », n'est pas rien. D'abord, il est la raison pour laquelle l'apparaître du monde au sens henryen peut avoir un autre nom que « constitution », à savoir qu'il peut s'appeler « l'imagination » qui généralement signifie dans la tradition philosophique la visualisation et l'irréalisation – la relation établie entre 'l'original et la copie' ou 'le modèle et son image'.¹⁷²

En effet, parce que, loin de chercher hors de lui une matière pour constituer le monde, dans la phénoménologie matérielle, l'acte intentionnel de la subjectivité la comprend déjà en soi-même comme sa vie affective, autrement dit, qu'il se révèle en son fondement comme cette matière elle-même, l'apparaître du monde réalisé par cet acte intentionnel ne peut pas simplement signifier la « formation » de la matière ou la donation du « sens ».

conscience constituante vit dans l'ignorance d'elle-même, et il faut l'intervention du spectateur phénoménologique [par la réduction phénoménologique] pour que cet aveuglement prenne fin » (R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, p. 15).

¹⁷¹ Souligné par nous, *EM*, p. 610.

¹⁷² Même si nous ne pouvons pas négliger l'influence de Heidegger sur la compréhension henryenne de l'« imagination » (voir, *EM*, §23, p. 213-227), le concept de « imagination » utilisé par Henry est plus proche de celui de la philosophie grecque que celui de la philosophie moderne. Il est négatif plutôt que positif, et il s'attache à la sensation plus qu'à l'entendement.

D'abord et plus fondamentalement, l'acte intentionnel fait apparaître le monde comme une manifestation extatique de son contenu propre, c'est-à-dire celle de sa vie affective même. L'apparaître du monde au sens henryen est donc une « projection » de la vie dans le monde ou en tant que monde. Et parce que cette vie est invisible, cette manifestation extatique de la vie comme monde est sa *visualisation*, à savoir sa donation dans la lumière. Avant d'être la constitution du monde, l'apparaître du monde henryen est en ce sens précis « l'imagination [*phantasia*] » qui « a tiré son nom de "lumière [*phaos*]" »¹⁷³.

Cependant, comment cette imagination peut-elle être réalisée dans la mesure où la vie, en tant qu'immanence absolue, ne peut s'apparaître que hors de toute la visibilité ? Comment l'acte intentionnel peut-il manifester hors de soi son contenu propre qui est l'apparaître de sa vie même ? En effet, pour manifester le monde, l'acte intentionnel doit être *d'abord* ce qu'il est, autrement dit, il doit vivre sa vie même *avant* de vivre dans le monde. Or, c'est seulement lorsqu'il se donne à soi-même en tant que soi qu'il peut être ce qu'il est, et qu'il peut vivre sa vie même. Pour être l'acte intentionnel qui manifeste le monde, cet acte intentionnel doit d'abord rester en soi-même.

Dès lors, si l'apparaître du monde signifie dans la phénoménologie matérielle l'imagination de la vie, cette imagination doit comprendre *nécessairement* dans son concept une autre signification que la visualisation : elle doit être aussi l'irréalisation de la vie. C'est-à-dire que, si l'acte intentionnel manifeste dans le monde son contenu propre, ce qui est manifesté alors, n'est pas ce contenu même, mais seulement sa copie. Ce qui apparaît dans le monde à travers l'acte intentionnel de la subjectivité n'est pas la vie même de cet acte subjectif, mais son double. Sinon, en la posant hors de soi, l'acte intentionnel perd sa vie, de telle manière que l'apparaître du monde lui-même devient impossible, car l'acte intentionnel qui fait apparaître le monde désormais ne pourrait plus exister. L'apparaître du monde henryen est donc une re-présentation du contenu affectif propre à l'acte intentionnel. Il est une projection de sa vie, sa « projection *imaginaire* »¹⁷⁴. Par conséquent, le monde visible s'avère comme l'image irréaliste de la vie réelle. « Car l'image est cela : la représentation d'une réalité en son absence. »¹⁷⁵

¹⁷³ Aristote, *De l'âme*, III, 3, 429a 3, trad., J. Tricot, Paris, Vrin, 1985, p. 172.

¹⁷⁴ Souligné par nous, « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 313-4.

¹⁷⁵ *I*, p. 115.

Cette détermination de l'apparaître du monde comme imagination qui signifie la visualisation de la vie et son irréalisation, est une des conséquences du 'plus', c'est-à-dire, de la radicalité de la phénoménologie matérielle par rapport à la phénoménologie constitutive du monde. Et c'est la raison pour laquelle la phénoménologie matérielle assigne d'un seul coup tous les phénomènes du monde au même statut ontologique, c'est-à-dire que, dans celle-ci, ils s'avèrent tous irréels. Dès lors, la différence établie par Husserl entre la *Phantasie* et la *Bildbewusstsein* (conscience d'images), et même, celle entre l'imagination et la perception ne peuvent pas signifier une différence d'essence, mais elles peuvent seulement toutes se réduire à des « différences purement idéales »¹⁷⁶. Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, tout ce qui est *constitué* par la subjectivité, à savoir le « phénomène »¹⁷⁷, quel que soit son nom, n'est qu'image, ou mieux, imaginaire : « il faut entendre par image, non plus le corrélat d'une intentionnalité spécifique, mais *le milieu pur où se meut toute intentionnalité possible en général, l'ens imaginarium* que projette l'essence comme son néant, *la dimension ontologique de l'irréalité* ». ¹⁷⁸ Le monde est donc un monde d'images, ou mieux, il est lui-même une image. Sur ces images, désormais, les phénoménologues s'efforceront de [re]constituer le monde et de chercher son sens et son essence.

Or, cette détermination du monde comme image « ne nous détourne-t-elle pas du monde, ne le perd-elle pas pour nous jeter dans une sorte de mysticisme enfermé en lui-même et livré à sa nuit ? »¹⁷⁹ Si nous reprenons notre exemple, la femme devant qui je suis impassible, ou mieux, je *sens* mon impassibilité, n'est-elle pas l'image que je fabrique de moi-même, c'est-à-dire mon illusion ? Et dès lors, la caractérisation de la phénoménologie

¹⁷⁶ *EM*, p. 791.

¹⁷⁷ « A la question : que faut-il entendre par phénomène ?, Husserl répond donc finalement qu'être phénomène, c'est être constitué par une subjectivité aux vécus de laquelle appartiennent la hylé sensible et la morphé intentionnelle » (D. Franck, « Au-delà de la phénoménologie », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 111).

¹⁷⁸ Souligné par nous, *EM*, p. 791. Il est vrai que Henry n'utilise pas le mot « image » toujours avec ce sens spécial qui comprend dans son étendue tout ce qui est *visible* ou tout ce qui apparaît à *distance*. Cependant, il est aussi vrai que cette définition de l'image est la seule définition qui est philosophiquement déterminée par Henry. Par le mot « image », nous entendons donc dans cette étude cette signification, s'il n'y a pas notre indication spécifique.

¹⁷⁹ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 118.

matérielle telle que la décrit le propos suivant : « la phénoménologie de Michel Henry est une phénoménologie de l'immanence, une phénoménologie qui n'a rien à voir avec la phénoménologie husserlienne »¹⁸⁰, n'est-elle pas juste ? Parallèlement, notre appellation de la phénoménologie matérielle comme 'phénoménologie matérielle pour le monde', qui veut montrer la relation de celle-ci avec la phénoménologie husserlienne, ne devient-elle pas absurde ? Cependant, ce qui importe ici, c'est de ne pas oublier la duplicité de l'apparaître qui est une thèse fondamentale de la philosophie de Henry.

1-2. L'effectivité du monde : la duplicité de l'apparaître

La vie qui est l'immanence absolue, certes apparaît dans la phénoménologie matérielle comme l'être premier. Et même, elle s'y avère comme *une seule réalité*¹⁸¹, tandis que le monde n'est que sa copie, l'image irréelle. Dès lors, il nous semble que le monde, ou mieux, l'intentionnalité ne serait qu'un *surplus* dans la phénoménologie henryenne. Cependant, comme nous l'avons vu, c'est lorsqu'en interprétant Descartes, Henry fait la réduction phénoménologique du voir, c'est-à-dire celle de l'intentionnalité elle-même, que la phénoménologie henryenne s'appelle pour la première fois

¹⁸⁰ « Michel Henry tente de déployer une véritable phénoménologie de l'immanence dans laquelle il n'y a tout simplement plus rien à dire au niveau de l'intentionnalité. L'intentionnalité n'est pas à fonder. Elle devient un concept superflu. On ne sort jamais du transcendantal. La phénoménologie de Michel Henry est une phénoménologie de l'immanence, une phénoménologie qui n'a rien à voir avec la phénoménologie husserlienne » (S. Laoureux, « Quel type d'apparaître pour l'« épreuve de soi » ? », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, t, XX, OUSIA, 2004, p. 249).

¹⁸¹ « Il n'existe qu'*une seule réalité*, celle de la Vie » (souligné par nous, *CM*, p. 297). Pour simplifier notre discussion, jusqu'ici, nous n'avons pas considéré la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie qui est capitale dans la trilogie de Henry. Cette distinction deviendra le centre de notre étude dans le chapitre III. En passant, remarquons que l'article exposé en 1991, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », où 'la lecture phénoménologique du *cogito*' se pose comme problématique, joue un rôle important pour l'élaboration de cette distinction. En effet, en lisant l'entretien de cette même année (« Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer », *E*, p. 60), on peut sans difficulté conjecturer une relation de cet article avec l'article de l'année 1992, « Parole et religion : la parole de Dieu » où se présente pour la première fois la distinction entre « l'auto-affection au sens fort » et « l'auto-affection au sens faible » (dans *Phénoménologie et Théologie*, éd., J.-F. Courtine, Paris, Criterion, 1992, p. 129-160, repris dans *PV*, t, IV, p. 177-202).

« phénoménologie matérielle ». Autrement dit, c'est là où la phénoménologie henryenne au sens propre se prépare. Il faut dire dans cette perspective que la phénoménologie matérielle est tout d'abord l'étude de l'intentionnalité.

En effet, Henry ne néglige jamais le fait que « toute conscience est conscience de quelque chose ». Tout en acceptant comme tenable cette thèse de Husserl, il y ajoute seulement qu'il y a une autre expérience plus essentielle que cette expérience transcendante, et que, parce que celle-là est le fondement de celle-ci, cette expérience plus essentielle, à savoir « l'expérience interne transcendantale », est *toujours aussi* une expérience transcendante.¹⁸² Henry concède même que la thèse selon laquelle l'essence de la vie, c'est-à-dire l'affectivité¹⁸³, est intentionnelle, constitue une des découvertes les plus importantes de la philosophie moderne. Ce qu'il reproche à cette dernière, c'est seulement qu'elle manque de préciser le « comment » de cette intentionnalité de l'affectivité, c'est-à-dire qu'elle ne se demande pas « comment cependant l'affectivité est-elle compréhensive ? » D'après Henry, c'est parce que l'affectivité fonde l'intentionnalité, non que l'affectivité est en elle-même intentionnelle.¹⁸⁴ Donc, ce que Henry refuse de cette thèse selon laquelle l'affectivité est intentionnelle n'est pas l'intentionnalité elle-même, mais seulement l'intentionnalité *appartenant* à l'affectivité elle-même, autrement dit, non pas l'intentionnalité affective, mais l'affectivité intentionnelle.

¹⁸² « Toute conscience est conscience de quelque chose, *l'expérience interne transcendantale est toujours aussi une expérience transcendante*. Si le mouvement est véritablement une intentionnalité, c'est qu'il est le lieu même où s'accomplit la vérité originaire et que par cet accomplissement s'annonce *aussi* à nous quelque chose dans la vérité de l'être transcendant. Alors seulement nous aurons eu raison d'affirmer que l'être du corps est véritablement celui de la connaissance ontologique, parce que, dans sa propre révélation à soi, c'est *aussi* l'être du monde qui lui sera manifesté » (souligné par nous, *PPC*, p. 99).

¹⁸³ « L'Affectivité est l'essence de la vie » (*PC*, p. 19).

¹⁸⁴ *EM*, p. 607-8. « L'affectivité n'est pas compréhensive comme le comprendre est affectif, c'est deux propositions ne se juxtaposent nullement comme des formulations équivalentes de la structure éidétique ultime du fondement, elles sont entre elles, on l'a vu, dans un rapport de fondement. *L'affectivité n'est compréhensive que parce que le comprendre est affectif et dans la mesure où il l'est* » (souligné par Henry). Autrement dit, l'affectivité n'est pas en elle-même intentionnelle (compréhensive), tandis que l'intentionnalité (le comprendre) est toujours affective. Il nous semble que ces passages cités suffisamment témoignent que notre distinction établie dans le chapitre précédent entre « matière sans forme » et « forme avec matière » est valable.

Tout ce que nous venons de dire, revient à montrer que la phénoménologie matérielle ne prend pas pour but d'élucider la *genèse* de l'intentionnalité, ni même celle du monde visible, sinon à changer totalement le concept de genèse.¹⁸⁵ Loin de cela, en l'acceptant comme le fait donné,¹⁸⁶ la phénoménologie matérielle cherche son *fondement* ou son *essence*, elle tente de *montrer* l'apparaître de cette essence même, son auto-apparaître. La phénoménologie henryenne est une étude du fondement plutôt que celle de la genèse. Dès lors, tandis qu'on doit nécessairement présupposer dans l'étude de la genèse une situation *temporelle* où ce dont il s'agit n'existait pas, c'est-à-dire son *n'être pas encore*, la phénoménologie matérielle en tant qu'étude du fondement ne peut pas la présupposer. Mais seulement, elle peut « imaginer »¹⁸⁷ *hors du temps* et *méthodologiquement* l'absence du fondé, car s'il n'y a pas le fondé, son fondement n'a aucune signification.¹⁸⁸ D'après

¹⁸⁵ Certes, il est vrai que Henry a écrit dans *Marx* « la généalogie des idées », c'est-à-dire, la théorie de la genèse du monde visible. En outre, il est vrai aussi que, comme P. Audi l'a indiqué, son appréhension du rapport immanence/transcendance comprend en elle-même « le motif généalogique » (P. Audi, *Michel Henry : Une trajectoire philosophique*, Paris, Les belles lettres, 2006, p. 180-4). Cependant, le caractère génétique du monde provient immédiatement de la relation de fondation entre l'immanence et la transcendance, qui ne dit à son tour rien d'autre que la duplicité de l'apparaître. Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, la thèse de la genèse du monde renvoie nécessairement à la thèse de la fondation du monde, et même, elle n'est possible que dans cette dernière. Nous allons y revenir.

¹⁸⁶ « En réalité, il y a une autre révélation que celle de l'objectivation, que celle du monde. Mais pourquoi y a-t-il aussi un monde ? Je l'ignore. La phénoménologue se contente de décrire » (« Entretien avec Virginie Caruana », *E*, p. 115).

¹⁸⁷ Cf. note 159.

¹⁸⁸ On peut comprendre dans cette perspective la différence entre la critique henryenne et la critique derridienne à l'encontre de Husserl : tandis que Henry comprend le *fondement* de l'intentionnalité comme *défaut* de la phénoménologie husserlienne, Derrida prend la *genèse* de l'intentionnalité comme *problématique* de la phénoménologie husserlienne. Dès lors, même si nous pouvons trouver chez Derrida le propos suivant : « La forme pure est essentiellement *déjà* matérielle » (J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 171), sa signification est absolument différente avec celle de la thèse de Henry : 'la forme avec matière' ou 'la morphé hylétique'. Alors que cette matérialité immanente à la forme ne peut renvoyer chez Henry qu'au fondement de la forme qui est fondée, elle signifie chez Derrida la déconstruction de la forme elle-même. Toutes les différences philosophiques entre Henry et Derrida – par exemple, la possibilité de l'auto-affection pure et l'impossibilité de l'auto-affection pure (*La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2005, p. 88-97), sauver la présence et déconstruire la présence, la philosophie première et la déconstruction de la métaphysique etc. – pourront s'interpréter, nous semble-t-il, à

Henry, donc, il y a toujours aussi l'apparaître du monde là où il y a l'apparaître de la vie. C'est dans cette perspective que Henry prend le risque de dire que « corporéité vivante, corps objectif mondain sont des *a priori* »¹⁸⁹. La vie invisible et le monde visible, ce qui est vivant et ce qui est objectif mondain, sont des *a priori*. La « structure d'ensemble »¹⁹⁰ qui nous est donnée effectivement, constitue toujours et déjà la duplicité. Cette duplicité de l'apparaître est « un Archi-fait, que rien n'explique mais qui est à comprendre à partir de lui-même selon la règle que s'impose la phénoménologie de la vie »¹⁹¹.

En effet, dans la mesure où le temps signifie l'ouverture de l'horizon extatique, cette duplicité ne peut pas être dans la phénoménologie matérielle un événement *dans* le temps, ni même l'événement *du* temps. Car l'acte extatique qui ouvre l'horizon temporel présuppose en lui-même nécessairement l'apparaître non extatique comme sa condition. La duplicité de l'apparaître se réalise donc avant le temps et hors du temps, en tout cas, indépendamment du temps. Il est vrai que l'apparaître de la vie se décrit dans la phénoménologie henryenne comme *précédant* bien l'apparaître du monde. Toutefois, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, cette antériorité ne peut pas avoir une signification temporelle, mais seulement une signification ontologique. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas du fait que ce qui s'apparaît *d'abord* dans la vie comme la vie, est *ensuite* représenté dans le monde comme le monde. Hors de tout horizon du temps, l'apparaître de la vie et l'apparaître du monde sont contemporains, ils établissent « leur contemporanéité *dans l'essence* »¹⁹².

partir de cette différence entre leurs positions critiques qu'ils ont prises respectivement vis-à-vis de Husserl.

¹⁸⁹ *I*, p. 217.

¹⁹⁰ *EM*, p. 706.

¹⁹¹ *I*, p. 217. Si nous ne considérons pas l'ambiguïté de son interprétation, nous pourrions concéder à R. Barbaras que cette thèse, à savoir la duplicité de l'apparaître, est « un présupposé qu'il faut bien qualifier de métaphysique » (R. Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », *Le corps*, dir., J-C. Goddard, Paris, Vrin, 2005, p. 220). Cependant, contrairement à R. Barbaras, ce 'présupposé métaphysique' ne montre-t-il pas en lui-même que la phénoménologie matérielle, loin de « refuser l'intentionnalité », ne néglige jamais l'intentionnalité ? (*ibid.*) Comment R. Barbaras peut-il critiquer à la fois 'la duplicité de l'apparaître' et 'l'absence de l'intentionnalité' ? Le dualisme au sens henryen ne témoigne-t-il pas plutôt de l'effort obstiné de Henry pour conserver l'existence de l'intentionnalité, autrement dit, pour rester dans le champ de la phénoménologie, en la *critiquant* et ainsi *prolongeant* ?

¹⁹² « L'idée d'une relation inverse entre l'affectivité et la représentation et, aussi bien, de leur apparition

Or, cette contemporanéité ne peut pas signifier celle de deux entités qui se trouvent *séparément* l'une de l'autre. Autrement dit, elle n'est pas la simultanéité entre deux étants, qui doit présupposer entre eux un milieu commun et homogène, c'est-à-dire l'*espace*. En effet, il n'y a pas dans la phénoménologie matérielle la dualité husserlienne qui *oppose* la *hylé* et la *morphé*. En modifiant radicalement ces deux concepts husserliens, comme nous l'avons vu, Henry a révélé que toutes nos actions intentionnelles ne peuvent apparaître que dans la mesure où elles sont vivantes. Pour être ce qu'elle est, l'action intentionnelle doit s'auto-affecter soi-même, de telle manière qu'en s'éprouvant elle-même, elle se révèle en son essence comme un sentiment déterminé ou une tonalité affective. L'affectivité qui est la vie, est donc l'essence de cette action intentionnelle, sa réalité. Dès lors, comprendre cette contemporanéité comme une contemporanéité entre deux étants *séparés*, est une absurdité, car cette contemporanéité qui se constitue entre, d'une part, l'affectivité ou ses modalités (l'apparaître de la vie), et d'autre part, l'action intentionnelle ou son corrélat (l'apparaître du monde), n'est rien d'autre que la relation de cette action intentionnelle à sa réalité, c'est-à-dire son *être* même.

Ainsi, la duplicité de l'apparaître ne s'établit pas seulement *antérieurement* au temps, mais aussi *en dehors* de l'espace. Elle *précède* les deux formes *a priori* de l'intuition kantienne, de telle manière qu'elle s'avère radicalement *a priori*, si on peut dire, elle est l'*hyper-a priori*. Or, c'est à travers cette radicalité de l'*a priori* qui vient du 'plus' indiqué plus haut, que nous pouvons confirmer dans la phénoménologie matérielle l'effectivité du monde. C'est-à-dire que la radicalité de la phénoménologie matérielle rend le monde irréel en tant qu'image, mais en même temps, elle nous donne cette image irréelle comme étant à jamais irréfutable. Le monde considéré en lui-même n'est que l'irréel, cependant, il est absolument effectif, dans la mesure où il est donné nécessairement toujours et *a priori* avec la donation de la réalité absolue et comme son autre aspect.

En effet, dans la mesure où la duplicité de l'apparaître se fonde *antérieurement* au temps et *en dehors* de l'espace, la différence entre les deux manières d'apparaître qui constituent cette duplicité ne peut pas être comprise au sens habituel de ce mot. Certes, il

successive au sein d'un même processus temporel ne peut cependant que paraître absurde à la pensée qui les saisit comme des structures ontologiques en même temps qu'elle aperçoit *leur contemporanéité dans l'essence et le rapport de fondation qui les unit* » (souligné par nous, *EM*, p. 632). Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, « le rapport de fondation » désigne toujours la « contemporanéité ».

est vrai que ces deux manières d'apparaître s'*opposent*. Cependant, parce que cette relation d'opposition s'établit *a priori* dans l'essence, elle ne peut pas s'entendre « comme une opposition entre deux opposés, telle qu'elle s'institue dans le lien, mais précisément comme l'opposition de ce qui n'a pas de lien, comme une opposition dans la différence absolue », ce que Henry appelle « celle de l'*indifférence* ». ¹⁹³ Cette indifférence n'est pas la même chose que ce que Henry aussi appelle « indifférence absolue », c'est-à-dire « la différence de l'apparaître et de ce qui apparaît » ¹⁹⁴. Bien au contraire, ces deux concepts de l'indifférence s'opposent radicalement dans la perspective de la phénoménologie matérielle.

En déterminant « la différence de l'apparaître de ce qui apparaît » comme « indifférence absolue », Henry n'a pas réellement d'autre but que de montrer l'*impuissance* de la phénoménalité extatique *par rapport aux* phénomènes dévoilés par elle. Par exemple, lorsqu'on voit le match de rugby dans le stade, on peut dire que ce regard est *indifférent* à toutes les actions des joueurs. Quelle que soit l'action, celui qui regarde n'est pas en sueur, il peut rester toujours égal à lui-même. Dans cette vision du match, « le contenu et son apparaître diffèrent *au point de se tenir l'un vis-à-vis de l'autre* » ¹⁹⁵. Cependant, parce que ce « vis-à-vis » n'est rien d'autre que le *lien* qui relie le regard aux actions des joueurs, cette différence ne peut pas être absolue. Autrement dit, il existe entre eux un horizon commun, de telle sorte que la différence entre le regard et les actions des joueurs n'est jamais conduite à l'indifférence absolue au sens authentique. Dès lors, si Henry l'appelle encore « indifférence absolue », c'est parce qu'il veut exprimer par cela autre chose. Assurément, ce que Henry révèle ici avec ce concept d'« indifférence absolue », c'est l'*impuissance absolue* de la phénoménalité extatique *par rapport à l'être* des phénomènes. Que les actions des joueurs ne soient pas déterminées par ce regard, à savoir que celui-ci soit absolument impuissant par rapport à leur être, c'est la raison pour laquelle Henry, malgré son impropriété, nomme « la différence de l'apparaître de ce qui apparaît » « indifférence absolue ». La phénoménalité extatique, l'intentionnalité, est

¹⁹³ Souligné par nous, *EM*, p. 561.

¹⁹⁴ « Dans la pensée traditionnelle qui comprend la phénoménalité comme lumière [...] la différence de l'apparaître et de ce qui apparaît revêt la forme d'une indifférence absolue, en l'occurrence l'indifférence de la lumière à tout ce qui éclaire » (« Quatre principes de la phénoménologie », *PV*, t, I, p. 83).

¹⁹⁵ Souligné par nous, *ibid.*

absolument indifférente aux phénomènes, à ce point qu'elle est absolument impuissante quant à leur être, c'est-à-dire qu'elle ne peut donner aucune effectivité aux phénomènes qui se constituent par elle.¹⁹⁶ Dans la phénoménologie matérielle, l'intentionnalité signifie en elle-même l'impuissance absolue par rapport à l'effectivité du monde.

En revanche, l'opposition indifférente qui s'établit *a priori* entre deux manières d'apparaître, n'est pas qualifiée d'impuissance. Cette *relation* d'indifférence n'est pas même une relation. Comme l'apparaître de la vie est l'essence de l'apparaître du monde, celui-ci est fondé par celui-là. Dit plus concrètement, l'action extatique, soit par exemple notre action de regarder les actions des joueurs, soit ces actions des joueurs mêmes, ne peut apparaître comme ce qu'elle est, à savoir comme une action particulièrement *déterminée* que dans la mesure où, en s'auto-affectant soi-même, elle s'apparaît *d'abord* comme sa tonalité affective. C'est la raison pour laquelle « les tonalités affectives qui sont liées à ces actes [...] ne sont point contingentes par rapport à de tels actes, elles sont *leur réalité* et *les modes de leur réalisation*. Nous n'éprouvons pas n'importe quoi devant n'importe quoi ». ¹⁹⁷ Ainsi, si le sentiment est la réalité de l'action extatique elle-même, cela veut dire qu'il ne se trouve jamais hors de cette action : « il n'y a dans le phénomène

¹⁹⁶ « L'inégalité ontologique de la conscience et de l'être » (*M*, t, I, p. 377) que Henry a postulée en interprétant *L'Idéologie allemande* de Marx, ne veut rien dire d'autre que cette impuissance. Dès lors, s'il est vrai que *L'Idéologie allemande* est une déclaration de « l'abandon de la philosophie hégélienne » (*ibid.*, p. 432), nous pouvons accepter dans cette perspective la thèse selon laquelle l'adversaire réel qui est supposé implicitement par Henry lui-même est Hegel plutôt que Husserl. En effet, selon A. Philonenko, la fameuse phrase de Hegel, « seul le spirituel est l'effectif [*Das Geistige allein ist das Wirkliche*] » (*Phénoménologie de l'esprit*, trad., B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 73), « signifie : "le Logos seul est la réalité" et il est réalité comme *Sens* dont découlent toutes les significations et auquel reconduisent toutes les significations, et la réalité n'est autre que le sens. Ce qui n'a pas de sens n'existe pas, et le sens s'étendant à la totalité de l'Être, tout a son sens dans le Logos » (A. Philonenko, *Lecture de la "Phénoménologie" de Hegel : Préface-Introduction*, Paris, Vrin, 2004, p. 49). Ainsi, chez Hegel, « l'être et la conscience sont une seule et même chose », et alors, « l'être est Sens » (*ibid.*, p. 37, 38). Il a beau dire que cet être, la conscience, est une action. Cette action n'est que l'objectivation, « *ce que fait l'action, c'est voir* » (*M*, t, I, p. 337), c'est-à-dire la représentation. Le Logos hégélien parle « le langage du monde », de sorte qu'il ne peut être dans la perspective de la phénoménologie matérielle que le Logos grec auquel Henry, à travers tout son itinéraire philosophique, oppose radicalement « le Logos originel de l'affectivité » (*EM*, p. 689) ou « le Logos de Vie » (*PC*, p. 94).

¹⁹⁷ Souligné par nous, *EM*, p. 606.

décrit aucune dualité »¹⁹⁸. Même si « l'affectivité détermine l'action et la précède »¹⁹⁹, ce n'est pas « comme une cause, un motif ou un mobile, mais comme son essence »²⁰⁰. La relation du sentiment et de l'action extatique, plus généralement, celle de l'apparaître de la vie et de l'apparaître du monde n'est pas la relation transcendante qui présuppose une *séparation* entre ses éléments. Bien au contraire, elle est « une relation interne, immanente, c'est-à-dire aussi bien *l'absence de toute relation*. La relation de l'affectivité et de l'action [...] c'est *une relation de l'action à elle-même* ». ²⁰¹ Bref, si l'opposition entre deux manières d'apparaître s'entend comme « une opposition dans la différence absolue », comme « celle de l'indifférence », cela veut dire que cette indifférence absolue est une *indifférence*, c'est-à-dire, l'absence de la *différence*. La différence absolue qui s'établit *avant* le temps et *hors* de l'espace, est l'absence de la différence qui, en tant que relation, doit présupposer l'horizon commun entre ses éléments. L'apparaître de la vie est certes absolument différent de l'apparaître du monde, mais par cela même, celui-ci n'est jamais *différent* de celui-là. En tant que puissance ou même « hyperpuissance »²⁰², la vie fonde nécessairement le monde, en même temps qu'elle s'auto-fonde elle-même. Entre l'apparaître de la vie et l'apparaître du monde, il n'y a aucune différence, si contradictoire qu'il puisse paraître, parce qu'ils sont absolument différents. La différence absolue est l'absence de la différence. L'absence de la différence est ainsi la différence absolue, à savoir, l'indifférence absolue.²⁰³ C'est dans cette indifférence absolue que l'apparaître de la

¹⁹⁸ « Je ne puis chercher en moi l'état ou le sentiment qui me pousse à agir » [...] parce qu'il n'y a dans le phénomène décrit aucune dualité, parce que le sentiment est la réalité même de l'acte » (*EM*, p. 811). Comme nous le comprenons bien dans le contexte, cette dualité signifie la dualité qui s'établit entre deux existences se trouvant réciproquement extérieures dans un seul horizon. Cette dualité est absolument différente de « la duplicité de l'apparaître » qui est hors de tout horizon, *avant* le temps et *hors* de l'espace.

¹⁹⁹ *EM*, p. 823.

²⁰⁰ *EM*, p. 811.

²⁰¹ Souligné par nous, *EM*, p. 811.

²⁰² « Dessiner la musique, théorie pour l'art de Briesen », *PV*, t, III, p. 258. Et aussi « Vie et affectivité d'après Nietzsche », le chapitre VII de *Généalogie de psychanalyse* (notamment, *GP*, p. 256, 281).

²⁰³ Cette absence de la différence comme différence absolue ne veut dire rien d'autre que l'identité comme hétérogénéité entre « la praxis » et « le monde sensible », c'est-à-dire, « l'unité de l'homme et de la nature » qui est dévoilée par Henry dans son analyse de Marx. Selon Henry, Marx a reproché à Feuerbach de « n'avoir pas compris que l'objet de l'intuition n'est finalement rien d'autre que la praxis ». C'est-à-dire que

vie revient à affirmer l'apparaître du monde. La relation d'indifférence absolue entre ces deux manières d'apparaître est un principe qui nous permet de confirmer l'effectivité du monde.

En fait, tout ce que nous venons de dire montre que ce qu'il y a dans la duplicité de l'apparaître, n'est qu'un seul étant. Pour dire dans la terminologie henryenne, ce qui nous apparaît *existentiellement*, n'est qu'un seul étant. L'apparaître de la vie et l'apparaître du monde, qui constituent *a priori*, en l'essence, leur contemporanéité, ne sont que les deux manières différentes dont ce seul étant apparaît *ontologiquement*²⁰⁴ : un seul étant apparaît à la fois 'réellement et irréellement' ou 'authentiquement et inauthentiquement'. Autrement dit, l'apparaître de la vie et l'apparaître du monde sont *deux aspects ontologiques d'une seule réalité*.²⁰⁵ Ils ne peuvent qu'être distincts sans jamais être séparés.²⁰⁶ Malgré cela, si Henry, en tant que philosophe, considère *séparément* ces deux manières d'apparaître, c'est parce que, selon lui, « la philosophie est le respect de la *distinction* et son accomplissement ». C'est-à-dire qu'« elle est la décomposition de la pensée en ses diverses facultés et l'attribution à chacune de ce qui lui revient, [...] la reconnaissance des structures fondamentales qui *partagent le réel* et leur saisie dans des essences »²⁰⁷. Dès lors, ce qui devient important est de ne pas confondre entre l'ordre *existentiel* selon lequel

« Marx a critiqué l'opposition de l'homme et de la nature ». Cependant, cette « *identité* de l'homme et de la nature signifie [...] l'hétérogénéité de ce qui fonde la nature à la nature elle-même, l'*hétérogénéité ontologique* structurelle de la praxis et de la théorie » (souligné par nous, *M*, t, I, p. 362-3).

²⁰⁴ « Une distinction importante pour la suite de nos recherches, une distinction entre ce qui est *ontologique* et ce qui est *existentiel* » (souligné par nous, *EM*, p. 179). Comme F. Seyler l'a bien montré dans son œuvre : (« *Barbarie ou Culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010), « cette distinction importante » n'est pas utilisée seulement dans *l'Essence de la manifestation*. Même si son utilisation n'est pas clairement indiquée dans ses autres œuvres, Henry tient cette distinction dans tout son itinéraire philosophique. Pour comprendre la phénoménologie henryenne, donc, on doit l'appliquer plus positivement à son interprétation.

²⁰⁵ Cf. « *C'est parce que la façon d'apparaître est double que ce qui apparaît, fût-il le même, apparaît cependant de deux façons différentes, sous un double aspect.* [...] Tout est double, mais quand ce qui est double, ce qui se propose à nous un double aspect, n'est en soi qu'*une seule et même réalité*, alors l'un de ses aspects n'est qu'une apparence, une image, une copie de la réalité mais non cette réalité elle-même – son double précisément » (Souligné par Henry lui-même sauf « une seule et même réalité », *CM*, p. 244).

²⁰⁶ Cf. note 163.

²⁰⁷ Souligné par nous, *EM*, p. 705.

la pensée philosophique se développe, et l'ordre *ontologique* que celle-ci dévoile dans son processus et selon lequel la réalité même se développe réellement.

Certes, même si Henry semble négliger le monde visible et les objets mondains dans la discussion philosophique, cela ne revient pas à dire qu'il néglige leur être même. C'est le contraire qui est vrai. En effet, dans la mesure où l'objet est préservé dans notre vie, soit pratique, soit théorique, comme nous l'avons vu, on ne peut pas se soustraire au schéma *cogito-cogitatum*. Il est vrai que cette préférence pour le monde, ou, comme le dit Bergson, pour l'*espace*, « est utile pour la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences »²⁰⁸. Cependant, c'est là où les faux problèmes de la philosophie sont soulevés, et pour Henry, c'est la raison pour laquelle l'objectivité est toujours confondue avec la subjectivité dans l'histoire de la philosophie, de sorte que le caractère concret de la subjectivité s'y est caché. Dès lors, si Henry a laissé de côté le monde entier, c'est d'abord pour dévoiler la subjectivité au sens propre, autrement dit, pour approfondir exclusivement la sphère d'immanence, c'est-à-dire, la vie. Cependant, parce que « l'immanence est l'essence de la transcendance »²⁰⁹, que le monde est la « projection *imaginaire* »²¹⁰ de la vie, et tout d'abord, que les deux manières d'apparaître, vie et monde, se donnent *a priori* et nécessairement toujours ensemble, cela veut dire que cette étude exclusive de l'immanence est en même temps une tentative audacieuse pour donner l'effectivité absolue à la transcendance, c'est-à-dire, sauver le monde.

Il est vrai que « la phénoménologie de Michel Henry est une phénoménologie de l'immanence »²¹¹. Cependant, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, ce « retour à la sphère d'immanence à laquelle ramène la réduction radicalisée est le retour à la sphère qui seul nous permet de retrouver l'*effectivité* d'un monde »²¹². Même s'il est vrai qu'« on ne sort jamais du transcendantal » dans la phénoménologie matérielle, cela ne revient pas à déterminer la phénoménologie matérielle comme « une phénoménologie qui

²⁰⁸ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927, « Quadrige », 2001^{7e}, Avant-propos.

²⁰⁹ *EM*, p. 309.

²¹⁰ « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 313-4.

²¹¹ S. Laoureux, « Quel type d'apparaître pour l'« épreuve de soi » ? », *op. cit.*, p. 249.

²¹² J.-M. Longneaux, « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n, 3, 2001, p. 307.

n'a rien à voir avec la phénoménologie husserlienne »²¹³. Bien plutôt, la méthode de la phénoménologie matérielle, par ce caractère radical du « transcendantal » ou par la radicalité de l'*hyper-a priori*, implique dans son domaine d'étude le monde tout entier. La phénoménologie henryenne est au moins dans sa méthode propre une phénoménologie pour le monde, et par là, elle se rapporte à la phénoménologie husserlienne. Comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, elle est un *prolongement critique* de la phénoménologie husserlienne.

2. La généalogie du monde : vers la phénoménologie matérielle pour la vie

Ainsi, selon la phénoménologie matérielle, le monde est imaginaire, c'est-à-dire qu'il est irréel. Cependant, en tant qu'image, et même, parce qu'il est l'image et la copie, il peut être absolument effectif. C'est sous sa négativité que se manifeste la positivité du monde, à l'inverse, la positivité du monde se relie en tant que telle à sa négativité. La négativité et la positivité du monde vont toujours ensemble dans la phénoménologie matérielle. Avant d'examiner l'autre domaine de la phénoménologie matérielle, à savoir ce que nous appelons 'phénoménologie matérielle pour la vie', il ne serait pas inutile de clarifier les significations de ces deux aspects du monde, qui concernent « le motif généalogique »²¹⁴ découvert dans la phénoménologie matérielle, et la généalogie de l'idéologie²¹⁵ déployée réellement par Henry lui-même. Cette analyse de la généalogie au sens henryen nous permettra de confirmer rétroactivement la validité de notre analyse développée jusqu'ici. En outre, en montrant plus clairement l'itinéraire philosophique de Henry, elle nous montrera une nécessité : la nécessité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'.

2-1. La genèse du monde : les trois thèses de la généalogie henryenne.

²¹³ S. Laoureux, *ibid.*

²¹⁴ P. Audi, *Michel Henry : Une trajectoire philosophique*, Les belles lettres, p. 180-4.

²¹⁵ *M*, t, I, chapitre V « Le lieu de l'idéologie », p. 368-479.

Revenons à notre exemple : la femme que je regarde avec impassibilité. Dans la mesure où cette femme est une représentation parmi d'autres qui apparaissent dans le monde, elle ne peut pas apparaître sans que mon regard n'existe. Or, ce regard, à son tour, doit s'auto-affecter soi-même pour être ce qu'il est. C'est-à-dire qu'il ne peut pas représenter la femme devant moi sans qu'il ne s'apparaisse *d'abord*, en s'éprouvant soi-même, comme une tonalité affective. L'apparaître de la femme dépend ainsi de celui de mon regard, et ce dernier à son tour *est fondé* sur son auto-affection, par cela, en sa tonalité affective.

Pour simplifier notre explication, même si ce serait trop simple, présupposons que l'impassibilité est un seul contenu affectif de ce regard. Il est patent que cette impassibilité ne peut pas être une propriété de cette femme, ni même mon sentiment ajouté à cette dernière qui existait déjà dans le monde. Loin d'être un caractère propre de cette femme *objective* ni même d'être mon sentiment *ajouté* à cette dernière, elle est le contenu réel de l'auto-épreuve de mon regard qui *constitue* cette femme comme ob-jet. Autrement dit, si, en regardant la femme, je sens l'impassibilité, c'est parce que cette impassibilité que semble provoquer en moi cette femme, n'est en fait rien d'autre qu'une *conscience* de sa constitution elle-même.²¹⁶ Ainsi, la réalité de cette femme, et avant cela, la réalité de la corrélation noético-noématique qui la constitue, renvoie à la réalité de cette impassibilité elle-même. *Avant* d'être cette impassibilité, donc, la femme ne peut pas être perçue, elle ne peut pas apparaître comme objet. Indépendamment de cette tonalité affective, la femme et sa constitution ne peuvent pas être. Bien au contraire, c'est à mon sentiment qu'elles doivent leur être, et cela revient à dire que leur réalité est réduite à la réalité de ce sentiment. Il n'y a qu'une seule réalité. Mon regard qui constitue la femme devant moi comme objet visible et la tonalité affective en laquelle ce regard s'auto-affecte, ne sont que deux aspects irréel et réel de cette seule réalité : la femme visible n'est qu'un aspect irréel de cette réalité, son apparence irréalité, c'est-à-dire qu'elle est « la projection imaginaire »²¹⁷ de mon impassibilité invisible qui est un aspect réel de cette réalité elle-même.

²¹⁶ « Nous n'éprouvons pas n'importe quoi devant n'importe quoi. *Les sentiments que provoquent en nous les choses sont la conscience de leur constitution* » (souligné par Henry, *EM*, p. 606).

²¹⁷ « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 314.

Selon la phénoménologie matérielle, c'est de cette façon que le monde visible nous est donné et c'est la raison pour laquelle elle peut revendiquer qu'il n'y a aucune réalité dans le monde : « dans le monde aucun contenu réel, aucun “étant” réel n'est possible »²¹⁸. Selon elle, la réalité ne provient pas du monde, de sorte que ce qui y est *réellement* exprimé, ne peut pas être réduit à l'apparence visible de ce monde. En effet, aussi longtemps que le monde visible est une projection imaginaire de notre sentiment, ce qu'il nous permet de *savoir* au fond n'est pas son être visible, mais plutôt sa réalité, c'est-à-dire la vie qui nous apparaît toujours comme sentiment ou affect qui sont absolument invisibles.²¹⁹ Certes, il est vrai que l'objet que nous pouvons percevoir est un objet qui appartient au monde. En outre, il est non moins vrai que ce qui le fait apparaître comme un objet devant nous est une fonction propre de notre perception, c'est-à-dire celle de l'apparaître du monde. Cependant, si cet objet n'est pas insignifiant, mais déterminé par son propre contenu, c'est parce qu'il est une re-présentation de mon sentiment qui appartient à la vie. En fait, l'objet est toujours ce qui re-présente l'autre que soi, de sorte qu'il ne peut être que rien²²⁰ dans la mesure où il est considéré en lui-même. Autrement dit, l'objet ne peut nous donner aucun savoir, aussi longtemps qu'il est considéré comme autonome. Dès lors, si cet objet visible qui appartient au monde nous donne réellement quelque savoir, c'est paradoxalement parce qu'il est considéré comme irréel, une image irréelle, c'est-à-dire parce qu'il est une copie de la réalité, celle de la vie qui se trouve hors du monde et qui est en tant que telle un savoir même. Dans cette perspective, Henry dit : « le savoir est *toujours* le savoir de la chose la plus simple, il est le savoir de la vie »²²¹.

C'est ici que nous pouvons énoncer le caractère génétique du monde. En effet, si le contenu de l'apparaître du monde ne re-présente que celui de l'apparaître de la vie, et que sa réalité ne réside pas dans le monde mais dans la vie, cela reviendrait à dire que « le Fond pulsionnel et affectif de la vie *produit* le monde sous forme d'Apparence ou d'“*Imago*” ». ²²² Cependant, comment la vie peut-elle *produire* le monde ? Comment le

²¹⁸ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 119.

²¹⁹ « Le “contenu” du monde [...] n'est que l'objectivation de la vie, de telle façon que la “réalité” de ce contenu c'est la vie elle-même » (*ibid.*).

²²⁰ « L'objectivité n'est donc rien » (*M*, t, I, p. 468).

²²¹ Souligné par nous, *M*, t, II, p. 300.

²²² Souligné par l'auteur, P. Audi, *Michel Henry : Une trajectoire philosophique*, Les belles lettres, p.

monde imaginaire peut-il *re-présenter* la vie affective ? Autrement dit, quelle est la raison pour laquelle la production du monde peut s'entendre comme une projection imaginaire *de* la vie ? En quelle condition le contenu réel du monde peut-il être la vie ? Bref, quelle est la possibilité de cette genèse du monde elle-même ?

Cette possibilité consiste à ce que l'acte de production ou de projection imaginaire, comme nous l'avons vu, est *vivant* en son fond, c'est-à-dire que l'apparaître du monde et l'apparaître de la vie sont *contemporains* en leur essence. Et c'est ce que Henry veut dire réellement dans le propos suivant : « parce que ce procès de production est affectif en son fond, son affectivité détermine l'acte du créateur [...] mais aussi, pour autant qu'il est lui-même représentation, l'être du spectateur »²²³.

Nous pouvons trouver dans ce propos deux genres de contemporanéité qui sont cependant réduites à une seule. D'abord, parce que notre acte de produire s'identifie selon ce propos cité avec l'acte de représenter, il n'y a pas de différence entre dire que nous produisons le monde et dire que nous représentons le monde. C'est seulement quand le monde est produit par nous que nous pouvons le représenter : le monde que nous représentons comme *image*, « *naît de cette projection même* comme un monde du rêve »²²⁴. Dès lors, il n'y a aucune différence temporelle entre « l'acte du créateur » et « l'être du spectateur ». Nous sommes *en même temps* créateur et spectateur du monde. Or, si le monde nous est donné ici comme affectif, c'est parce que « ce procès de production est affectif en son fond », c'est-à-dire que 'l'acte de produire' qui n'est autre que 'l'acte de représenter' s'auto-affecte lui-même pour être ce qu'il est. En tant que créateur et spectateur, nous pouvons produire et représenter le monde comme affectif – à savoir que le contenu *réel* du monde peut être notre affect – parce que notre acte de produire et de représenter est lui-même affectif, autrement dit, parce qu'il s'auto-affecte, c'est-à-dire qu'il est *vivant* en son fond. Ainsi, la contemporanéité entre deux déterminations, détermination de « l'acte du créateur » et détermination de « l'être du spectateur », est immédiatement réduite à celle entre notre acte extatique et son auto-affectation, à savoir, à la contemporanéité essentielle entre l'apparaître du monde et l'apparaître de la vie. Et cela

181.

²²³ GP, p. 317.

²²⁴ Souligné par nous, *ibid.*, p. 316.

signifie que c'est au fond cette contemporanéité essentielle qui nous permet de dire que le contenu réel du monde visible est l'affect et que le monde re-présente la vie, ou inversement, que la vie produit le monde.

Dans cette perspective, il est facile de comprendre pourquoi et comment on a pu trouver dans l'interprétation de Henry de Nietzsche son « motif généalogique » concernant l'appréhension du rapport entre immanence et transcendance.²²⁵ C'est parce que Henry nous montre clairement à travers cette interprétation la contemporanéité entre monde et vie, ou même, leur unité essentielle :

« Plus forte dans *La naissance de la tragédie* que l'opposition des deux principes est leur unité, *unité essentielle* qui constitue le ressort de la pensée de Nietzsche et fait que Dionysos et Apollon sont liés par une affinité secrète, de telle sorte que loin de se combattre, ou sous ce combattre, ou sous ce combat apparent, *ils vont ensemble, se prêtent assistance, naissent et meurent en même temps.* »²²⁶

Apollon qui est la représentation, à savoir le monde, et Dionysos qui est l'affectivité, à savoir la vie, s'opposent entre eux, mais, pour autant qu'ils constituent l'unité en leur essence, ils apparaissent toujours ensemble. Ils sont les deux aspects de cette unité, ses deux manières d'apparaître.

C'est ainsi que la thèse de 'la genèse du monde visible à partir de la vie' renvoie à la thèse de 'la duplicité de l'apparaître'. En effet, si le contenu de l'apparaître du monde ne re-présente que celui de l'apparaître de la vie, cela revient à dire que l'apparaître du monde n'est en son essence rien d'autre que l'apparaître de la vie. En autres termes, si le monde n'est que l'image irréaliste de la vie, c'est parce que « toute intentionnalité est ainsi à la fois *auto-affection* en s'éprouvant elle-même, en tant que donnée à elle-même, et *hétéro-affection* dans la mesure où, elle s'ouvre à quelque chose d'autre »²²⁷. C'est réellement dans leur unité essentielle qu'Apollon et Dionysos « naissent et meurent en même temps », et c'est seulement dans cette perspective qu'Apollon peut être une re-présentation de Dionysos. La genèse du monde à partir de la vie n'est possible que dans la duplicité de

²²⁵ P. Audi, *Michel Henry : Une trajectoire philosophique*, Les belles lettres, p. 180. Cf. notre note 185.

²²⁶ Souligné par nous, *GP*, p. 313.

²²⁷ Souligné par Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t, III, p. 302.

l'apparaître.

Or, d'autre part, si Apollon et Dionysos constituent la duplicité de l'apparaître, cela revient à dire dans la perspective de la phénoménologie matérielle qu'ils se lient entre eux par « le rapport de fondation ». En effet, Apollon ne peut jamais être autonome. Il doit être fondé, et cette fondation n'est possible que sur l'auto-fondation de Dionysos lui-même qui est la réalité même d'Apollon. Ainsi, parce qu'il est fondé toujours par l'auto-fondation de Dionysos, Apollon est toujours *contemporain*²²⁸ de Dionysos, et cette contemporanéité signifie à son tour que Apollon est en son essence ou en son fond « *Dionysos lui-même ou le Pathos de la Vie* »²²⁹. Dans cette perspective seulement, Apollon peut être « le rêve de Dionysos, son pro-jet hors de soi, cet horizon irréel donc avec, en lui, les créatures de ce rêve, les représentations multiformes de la vie »²³⁰. C'est-à-dire que la genèse d'Apollon à partir de Dionysos n'est possible que dans la fondation d'Apollon par Dionysos.

Ainsi, la thèse de 'la genèse du monde à partir de la vie' est réduite à la thèse de 'la dualité de l'apparaître', et cette thèse de 'la dualité de l'apparaître' renvoie à son tour à la thèse de 'la fondation du monde par la vie'. Inversement dit, le fait que le monde est *fondé* par la vie nous permet de comprendre le caractère *génétique* du monde.

Or, quelle est la raison pour laquelle ces renvois réciproques sont possibles ? Sans doute, c'est parce que tous ceux que ces trois thèses montrent et expriment, ne sont qu'une seule situation ontologique. En effet, même si « les trois motifs fondamentaux » – « *généalogique* », « *phénoménologique* » et « *transcendantal* » – qui correspondent respectivement à ces trois thèses, se trouvent dans la phénoménologie matérielle bien « *distincts* », c'est un seul rapport immanence/transcendance qui est appréhendé à travers ces trois motifs.²³¹ Ils ne peuvent être que « trois façons d'appréhender le rapport

²²⁸ Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois dans cette étude, « le rapport de fondation » du fondement (vie, immanence) et du fondé (monde, transcendance) désigne toujours dans la phénoménologie matérielle leur « contemporanéité ». Cf. *EM*, p. 632 et notre note 192.

²²⁹ Souligné par Henry, *GP*, p. 329.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ P. Audi, *Michel Henry : Une trajectoire philosophique*, Les belles lettres, p. 179-185. Selon lui, « les trois motifs fondamentaux » qui sont « trois façons d'appréhender le rapport immanence/transcendance », se trouvent « distincts » dans la phénoménologie matérielle. 1. « Le motif *transcendantal* qui appréhende le rapport immanence/transcendance en termes de relation de *fondation* », 2. « Le motif *généalogique* » dans lequel il s'agit de « la *genèse transcendantale* de l'Extériorité à partir de l'Intériorité », c'est-à-dire, de « la

immanence/transcendance ». ²³² C'est-à-dire qu'ils indiquent tous une seule situation ontologique : « l'immanence est l'essence de la transcendance » ²³³. Les trois motifs fondamentaux ne peuvent être que trois façons d'expliquer cette seule situation ontologiquement fondamentale.

Dès lors, ce qui est réaffirmé est ce fait : la phénoménologie matérielle qui a pour tâche « de fonder l'intentionnalité elle-même » ²³⁴, n'est rien d'autre qu'un projet de 'sauver le monde'. En effet, dans la mesure où la thèse de 'la genèse du monde à partir de la vie' révèle la même situation ontologique que celle qu'exprime la thèse de 'la fondation du monde par la vie', le dévoilement de cette fondation du monde – « fonder l'intentionnalité elle-même » – n'explique en fin de compte rien d'autre que la production du monde, c'est-à-dire, sa genèse. Or, d'autre part, parce que ces thèses de la fondation et de la genèse du monde s'identifient immédiatement avec la thèse de 'la duplicité de l'apparaître', elles ne peuvent pas être justifiées sans considération de la vie. Leurs dévoilements ne peuvent être possibles sans le dévoilement de la vie elle-même. ²³⁵ Ainsi, dans la mesure où la genèse du monde n'est dans la perspective de la phénoménologie matérielle qu'une expression spécifique de la fondation du monde ²³⁶, « fonder l'intentionnalité elle-même » signifie nécessairement 'sauver le monde', et parce que cette genèse ne peut se réaliser sans l'apparaître de la vie, c'est seulement et nécessairement à partir de la vie et par la vie elle-même que ce *salut* est possible.

production de l'extériorité par l'intériorité », et 3. « Le motif *phénoménologique* de la "duplicité de l'apparaître" » dans lequel « il s'agit de prendre acte d'un *état de fait* phénoménologique et de considérer chaque terme du rapport de façon *structurelle*, en fonction de ses prérogatives et des composantes propres » (souligné par l'auteur).

²³² *Ibid.*, p. 179.

²³³ *EM*, p. 309.

²³⁴ « La phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 106).

²³⁵ Inversement, parce que la vie est le fondement du monde ou son apparaître réel, l'étude exclusive de celle-ci peut comprendre en elle, de sa manière, une étude du monde. Elle est l'étude *essentielle* de celui-ci.

²³⁶ Cf. « La théorie de la généalogie apparaît comme la formulation rigoureuse de la relation de la pratique et de la théorie, comme une clarification radicale de la "fondation" de la seconde par la première » (*M*, t, I, p. 431).

2-2. La généalogie de l'idéologie : la stratification du monde.

Or, cette genèse du monde à partir de la vie ne peut pas se borner à celle du monde *sensible* dans la mesure où nous ne *vivons* pas seulement dans le monde sensible, mais aussi dans le monde *intelligible* ou *conceptuel*. En vivant notre vie, nous percevons le monde, le comprenons et jugeons, et à partir de cela, nous élaborons la théorie de celui-ci. C'est ce qu'en interprétant Marx, Henry dit simplement : « le développement théorique repose sur le sol de la perception et le présuppose constamment comme ce à partir de quoi la pensée produit ses concepts »²³⁷. Cependant, ce propos n'est pas aussi simple qu'il apparaît de prime abord, s'il est vrai que « la perception est elle-même, en un sens élémentaire, *theoria* »²³⁸, c'est-à-dire la théorie au sens contraire à la *praxis*, pratique qui « *est subjective* [...] ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, sa subjectivité précisément »²³⁹.

En effet, dans la mesure où la perception n'est considérée que comme théorique, c'est-à-dire qu'on la pense superficiellement comme l'apparaître extatique, ce qui nous est donné par elle n'est qu'objectif. Dès lors, dire que l'élaboration de nos concepts du monde et de ses théories doit présupposer comme « le sol » notre perception du monde, cela revient à signifier qu'ils ne peuvent jamais se soustraire au domaine de la transcendance qui n'est dans la perspective de la phénoménologie matérielle que le domaine de l'irréalité. Depuis son niveau le plus inférieur (perception) jusqu'à son niveau le plus supérieur (théorie, science), donc, notre connaissance du monde ne peut se progresser que dans la sphère de l'irréalité. Elle ne peut jamais atteindre la réalité, de sorte qu'elle n'est pas même une connaissance au sens sérieux, « parce que la connaissance est toujours celle d'une

²³⁷ *Ibid.*, p. 457.

²³⁸ *Ibid.*, p. 467.

²³⁹ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 353. Selon Henry, l'opposition instituée par Marx entre théorie et pratique n'est rien d'autre que l'opposition entre deux manières d'apparaître (l'apparaître du monde et l'apparaître de la vie, voir chapitre IV « La détermination de la réalité » de *Marx*). Dès lors, il est partant que « la théorie qui est toujours la théorie d'un objet, ne peut atteindre la réalité de cette pratique, [...] mais seulement se la représenter » (*ibid.*), et que « la dissociation de la pratique et de la théorie [...] reçoit sa formulation la plus radicale dans le lien de fondation qui les unit » (*ibid.*, p. 361).

réalité et que la réalité est étrangère à l'objectivité pure comme telle »²⁴⁰. Dès lors, s'il y a encore une connaissance du monde, elle ne peut être que *purement idéologique*. Du monde intelligible où nous vivons aussi réellement que dans le monde sensible, nous ne pouvons pas revendiquer son effectivité.

Réellement, ce n'est pas seulement au monde sensible, mais aussi au monde intelligible que Henry veut donner l'effectivité. Et cette tentative pour 'sauver le monde tout entier' est ce qu'il appelle « généalogie des idées », c'est-à-dire sa théorie génétique de l'idéologie.²⁴¹ Or, l'idéologie n'est-elle pas opposée à la science ? De sorte que, n'est-ce pas absurde, pour ne pas dire contradictoire, d'élaborer la théorie de l'idéologie pour sauver le monde intelligible ? Cependant, selon Henry, « la prétention d'instituer une opposition radicale entre l'idéologie et, d'autre part, la "science" est vide de sens »²⁴², parce que la science considérée en elle-même n'est qu'un faisceau des *simples* représentations et que ces représentations scientifiques appartiennent elles aussi au plan de l'idéologie définie par Henry comme les propos suivants :

« *L'idéologie est l'ensemble des représentations de la conscience humaine au sens de simples représentations. L'ensemble des images*²⁴³, souvenirs, idées, notions, raisonnements et types de raisonnements, catégories et schèmes théoriques ou pratiques que cette conscience est susceptible de former. *Le lieu de l'idéologie, c'est la dimension ontologique d'irréalité à laquelle appartient toute simple représentation comme telle et qui lui confère son statut propre. Ce qui fait de l'idéologie ce qu'elle est, ce qui la détermine a priori comme "simple idéologie", comme "pure idéologie", ce n'est donc pas la part d'inexactitude ou d'approximation qui demeure inhérente à ses représentations, [...]*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 469.

²⁴¹ Cf. « Comprise ainsi, comme une genèse nécessaire, comme une "procession qui porte son intelligibilité en elle-même" (*M*, t, I, p. 429), la généalogie est le concept rationnel de l'idéologie, le concept rationnel de la genèse des idées. Et c'est pourquoi l'auteur de *Marx* peut écrire : "la rationalité de l'idéologie réside dans sa généalogie" (*M*, t, I, p. 422) » (G. Dufour-Kowalska *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, p. 134).

²⁴² *M*, t, p. 372-3.

²⁴³ Ici, le mot « image » est utilisé dans le sens restreint. En fait, selon la définition henryenne de l'image, ce « lieu de l'idéologie » est coextensif avec celui de l'image (cf. note 178). L'idéologie est une image.

c'est le caractère d'irréalité qui appartient par principe à de telles représentations et qui définit leur être. »²⁴⁴

L'idéologie est l'ensemble de simples représentations, et parmi celles-ci il existe les catégories de l'entendement, les idées et les notions etc. Ces éléments intellectuels de la conscience qui déterminent conceptuellement le donné de la perception du monde sont eux-mêmes les représentations, ils re-présentent donc toujours l'autre chose que soi. C'est-à-dire qu'ils ne sont jamais autonomes²⁴⁵, ou bien, qu'ils ne peuvent rester qu'irréels aussi longtemps qu'ils se considèrent comme autonomes. Dès lors, dans la mesure où la science, la connaissance théorique du monde, ou tout simplement, notre jugement du monde doivent dépendre de ces éléments intellectuels, il est patent qu'ils ne sont pas non plus autonomes, ou bien, qu'ils ne peuvent eux aussi rester qu'irréels aussi longtemps qu'ils se considèrent comme autonomes.

En effet, quand Henry présuppose la perception comme « le sol » sur lequel la connaissance théorique du monde s'élabore, nous devons comprendre sa signification dans cette situation fondamentale. C'est-à-dire que, pour ne pas laisser la connaissance théorique du monde irréalité, cette présupposition doit donner à celle-ci non seulement « le sol » sur lequel elle se repose, mais aussi « le fondement » qui la fonde réellement, et donc, qui fonde même les éléments intellectuels de la connaissance théorique du monde.²⁴⁶ Or, d'autre part, même s'il est vrai que la perception peut fonder ces éléments mêmes, elle ne peut pas être le vrai fondement de la connaissance théorique du monde, dans la mesure où elle est comprise simplement comme *theoria*. Comme nous l'avons vu, cette perception ne pourrait rendre toute notre connaissance du monde qu'irréel. Dès lors, nous devons comprendre, en considérant cette double difficulté, la signification radicale de la présupposition de la perception comme « le sol », et c'est ce que nous permet de comprendre réellement cette interprétation de Henry de Marx :

²⁴⁴ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 372.

²⁴⁵ Par exemple, « il n'y a pas de concept autonome se produisant soi-même » (*ibid.*, p. 457).

²⁴⁶ « Ce qui sert non seulement de sol mais de fondement, [...] au sens d'une réalité non seulement informée mais préformant et informant les formes mêmes de son information théorique ultérieure » (*ibid.*, p. 467)

« Il [Marx] affirme que celle-ci [la connaissance théorique] porte *en elle*, comme sa condition, *la donation préalable de l'être dans la perception et la représentation*. [...] c'est le mode d'appropriation théorique [du monde] *lui-même* qui présuppose *en lui-même* l'élément *non théorique*. »²⁴⁷

Selon Marx interprété par Henry, ce qui est préalable à la connaissance théorique n'est pas seulement l'être *de* la perception ou *de* la représentation, mais « *la donation de l'être dans la perception et la représentation* ». En autres termes, ce que la connaissance théorique « porte *en elle*, comme sa condition », n'est pas seulement la simple perception ou la simple représentation, mais plutôt leur auto-affection, c'est-à-dire la vie qui donne à ces dernières leur être même. Ainsi, lorsque Henry dit « l'élément *non théorique* », cet élément que « le mode d'appropriation théorique *lui-même* » « présuppose *en lui-même* » ne peut pas signifier seulement un élément *non intellectuel* tel que la perception *visible et extatique*. Parce qu'il indique au fond la vie, cet élément *non théorique* signifie, en outre de cela, l'élément *in-visible et non extatique*, c'est-à-dire qu'il est aussi l'élément *immanent*. Or, dans la mesure où l'élément non théorique est ce que le mode d'appropriation théorique présuppose *en lui-même*, cet élément *immanent* est lui-même un élément de cette appropriation théorique elle-même. C'est-à-dire qu'il est son immanence, de sorte qu'il ne peut jamais se poser devant elle comme son objet. Dans cette perspective, l'élément non théorique présupposé par l'appropriation théorique n'est pas quelque chose d'objectif. Au contraire, parce qu'il est l'immanence de cette appropriation théorique même, il est ce qui la fonde comme ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'il est son essence, son auto-affection, sa vie. Réciproquement, si la connaissance théorique porte *en elle* la vie comme « sa condition », alors, cela revient à dire que ce qui est préalable à cette connaissance théorique ne peut pas être simplement quelque chose de passif à l'égard de celle-ci. Pas plus qu'il n'est quelque chose d'objectif, l'élément non théorique qui s'entend comme la vie n'est pas quelque chose de passif qui doit attendre, pour être déterminé, l'acte de la connaissance théorique. Bien au contraire, il est actif à l'égard de celle-ci, c'est-à-dire qu'il la fonde. En tant que vie, il est son « fondement » même.

Ainsi, lorsque la perception est présupposée par la connaissance théorique, la vie se

²⁴⁷ Souligné par nous, *ibid.*, p. 457-8.

présuppose aussi, si bien que cette présupposition de la perception n'offre pas à la connaissance théorique seulement « le sol » sur lequel elle s'appuie, mais aussi « le fondement » qui la fonde réellement. Et, dans la mesure où cette fondation est réelle, elle comprend en elle nécessairement la fondation des éléments intellectuels eux-mêmes, par exemple, des catégories dont dépendent la connaissance théorique, la science et notre jugement etc. La fondation de la connaissance ne signifie donc plus une simple application des catégories à l'objet de la perception sensible. Les catégories elles-mêmes sont fondées par la vie. En autres termes, comme le montrent bien Maine de Biran au sujet de la causalité,²⁴⁸ Bergson au sujet du néant,²⁴⁹ « les catégories de l'intelligence ne tombent pas du ciel, mais sont issues du mouvement de la vie »²⁵⁰. C'est ce que Henry énonce clairement dans ses propos suivants.

« La forme de la représentation [...] est la représentation de la réalité, c'est-à-dire de la vie, elle est une "représentation réelle". Mais la représentation qui revendique le titre de connaissance – Marx dit de "science" – n'est pas seulement celle de la vie, à celle-ci elle emprunte encore les catégories qu'elle lui applique, les formes de sa représentation. La vie, non l'objectivité, tel est donc pour Marx le principe et le contenu de toute connaissance, l'alpha et l'oméga de la pensée. La pensée n'est jamais rien d'autre que la représentation de la vie par elle-même et pour Marx le cercle épistémologique est parfait. »²⁵¹

En effet, c'est dans cette perspective radicale que Henry déclare que « le problème de

²⁴⁸ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Vrin, Œuvre, t, VII/1, p. 159-174.

²⁴⁹ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, « Quadrige », 2001^{9e}, p. 275-298.

²⁵⁰ « Bergson devait-il envisager une genèse de l'intelligence et non pas une déduction des catégories de l'entendement. Les catégories de l'intelligence ne tombent pas du ciel, mais sont issues du mouvement de la vie » (A. Panero, *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 106). On peut comparer cette interprétation de Bergson avec les propos suivants de Henry : « l'origine des catégories fondamentales de la pensée ne réside pas dans la pensée elle-même, ne réside ni dans la raison ni dans la conscience. [...] le contenu spécifique des catégories appartient en lui-même à la vie, c'est une détermination, un moment de cette vie. [...] la vie "fonde" le contenu spécifique des catégories [...] en tant qu'elle est elle-même ce contenu » (souligné par Henry, *M*, t, I, p. 431).

²⁵¹ *M*, t, I, p. 469.

la relation de la connaissance et de la réalité est alors résolu »²⁵². Certes, même si « un monde antéprédicatif » qui se compose de perceptions s’offre à « l’activité théorique », et que « les productions catégoriales s’édifient sur la base des déterminations phénoménologiques originelles de la perception »,²⁵³ la connaissance théorique ne pourrait pas atteindre la réalité, si ses formes étaient fondées par l’autre réalité que la réalité qui fonde la perception elle-même. En ce cas, parce que celles-ci deviennent totalement étrangères à la perception, l’acte de notre connaissance théorique ne pourrait être qu’un procès de l’application des formes catégoriales au contenu de la perception, de sorte que, comme Husserl l’a dit, « la pensée et la connaissance [...] ne seraient pas une pensée et une connaissance de ce qui est, mais une altération, une transformation en quelque chose d’autre »²⁵⁴. Par suite, le monde connu de cette façon ne pourrait être qu’un *autre* monde *parallèle* au monde perçu, c’est-à-dire qu’il serait *extérieur* à celui-ci. Cependant, c’est lorsque le monde antéprédicatif se trouve « *intérieur* au monde théorique, et [lorsque] c’est en ce sens que celui-ci est fondé », que Henry déclare la résolution du « problème de la relation de la connaissance et de la réalité ».²⁵⁵ Et, pour Marx interprété par Henry, cette

²⁵² *Ibid.*, p. 466.

²⁵³ *Ibid.*, p. 465-6.

²⁵⁴ « Elles [les formes catégoriales] ne donnent pas une forme au sens où le potier modèle une forme » (E. Husserl, *Recherches logiques*, PUF, t, III, §61, p. 224).

²⁵⁵ *M*, t, I, p. 465-6. Or, dans la perspective de *Recherches logiques*, on ne peut pas dire facilement que les objets sensibles sont *intérieurs* aux objets catégoriaux, alors même que « l’intuition catégoriale » dans laquelle les objets catégoriaux se constituent laisse les objets sensibles intacts. Certes, il est vrai que Husserl a dit des « objets d’un ordre supérieur », qui renferment *réellement en eux-mêmes les objets qui les fondent* » (soulignés par Husserl, *Recherches logiques*, PUF, t, III, §47, p. 180). Cependant, il est non moins vrai que Husserl n’y a jamais abandonné son effort de donner la pureté au catégorial : « le concept d’acte purement catégorial », « celui d’un entendement pur » et enfin, « la forme catégoriale de l’objet total formé catégorialement » (*ibid.*, §60, p. 221). Dès lors, quand il dit que « la forme sensible peut servir de *fondement* à la constitution d’une forme catégoriale qui lui correspond » (souligné par nous, *ibid.*, §48, p. 190), on ne peut pas comprendre ce « fondement » comme le fondement au sens que nous l’entendons. Il peut être plutôt le « sol », la simple présupposition, et même l’occasion qui nous permet de faire surgir la connaissance théorique. Comme B. Bégout l’a dit, il se peut que l’archéologie husserlienne ne soit « pas la science du *fondement* de la “validité définitive”, mais la simple science du *sol* », et que dans *Recherche logiques* « la fondation ressortit le plus souvent à un rapport de présupposition, et en aucune façon à un rapport de déduction » (soulignés par l’auteur, B. Bégout, *La généalogie de la logique : Husserl, l’antéprédicatif et le*

intériorité est possible, parce que c'est une seule réalité, en l'occurrence, la vie qui fonde le contenu de la connaissance théorique et ses formes : « fonder ne veut plus dire simplement alors proposer à l'activité catégoriale ce qu'elle doit déterminer, mais déterminer les formes mêmes selon lesquelles cette détermination va se poursuivre »²⁵⁶. Dans la phénoménologie matérielle, la vie est, en ce sens radical, le fondement de la connaissance théorique, et par là, celui du monde intelligible.

Ainsi, de même qu'elle est le fondement de la perception du monde, la vie est aussi « le fondement » de la connaissance théorique du monde, et cela revient à dire que le monde intelligible constitué par la connaissance théorique et le monde sensible constitué par la perception sensible ont entre eux « leur naturant commun »²⁵⁷. Le monde prédicatif est au fond un prolongement du monde antépédicatif, de sorte que ce dont il s'agit entre les deux mondes sensible et intelligible n'est pas une distinction entre deux êtres différents, mais « une stratification » ou les « niveaux différents de l'être »²⁵⁸.

En fait, c'est la raison pour laquelle Henry pense la connaissance théorique au sens marxien comme « le jugement » au sens husserlien²⁵⁹, plutôt que comme « la réflexion » au sens hégélien, telle que « le retour en soi-même à partir de l'être-autre »²⁶⁰. En effet, dans la phénoménologie husserlienne, la connaissance théorique ne consiste pas par la suppression [*Aufhebung*] de la perception de l'objet singulier, mais par son élévation

catégoriale, Paris, Vrin, 2000, p. 243, 266). En effet, si l'intuition catégoriale (acte fondé) ne change pas les objets sensibles qui se constituent dans la perception sensible (acte fondateur), c'est parce qu'elle vise tout autre chose que les objets sensibles. En tant qu'acte fondé, cette intuition catégoriale constitue les objets nouveaux. Même si elle présuppose le donné de la perception, son résultat est indépendant de celui-ci. Et cette indépendance est la raison pour laquelle les objets sensibles ne sont pas altérés par l'acte de la connaissance théorique : « Les objets nouveaux qu'elles [les formes catégoriales] créent ne sont pas des objets au sens premier et originaire » (E. Husserl, *ibid.*, §61, p. 224). Ainsi, la distinction entre la perception sensible et la perception catégoriale, ou plus généralement, celle entre la sensibilité et l'entendement est claire dans *Recherches logiques*.

²⁵⁶ *M*, t, I, p. 467.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 416.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 466.

²⁵⁹ E. Husserl, *Expérience et Jugement*, PUF, chapitre I, II de la deuxième section, p. 237-327.

²⁶⁰ « La réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu », G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad., J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, t, I, p. 146.

[*Erhebung*]²⁶¹, de sorte que le monde intelligible constitué de cette façon n'est pas séparé du monde perçu, mais au contraire, celui-ci peut être *intérieur* à celui-là. De ce point de vue, si la perception est présupposée par Husserl comme le « sol » de la connaissance théorique, cette perception ne se trouve pas seulement comme le fondement du contenu de la connaissance théorique, mais aussi comme celui de ses formes catégoriales mêmes. Selon Henry, « c'est sur le cours de la perception, en effet, que se fondent chez Husserl, les formes théoriques »²⁶².

Ce que Henry reproche à Husserl, donc, n'est pas sa présupposition même de la perception sensible comme « le fondement » de la connaissance théorique, mais seulement son insuffisance, c'est-à-dire, ce fait que cette perception ne s'entend chez Husserl que comme *theoria*, c'est-à-dire, comme l'intentionnalité²⁶³, de sorte que toute notre connaissance du monde, soit sensible, soit intelligible, ne peut pas se soustraire chez Husserl au domaine de l'irréalité. Dès lors, pour ne pas laisser le monde *purement*

²⁶¹ Cf, « la phénoménologie [...] l'élève au plan de la conscience eidétique » (E. Husserl, *Idées... I*, Gallimard, § 75, p. 239 [140]).

²⁶² *M*, t, I, p. 467. Husserl dit réellement que « toutes les catégories et les formes catégoriales qui interviennent là [dans la sphère du jugement prédicatif] s'édifient sur les synthèses anté-prédicatives et ont en elles leur origine » (E. Husserl, *Expérience et jugement*, PUF, p. 134). Entre les formes sensibles et catégoriales, il y a un prolongement direct. Or, comme B. Bégout l'a indiqué bien, « ce prolongement n'est possible que par l'appartenance à une même communauté relationnelle. Il s'agit en un sens d'une fondation étagée » (B. Bégout, *op. cit.*, p. 297). Dès lors, nous pourrions dire dans la perspective d'*Expérience et jugement* que les objets sensibles peuvent être réellement *intérieurs* aux objets catégoriaux. Or, comme nous l'avons dit (notre note 255), cette intériorité restait obscure dans *Recherches logiques*. En effet, si l'objet catégorial est indépendant de l'objet sensible, autrement dit, si le remplissement de l'intuition catégoriale est indépendant de celui de l'intuition sensible, on ne peut pas éviter cette question : « pourquoi l'intuition fondée a besoin de la base conditionnelle d'une perception simple » (B. Bégout, *op. cit.*, n, 2, p. 266). Il nous semble que cette ambiguïté est ce que D. Lohmar a considéré, quand il a voulu montrer une continuité théorique entre *Recherches logiques* et *Expérience et jugement*. Selon lui, déjà dans *Recherches logiques*, la constitution de l'objet catégorial se lie nécessairement à celle de l'objet sensible (D. Lohmar, « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *Revue philosophique de Louvain*, t, 99, n, 4, 2001, p. 652-682. Aussi voir, « La genèse du jugement antéprédicatif dans les *Recherches Logiques* et dans *Expérience et Jugement* », *Phénoménologie et Logique*, dir., J-F. Courtine, Paris, Presse de l'ENS, 1996, p. 217-238). Cependant, ce problème concernant l'interprétation de la phénoménologie husserlienne n'est pas notre problème.

²⁶³ *M*, t, I, p. 467.

idéologique, à savoir, imaginaire, il faut que cette présupposition de la perception comme « le fondement » s'entende au niveau plus profond et plus radical. Autrement dit, pour sauver le monde, ce qui manque à Husserl est, du point de vue de Henry, l'élucidation du fondement de la perception intentionnelle, c'est-à-dire, la résolution du problème de la fondation de l'intentionnalité. En conséquence, c'est la phénoménologie matérielle elle-même dont la tâche est « de fonder l'intentionnalité elle-même »²⁶⁴, qui manque réellement à la phénoménologie husserlienne. La phénoménologie husserlienne doit être fondée et accomplie par la phénoménologie matérielle.

Dès lors, sous prétexte qu'en elle « tout se joue dans l'immanence », si on prétend que la phénoménologie matérielle « ne peut être un préalable à la phénoménologie intentionnelle », cela ne témoigne que des « plus grands malentendus » de la phénoménologie matérielle.²⁶⁵ En effet, à la question posée dans cette interprétation : « quel sens y a-t-il à vouloir fonder l'irréalité » qui indique ici le monde et l'intentionnalité, nous pouvons répondre simplement en considérant la généalogie henryenne : cette irréalité n'est que l'autre aspect *contemporain* de la réalité du monde. Certes, le monde est irréel, pour autant qu'il est l'image et l'idéologie, ou même, lorsqu'il s'entend comme leur phénoménalité, à savoir l'intentionnalité. Cependant, cette irréalité du monde ne peut être qu'avec sa réalité. C'est ce que Henry dit sans aucune obscurité dans le propos suivant : « toute idéologie est à la fois vraie et fausse, réelle et illusoire »²⁶⁶. C'est-à-dire que le monde ne peut être irréel qu'aussi longtemps qu'il est considéré comme autonome. Toutefois, ce même monde peut s'avérer absolument réel, ou mieux, effectif, s'il est considéré comme ce qui est *produit dans la généalogie*, à savoir, comme ce qui est *fondé dans le rapport de fondation*, c'est-à-dire, comme ce qui est *apparu dans la duplicité de l'apparaître*. Le fait que « la donation de celui-ci [tout monde possible] ne s'accomplit jamais ailleurs que dans l'auto-donation de la vie »²⁶⁷ ne signifie donc jamais l'inanité de la fondation de l'intentionnalité ou du monde. Bien au contraire, parce qu'entre monde et

²⁶⁴ « la phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 106).

²⁶⁵ S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, Cerf, p. 114.

²⁶⁶ Souligné par nous, *M*, t, I, p. 435.

²⁶⁷ « Quatre principes de la phénoménologie », *PV*, t, I, p. 91, citation dans S. Laoureux, *L'immanence à la limite*, Cerf, p. 114.

vie, il existe la contemporanéité essentielle, ou même, l'unité, ce fait ne peut montrer que la nécessité de cette fondation.

Dans cette perspective, il est évident que Henry ne néglige pas l'être du monde, plus précisément dit, qu'il ne peut pas le faire, parce que, selon sa généalogie même, Apollon et Dionysos, le monde et la vie « naissent et meurent en même temps »²⁶⁸. Réellement, de même que les autres phénoménologues, Henry conçoit le monde comme ce qui est pré-donné²⁶⁹, de sorte que ce qui s'avère pour lui problématique n'est pas, comme pour les autres, l'être du monde, mais son origine. L'originalité de Henry consiste seulement à sa radicalité, c'est-à-dire, en ce que l'origine du monde ne peut pas être chez lui la subjectivité transcendantale qui constitue intentionnellement le monde, parce que cet acte intentionnel même, selon lui, doit être fondé pour être ce qu'il est. Dans la phénoménologie matérielle, donc, le monde est pré-donné avec la vie, cependant, il n'est pas seulement visible, mais aussi et d'abord, affectif, parce que la subjectivité transcendantale qui est son origine n'est pas seulement intentionnelle, mais aussi et d'abord, affective, et donc, vivante, c'est-à-dire qu'elle n'est rien d'autre que la vie.²⁷⁰

2-3. Vers la phénoménologie matérielle pour la vie.

Ainsi, à travers « la généalogie des idées », nous pouvons confirmer les résultats de notre analyse dans le chapitre précédent, tels que la phénoménologie matérielle est un prolongement critique de la phénoménologie husserlienne, qu'elle veut fournir un fondement phénoménologique à chacun des éléments du couple husserlien *hylé/morphé* et qu'elle substitue à celui-ci un nouveau couple *hylé vivante/morphé hylétique* etc. Or, c'est aussi à travers cette généalogie henryenne que nous pouvons savoir où est le point de contact *immédiat* entre la phénoménologie husserlienne et la phénoménologie henryenne. En quelque sorte, la généalogie de l'idéologie qui constitue le centre de ce que nous

²⁶⁸ Souligné par nous, *GP*, p. 313.

²⁶⁹ « Mais pourquoi y a-t-il aussi un monde ? Je l'ignore. La phénoménologue se contente de décrire » (« Entretien avec Virginie Caruana », *E*, p. 115).

²⁷⁰ « *La subjectivité est l'essence de la réalité.* [...] À l'immanence radicale de cette subjectivité qui constitue maintenant pour lui la réalité Marx a donné le nom qui est le sien, il l'appelle la *vie* » (souligné par Henry, *M*, t, I, 370).

appelons ‘phénoménologie matérielle pour le monde’, est une échelle à travers laquelle on peut descendre au fond, et par cela, arriver à la phénoménologie *purement* henryenne, c’est-à-dire, à ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’.²⁷¹

En effet, si la question fondamentale de la phénoménologie husserlienne se formule comme « la question de l’*origine du monde* »²⁷², c’est dans *Marx*, plus particulièrement, dans son chapitre V « le lieu de l’idéologie » que Henry thématise le plus explicitement cette question fondamentale de la phénoménologie. Et, comme nous l’avons vu plus haut, ce qu’il veut dire ici est clair : l’origine du monde est la réalité dont l’essence est la subjectivité qui est transcendantale mais exclusive de toute transcendance, ce que Marx appelle la vie²⁷³. Pour sauver le monde, c’est-à-dire, pour donner l’effectivité irréfutable au monde entier, donc, il a besoin d’un fondement plus profond que le fondement dévoilé par Husserl. La constitution du monde *doit* se commencer à partir de ce fondement le plus fondamental, c’est-à-dire, de la vie. Dès lors, il est *nécessaire* que la phénoménologie matérielle se charge d’une autre tâche qu’une tâche de fonder l’intentionnalité : dévoiler le fondement même de cette dernière, à savoir l’apparaître de la vie lui-même. C’est ce que Henry lui-même confirme, en disant que la phénoménologie matérielle « ne nous rend pas seulement le monde intelligible, elle a un domaine *spécifique*, l’immense domaine de la vie »²⁷⁴.

Or, si la phénoménologie matérielle possède ainsi sa *propre* tâche et son domaine *spécifique*, alors, il ne peut pas être suffisant pour elle de prendre une attitude critique contre la phénoménologie husserlienne ou « classique », plus généralement, contre l’histoire de la philosophie occidentale. Au-delà de cette attitude critique qui était générale dans *L’essence de la manifestation*, la phénoménologie matérielle *doit* avoir à la fois sa propriété et sa spécificité, c’est-à-dire qu’elle *doit* devenir une phénoménologie *purement* henryenne de la vie : ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’.

²⁷¹ Cf. « il y a dans ce livre [*L’amour les yeux fermés*] le dessin – et le dessein – d’un chemin qui conduit au fond de l’Être, à cette connaissance de la venue en nous de la vie » (« Une politique du vivant », *AD*, p. 232). Ce ne serait pas par hasard que nous pouvons trouver « le dessein » de ce « chemin » dans le roman publié à la même année (1976) que *Marx*.

²⁷² E. Fink, *De la phénoménologie*, trad., D. Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 119.

²⁷³ *M*, t, I, p. 370.

²⁷⁴ Souligné par nous, « Phénoménologie non intentionnelle », *PV*, t, I, p. 121.

Cependant, pourquoi la phénoménologie matérielle doit-elle *nécessairement* se charger de cette tâche ? D'où vient cette *nécessité* ? Quel est le motif *nécessaire* de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' ? À ces questions nous pouvons répondre sans aucune difficulté. Comme nous l'avons vu, cette nécessité vient de la tentative de Henry de fonder le monde à partir de son origine, tentative qui n'est rien d'autre que sa généalogie de l'idéologie. En effet, en prenant pour but de résoudre « la question de l'origine du monde » qui est « la question fondamentale de la phénoménologie husserlienne »²⁷⁵, cette généalogie nous *oblige* à descendre au fond plus profond que le husserlien, à savoir, jusqu'à la vie qui est le propre domaine spécifique de la phénoménologie matérielle, et qui est, en tant que *hylé* (matière sans forme), *hypokeimenon*, sub-jektivité et sub-stance. Ce serait ce que nous disent sous silence les phrases citées plus haut : la phénoménologie matérielle « ne nous rend pas seulement le monde intelligible, [parce que, pour rendre le monde intelligible, il *faut* dévoiler l'apparaître de son fondement, c'est-à-dire, l'apparaître de la vie lui-même,] elle a un domaine spécifique, l'immense domaine de la vie ».²⁷⁶

Certes, nous ne prétendons pas que Henry aperçoive à travers sa généalogie de l'idéologie, pour la première fois, sa tâche d'explorer ce domaine spécifique, mais seulement, que c'est à travers elle qu'il peut la comprendre comme une *obligation* qui se donne *nécessairement* dans l'entier du système de la phénoménologie matérielle. En effet, la vie se trouve depuis le début de la philosophie de Henry comme son thème central, de sorte que l'élucidation de l'apparaître de la vie s'avère déjà en son début comme son problème important. Pourtant, si le système de la phénoménologie henryenne n'était pas encore organisé pour un seul but, ce problème pourrait rester simplement un intérêt spéculatif. Comme nous l'avons dit, c'est sa tentative de fonder le monde à partir de son origine, qui permet à Henry de faire de cet intérêt spéculatif une obligation nécessaire. Autrement dit, parce que, dans la généalogie henryenne, la phénoménologie matérielle se systématise en son ensemble afin de répondre à la question de l'origine du monde, l'exploration de l'apparaître de la vie peut s'y donner comme une tâche obligée, tâche qui, pour atteindre ce but, doit nécessairement être remplie. Ainsi, la nécessité d'élaborer la phénoménologie matérielle dans son domaine spécifique, à savoir, dans la vie, est un

²⁷⁵ E. Fink, *De la phénoménologie*, Minituit, p. 120.

²⁷⁶ « Phénoménologie non intentionnelle », *PV*, t, I, p. 121.

résultat d'un processus de systématisation de la phénoménologie matérielle, qui est dirigé par son propre but : sauver le monde. C'est-à-dire que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est nécessairement venue de l'exigence d'accomplir 'la phénoménologie matérielle pour le monde'. Le passage de celle-ci vers celle-là est donc *théoriquement* nécessaire.

Or, si l'exploration de l'apparaître de la vie est ainsi exigée comme le résultat nécessaire d'un processus de systématisation de la phénoménologie matérielle, sa découverte comme une obligation nécessaire pourrait signifier, à l'inverse, l'accomplissement de cette systématisation. Par suite, s'il est vrai que nous pouvons confirmer dans *Marx* l'apparition de cette exploration comme une obligation nécessaire, réciproquement, cela reviendrait à dire que l'ensemble du propre système de la phénoménologie matérielle se constitue, ou au moins, se dessine dans cette étude de Marx.

Avec cette perspective, nous pouvons tenter de comprendre l'itinéraire philosophique de Henry après *Marx*. D'une part, parce que le monde où nous vivons réellement n'est pas seulement sensible et théorique (en l'occurrence, économique), mais aussi, culturel (*La Barbarie*), esthétique (*Voir l'invisible*) et politique (*Du communisme au capitalisme : théorie d'une catastrophe*), il semble que Henry reste au niveau de 'la phénoménologie matérielle pour le monde' pour concrétiser la thèse élaborée dans sa généalogie, en appliquant celle-ci à ces trois mondes.²⁷⁷ En effet, si Henry critique la modernité de la culture et de la politique, en qualifiant respectivement celle-là comme « barbarie » et celle-ci comme « catastrophe », c'est parce que cette modernité ne signifie pour lui rien d'autre que « la conception idéologique de l'idéologie »²⁷⁸, c'est-à-dire que la culture et la politique modernes oublient tous leur origine : la vie et l'individu qui est selon Henry un

²⁷⁷ À propos de l'application de la thèse de sa généalogie au monde politique, sans doute, nous pouvons dire que, bien avant *Du communisme au capitalisme* (1990), *Marx* (1976) lui-même était déjà ce genre de travail. En outre, s'il est permis, pour retracer cet itinéraire philosophique de Henry, de considérer ses œuvres littéraires, particulièrement *L'amour les yeux fermés* (1976) publié dans la même année que *Marx*, cela nous conduira à dire que l'application de la thèse de *Marx* aux mondes culturel, esthétique et politique, est déjà commencée en même temps que son étude de Marx. En effet, nous pouvons confirmer cela, sans aucune difficulté, dans l'entretien de Henry avec J. Le Thor, « Une politique du vivant » (1976) (*AD*, p. 223-234).

²⁷⁸ « Dans l'idéologie allemande le concept d'idéologie reçoit une signification très particulière [...] idéologie, conformément à cette signification, veut dire représentation illusoire. [...] *Idéologique par conséquent est toute conception de l'idéologie qui tient celle-ci pour une simple idéologie. Cette conception idéologique de l'idéologie, c'est l'idéologie allemande* » (souligné par Henry, *M*, t, I, p. 420)

mode nécessaire de la manifestation de la vie. Au contraire, si Henry admire les artistes modernes tels que Kandinsky et Briesen, c'est parce qu'ils nous permettent de savoir que leur peintures abstraites sont la re-présentation de la vie, à savoir, son image qui n'est jamais autonome, mais totalement dépendante de son origine. C'est-à-dire que son admiration de l'art vient de ce que celui-ci peut s'entendre comme l'idéologie qui n'est jamais « simple », mais comprise dans sa généalogie.²⁷⁹

D'autre part, il semble que Henry développe sa propre phénoménologie en suivant l'orientation théorique indiquée dans *Marx*.²⁸⁰ En effet, ce ne serait pas par hasard que Henry s'engage, après son étude de Marx, à celles de Descartes et de Husserl. Dans la

²⁷⁹ Cependant, dans la mesure où Henry entend par l'image « non plus le corrélat d'une intentionnalité spécifique, mais le milieu pur où se meut toute intentionnalité possible en général », c'est-à-dire, « la dimension ontologique de l'irréalité » (*EM*, p. 791), l'image a chez lui la même extension que celle de l'idéologie. Ainsi, son étude de l'art ne peut pas être seulement une application *simple* de la thèse de sa généalogie au monde esthétique. En outre de cela, elle aurait dans la phénoménologie matérielle le même statut théorique que la généalogie de l'idéologie. C'est-à-dire que l'esthétique henryenne constitue aussi avec celle-ci le centre de 'la phénoménologie matérielle pour le monde'. Cf. « sous le nom d'esthétique, on passe avec Henry d'une considération de l'art à une genèse phénoménologique du monde » (V. Giraud, « L'esthétique comme philosophie première », *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, *Studies in Contemporary Phenomenology*, p. 55). À vrai dire, le monde est selon Henry par essence esthétique, de sorte que le monde tombe « entièrement sous les catégories de l'esthétique » (*B*, p. 48-9). Dès lors, devons-nous dire, comme le prétend V. Giraud, que l'esthétique henryenne est la philosophie première ? Il nous semble que cette thèse est crédible à la condition que toute la phénoménologie matérielle puisse se réduire à l'esthétique. En effet, en identifiant celle-ci avec celle-là, V. Giraud montre suffisamment que l'esthétique est chez Henry « la philosophie première ». Pourtant, cette identification n'était possible que parce qu'il n'a pas considéré « le domaine spécifique » de la phénoménologie matérielle, de sorte qu'il négligeait la stratification établie à l'intérieur de celle-ci. Il est vrai que l'esthétique est chez Henry « "pensée radicale" qui "nous découvre d'un coup la réalité des choses, la nôtre et celle de l'univers indissolublement" » (V. Giraud, *op. cit.*, p. 63). Cependant, cette « réalité » elle-même, qui est la vie, comment apparaît-elle ? Comment peut-elle s'apparaître ? Malgré son importance et sa spécificité, l'esthétique henryenne n'est que 'la phénoménologie matérielle pour le monde' qui peut être seulement *secondaire* par rapport à 'la phénoménologie matérielle pour la vie'. Ou bien, si on prétend que « l'esthétique matérielle » implique celle-ci dans son domaine d'étude, alors, cette esthétique doit être elle-même stratifiée à son intérieur.

²⁸⁰ Dans cette perspective, son article « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » qui est prononcé en 1977 et publié en 1978, est significatif.

mesure où il est mis en possession de l'entier du système de sa propre phénoménologie, il est naturel que Henry veuille, comme les autres phénoménologues, y compris Husserl lui-même, exposer sa propre phénoménologie à travers l'interprétation de Descartes, et ensuite, la comparer avec la phénoménologie de Husserl qui est pour lui « le meilleur des phénoménologues »²⁸¹. Réellement, Henry annonce à travers son interprétation originale de Descartes le commencement de sa propre phénoménologie, en lui donnant pour la première fois le nom de « phénoménologie matérielle ». En outre, Henry nous permet de prévoir à travers cette interprétation la nouvelle perspective de sa phénoménologie, en déclarant que seule sa phénoménologie matérielle peut rendre possible 'une lecture phénoménologique du *cogito* cartésien' qui n'est, comme nous l'allons voir, rien d'autre que l'apparaître de la vie lui-même. Cette annonce du commencement et cette ouverture de la perspective étaient possibles, nous semble-il, parce que l'orientation d'étude de la phénoménologie matérielle a déjà été déterminée dans *Marx* comme l'obligation nécessaire, de telle façon que son entier du système s'y est constitué.

Ainsi, le passage de 'la phénoménologie matérielle pour le monde' vers 'la phénoménologie matérielle pour la vie' n'est pas seulement ce qui est obligé théoriquement et rationnellement par l'ordre intérieur de la phénoménologie matérielle, mais aussi ce qui est réalisé pratiquement et chronologiquement par Henry lui-même. Dès lors, qu'est-ce que 'la phénoménologie matérielle pour la vie', sans laquelle l'entier de la phénoménologie matérielle doit rester inachevée ? Or, répondre à cette question n'est pas seulement démontrer le propre domaine de la phénoménologie henryenne. Dans la mesure

²⁸¹ « J'ai voulu faire travailler ces présupposés [mis au jour dans *L'essence de la manifestation*] sur la philosophie de Marx, puis sur la culture dans *La Barbarie*, puis sur l'art avec mon étude sur Kandinsky. *Une fois en possession de mon propre système, j'ai relu Husserl*, qui est pour moi le meilleur des phénoménologues, et j'ai fait travailler *ma phénoménologie* sur l'inconscient : c'est *La Généalogie de la psychanalyse* » (souligné par nous, *E*, p. 114). Il ne serait pas tellement inconvenant de conclure de ces propos que les deux parts de son étude après *Marx*, la concrétisation et le développement de la thèse de sa généalogie, sont réalisés successivement. En effet, même si ses études de Descartes (« Sur l'*ego* du *cogito* » (1983) et « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie » (1984) qui est la source des premier et second chapitres de *Généalogie de la psychanalyse* (1985)) sont suivies par *La Barbarie* (1987) et *Voir l'invisible* (1988) dans l'ordre de leur publication, nous pouvons trouver déjà dans son article « La métamorphose de Daphné » (1977) ses propres concepts d'« inconscient » (*PV*, t. III, p. 192), de « barbarie » (*ibid.*, p. 189) et d'« art » (*ibid.*, p. 193-6).

où celle-ci est ce qui donne un fondement à la phénoménologie husserlienne, plus généralement, à toute phénoménologie intentionnelle, cela est une tentative de donner la possibilité à celle-ci à partir de son fond le plus profond. Répondre à cette question, donc, nous conduira au nouveau fond de « la phénoménologie », autrement dit, cela nous montrera sa nouvelle limite.

3. La phénoménologie matérielle pour la vie.

Il est vrai que, depuis le commencement de sa phénoménologie, Henry s'efforçait d'expliquer l'apparaître de la vie sous les noms divers, soit « Je Peux » ou « corps subjectif », soit « Affectivité » etc. Cependant, il est non moins vrai que c'est après *Marx*, particulièrement dans sa « trilogie » qu'il a thématiquement clairement ce problème qui a pour but de dévoiler l'apparaître de la vie lui-même. Henry n'y discute plus celui-ci simplement dans son rapport de fondation avec l'apparaître du monde, mais aussi et plus attentivement, il le traite hors de ce rapport, c'est-à-dire, dans son indépendance. De la sorte, la tâche de la phénoménologie matérielle ne s'entend plus désormais simplement comme « fonder l'intentionnalité elle-même »²⁸², mais plutôt, comme « reconnaître et ainsi dissocier » l'apparaître de la vie, de cette intentionnalité qui est l'autre apparaître « auquel tous les étants du monde et ce monde lui-même doivent d'être »²⁸³.

Certes, selon la thèse de la duplicité de l'apparaître, la vie ne peut pas apparaître dans la perspective de la phénoménologie matérielle sinon avec le monde. En outre, comme nous l'avons vu, parce que cette tâche d'approfondir indépendamment et exclusivement l'apparaître de la vie, est ce qui se donne nécessairement dans son projet d'étude dont la tâche est de fonder l'intentionnalité, l'accomplissement de cette tâche revient nécessairement à dire l'accomplissement de celle-ci. Cependant, il n'en est pas moins vrai que, lorsque, selon le déploiement de son projet d'étude, la phénoménologie matérielle conduit à son propre domaine spécifique, c'est-à-dire, à « l'immense domaine de la vie »²⁸⁴, « elle délaisse le monde et l'être-au-monde »²⁸⁵. C'est parce que cette vie, en tant

²⁸² « Phénoménologie non intentionnelle », *PV*, t, I, p. 106.

²⁸³ Souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 124.

²⁸⁴ « Phénoménologie non intentionnelle », *PV*, t, I, p. 121.

que fondement du monde, ne peut jamais s'inscrire dans le monde qui est fondé par elle. Pour *connaître* l'apparaître de la vie, et par cela, fonder l'apparaître du monde – sauver le monde –, la phénoménologie matérielle est donc obligée de dépasser le monde et de demeurer hors de lui dans la vie elle-même. Même s'il est absolument vrai qu'en considérant sa structure de duplicité et son projet d'étude, nous pouvons dire que la phénoménologie matérielle reste depuis le début jusqu'à la fin une phénoménologie *pour* le monde, cette phénoménologie, pour être telle qu'elle est, doit s'arracher au régime tyrannique du monde, plus précisément, à celui de la phénoménalité du monde. C'est-à-dire que, pour qu'elle soit une phénoménologie *pour* le monde, la phénoménologie matérielle doit être nécessairement une phénoménologie *sans* monde.

Or, c'est ici que nous nous heurtons à l'aporie. Comment la phénoménologie *sans* monde est-elle possible, dans la mesure où le monde signifie ici la phénoménalité en tant que *faire voir*, qui est sans doute la méthode commune de toutes les phénoménologies et de toutes les philosophies, et en outre, qui n'est rien d'autre que le caractère essentiel de notre langage ? Même si le langage est compris par Henry comme « le mal universel »²⁸⁶, la phénoménologie matérielle n'est-elle pas aussi une philosophie qui est écrite par notre langage ? Mais avant cela, aussi longtemps que la philosophie s'entend comme une pensée qui s'efforce volontairement de nous *faire voir* quelque chose de vrai, il semble que la philosophie, y compris la phénoménologie matérielle, ne puisse pas se concilier avec la vie, car, selon Henry, la vie est invisible, ou même, elle est une vérité *invisible*. Donc, c'est évidemment dans la perspective de la phénoménologie matérielle elle-même que le nom tel que « la *philosophie* de la *vie* » ou « la *phénoménologie* de la *vie* » s'avère absurde. Dès lors, comment la phénoménologie henryenne qui est aussi une pensée comme *faire voir*, peut-elle accéder à la vie et même l'exprimer, c'est-à-dire, la *traduire* avec notre langage qui est le langage du monde ou le Logos grec ?²⁸⁷ Comment la phénoménologie de la vie

²⁸⁵ « Si nous venons au *Dasein* que dans la vie, la question de la naissance se trouve entièrement déplacée, elle délaisse le monde et l'être-au-monde » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 131).

²⁸⁶ « Le langage est devenu le mal universel. [...] Ce qui caractérise tout mot, c'est sa différence d'avec la chose, le fait que, pris en lui-même dans sa réalité propre, il ne contient rien de la réalité de la chose, aucune de ses propriétés » (*CM*, p. 16).

²⁸⁷ Selon J.-L. Chrétien, cette question de la traduction ou de la traductibilité est une « question décisive » que la phénoménologie matérielle ne peut pas éviter. Assurément, elle est une question « qui est

est-elle possible, si elle doit être nécessairement une phénoménologie « sans monde », en même temps qu'elle, en tant que science, doit rester « dans le monde » ? Par conséquent, « comment une philosophie de l'affectivité [qui est l'essence de la vie] est-elle possible ? »²⁸⁸ Si nous le disons selon nos termes, comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est-elle possible ?

Dans les pages suivantes, nous allons faire quelques remarques à propos de l'aporie provenant de l'absence du monde dans la phénoménologie matérielle. Cela ne pourrait pas totalement dissiper l'aporie considérée au-dessus, mais au moins, en révélant les propriétés de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' et en modérant son absurdité, montrerait la possibilité de cette phénoménologie ou, si nous pouvons parler ainsi, la possibilité de sa possibilité.

3-1. Le retard ontologique de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' : impuissance et non-inutilité

Quand Henry dit le délaissement du monde, en fait, cela ne signifie pas seulement que l'objet d'étude de la phénoménologie matérielle est totalement modifié à son niveau de 'la phénoménologie matérielle pour la vie', c'est-à-dire que ce dont il s'agit désormais n'est plus le monde ni même *son* fondement, mais ce fondement lui-même, à savoir la vie elle-même. Plus fondamentalement et significativement, cela revient à dire que sa méthode d'étude elle aussi est à ce niveau totalement modifiée, c'est-à-dire que ce qui constitue la phénoménologie matérielle, n'est plus ici l'apparaître du monde mais l'apparaître de la vie lui-même. Dans cette perspective, lorsque 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est qualifiée de « phénoménologie *sans* monde », ce « sans » a deux significations différentes. D'abord, il indique l'absence du monde en tant qu'objet ou phénomène – l'absence de ce

appelée, de manière apriorique, par toute pensée qui pose, de quelque façon que ce soit, deux langages, ou même seulement deux plans ou deux modes du langage » (« La parole selon Michel Henry », *Reconnaitances philosophiques*, Paris, Cerf, 2010, p. 174). Nous sommes tout à fait d'accord avec J.-L. Chrétien à propos de son analyse de la réponse de Henry à cette question. Seulement, nous ne pensons pas que, pour écouter cette réponse, nous devons attendre *Paroles du Christ*.

²⁸⁸ Souligné par Henry, *PM*, p. 123

qui se montre hors de soi devant nous –,²⁸⁹ et plus fondamentalement, il exprime l'absence du monde en tant que méthode ou phénoménalité²⁹⁰ – l'absence de ce qui peut faire apparaître quelque chose comme un objet devant nous, c'est-à-dire, celle du « hors de soi » comme tel –. Cependant, ces deux genres d'absence du monde ne signifient en fin de compte qu'une seule situation phénoménologique : l'absence de toute transcendance possible, c'est-à-dire, l'immanence absolument radicale, dans laquelle il n'y a aucune

²⁸⁹ Or cette absence du « phénomène » ne signifie-t-elle pas que la phénoménologie matérielle n'est plus une *phénoméno*-logie ? Comment peut-elle revendiquer le nom de « phénoménologie » en disant à la fois l'absence de « phénomène » ? En effet, c'est la raison capitale pour laquelle D. Janicaud qualifie la phénoménologie matérielle de « le tournant théologique ». Il ne serait pas suffisant pour répondre à cette question de dire que la phénoménologie s'entend par Henry non pas comme la science des « phénomènes » mais comme celle de leur phénoménalité. En outre cela, nous devons y ajouter deux choses. Premièrement, le « phénomène » dont Henry peut dire l'absence, n'est dans la perspective de la phénoménologie matérielle qu'une image qui ne peut pas apparaître sans l'apparaître de son fondement, c'est-à-dire qu'il n'est qu'un phénomène au sens secondaire. Deuxièmement, ce fondement est selon Henry en lui-même un phénomène, parce qu'il apparaît, plus précisément, qu'il s'apparaît en soi par soi en tant qu'il est. Il est un phénomène au sens premier, sans lequel le phénomène au sens secondaire ne peut pas même apparaître, autrement dit, il ne peut pas être un phénomène. Cela revient à dire que la phénoménologie matérielle ne veut pas seulement élargir le concept de « phénoménalité », mais aussi et réciproquement, celui de « phénomène ». Si « être phénomène, [chez Husserl] c'est être constitué par une subjectivité aux vécus de laquelle appartiennent la *hylé* sensible et la *morphé* intentionnelle » (D. Franck, « Au-delà de la phénoménologie », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 111), ces « vécus » eux-mêmes chez Henry sont déjà et au sens original les phénomènes. Ce qui est le phénomène au sens premier signifie chez lui ce qui se donne immédiatement *de* la subjectivité : *les données immédiates de la conscience* dans la terminologie bergsonienne (ce « de » signifie l'absence de la spatialité ou de la transcendance). Ou bien, si on veut y conserver le mot « constituer », on peut dire que le phénomène ne signifie pas seulement dans la phénoménologie matérielle ce qui est constitué par une subjectivité comme objectivité, mais aussi et au sens premier, ce qui est constitué par une subjectivité comme subjectivité elle-même, à savoir, comme soi-même. En ce cas, la constitution doit s'entendre au sens radicalement immanent comme auto-constitution de la subjectivité, c'est-à-dire, son auto-révélation comme telle. C'est ce que Henry veut dire dans le propos suivant : « La vie est phénoménologique en un sens original et fondateur » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t. I. 116).

²⁹⁰ « Méthode désigne toujours le moyen d'accéder à un objet pour autant que ce moyen est le meilleur ou, ou plus radicalement, le seul possible. Qu'est-ce qui fonde l'accès à un objet quelconque sinon l'apparaître dans et par lequel cet objet se montre à nous. L'accès, le moyen d'accéder à, soit la méthode elle-même, c'est donc la phénoménalité du phénomène auquel il s'agit d'avoir accès » (*PM*, p. 121).

distance, ni aucune extériorité, de sorte qu'aucune différence entre ce qui est apparu et ce qui le fait apparaître – aucune différence entre l'objet de l'apparaître et la méthode de l'apparaître – ne peut se trouver.

C'est en ce sens radical que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' s'avère comme une phénoménologie de l'immanence. Réellement, dans cette phénoménologie, son *objet* d'étude ne signifie pas ce qui se pose hors de soi devant nous, de sorte qu'il n'est pas même un ob-jet au sens habituel du terme. Il est la vie, l'« auto-apparaître » comme tel, qui apparaît hors du monde « de par lui-même, de par et dans sa phénoménalité propre »²⁹¹, c'est-à-dire qu'il est une auto-révélation. Parallèlement, la *méthode* d'étude de cette phénoménologie qui veut révéler la vie, ne peut pas être une méthode à son sens habituel. En tant que méthode de faire apparaître la vie qui est l'auto-apparaître comme tel, elle ne peut comprendre en soi aucun caractère de médiation. Par exemple, si la méthode de la phénoménologie s'insère comme médiation dans le procès d'apparaître de la vie, dès lors, cette apparition de la vie ne peut pas être l'auto-apparaître, de sorte que ce qui va apparaître à travers ce procès ne peut pas être la vie elle-même. Loin de révéler la vie, cette méthode comme médiation, en tentant de la révéler, ne peut que l'altérer. À vrai dire, si la vie se confirme comme l'auto-apparaître ou l'auto-révélation, cela revient immédiatement à dire que la vie est une seule méthode phénoménologique de son propre apparaître, une seule « Voie qui conduit jusqu'à elle »²⁹². Pour son propre apparaître, assurément, la vie n'a pas d'autre méthode que soi-même. De la sorte, dans la mesure où son objet d'étude est la vie, 'la phénoménologie matérielle pour la vie', pour permettre à cet objet d'apparaître, ou mieux, d'auto-apparaître, doit céder son aptitude de faire apparaître à cet objet même.²⁹³ Ou, à l'inverse, l'objet de cette phénoménologie, c'est-à-dire la vie, doit devenir lui-même sa méthode d'apparaître : « objet et méthode de la phénoménologie ne font qu'un »²⁹⁴.

²⁹¹ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 116.

²⁹² *PM*, p. 133.

²⁹³ « Une phénoménologie de la vie qui ne demande pas le dévoilement de son objet à un procès d'élucidation intentionnel, pas davantage à l'éclaircie de l'Être, mais à cet objet lui-même, précisément à la Vie et au monde originel de son Archi-révélation » (« Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 194).

²⁹⁴ *I*, p. 45

La phénoménologie matérielle pour la vie qui veut « connaître » la vie est donc une phénoménologie dans laquelle il s'agit de rendre la « parole » à la vie elle-même²⁹⁵, et pour faire cela, de faire disparaître la méthode comme médiation. Réellement, si cette phénoménologie peut nous permettre de *savoir* la vie, c'est uniquement à la condition que la relation extérieure entre son objet d'étude et sa méthode puisse ne pas s'y trouver. Or, comment cette disparition de la méthode comme médiation est-elle possible dans, ou même, par cette phénoméno-*logie* ? La phénoménologie matérielle « n'est-elle pas une philosophie, [...] une pensée s'accomplissant dans un voir ? »²⁹⁶ En tant que philosophie, ne s'efforce-t-elle pas elle aussi volontairement « de “penser” la vie »²⁹⁷ de la même manière dont les autres phénoménologies ou les autres philosophies de la vie le font ? Si tel est le cas, comment sa méthode qui est de ‘faire voir’, peut-elle s'identifier avec son objet qui est la vie ? C'est Henry lui-même qui y répond : « son objet diffère entièrement de sa méthode ». Il est vrai qu'il y ajoute immédiatement que « celle-ci [la méthode de la phénoménologie matérielle qui diffère entièrement de son objet] n'a d'autre but en effet que de nous permettre de “connaître” un tel objet [la vie] »²⁹⁸. Cependant, ce dont il s'agit ici est de savoir comment la phénoménologie matérielle peut atteindre ce « but », dans la mesure où elle reste une philosophie, c'est-à-dire, une pensée qui, en tant que médiation, s'efforce de *faire voir* quelque chose de vrai. Comment cette pensée peut-elle nous faire *voir* la vie qui, en tant qu'auto-révélation, n'inclut en soi aucune médiation, et donc, qui est par principe *invisible* ? Il nous semble que c'est encore Henry lui-même qui y répond :

« La phénoménologie matérielle ne découvre ni ne révèle la vie. Faire advenir la vie à soi-même, c'est là une tâche bien au-dessus de ses forces ; pour l'accomplir, la philosophie vient vraiment trop tard. »²⁹⁹

²⁹⁵ « La phénoménologie matérielle qui rend la parole à la Vie » (« Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, t, III, p. 348).

²⁹⁶ *I*, p. 122.

²⁹⁷ « Dans ce livre pourtant, ne nous efforçons pas de “penser” la vie ? Or ce n'est jamais celle-ci, semble-t-il, qui opère le dévoilement de ce qui est dit, dans cette série d'évidences et de propositions qui en forment le contenu » (*ibid.*, p. 125).

²⁹⁸ *PM*, p. 125.

²⁹⁹ « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, III, p. 347.

Or, ces phrases citées ne sont pas aussi négatives qu'on pourrait le penser. Il est vrai que Henry y déclare évidemment l'impuissance de la phénoménologie matérielle : elle « ne découvre ni ne révèle la vie », parce qu'elle est une philosophie, et donc, une pensée qui s'efforce sans cesse de nous *faire voir* quelque chose de vrai, tandis que la vie, comme Henry le dit à plusieurs reprises, est la vérité *invisible*. Son accès à celle-ci, pour autant qu'elle soit une pensée de *faire voir*, est donc par principe interdit. Dès lors, qu'est-ce que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' ? Est-elle seulement *impuissante*, et pour cette raison, *inutile* ? Cependant, il nous semble que ce qui fait problème dans cette phrase citée est la signification de cette impuissance elle-même. Plus précisément dit, ce dont il s'agit ici est de comprendre la signification du retard de la philosophie ou celle du « vraiment » dans le « vraiment trop tard ».

En effet, chez Hegel, le retard de la philosophie est un événement temporel réalisé dans le monde, c'est-à-dire qu'il signifie le retard d'une arrivée de la philosophie au monde : « En tant que *pensée du monde*, elle n'apparaît *dans le temps* qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est *venue à bout d'elle-même* »³⁰⁰. Dans cette perspective, même si elle n'y vient que toujours trop tard, la philosophie qui est une « pensée *du monde* » arrive en tout cas à sa destination, c'est-à-dire, au monde. Au contraire, la phénoménologie matérielle pour la vie, qui est aussi une philosophie, c'est-à-dire, une pensée comme *faire voir*, ne peut pas arriver à sa destination. Il est vrai que la phénoménologie matérielle elle aussi vient au monde. En tant que pensée comme *faire voir*, elle se déploie bien dans le monde. Cependant, sa destination n'est pas le monde, mais la vie à laquelle son accès est par principe interdit. Dès lors, nous ne pouvons pas même dire qu'elle vient « trop tard », parce que sa venue à destination n'est pas encore réalisée, plus correctement dit, qu'elle ne peut jamais être réalisée. Son retard, s'il peut *être*, donc, n'est pas un événement temporel, de sorte que nous ne pouvons jamais comprendre sa signification, aussi longtemps que nous restons dans l'horizon du temps. La signification du retard de la phénoménologie matérielle ne doit pas s'entendre, comme chez Hegel, dans l'horizon du temps, mais au contraire, hors de cet horizon. Si nous le disons dans la terminologie henryenne, elle doit s'entendre au point de vue *ontologique*, non pas au point

³⁰⁰ Souligné par nous, Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad., J.-F. Kervégan, PUF, Paris, 2013, préface, p. 134.

de vue *existentiel*.

Alors, que signifie ce retard ? Pourquoi Henry dit-il que « la philosophie vient vraiment trop tard », bien que nous ne puissions pas même dire son « venir », aussi longtemps que la philosophie est une pensée comme *faire voir* ? Paradoxalement, c'est encore une fois parce que la philosophie est une pensée, cependant, pensée qui n'est pas seulement de *faire voir*, mais *avant cela*, de *parvenir en soi*.

En effet, au point de vue ontologique, la pensée ne s'entend plus comme une pensée transcendante et extatique, mais *d'abord*, comme une pensée immanente et pathétique, c'est-à-dire, comme une pensée *vivante*. La pensée, si elle est comprise ontologiquement, s'avère un mode de la vie qui est absolument immanent. Dans cette perspective, ce dont il s'agit n'est plus la relation *existentielle* entre la pensée mouvante (*cogitatio*) et la pensée non-mouvante (*cogitatum*), mais la relation *ontologique* entre la pensée *mouvante* pathétique ou immanente (*cogitatio* non-intentionnelle) et la pensée *mouvante* extatique ou transcendante (*cogitatio* intentionnelle).³⁰¹ Assurément, c'est ce que Henry nous a montré clairement à travers son interprétation de Descartes, ce qu'il appelle « l'intuition inouïe de Descartes »³⁰². Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette étude, la pensée, à savoir la *cogitatio*, pour *être* ce qu'elle est, doit se donner à soi-même, de telle manière qu'elle, en s'éprouvant soi-même, parvient *d'abord* en soi-même *avant* de *pouvoir* parvenir à quelque chose d'autre. Cela revient à dire que, pour être transcendante et extatique, la pensée doit être *d'abord* immanente et pathétique, et ainsi, que la venue de la pensée en tant que vie ('voir' en tant qu'auto-affection) est la condition ontologique de la venue de la pensée en tant que monde ('voir' en tant qu'hétéro-affection) : la *cogitatio* non intentionnelle (*videor*) est l'essence même de la *cogitatio* intentionnelle (*videre*). C'est-à-

³⁰¹ L'apparition de la philosophie comme purement texte n'est possible qu'au point de vue abstrait. En réalité, la philosophie ne peut apparaître qu'en nous et par nous, soit en tant qu'auteur, soit en tant que lecteur. Dans cette perspective, la philosophie apparaît toujours comme une pensée non statique mais dynamique. La philosophie ne peut pas ne pas être une pensée *mouvante*, soit extatique, soit pathétique (qui, selon Henry, est toujours une pensée mouvante *à la fois* extatique *et* pathétique). C'est la raison pour laquelle nous comprenons toujours, avec l'expression « philosophie comme pensée », 'la philosophie comme pensée *mouvante*', à savoir, 'un mouvement de pensée' (qui est nécessairement *toujours double* : *à la fois* transcendant et immanent). Et cette compréhension nous permet de savoir le statut du texte, ou plus généralement, celui de l'image dans la phénoménologie henryenne. Nous allons y revenir.

³⁰² I, p. 126.

dire que la pensée s'apparaît *d'abord* en soi comme un mode de la vie, à savoir comme l'individu vivant, « je suis » : *cogito ergo sum*.

C'est uniquement dans cette situation ontologique que nous pouvons comprendre la signification du retard de la philosophie au sens henryen. Si la philosophie comme pensée extatique vient toujours trop tard, ce n'est pas parce qu'elle ne peut arriver à sa destination que toujours trop tard. Comme nous l'avons dit, cette arrivée ne peut pas même être réalisée dans la mesure où sa destination est la vie. Au contraire, si la philosophie *peut* venir toujours trop tard, c'est parce qu'il y a *toujours déjà* une venue ontologiquement – non jamais chronologiquement – préalable à sa venue. La philosophie, même si elle ne peut jamais arriver à la vie, ne peut pas ne pas venir « trop tard » par rapport à la vie, parce qu'elle, en tant que pensée *extatique*, trouve la condition de son être dans l'apparaître d'une pensée *vivante*, à savoir dans son auto-apparaître qui n'est rien d'autre que la vie elle-même. La philosophie qui est l'apparaître du monde, vient « vraiment » trop tard, parce qu'elle est en son essence *toujours déjà* l'apparaître de la vie. C'est réellement et uniquement dans cette perspective ontologiquement phénoménologique que la phénoménologie matérielle qui s'efforce sans cesse « de “penser” la vie »³⁰³, *peut* venir *vraiment* trop tard. Le retard de la philosophie ne dit dans la phénoménologie matérielle rien d'autre que la philosophie est une pensée, et en outre, que « *la pensée est un mode de la vie* »³⁰⁴.

Après que la signification du retard de la philosophie se dévoile ainsi, nous pouvons comprendre pourquoi les phrases citées plus haut ne peuvent pas s'entendre simplement comme négatives. Certes, il est vrai que le retard de la philosophie par rapport à la vie explique le fait que l'effort de la philosophie pour faire voir la vie est *impuissant* : « faire advenir la vie à soi-même, c'est là une tâche bien au-dessus de ses forces ». Effectivement, dans la mesure où la venue de la pensée vivante précède *ontologiquement* celle de la pensée extatique, ce qui est au début n'est pas la pensée comme *faire voir*, mais une pensée comme *s'auto-apparaître*, plus précisément dit, la vie elle-même. De la sorte, pour « connaître » la vie, ce dont il faut partir est la vie.³⁰⁵ Cependant, d'autre part, si la

³⁰³ I, p. 125.

³⁰⁴ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 130.

³⁰⁵ « Un vivre pathétique, n'est-ce point alors de celui-ci qu'il faut partir, l'ordre de la méthode ne doit-il pas être renversé ? » (*PM*, p. 128).

philosophie en tant que mouvement extatique de la pensée est *toujours déjà* vivante, c'est-à-dire, si elle est « un mode de la vie », cela revient à dire qu'elle comprend *toujours déjà* en soi la vie. Dans cette perspective, la vie ne s'entend plus seulement comme ce dont il faut *partir* pour « connaître » la vie, mais, comme ce qui, en nous, a *toujours déjà commencé* et qui nous permet de « connaître ». À vrai dire, ce dont il s'agit ici n'est rien d'autre que la *contemporanéité essentielle* entre l'apparaître du monde et l'apparaître de la vie³⁰⁶, ou même, leur « unité essentielle »³⁰⁷, que nous avons suffisamment montrée à travers l'analyse des trois thèses de la généalogie henryenne. Dès lors, il est manifeste que, partout où il y a la philosophie comme pensée extatique, sans aucune exception, il y a déjà la pensée vivante comme son essence, de telle manière que l'apparaître de la philosophie annonce *toujours déjà* – même si celle-ci ne le connaît presque toujours pas – l'auto-apparaître de la vie. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas comprendre simplement la phrase citée plus haut comme négative : « la phénoménologie matérielle ne découvre ni ne révèle la vie ». Même si la philosophie ne la découvre ni ne la révèle, elle « connaît », en quelque sorte, *toujours déjà* la vie : « j'entends à jamais le bruit de ma naissance » qui est « le bruit de la Vie »³⁰⁸.

Assurément, dans la mesure où la vie est de s'auto-apparaître, « connaître la vie, c'est le fait de la vie et d'elle seule »³⁰⁹. Dans cette perspective, il s'avère absolument vrai que « *la pensée ne connaît pas la vie en la pensant* »³¹⁰. La philosophie est donc *impuissante*, « la philosophie vient vraiment trop tard ». Cependant, ce retard *ontologique* de la philosophie revient nécessairement et immédiatement à dire la venue *toujours déjà* accomplie de la vie. La voie qui conduit à la vie demeure ainsi *toujours déjà* ouverte paradoxalement *en même temps* que la philosophie ouvre son horizon extatique où la vie, pourtant, ne peut jamais apparaître. Dans cette perspective, cette fois, il s'avère absolument vrai que *la pensée comprend en soi la vie en la pensant*, et, en ce sens restreint,

³⁰⁶ Cf. *EM*, p. 632 et nos notes 189, 228.

³⁰⁷ *GP*, p. 313

³⁰⁸ *CM*, p. 283. C'est la raison pour laquelle, lorsque « “connaître” la vie » se pose par Henry comme le but de la phénoménologie matérielle (*PM*, p. 125), nous devons le comprendre toujours comme « “re-connaître” la vie » ou « retrouver la vie », c'est-à-dire, comme la seconde naissance.

³⁰⁹ *I*, p. 135.

³¹⁰ *Ibid.*

nous pouvons même dire que *la pensée* « connaît » *la vie en la pensant*. C'est le retard *ontologique* de la philosophie qui signifie son impuissance, lui-même qui peut nous faire éviter sa compréhension simplement négative. La philosophie est impuissante, mais elle ne peut pas être *inutile*, parce qu'elle est *impuissante*, c'est-à-dire qu'elle vient *vraiment* trop tard.

3-2. La possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie': la traduction entre deux paroles du monde et de la vie, en tant qu'« Archi-fait »

En analysant la signification *ontologique* du retard de la philosophie, nous pouvons savoir ainsi que son effort *impuissant* de faire voir la vie, n'est pas cependant *inutile*, et cela nous permet déjà d'entrevoir la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie': la voie qui conduit à la vie demeure *toujours déjà* ouverte paradoxalement *en même temps* que la philosophie ouvre son horizon extatique. C'est réellement dans cette perspective que nous pouvons saisir, en évoquant la *contemporanéité essentielle* entre la vie et le monde, la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie', plus particulièrement, sa possibilité d'exprimer la vie dans le monde, c'est-à-dire, la possibilité de la *traduction* entre les deux paroles totalement étrangères, du monde et de la vie.

En effet, la compréhension ontologique du retard de la philosophie est, nous semble-t-il, ce qui permet à Henry de dire que « le retournement de la phénoménologie est *le mouvement de la pensée* qui comprend ce qui vient avant elle [c'est-à-dire, la vie] », ou, qu'il est « la *reconnaissance* de ce préalable », ³¹¹ bien que ce retournement, comme Henry lui-même l'avoue, ne soit que « le mouvement de la pensée » ou « le fait d'une pensée » ³¹² qui ne peut pas en elle-même connaître la vie. Plus précisément dit, il nous semble que cette compréhension de la philosophie est la raison pour laquelle Henry peut répondre comme suit à la question de la possibilité de « la méthode phénoménologique » pour *penser la vie et faire voir celle-ci* :

« Comment la méthode phénoménologique est-elle encore possible s'il s'agit pour la

³¹¹ Souligné par nous, *I*, p. 136, 135.

³¹² *Ibid.*, p. 136.

pensée de poursuivre l'analyse de ce qui lui échappe dans le principe, de le saisir en des concepts adéquats, de former les diverses "essences" auxquelles obéit cet invisible mystérieux ?

Le retournement de la phénoménologie s'écrit alors : *ce n'est pas la pensée [extatique] qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée [extatique] d'accéder à soi*, de s'éprouver soi-même et enfin d'être ce qu'elle est chaque fois : l'auto-révélation d'une "*cogitatio*". »³¹³

Cette réponse énigmatique nous montre que « le retournement de la phénoménologie » ou « le renversement de la phénoménologie » qui veut entraîner la modification totale de la méthode traditionnelle de la phénoménologie, ne conduit pas cependant à la disparition de cette « méthode phénoménologique » qui veut, en tant que médiation, penser la vie et nous faire voir celle-ci.³¹⁴ Bien au contraire, ce que Henry explique ici est le procès de génération de la pensée extatique, de cette façon, celui de

³¹³ Souligné par Henry, *I*, p. 129.

³¹⁴ « Le renversement de la phénoménologie » ou « le retournement de la phénoménologie » ne signifie pas simplement renverser « l'ordre de la méthode » de la phénoménologie traditionnelle, qui veut, selon Henry, aller à partir de la pensée vers la vie (*PM*, p. 128). Ce que Henry veut dire avec cette expression est à la fois quelque chose de plus et de moins que le renversement de « l'ordre de la méthode ». Certes, à travers ce « renversement de la phénoménologie », 'le passage de la pensée vers la vie' se remplace par 'le passage de la vie vers la pensée'. Ce dont il faut partir, donc, n'est plus la pensée, mais la vie. Or, quand l'apparaître de la vie devient ainsi l'objet d'étude de la phénoménologie, cela nous demande de modifier les sens habituels des concepts d'« objet » et de « méthode » : l'objet n'est plus un ob-jet et la méthode n'a plus un caractère de médiation. Dès lors, nous pouvons considérer « le renversement de la phénoménologie », non pas seulement comme la *modification de l'ordre* de la méthode phénoménologique, mais en outre, comme la *modification totale* de cette méthode, ou même, comme celle de la phénoménologie elle-même. Cependant, cette modification totale n'aboutit jamais à l'annulation de celle-ci, mais au contraire, à sa conservation. C'est parce que le deuxième passage, passage de la vie vers la pensée, n'est pas un événement réalisable dans l'horizon spatio-temporel, c'est-à-dire qu'il n'a aucune signification « existentielle », mais seulement, « ontologique ». À vrai dire, *si nous restons au point de vue « existentiel »*, « l'ordre de la méthode » de la phénoménologie s'avère inchangé, alors même que « le renversement de la phénoménologie » s'accomplit. « Le renversement de la phénoménologie » lui-même ne se montre au point de vue existentiel que comme un « mouvement de la pensée » (*I*, p. 136) qui va de la pensée vers la vie. Dans cette perspective, « le remplacement de la phénoménologie » ne peut pas même construire le renversement de « l'ordre de la méthode ».

l'apparition de cette méthode de la phénoménologie. Toutefois, cela ne signifie pas non plus que la disparition de cette « méthode phénoménologique » qui fonctionne comme médiation, ne se réalise pas dans ce retournement. Comme nous l'avons vu, 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est une phénoménologie dans laquelle il s'agit de rendre la « parole » à la vie elle-même³¹⁵, et pour cela, de faire disparaître la méthode comme médiation. Malgré cela, si « le retournement de la phénoménologie » sur lequel cette nouvelle phénoménologie de Henry se fonde, ne « s'écrit » pas ici comme l'explication du procès de la disparition de « la méthode phénoménologique », mais au contraire, comme celle du procès de son apparition, c'est parce que le procès de la disparition se réalise *toujours déjà* dans sa *contemporanéité essentielle* avec le procès de l'apparition, et même, en tant que fondement de ce dernier ou son essence elle-même. La disparition de « la méthode phénoménologique » se réalise *toujours déjà* dans son apparition, et inversement, l'apparition de « la méthode phénoménologique » comme médiation est, en son fondement et en son essence, sa disparition elle-même. Ainsi, « la méthode phénoménologique » qui, en tant que médiation, s'efforce de penser la vie et de nous faire voir celle-ci, ne peut pas être seulement impuissante, elle s'avère aussi utile pour « connaître » la vie, parce que son apparition *comme médiation* revient nécessairement à dire son apparition *sans médiation*, son auto-apparition immédiate, c'est-à-dire, l'auto-apparaître de la vie lui-même.

C'est réellement dans cette perspective que Henry annonce à travers les phrases citées la possibilité de « la méthode phénoménologique » pour penser la vie et la faire voir. En nous montrant à la fois l'apparition de la méthode comme médiation et sa disparition, Henry nous invite à penser que, même si « la méthode phénoménologique » est impuissante de faire voir la vie, elle peut la représenter, c'est-à-dire qu'elle peut faire voir son image, parce qu'elle est en son essence l'apparaître de la vie elle-même – parce qu'elle n'est pas inutile ou parce qu'elle « connaît » toujours déjà la vie –. Selon Henry, donc, « la méthode phénoménologique est l'auto-explicitation de la vie transcendante [...] sous la forme de son auto-objectivation »³¹⁶, parce que cette « méthode phénoménologique », en

³¹⁵ « La phénoménologie matérielle qui rend la parole à la Vie » (« Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, t, III, p. 348).

³¹⁶ *PM*, p. 129.

tant que *mouvement* de la pensée extatique, est toujours déjà « un mode de la vie ».

Après que la puissance de « la méthode phénoménologique » et sa possibilité se dévoilent ainsi à partir de la signification du retard ontologique de la philosophie, nous pouvons comprendre mieux qu'avant la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'. Certainement, cette phénoméno-*logie*, pour être telle qu'elle est, doit être la phénoménologie « sans monde ». Cependant, dans la mesure où l'apparaître de la vie est l'essence même de l'apparaître du monde, cette absence du monde qui signifie l'absence de l'ob-jet visible et celle de la méthode comme 'faire voir', n'est jamais inconciliable avec la présence de ce monde, soit en tant qu'ob-jet visible, soit en tant que méthode de faire voir. De la même façon que la disparition de « la méthode phénoménologique » se réalise *toujours déjà* avec son apparition, cette absence du monde se réalise *toujours déjà* avec la présence du monde. C'est-à-dire que, dans sa *contemporanéité essentielle* avec l'absence du monde, la présence du monde revient *toujours déjà* à dire celle-ci comme son fondement ou comme son essence elle-même. En effet, même si l'absence du monde, en tant qu'absence, est absolument différente de sa présence, il n'y a entre elles aucune différence qui peut s'établir dans l'horizon spatio-temporel, c'est-à-dire, aucune différence *existentielle*. L'absence du monde est, donc, à la fois absolument différente et *in-différente* avec sa présence. C'est réellement cette différence absolue elle-même qui rend l'absence du monde absolument *in-différente* avec la présence du monde.³¹⁷

De la sorte, lorsqu'à la question : « à quoi bon la phénoménologie ? », Henry répond : « penser *après coup*, se représenter la vie »³¹⁸, nous ne devons pas comprendre cet « après coup » simplement au sens temporel ou existentiel. La phénoménologie matérielle, certes, en tant que philosophie, « ne découvre ni ne révèle la vie », elle ne peut la représenter qu'« après coup ». Cependant, ce 'représenter la vie *après coup*' ne se réalise que « pendant » que la vie s'auto-apparaît, c'est-à-dire que cette représentation *tardive* de la vie n'est que l'autre aspect *contemporain* de l'auto-apparaître de la vie.³¹⁹ C'est, nous

³¹⁷ À propos du concept henryen d'« indifférence absolue », voir « 1-2. L'effectivité du monde : la duplicité de l'apparaître » de ce chapitre.

³¹⁸ Souligné par Henry, « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, III, p. 347.

³¹⁹ « Je peux me représenter ma vie et cette possibilité principielle est incluse dans la vie. Mais une telle possibilité doit elle-même être possible. Paradoxalement elle ne réside pas dans la représentation mais dans ce qui fonde ultimement celle-ci, dans l'Archi-révélation de la vie en laquelle tout vécu « s'accomplit ». De

semble-t-il, la raison pour laquelle Henry peut ajouter immédiatement à la réponse citée plus haut les phrases suivantes : « ce pouvoir [de se représenter la vie] que nous avons reçu lui aussi, la phénoménologie matérielle l'exerce en toute lucidité. Elle est *alors* en mesure de *fonder* la méthode phénoménologique *en procédant à sa critique radicale* »³²⁰. C'est réellement en exerçant le pouvoir de se représenter la vie que la phénoménologie matérielle à la fois fonde et critique *radicalement* la méthode phénoménologique, parce qu'elle constitue *alors* elle-même cette méthode phénoménologique qui représente la vie dans le monde, mais en même temps, parce que cette apparition de la méthode phénoménologique – l'apparaître du monde – constitue *toujours déjà* comme son essence même sa disparition – l'apparaître de la vie –. La « critique radicale » réalisée par la phénoménologie matérielle ne s'épuise pas, donc, dans son discours critique – *theoria* –, mais *avant* cela, elle est une pratique de sa critique – *praxis* –. En représentant la vie dans le langage du monde, et ainsi, en se montrant comme un exemple pratique de sa théorie même, la phénoménologie matérielle nous indique que cette représentation est « l'auto-explicitation de la vie [...] sous la forme de son auto-objectivation »³²¹ et que « *le langage est le langage de la vie réelle* »³²². En tant que langage du monde, la phénoménologie matérielle est elle-même le langage de la vie.

Lorsque l'« après coup » de la représentation de la vie s'entend ainsi, hors du temps, dans sa *contemporanéité essentielle* avec la vie, nous pouvons savoir à quel droit la phénoménologie matérielle peut prétendre exprimer la vie, bien qu'elle soit une philosophie qui est écrite par notre langage, à savoir, par la parole du monde qui est le Logos grec. C'est-à-dire que, quand le problème de la traduction est soulevé dans la phénoménologie matérielle entre les deux langages ou les deux paroles étrangères, du monde et de la vie, ce dont il faut partir pour le résoudre est la « contemporanéité dans l'essence » entre deux manières d'apparaître, la vie et le monde, laquelle, comme nous l'avons dit plusieurs fois dans cet étude, n'est qu'une autre expression du « rapport de

telle façon que « *pendant* » *qu'il s'accomplit*, sur le fond de ce qui est éprouvé, on puisse d'efforcer de se le re-présenter » (souligné par nous, *PM*, p. 129).

³²⁰ Souligné par nous, « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, t, III, p. 347.

³²¹ *PM*, p. 129.

³²² *Ibid.*, p. 131.

fondation qui les unit », ³²³ et enfin, celle de « la duplicité de l'apparaître ».

Réellement, en qualifiant de « connexion essentielle » ³²⁴ le lien qui s'établit entre la parole du monde et la parole de la vie, Henry ne dit rien d'autre que la duplicité de la parole. « Toute Parole est la parole de la vie », ³²⁵ et c'est parce que notre parole, soit ce qui est parlé ou écrit, soit ce qui est écouté ou lu, renvoie nécessairement à notre acte vivant, soit l'acte de parler ou d'écrire, soit l'acte d'écouter ou de lire, qui doit, à son tour, s'auto-affecter pour être ce qu'il est, autrement dit, qui doit, en tant que modalité de la vie, être toujours déjà en son essence la parole de la vie, c'est-à-dire, l'auto-apparaître de la vie. ³²⁶ C'est ce que Henry appelle même « destin métaphysique » : « la Parole de la vie parle partout où il y a vie, dans ses modalités les plus élémentaires ». Or, cela revient à dire que ce n'est pas seulement la parole du monde qui est notre langage quotidien, qui ne peut pas échapper à ce destin. Au-delà de cela, selon Henry, « rien n'échappe à ce destin ». ³²⁷ À vrai dire, dans la mesure où le monde où nous vivons est le monde de la vie – *Lebenswelt* –, ce monde, soit sensible, soit intelligible, dit lui-même la parole de la vie, ³²⁸ c'est-à-dire qu'il est son expression ou son exposition. Dans cette perspective, si Henry dit la « connexion essentielle » qui unit la parole de la vie et la parole du monde, elle ne peut s'entendre que comme un cas particulier ou un exemple spécifique de la réalisation universelle de ce destin. Et, dans la mesure où ce « destin métaphysique » signifie ici sans doute « la duplicité de l'apparaître », cela revient à dire que la « connexion essentielle » n'est qu'un cas particulier ou spécifique de « la duplicité de l'apparaître », et donc, celui de la « contemporanéité dans l'essence » de l'apparaître de la vie et de l'apparaître du

³²³ *EM*, p. 632.

³²⁴ *CM*, p. 287. Comme J.-L. Chrétien l'a dit, ce lien entre la parole du monde et la parole de la vie, qui est qualifié par Henry de « connexion essentielle » est ce « qui résout les graves apories de sa pensée dualiste de la parole » (J.-L. Chrétien, « La parole selon Michel Henry », *Reconnaisances philosophiques*, Cerf, p. 187).

³²⁵ *PM*, p. 131.

³²⁶ Dans la même perspective que la nôtre, J.-M. Longneaux énonce les propos suivants : « le langage est aussi un dire [...] le langage est à réinterpréter comme une praxis, comme le déploiement d'un pouvoir » (« Le barbare, l'idiot et l'hérétique », *Études phénoménologiques*, n. 39-40, t. XX, OUSIA, 2004, p. 111.)

³²⁷ « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, III, p. 344.

³²⁸ « Monde-de-la-vie, *Lebenswelt* en un sens radical : c'est encore la vie qui parle en lui – en lui qui nous parle secrètement le langage de la vie. [...] Le monde est la parole de Dieu » (*ibid.*, p. 347).

monde.³²⁹

Dès lors, il devient clair que le problème de la traduction soulevé dans la phénoménologie matérielle ne peut pas s'entendre au sens habituel du terme. Ce n'est pas seulement parce que ce qui fait problème ici n'est pas la traduction entre deux textes, mais celle entre « deux ordres de phénoménalité auxquels correspondent deux types de parole »³³⁰. Plus radicalement, c'est parce que, entre ces deux paroles absolument

³²⁹ Quand Henry dit que « le rapport des deux langages *recouvre* celui des deux modes de phénoménalisation de la phénoménalité » (souligné par nous, *ibid.*, p. 340), ce mot « recouvrir » ne signifie pas l'identité totale de ces deux rapports, mais seulement, il insiste sur l'identité de leur structure. En effet, toute parole du monde est la parole de la vie, cependant, l'inverse n'est pas vrai, dans la mesure où nous comprenons « la parole du monde » comme notre langage quotidien : « la parole de la vie [...] ne cesse de dire à chacun sa propre vie, que *celui-ci l'exprime ensuite ou non dans le langage* de la conversation qui est aussi celui des textes écrits, des livres » (souligné par nous, *PC*, p. 128). Mais, cela ne revient pas à dire que la parole de la vie peut ne pas s'exprimer dans le monde. Seulement, cela veut dire qu'elle peut s'exprimer dans le monde de manières diverses et variées. Le monde se compose assurément de plusieurs strates et de divers aspects, c'est-à-dire qu'il est multiple. Pourtant, quels que soient ses strates, quels que soient ses aspects, le monde est toujours et nécessairement l'expression de la parole de la vie : « Le monde est la parole de Dieu ». Dès lors, ne devons-nous pas penser la relation de la vie au monde comme celle de l'unité à la multiplicité ? Certes, la vie ne parle pas d'autre chose que la vie, de sorte que la parole de la vie est *unique*. Cependant, cette unité ne signifie pas l'unité statique qui ne s'élabore que dans le monde. Au contraire, elle se développe dans la multiplicité de ses modalités, multiplicité qui ne signifie pas la multiplicité statique et quantitative, mais la multiplicité dynamique et qualitative. La vie est ainsi un changement, cependant, ce « qui, tout en changeant, ne se sépare jamais de soi » (« Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer », *E*, p. 57). Or, d'où vient cette multiplicité de la vie ? Comment cette multiplicité de ses modalités est-elle possible, s'il est vrai que la vie ne parle rien d'autre que soi-même. C'est parce que, comme nous l'allons voir, elle est elle-même à la fois une et multiple. La relation du monde à la vie doit s'entendre, donc, comme celle de la multiplicité statique et quantitative à l'uni-multiplicité dynamique et qualitative. Nous allons y revenir.

³³⁰ F. Seyler, « *Barbarie ou Culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Kimé, p. 220. Certes, ce n'est pas tout ce que F. Seyler dit à propos de la propriété de la traduction au sens henryen. Il insiste justement que le problème de la traduction est chez Henry un problème de « *passage d'une parole à l'autre* » (souligné par l'auteur, *ibid.*). Cependant, il y a une obscurité dans ses propos suivants : « la Phénoménologie de la vie vise à être une traduction de la parole de la vie dans un discours qui doit offrir au lecteur la possibilité d'effectuer *le mouvement de traduction en sens inverse*, c'est-à-dire de *retrouver la parole de la vie* par-delà les significations langagières » (souligné par nous, *ibid.*, p. 219). En effet, dans la mesure où le mot « traduction » signifie le passage à *une langue d'arrivée* à partir d'*une langue de départ* qui, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, doit être toujours la parole de la vie,

étrangères, il ne reste aucun acte de traduction à *faire*, c'est-à-dire que la traduction de la parole de la vie dans la parole du monde s'est *toujours déjà* accomplie.

Certes, il est vrai que « *connaissant* la vie telle qu'elle se connaît elle-même [...], nous *pouvons* alors entreprendre de traduire cette connaissance dans l'ordre de la représentation philosophique »³³¹. En outre, c'est sans doute ce que Henry lui-même fait réellement, en faisant la rédaction de sa phénoménologie : prenant pour ob-jet la vie, Henry, en tant que philosophe, entreprend de la représenter dans le monde. Cependant, il est non moins vrai que la vie, en tant qu'immanence absolue, ne peut pas devenir un ob-jet de traduction au sens authentique. Dans la mesure où 'poser la vie comme ob-jet' signifie de 'faire apparaître la vie dans le monde' – ce qui est impossible –, si nous prenons la vie comme ob-jet de traduction, cela revient à signifier que la vie est déjà transformée ou même altérée. En quelque sorte, la position de la vie comme objet de traduction est elle-même déjà un résultat de sa traduction, plus correctement dit, celui de sa « trahison »³³². En ce cas, même si Henry peut représenter avec la parole du monde cette vie qui est

nous ne pouvons pas appeler « traduction » le passage de la parole du monde à la parole de la vie. C'est-à-dire que le mouvement de « retrouver la parole de la vie » à partir du texte de Henry, ne peut pas être « le mouvement de traduction ». Or, ce que nous voulons dire ici n'est pas cette inexactitude de l'emploi du terme, mais plutôt, ce que celle-ci présuppose, c'est-à-dire, une confusion du point de départ. En fait, le mouvement de passer de la parole du monde à la parole de la vie, non seulement ne peut pas s'appeler « traduction », mais même ne peut pas être réalisé. Partout où il y a la parole du monde, il y a toujours déjà la parole de la vie. Soit pour l'auteur, soit pour le lecteur, le point de départ, à savoir *la langue de départ*, n'est pas la parole du monde, mais, toujours et nécessairement, la parole de la vie. Certes, on peut dire que « le texte [...] doit pouvoir [...] "faire passer" le lecteur, de l'ordre du texte à l'ordre fondamental de la parole de la vie », ou, que « la compréhension [...] emprunte tout d'abord les voies de la saisie des significations idéales propres au langage du monde » (*ibid.*, p. 220, 221). Mais, ces explications ne sont possibles qu'au point de vue *existentiel*. Ontologiquement, cet ordre de passage du monde à la vie n'est pas possible. Même si c'est lui-même qui nous évoque justement l'importance de la distinction henryenne entre ce qui est *ontologique* et ce qui est *existentiel* (cf. note 204), F. Seyler, nous semble-t-il, lui-même les confond dans son analyse précieuse du statut de la phénoménologie matérielle à l'égard du « retrouver la vie ».

³³¹ Souligné par l'auteur, F. Seyler, « La certitude comme enjeu éthique et épistémologique pour la Phénoménologie de la vie », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, UCL, p. 239.

³³² « Pour Michel Henry, il s'agit, non pas d'une traduction, mais d'une trahison, et ces deux paroles s'opposent en tout point, terme à terme, l'une à l'autre » (J.-L. Chrétien, « La parole selon Michel Henry », *Reconnaitances philosophiques*, Cerf, p. 180).

devenue ob-jet, cette représentation ne peut pas s'appeler « traduction », parce que la langue de départ n'est pas en l'occurrence la vie elle-même, mais sa représentation, autrement dit, parce que ce dont il s'agit ici est une seule parole, non pas deux paroles, c'est-à-dire, la parole du monde, le Logos grec.

Dès lors, ne devons-nous pas dire l'absence de la traduction dans la phénoménologie matérielle, plutôt que son accomplissement *toujours déjà* réalisé ? Cependant, ce qui importe ici est de ne pas oublier que cette objectivation ou cette représentation, en tant que mouvement de pensée, est une modalité de la vie, c'est-à-dire qu'elles sont en leur essence *toujours déjà* l'auto-apparaître de la vie. *Pendant que* Henry fait la rédaction de sa phénoménologie, la vie s'apparaît *toujours déjà* comme l'essence même de cet acte de rédaction, et cela revient à dire que la traduction entre deux paroles absolument étrangères, du monde et de la vie, s'est *toujours déjà* réalisée sous la structure de la duplicité de l'apparaître. La vie qui se traduit réellement dans le texte de Henry, n'est donc pas la vie qui est déjà représentée par lui comme ob-jet de traduction, de telle façon qu'elle n'est plus la vie et disparaîtra enfin dans l'horizon du temps. Mais, elle est la vie qui, en tant qu'essence même des actes d'écrire ou de lire etc., s'apparaît *toujours déjà*, chaque fois que ces actes extatiques apparaissent dans leur *contemporanéité essentielle* avec cette vie.

Cette compréhension est confirmée réellement par le style de la rédaction de Henry lui-même : « lorsque je compose, je *refais* chaque phrase jusqu'à ce qu'elle me donne satisfaction et coïncide avec ma respiration, mais surtout plus profondément *quand elle est animée du pathos que je cherche* »³³³. En effet, pourquoi Henry doit-il *re-faire* chaque phrase pour animer celle-ci du *pathos* qu'il cherche ? Ou, d'abord, comment Henry peut-il savoir si le *pathos* exprimé par la phrase n'est pas le *pathos* qu'il cherche ? Par comparaison entre les *pathos* ? Cependant, la comparaison présuppose nécessairement l'horizon commun entre ses termes où ils peuvent se juxtaposer, c'est-à-dire, le monde. Dans la mesure où le *pathos* qui « désigne le mode de phénoménalisation selon lequel se phénoménalise la vie »³³⁴ apparaît par principe hors du monde, Henry ne peut pas chercher par comparaison le *pathos* qu'il cherche. À vrai dire, le *pathos* ne peut pas même être un ob-jet, soit pour comparaison, soit pour traduction. Chaque fois que l'acte de

³³³ Souligné par nous, « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 322.

³³⁴ « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, t, III, p. 335.

rédaction s'effectue, le pathos ne peut apparaître, ou mieux, s'auto-apparaître qu'en tant que réalité invisible de la phrase écrite dans le monde. Dans cette perspective, le *pathos* que Henry cherche n'apparaît pas encore, de sorte que Henry ne le sait pas encore, avant qu'il ne *fasse* la phrase animée du *pathos* qu'il cherche. S'il le sait, cela revient à dire que cette phrase est faite.³³⁵ Cependant, paradoxalement, une fois qu'il apparaît avec la phrase, Henry peut l'apercevoir immédiatement. À ce moment, il sait sans doute le *pathos* qu'il cherche.³³⁶ Dès lors, si Henry *re-fait* chaque phrase pour chercher le *pathos* qu'il cherche, c'est parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre méthode. Henry ne peut chercher le *pathos* qu'il cherche, qu'*en faisant* la phrase, c'est-à-dire, en disant la parole de la vie à travers la parole du monde, *toujours déjà*, en traduisant celle-là en celle-ci.

La traduction entre les deux paroles totalement étrangères, du monde et de la vie, se manifeste ainsi comme un cas de réalisation de la duplicité de l'apparaître, de sorte que, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, cette traduction s'avère nécessairement *toujours déjà* réalisée. Chaque fois que nous disons la parole du monde, nous disons à travers celle-ci même *toujours déjà* la parole de la vie – bien que nous ne l'*écoutions* presque toujours pas –. C'est sans doute ce que Henry considère, lorsqu'il dit que « mon langage est un langage heureux », en s'opposant aux « idées du jeune Hegel estimant que le langage est le meurtre de la réalité »³³⁷.

En fait, lorsque la traduction entre deux paroles du monde et de la vie apparaît comme une difficulté insoluble, ce qui fait problème est notre langage compris seulement et exclusivement comme la parole du monde. Dès lors, la question se formule comme suit : comment notre langage qui n'est que la parole du monde, peut-il dire la parole de la vie ? Ou, en l'occurrence à propos de notre problème, comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' qui est aussi une philosophie écrite par la parole du monde, peut-elle exprimer

³³⁵ Cf. « Dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite » (H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, p. 13).

³³⁶ Cette situation paradoxale est cependant celle que nous éprouvons souvent dans notre vie quotidienne. Par exemple, les joueurs sportifs répètent sans nombre les mêmes mouvements pour les réaliser correctement. Et ils les jugent selon leurs propres sentiments affectés par les mouvements réalisés par eux. Quand ils ne peuvent pas les faire correctement, ils les répètent. En ce cas, ils sont en train de chercher ce qu'ils ne savent. Car, s'ils le savent, cela signifie qu'ils font correctement ces mouvements.

³³⁷ « Narrer le pathos », *PV*, t, III, p. 322.

la vie ou dire la parole de la vie ? Or, Henry a répondu à ces questions déjà dans *Phénoménologie matérielle*, en disant clairement que « toute Parole est la parole de la vie »³³⁸, et cette réponse se répète sans aucune modification dans ses dernières œuvres, particulièrement, dans *Paroles du Christ* : « La parole des hommes ne se réduit nullement à une parole du monde, c'est d'abord celle de la vie »³³⁹. De même que la réduction du 'voir' au 'faire voir', c'est-à-dire, sa réduction à l'intentionnalité n'est qu'un préjugé du « monisme ontologique » ou du « monisme phénoménologique », de même, la réduction de notre langage à la parole du monde n'est selon Henry que « le préjugé le plus ancien concernant le langage »³⁴⁰.

C'est dans cette perspective que nous pouvons dire, à l'instar de Bergson, que le problème de la traduction soulevé dans la phénoménologie matérielle se résout ou plutôt se dissout.³⁴¹ Assurément, la traduction de la parole de la vie dans la parole du monde n'est pas chez Henry un problème qu'il doit résoudre, mais un fait qu'il doit confirmer, plus précisément, « un Archi-fait, que rien n'explique mais qui est à comprendre à partir de lui-même »³⁴². Or, s'il est vrai que le problème de la traduction constitue le problème de la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie', ce que cette résolution ou plutôt cette dissolution nous permet de voir est la possibilité de cette phénoménologie elle-même. En tant que philosophie qui est écrite avec la parole du monde, 'la phénoménologie matérielle pour la vie' dit elle-même *toujours déjà* la parole de la vie. La voie qui conduit à la vie demeure ainsi *toujours déjà* ouverte avec l'apparition de cette philosophie qui, en tant que mouvement de la pensée, dit *toujours déjà* la parole de la vie à travers la parole du monde.

3-3. Le problème de la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'

³³⁸ *PM*, p. 131.

³³⁹ *PC*, p. 129.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ Cf. « Par elle [la clarté de l'intuition qui est différente celle de l'intelligence] des problèmes que nous jugions insolubles vont *se résoudre ou plutôt se dissoudre*, soit pour disparaître définitivement soit pour se poser autrement » (souligné par nous, H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, p. 32).

³⁴² « La duplicité de l'apparaître, laquelle est un Archi-fait, » (*I*, p. 217).

Alors même que la possibilité de la traduction entre deux paroles totalement étrangères, du monde et de la vie, se dévoile ainsi à partir de la signification du retard *ontologique* de la philosophie, le problème de la possibilité de « la phénoménologie de la vie » n'est pas encore totalement résolu. Certes, il est vrai qu'un des problèmes à propos de la phénoménologie « sans monde » se dissout à travers nos analyses précédentes. L'expression de la vie dans le monde, c'est-à-dire, la traduction de la parole de la vie dans la parole du monde, ne fait plus problème dans la phénoménologie matérielle : la traduction est *toujours déjà* accomplie. Cependant, comment pouvons-nous *lire* cette traduction, s'il est vrai que cet accomplissement de la traduction ne nous garantit pas sa « lecture » ?

Même s'il est vrai que la parole du monde dit *toujours déjà* la parole de la vie, nous ne pouvons pas *écouter* cette dernière, aussi longtemps que nous nous plaçons seulement au point de vue *existentiel*, c'est-à-dire que la vie demeure en tant que « commencement perdu » sans être re-trouvée. Dès lors, les problèmes sont les suivants : comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' peut-elle nous faire *écouter* la parole de la vie à travers sa parole du monde ? Comment « la lecture phénoménologique » de la vie est-elle possible à travers cette phénoménologie ? Or, s'il est vrai que la vie est ce qui nous permet d'être un « je », et en ce sens, qu'elle n'est rien d'autre que le *cogito* qui constitue la célèbre phrase : « *cogito ergo sum* », c'est ici que revient le problème que nous avons laissé de côté dans le chapitre précédent : comment la phénoménologie matérielle peut-elle rendre possible « la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien » ? Et, dans la mesure où 'la phénoménologie matérielle pour la vie' n'a d'autre but que de nous permettre de « connaître » la vie, ce problème n'est qu'une répétition sous la forme différente de cette question : comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est-elle possible ?

À vrai dire, ce que nous avons montré à travers les analyses précédentes à propos de la signification du retard de la philosophie, et de la traduction entre deux paroles, ne peut pas être une *condition suffisante* de 'la phénoménologie matérielle pour la vie', mais seulement, sa *condition nécessaire*. Si nous pouvons parler ainsi, ce n'est que « la possibilité de la possibilité » de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'. Cependant, cette démonstration de la *condition nécessaire* n'était pas inutile. Elle instaure une différence dans cette répétition de la même question. C'est-à-dire que ce qui fait problème

dans la question de la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’ n’est plus la traduction de la parole de la vie, mais sa « lecture ». Au moyen de cette démonstration, le problème du passage de la vie au monde est remplacé par le problème du *passage* du monde à la vie.³⁴³ Réellement, c’est à partir de cette *condition nécessaire* que nous pouvons formuler les questions concernant la possibilité de « la lecture phénoménologique » de la vie, c’est-à-dire, la possibilité de « connaître » la vie, et ainsi, une fois encore, la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’.

D’abord, s’il est vrai que la voie qui conduit à la vie est *toujours déjà* ouverte avec l’apparition de cette philosophie, à la condition qu’elle est en son essence la pensée *vivante*, c’est-à-dire qu’elle est « *un mode de la vie* »³⁴⁴, alors, nous pouvons nous demander si la possibilité de « connaître » la vie peut être une propriété exclusive de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’. À vrai dire, ce dont il s’agit ici n’est pas la possibilité de « connaître » la vie, mais plutôt, son impossibilité : pourquoi ne pouvons-nous pas *écouter* la parole de la vie à travers les autres modalités de notre vie quotidienne ? En effet, ce n’est pas seulement la phénoménologie matérielle, ni même la philosophie en général, qui est le « mode de la vie ». Pendant que la vie s’apparaît elle-même, cet auto-apparaître apparaît comme monde, soit en tant que phénoménalité extatique, soit en tant que phénomène re-présenté, et c’est la raison pour laquelle Henry déclare que « le monde est la parole de Dieu » et que « la Parole de Dieu est la Parole de la Vie »³⁴⁵. Comme Henry l’avoue lui-même, depuis les strates élémentaires de notre vie quotidienne jusqu’aux formes supérieures de notre culture, tout ce qui constitue notre vie dans le monde, est sans exception le « mode de la vie ».³⁴⁶ Ainsi, il n’y a aucune raison pour laquelle la vie doit être « connue » uniquement et exclusivement par l’intermédiaire de la phénoménologie henryenne, ni même seulement à travers la parole du monde comme notre langage quotidien.

Nous pouvons formuler la même question dans le domaine restreint de la philosophie. Réellement, si la philosophie qui est écrite avec la parole du monde, dit *toujours déjà* la

³⁴³ Cependant, ce passage du monde à la vie ne peut se présenter que sous le point de vue *existentiel*. Cf. notre note 330.

³⁴⁴ *I*, p. 130.

³⁴⁵ « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, t, III, p. 347 et *CM*, p. 275.

³⁴⁶ « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, t, III, p. 346.

parole de la vie à cause de la « connexion essentielle » entre ces deux paroles, nous ne pouvons pas savoir où ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’ prend l’avantage sur les autres phénoménologies ou philosophies, pour nous faire *écouter* la parole de la vie. Surtout, lorsque Henry distingue une pensée en général d’une pensée particulière qui peut « éventuellement » procéder au « renversement » de la phénoménologie, nous ne pouvons pas savoir quelle est la différence essentielle entre ces deux pensées.³⁴⁷ C’est parce que ce qui permet à ces deux pensées d’apparaître, est également la vie. Soit la phénoménologie matérielle, soit les autres phénoménologies ou les autres philosophies, toutes les philosophies, y compris la phénoménologie henryenne, en tant que pensée, portent en elles toujours la vie comme leur essence. Dès lors, ce n’est pas seulement ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’ qui peut nous donner une « occasion » de *retrouver* la vie. Henry lui-même confirme ce point : « je crois qu’il existe une manière dans *tout* livre qui parle du monde de restituer [...] à cette vie, à ce dire, *l’occasion* de leur présence »³⁴⁸. Il nous semble alors que l’originalité de la phénoménologie matérielle à propos de la possibilité de « connaître » la vie est contestée par Henry lui-même.

Pourtant, d’autre part, Henry ne cesse de dire de manière diverse l’originalité de la phénoménologie matérielle à propos de la « connaissance » de la vie. Par exemple : « *seule* une phénoménologie matérielle peut reconnaître [...] *la nature de son Dire et ainsi l’essence du logos lui-même* »³⁴⁹ ou « la phénoménologie qui doit nous servir de guide pour parvenir à l’intuition enfouie du *cogito*, n’est pas ce que nous entendons aujourd’hui sous ce titre »³⁵⁰, etc. Dès lors, d’où vient cette originalité de la phénoménologie matérielle ? Comment et pourquoi *seule* la phénoménologie matérielle peut-elle nous permettre de *reconnaître* « l’essence du logos » et de parvenir à « l’intuition enfouie du *cogito* », tandis que les autres phénoménologies ou philosophies ne le font pas ? Particulièrement, comment la phénoménologie henryenne, peut-elle rendre possible « la

³⁴⁷ « Dans la pensée de la préséance de la vie sur la pensée, c’est donc la vie [...] qui permet à celle-ci [pensée] 1°/ d’être une pensée, une *cogitatio*, 2°/ d’être, éventuellement, cette pensée particulière bien qu’essentielle qui procède au renversement, qui se montre capable de penser la préséance de la vie sur la pensée et comme la condition intérieure de celle-ci » (*I*, p. 136)

³⁴⁸ Souligné par nous, « Narrer le pathos », *PV*, t, III, p. 323.

³⁴⁹ Souligné par Henry sauf « *seule* », *PM*, p. 132.

³⁵⁰ Souligné par nous, « Le *cogito* de Descartes et l’idée d’une phénoménologie idéale », *PV*, t, II. p. 90.

lecture phénoménologique du *cogito* cartésien » que les autres phénoménologies ou philosophies ne font pas, bien qu'elle soit aussi un mouvement de la pensée tout comme les autres ? Cependant, nous ne pouvons pas traiter ici ce problème intéressant. Donc, supposons que ce problème est résolu.

Or, dès que nous supposons ce problème résolu, un autre se soulève. À vrai dire, il nous semble que la plus grande difficulté de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' commence à se montrer lorsque nous supposons que son but est accompli. Revenons au but de 'la phénoménologie matérielle pour la vie', qui est « de nous permettre de "connaître" »³⁵¹ la vie, c'est-à-dire, de révéler l'apparaître de la vie lui-même. S'il est vrai que nous pouvons assurer la possibilité d'atteindre ce but, pour la raison que cette phénoménologie en tant que *mouvement* de la pensée est une modalité de la vie, c'est-à-dire qu'elle est en son essence *toujours déjà* l'auto-apparaître de la vie, cela nous conduit à poser une question, cette fois, à propos de la propriété de la vie qu'elle peut prétendre éventuellement révéler. Qu'est-ce que cette vie que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' peut nous permettre de « connaître », c'est-à-dire, à qui appartient-elle ? Ou, d'abord, quel est l'apparaître de la vie qui peut se révéler *pendant que* nous lisons les œuvres de Henry ?

En considérant « la connexion essentielle » entre deux paroles, de la vie et du monde, qui n'est qu'un cas particulier de la duplicité de l'apparaître, nous pouvons facilement répondre à la seconde question. C'est assurément notre propre vie qui peut se révéler *pendant que* nous lisons les œuvres de Henry, parce que ces œuvres sont en l'occurrence les phénomènes constitués par nous qui les lisons. En effet, de même que la vie qui s'y traduit réellement pendant leur rédaction, n'est pas la vie représentée par Henry comme objet de traduction ou d'explication – qui n'est qu'une image, et donc, n'est plus la vie –, mais sa propre vie comme l'essence de son acte de rédaction, de même, la vie qui s'y traduit réellement pendant notre lecture est la vie qui est l'essence même de notre acte de lire, et de cette façon, qui s'apparaît *toujours déjà* chaque fois que notre acte de lire apparaît. Dans cette perspective, nous pouvons répondre, aussi facilement, à la première question. Parce que la vie qui s'apparaît pendant notre lecture est notre propre vie, la vie que la phénoménologie matérielle peut nous permettre éventuellement de « connaître » ou

³⁵¹ *PM*, p. 125.

de « lire », est notre propre vie qui nous appartient.

Or, ces réponses trouvées facilement par nous, entraînent une grande difficulté à propos de la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’. Ce n’est pas seulement que, dans nos réponses, le lecteur devient en quelque sorte auteur, de telle manière que notre lecture des œuvres de Henry se dévoile comme une « auto-lecture » de notre propre vie. À vrai dire, cette description ne nous semble pas si loin de celle de Henry, telle que « la méthode phénoménologique est l’auto-explicitation de la vie *transcendantale* [...] sous la forme de son auto-objectivation »³⁵². En outre, ce dont il s’agit ici n’est encore qu’une relation entre deux paroles, du monde et de la vie.

Cependant, ce qui fait vraiment problème dans nos réponses, ce n’est pas cette relation entre deux paroles, de la vie et du monde, mais la relation qui pourrait s’établir dans une seule parole, à savoir, une *relation* entre deux vies qui disent la même parole aux tonalités différentes. En effet, s’il est vrai que la vie qui se traduit réellement pendant la rédaction des œuvres, est la vie qui appartient proprement à leur auteur, « l’auto-lecture » de notre propre vie à travers ces œuvres peut être une lecture erronée, aussi longtemps que la première vie s’entend comme totalement différente de la deuxième. Dès lors, le problème de la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’ doit se formuler à nouveau comme suit : comment pouvons-nous « connaître » la vie propre à Henry, tandis que nous, en lisant ses œuvres, « connaissons » notre propre vie ? Comment la phénoménologie matérielle peut-elle nous permettre de « lire » cette vie, même si elle peut nous permettre de « lire » notre propre vie ? Enfin, comment « la lecture phénoménologique » de la vie propre à Henry est-elle possible, à travers « la lecture phénoménologique » de notre propre vie ? Il est clair que nous ne pouvons pas répondre à ces questions, sans dévoilement de la *relation* entre les vies qui appartiennent respectivement à nous et à Henry. Le problème de « la lecture phénoménologique » de la vie, c’est-à-dire, celui de la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’, se

³⁵² *PM*, p. 129. Objectera-t-on que la vie *transcendantale* n’est pas notre *propre* vie, en opposant le mot « transcendantal » au mot « propre » ? Cependant, comme nous l’allons voir, c’est ce qui fait problème : comment la vie *transcendantale* peut-elle être non pas *propre* à nous ? En admettant que la vie *transcendantale* n’est pas notre *propre* vie, ne sommes-nous pas obligés d’admettre, dans la perspective de la phénoménologie matérielle qui veut être la phénoménologie de l’immanence absolument radicale, une *transcendance* ou un *Autre* qui serait même anonyme ?

réduit ainsi au problème de la *relation* entre ces deux vies.

Or, s'il est vrai que notre propre vie est ce qui nous permet d'*être* notre propre « je », et ainsi, qu'elle n'est rien d'autre que le *cogito* qui constitue la célèbre phrase : « *cogito ergo sum* », la possibilité de « la lecture phénoménologique de la vie » signifie en tant que telle la possibilité de « la lecture phénoménologique du *cogito* ». Le problème d'une *relation* entre les vies, donc, peut être remplacé par celui d'une *relation* entre les *cogitos*. Et c'est ce remplacement qui nous permet de comprendre plus clairement l'étendue ou la portée du problème concernant « la lecture phénoménologique ». Par exemple, quand Henry dit que « le *cogito* de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même »³⁵³, cela nous permet de penser que ce dont il s'agit dans notre lecture de celle-ci n'est pas une *relation* seulement entre deux vies qui appartiennent respectivement à nous et à Henry. En effet, lorsque nous demandons comment la phénoménologie matérielle peut rendre possible « la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien », cette question peut se décomposer en ces trois problèmes selon la différence des vies y concernant : 1) comment Henry, peut-il *lire* dans *Médiations* le *cogito* de Descartes ? – le problème de la relation entre les vies qui appartiennent respectivement à Henry et à Descartes – 2) comment pouvons-nous *lire* dans les œuvres de Henry son propre *cogito* ? – le problème de la relation entre les vies qui appartiennent respectivement à nous et à Henry –, et enfin 3) comment pouvons-nous *lire* dans les œuvres de Henry le *cogito* de Descartes ? – le problème de la relation entre les vies qui appartiennent respectivement à nous et à Descartes. Ainsi, le problème de la possibilité de « la lecture phénoménologique » de la vie ou du *cogito*, et donc, le problème de la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' elle-même, ne peut pas se réduire au problème de la *relation* entre les deux vies. Ce dont il s'agit en l'occurrence, est une relation entre les trois vies.

Cependant, ce que nous voulons à travers cette analyse du problème, ce n'est pas dévoiler le nombre concret des vies y concernant, mais seulement, montrer que le problème de la relation entre les vies n'est pas réduit simplement au problème d'une relation entre l'auteur et le lecteur. À vrai dire, ce qui importe ici n'est pas le nombre concret des vies y concernant, mais, le fait même qu'y concernent plusieurs des vies. En effet, quel que soit leur nombre, c'est la multiplicité des vies elle-même qui rend

³⁵³ Souligné par nous, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t. II. p. 89.

problématique ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’. Par exemple, pour que « l’auto-lecture » de notre propre vie ne soit pas une lecture erronée, cette vie que nous pouvons « lire » dans les œuvres de Henry, doit être identique à la vie qui s’y traduit pendant leur rédaction, ou au moins, elle doit pouvoir la comprendre en elle. Or, comment cette identification, au moins, cette compréhension, est-elle possible, s’il est vrai que la vie qui s’y traduit réellement pendant leur rédaction est la vie qui appartient à Henry ? D’ailleurs, si la phénoménologie matérielle est une phénoménologie qui peut rendre possible « la lecture phénoménologie » du *cogito* de Descartes, à savoir, celle de sa propre vie, cette fois, comment notre propre vie peut-elle s’identifier à cette vie ou la comprendre en elle ? Ces deux vies, ou ces trois, sont-elles la même ? Certes, Henry dit qu’« *il n’y a qu’une seule Vie* »³⁵⁴. Cependant, dès lors, comment une *seule* vie peut-elle s’apparaître en ces vies *multiplés* qui appartiennent respectivement à nous, à Henry et à Descartes ? Comment cette uni-multiplicité de la vie est-elle possible ?

Malgré nos explications précédentes de la signification ontologique du retard de la philosophie, et par cela, de la possibilité de la traduction entre deux paroles, du monde et de la vie, le problème de la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’ demeure ainsi non résolu, de sorte qu’il se répète. Pourtant, cette répétition, cette fois aussi, inclut en elle une différence. D’abord, le champ de discussion est modifié totalement. La difficulté de la phénoménologie matérielle se formule désormais au niveau plus profond et plus radical qu’auparavant, c’est-à-dire, hors du monde, et même, hors de la relation du monde à la vie, à savoir, dans la vie elle-même. Parallèlement, ce qui fait problème désormais n’est pas ni la traduction entre deux paroles, du monde et de la vie, ni « la lecture » de cette traduction, mais la *relation* entre les paroles de la vie. Dès lors, quelle est la *relation* de notre propre vie avec *la vie propre à l’autrui* ? Qu’est-ce que signifie cette relation qui peut nous permettre de « connaître » celle-ci, en « connaissant » celle-là ?

Or, en formulant ainsi la question, nous rencontrons le problème central qui conduit notre étude : *comment l’incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l’auto-affection de la chair est pure* ? Et nous entrevoyons par cela la plus grande difficulté à propos de ce problème : *comment la vie peut-elle être à la fois une et multiple* ? C’est parce que, lorsque le problème de la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle

³⁵⁴ Souligné par Henry, *CM*, p. 49.

pour la vie' est réduit à celui de la *relation* entre les vies, cette réduction semble nous conduire à penser que l'altérité est possible, ou même, nécessaire, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, qui veut cependant être la phénoménologie de l'immanence absolument radicale.

En effet, si 'la phénoménologie matérielle pour la vie' ne s'avère possible qu'à travers le dévoilement de la relation entre les vies, dès lors, qu'est-ce que signifie l'auto-apparaître de la vie qu'elle prétend révéler ? Autrement dit, comment la vie qui s'auto-apparaît, peut-elle apparaître dans la relation avec l'autre vie qui aussi s'auto-apparaît ? Cette relation entre elles, n'altère-t-elle pas elle-même leur pureté d'auto-apparaître ? Répondre à cette question, en disant qu'« *il n'y a qu'une seule Vie* », cela ne fait que déplacer le problème. Comment cette « une seule Vie », même si elle est écrite en majuscule,³⁵⁵ peut-elle *s'apparaître* en la multiplicité de l'auto-apparaître de la vie ? Ou plutôt, n'est-ce pas cette Vie elle-même qui se révèle comme l'Autre ? Assurément, ce qui est menacé ici, n'est rien d'autre que la pureté de l'auto-affection de la chair, puisque, selon Henry, « *partout où une vie viendra en soi, cette venue sera identiquement celle d'une chair* », et donc, que « pas de Vie sans une chair, mais pas de chair sans Vie ».³⁵⁶ Dans cette perspective, ne devons-nous pas dire, à l'instar de Franck, que la phénoménologie de la chair est impossible dans la mesure où celle-ci est définie comme l'auto-affection pure ?³⁵⁷ Ainsi, ne devons-nous pas dire l'impossibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' ?

Laissons un instant de côté ces questions. Seulement, en passant, indiquons ce point : ce n'est pas par hasard que nous rencontrons notre problème central et sa plus grande difficulté, en descendant à un niveau de plus en plus profond de la phénoménologie matérielle. Au contraire, c'est nécessaire, aussi longtemps que, d'une part, il est une répétition du problème qui est soulevé par Franck dans son étude à propos du fondement dernier de la phénoménologie de Husserl, et que, d'autre part, la phénoménologie henryenne, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, est un *prolongement*

³⁵⁵ Nous n'avons pas encore considéré la distinction entre la Vie majuscule (la Vie absolue) et la vie minuscule (notre vie finie) qui est capitale dans la « trilogie » de Henry. Cette distinction sera examinée et approfondie dans le chapitre suivant.

³⁵⁶ Souligné par Henry, *I*, p. 174. Cf. note 119.

³⁵⁷ « L'impossibilité d'une phénoménologie constitutive de la chair » (D. Franck, « La chair et le problème de la constitution temporelle », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 33).

critique de la phénoménologie husserlienne. En tant que *prolongement*, la phénoménologie matérielle ne peut pas éviter ce problème au milieu duquel le fondement dernier de la phénoménologie husserlienne se dévoile, et, en tant que *critique*, elle est obligée de répondre à ce problème. En effet, lorsque la phénoménologie matérielle, à la fois montrant et remplissant les lacunes de la phénoménologie husserlienne, prétend donner à celle-ci un nouveau fondement absolument indiscutable, ce fondement doit être nécessairement plus profond que le fondement dévoilé comme dernier de la phénoménologie de Husserl, et cela revient à dire qu'elle doit dépasser la limite que celle-ci n'a pas pu outrepasser. C'est-à-dire qu'en tant que son *prolongement critique*, la phénoménologie matérielle doit descendre au-dessous du fondement dernier de la phénoménologie husserlienne, en répondant au problème auquel celle-ci en fin de compte conduit.

Ainsi, si nous rencontrons le problème soulevé par Franck à propos de Husserl, au niveau le plus profond de la phénoménologie matérielle, cela témoigne de la pertinence de notre analyse développée dans le chapitre précédent – la phénoménologie matérielle est un *prolongement critique* de la phénoménologie husserlienne –. Mais, ce n'est pas tout. Outre cela, la perspective de notre étude s'y dévoile clairement. En effet, si la phénoménologie de Husserl est un essai qui, en désirant « la phénoménologie comme science rigoureuse », cherche le fondement indiscutable de la philosophie elle-même, lorsque le problème de la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' nous invite à s'interroger sur l'aporie à laquelle se conduit inévitablement Husserl, ce dont il s'agit là ne peut pas être seulement le fondement de la phénoménologie, mais le fondement de la philosophie elle-même. Dès lors, notre question peut se formuler comme la suivante : « Henry, a-t-il découvert le fondement indiscutable au-delà de ce qui est pensé par Franck comme étant la limite de Husserl ? » ou « avec la phénoménologie de Henry, trouvons-nous la nouvelle dimension de la philosophie ? » « Où est le fondement dernier dont la philosophie doit dépendre pour devenir science apodictique ? » ou encore « où est le commencement de la philosophie ? » L'épreuve de la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' s'avère ainsi « l'épreuve de la limite » de la phénoménologie, et au-delà de cela, « l'épreuve de la limite » de la philosophie elle-même.³⁵⁸

³⁵⁸ « L'épreuve de la limite » réalisée par la phénoménologie française contemporaine, est déjà analysée par F.-D. Sebbah dans son livre : *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris,

PUF, 2001. Notre étude qui est un prolongement de celle de Franck, est dans cette perspective, aussi et évidemment, un prolongement de celle de F.-D. Sebbah. Seulement, notre étude est, à la différence de son étude, localisée à « l'épreuve de la limite » réalisée par la phénoménologie matérielle.

CHAPITRE III

Les problèmes du fondement

: La lecture phénoménologique de la vie

Introduction.

Comment la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien est-elle possible ? À cette question que nous avons volontairement laissée de côté dans le premier chapitre qui a pour but de montrer la relation entre la phénoménologie henryenne et la phénoménologie husserlienne – la relation comme *prolongement critique* –, nous revenons dans le chapitre précédent, en discutant sur la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’. Ce détour n’était pas inutile. À travers ce détour, nous avons pu localiser avec précision cette question dans la structure entière de la phénoménologie matérielle, et aussi, mesurer sa portée philosophique dans la perspective de l’histoire de la philosophie, notamment, par rapport à la phénoménologie husserlienne.

Comme nous l’avons vu, en se posant au niveau plus profond que celui de ‘la phénoménologie matérielle pour le monde’, qui a « pour tâche de fonder l’intentionnalité elle-même »³⁵⁹, cette question met en problème la possibilité de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’. De la sorte, répondre à cette question n’est rien d’autre que rendre possible l’ensemble de la phénoménologie matérielle elle-même qui se compose de ‘la phénoménologie matérielle pour le monde’ et de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’. En outre, parce que la phénoménologie matérielle, en tant que *prolongement critique*

³⁵⁹ « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t, I, p. 106.

de la phénoménologie husserlienne, est une science dont un des buts est de donner le fondement indiscutable à la phénoménologie husserlienne, et à travers cela, à la philosophie elle-même, ce qui est visé dans cette question n'est pas seulement la possibilité de la phénoménologie matérielle, mais aussi, le fondement absolu de la phénoménologie husserlienne, et même, celui de la philosophie. Donc, répondre à cette question ne peut pas seulement se borner à rendre possible la phénoménologie matérielle. Au-delà de cela, répondre à cette question, c'est une tentative pour éprouver la limite de la phénoménologie husserlienne, et ainsi, une tentative audacieuse et hardie pour chercher le commencement de la philosophie lui-même, et le recommencer.

En évoquant cette expression « lecture phénoménologique du *cogito* », qui est pour la première fois proposée par Henry dans son article de l'année 1991³⁶⁰, vraiment peu utilisée par lui dans son itinéraire philosophique après la publication de cet article, on pourrait objecter que nous donnons une trop grande importance à cette question. Cependant, de ce que cette expression « lecture phénoménologique du *cogito* » a disparu dans les textes de Henry, il ne résulte pas que ce qui est visé par elle perd son importance, ni que les questions y concernant sont rejetées. Bien au contraire, lorsque ce qui est visé par elle se vérifie comme l'auto-apparaître de la vie, qui est le but même de 'la phénoménologie matérielle pour la vie', cette disparition de l'expression doit s'entendre comme sa modification, plutôt que comme sa suppression. C'est-à-dire que ce qui s'efface dans cette disparition, ce n'est que les mots qui constituent cette expression, à savoir, sa *forme irréal*. Son *contenu réel*, en revanche, reste *identique* – ou mieux, il *dure* –, de sorte qu'il peut s'exprimer autrement.³⁶¹ Dès lors, ce qui importe ne serait pas de confirmer que cette

³⁶⁰ « Je voudrais proposer une lecture phénoménologique du *cogito* de Descartes » (« Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale » *PV*, t, II. p. 89).

³⁶¹ Nous avons dit tout simplement que ce qui s'efface dans la disparition de cette expression – « lecture phénoménologique du *cogito* » – n'est *que* les mots. Cependant, la thèse de « la duplicité de l'apparaître » nous conduit à penser que la situation n'est pas si simple. À vrai dire, dans la mesure où tout ce qui apparaît dans le monde est un autre aspect de ce qui apparaît dans la vie, cette disparition de l'expression, ou mieux, sa modification, *présuppose* nécessairement une modification de ce qu'elle exprime, à savoir, une modification de la vie elle-même. De la sorte, la modification de l'expression revient à dire la modification de la vie elle-même (cette relation d'expression, ou celle de *traduction*, entre monde et vie, à son tour, n'est pas non plus simple. Cf. notre note 329). Cependant, dans la mesure où la vie est, selon Henry, ce « qui, tout en changeant, ne se sépare jamais de soi » (« Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer », *E*, p. 57), nous pouvons

expression « lecture phénoménologique du *cogito* » a disparu sous la plume de Henry après l'année 1991, mais plutôt, de savoir comment et pourquoi le problème de cette lecture se répète en se modifiant dans la phénoménologie henryenne.

Réellement, comprendre cette répétition modifiée est essentiel pour notre étude. Tout d'abord, c'est parce que, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce problème de la lecture phénoménologique du *cogito* n'est rien d'autre que le problème de la relation entre les vies ou les chairs, qui pourrait menacer la pureté de leur auto-affection. Et d'autre part, c'est parce que, comme nous l'allons voir, Henry modifie, ou mieux, concrétise la structure de la phénoménologie matérielle elle-même, pour résoudre ce problème. Donc, lorsque nous examinons la répétition modifiée du problème de la lecture phénoménologique du *cogito*, nous n'avons pas seulement pour but de montrer la *durée* de ce problème et son importance absolue dans la phénoménologie matérielle. Mais d'abord, en montrant comment la structure de la phénoménologie matérielle se modifie ou se concrétise, nous voulons dévoiler de quelle manière Henry résout le problème de la relation entre les vies, et par cela, comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' est possible.

Particulièrement, l'article de l'année 1994, « Phénoménologie de la naissance »³⁶², qui serait un prélude de la « trilogie » de Henry, nous montre bien comment le problème de la lecture phénoménologique du *cogito* se répète sous la forme différente dans la phénoménologie de Henry, et quelle est la modification de la phénoménologie matérielle elle-même, qui est entraînée par ce problème. Donc, nous allons prendre cet article comme un fil conducteur de notre examen. Cet examen nous montrera comment le problème de « la lecture phénoménologique du *cogito* » se répète dans la phénoménologie matérielle, et

dire suffisamment que, malgré la disparition de l'expression – et même, malgré la modification de la vie elle-même –, son contenu réel reste identique. Pour décrire plus précisément cette situation, nous pourrions dire sans hésitation que son contenu réel *dure*. En effet, nous ne connaissons pas de concept plus convenable à cette situation que la « durée », bien sûr, au sens que Bergson donne à ce terme.

³⁶² « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p.123-142. Publié pour la première fois dans *Alter*, n, 2, 1994, p. 295-312, cet article constitue sans doute une base sur laquelle se fonde la « trilogie » de Henry. C'est ce que nous confirme plus fortement sa première version « presque trois fois plus longue que sa version finale » (« Phénoménologie de la naissance (première version) », *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives*, éd., G. Jean et J. Leclercq, Belgique, UCL, 2014, p. 15-44).

comment et pourquoi elle concrétise la structure de la phénoménologie matérielle. Et enfin, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, cela nous montrera comment nous rencontrons le problème soulevé par Franck à propos de Husserl, au niveau le plus profond de la phénoménologie matérielle, et désormais, en tant que le problème de sa possibilité elle-même.

1. La phénoménologie de la naissance : répétition modifiée

Si nous considérons que la naissance s'entend dans la phénoménologie henryenne comme l'apparaître de la vie, c'est-à-dire, comme le fait même que 'la vie apparaît', il n'est pas difficile de comprendre que la phénoménologie de la naissance n'est, au point de vue de Henry, rien d'autre que 'la phénoménologie matérielle pour la vie', qui a pour but de révéler l'apparaître de la vie. Aussi, si nous considérons que la naissance signifie chez Henry « venir à l'être », qui cependant ne veut pas dire « venir au monde », mais « venir dans la vie »³⁶³, et par cela, « venir au "je suis" » – « venir au "sum" » –, il n'est pas non

³⁶³ « Naître, c'est donc venir dans la vie » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 131). « Naître ne peut précisément vouloir dire venir à l'être aussi longtemps que celui-ci prétend au régime de principe et ainsi à l'universalité » (souligné par nous, *ibid.*, p. 124). Or, ces propos de Henry qui sont cités par ses commentateurs souvent sans précaution, ne reviennent pas à dire que « naître » ne signifie *aucun* « venir à l'être ». Sinon, qu'est-ce que signifie « l'être » du « je suis » et d'où vient-il ? Qu'est-ce que signifie « l'être » inclus dans le principe fondamental de la phénoménologie – « autant d'apparaître, autant d'être » – ? En effet, comme Henry l'a dit lui-même, « vivre signifie être » (« Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *PV*, t, I, p. 40), et, naître signifie venir à cet « être » identifié au « vivre ». À vrai dire, le « venir à l'être » congédié par Henry n'est que le venir à « l'être » qui est « pris comme universel, au "sens de l'être en général" » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 124). Autrement dit, « le concept d'être » qui « doit être écarté sans détour de l'analyse de la vie » (*CM*, p. 74), n'est que « le concept de l'Être » qui « se rapporte à la vérité du monde » (*ibid.*, p. 41), le concept de « l'être de tout ce qui est », c'est-à-dire, de tout ce qui se montre dans le monde (*ibid.*, p. 24). C'est la raison pour laquelle, lorsque Henry dit que « naître est le fait du vivant et de lui seulement » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 124), cela revient à dire que la naissance qui signifie 'venir à l'être' comme *sum*, est une phénoménalité absolument différente de la phénoménalité extatique qui permet à n'importe quel « étant », soit à la pierre, soit à l'air, de 'venir à l'être'. Évidemment, ce dont il s'agit ici est « l'hétérogénéité qui sépare à jamais le pathos inextatique en lequel s'accomplit le vivre de la vie, et d'autre part la mise en image de tout ce qui se

plus difficile de comprendre que la question de la naissance se rapporte dans la perspective de la phénoménologie matérielle à la question du *cogito* qui constitue la célèbre phrase de Descartes : « *cogito ergo sum* ». Réellement, c'est de cette façon que la phénoménologie de la naissance s'établit chez Henry au niveau de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'. Dès lors, si la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' peut être réduite à la possibilité de « la lecture phénoménologique du *cogito* », le problème de la phénoménologie de la naissance s'avère *presque* identique à celui de « la lecture phénoménologique du *cogito* ». Analysons d'abord cet article de l'année 1994, « Phénoménologie de la naissance ».

1-1. La naissance comme « venir au monde »

Dans l'article, ce qui fait réellement difficulté à propos de la possibilité de la phénoménologie de la naissance, c'est la compréhension de la naissance elle-même. C'est-à-dire que, faire comprendre la naissance comme 'apparaître de la vie', et ainsi, comme 'venir au « je suis »', c'est la difficulté à laquelle Henry est confrontée, en s'efforçant de fonder la phénoménologie de la naissance. Sans doute, cette difficulté provient de l'ancien

montre à nous en un monde sur le fond de la visibilisation originelle de son horizon extatique » (« Phénoménologie de la naissance (première version) », *op. cit.*, p. 22). Dès lors, même si nous pouvons dire également 'venir à l'être' par rapport à ces deux genres de phénoménalité, ses significations sont chaque fois absolument différentes. D'une part, quand nous le disons à propos de la naissance, cela revient à dire 'venir à *l'être vivant*' dont la méthode d'apparaître, et donc, d'être, est absolument *propre* au vivant. D'autre part, si nous le disons à propos de la phénoménalité extatique, cela revient à dire 'venir à *l'être mondain*' dont la manière d'apparaître, et donc, d'être, est *universelle* à tous les étants. Certes, nous sommes *nés* toujours « en nous » en tant que « vivant », tandis que nous sommes *représentés* toujours « hors de nous » en tant qu'« étant », « image ». Cependant, notre être en tant que « vivant » n'est jamais le même que notre être en tant qu'image : « *l'“être” du venir à l'être de la naissance et celui du monde n'ont rien de commun* » (souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 124). Or, c'est ce que Henry a déjà montré dans son étude de Maine de Biran, en distinguant « le corps subjectif » du « corps objectif ». Dès lors, nous pouvons dire que, même si « M. Henry n'a thématiqué la notion de naissance que très tardivement » (F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, p. 189), il l'expliquait sans cesse dès le début de son itinéraire philosophique. Et c'est ce que nous pouvons confirmer facilement à travers la lecture de § 23 d'*Incarnation*.

préjugé ontologique que Henry appelle « monisme ontologique », ou mieux, « monisme phénoménologique ». En effet, parce que le monisme phénoménologique ne connaît qu'une seule méthode d'apparaître « dont la phénoménalité consiste dans l'« au-dehors » » ou « dans le « hors de soi » »³⁶⁴, l'apparaître ne peut s'entendre ici que comme 'l'apparaître au-dehors', à savoir, comme 'l'apparaître dans le monde'. Dès lors, si la vie signifie ce qui « parvient et ne cesse de parvenir en soi »³⁶⁵, et aussi, si le « je suis » signifie 'être en soi', plus correctement, 'vivre en soi', ils échappent nécessairement à la visée de ce monisme phénoménologique. Au point de vue de celui-ci, ils sont ce qui n'apparaît pas, c'est-à-dire, ce qui est *invisible*. Et, parce que 'ce qui n'apparaît pas', selon le principe fondamental de la phénoménologie, signifie 'ce qui n'est pas', la vie et le « je suis » ne peut, dans la perspective du monisme phénoménologique, être que rien, tout au plus, ce qui est mystérieux.

Ainsi, aussi longtemps que nous nous plaçons du point de vue du monisme phénoménologique, bien loin de comprendre la naissance comme 'l'apparaître de la vie' ou comme 'le venir au « je suis »', nous ne pouvons pas même les saisir. Parce que, du point de vue de ce monisme phénoménologique, l'apparaître n'est possible qu'« au-dehors », à savoir, au monde, l'être ne peut être conféré qu'à ce qui apparaît au monde, de sorte que, si la naissance signifie notre « venir à l'être », elle ne peut s'y entendre que comme 'venir au-dehors', c'est-à-dire, comme « venir au monde ».³⁶⁶ Dans la perspective du monisme phénoménologique, la naissance est un « événement » du monde.

Or, ce « venir au monde », c'est-à-dire, l'accès au monde, désigne « deux conditions totalement différentes »³⁶⁷ : d'une part, 'avoir le monde' et, d'autre part, 'être dans ce monde'. Et parce que cette première condition – 'avoir le monde' – signifie que le monde nous apparaît, entre ces « deux conditions » s'établit une relation extatique qui est une des formes diverses du monisme phénoménologique déployé d'une manière variée à travers toute l'histoire de la philosophie : la relation extatique entre 'l'apparaître du monde' et 'ce qui apparaît dans ce monde'. Dès lors, il n'est pas étonnant que nous rencontrions ici la même difficulté que nous trouvons dans les autres formes de ce monisme, soit dans la

³⁶⁴ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 125, 128.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 129.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 127.

relation de la lumière à l'illuminé, soit dans celle de la conscience au conçu, soit dans celle du sujet à l'objet, etc. Particulièrement, à propos de notre question actuelle, nous voyons que, dans cette définition de la naissance telle que « venir au monde », se répète le même problème que nous avons analysé au premier chapitre à propos de la relation de « *cogito-cogitatum* » ou « *cogitatio-cogitatum* ».

Réellement, de même que ce qui peut se trouver phénoménologiquement dans la relation de *cogitatio-cogitatum* ou *cogito-cogitatum* n'était que le *cogitatum*, de même, ce qui peut se présenter phénoménologiquement dans cette naissance entendue comme « venir au monde » n'est que 'ce qui apparaît dans le monde', c'est-à-dire, l'étant. En effet, dans la mesure où le monde qui est le 'hors de soi' comme tel, constitue ici une seule phénoménalité, ce monde lui-même aussi ne peut apparaître que hors de soi, c'est-à-dire *dans* le monde. Cependant, dans cette apparition, l'apparaître du monde n'apparaît pas comme tel, mais, il ne peut apparaître que comme l'apparaître du monde *dans* l'apparaître du monde. Il n'est plus ici l'apparaître du monde comme tel, mais ce qui apparaît hors de soi, *dans* le monde, à savoir, l'étant. Ainsi, tout comme la *cogitatio* n'a pas pris son propre lieu dans la relation de *cogitatio-cogitatum*, le monde qui est le hors de soi comme tel, lui-même ne prend pas son propre lieu dans la relation établie entre 'l'apparaître du monde' et 'ce qui apparaît dans ce monde'. En outre, parce que ce qui n'apparaît pas signifie, selon le principe fondamental de la phénoménologie, ce qui n'est pas, alors, si l'apparaître du monde n'apparaît pas lui-même, cela revient à dire que l'apparaître du monde ne peut être que rien, paradoxalement, dans cette relation extatique qu'il constitue lui-même. Le monde qui est le « hors de soi » comme tel n'apparaît pas dans son apparaître, de sorte que le monde n'est que rien dans son propre déploiement, c'est-à-dire, dans le monde.

Or, si ce qui peut apparaître dans la naissance entendue comme « venir au monde » n'est ainsi que l'étant, dès lors, ce qui s'avère difficile de comprendre est la possibilité de la phénoménologie de la naissance elle-même.

D'abord, il est évident que, lorsque le « venir au monde » signifie deux conditions différentes : 'avoir le monde' et 'être dans le monde', si nous pouvons comprendre ce « venir au monde » comme naissance, ce n'est pas à cause de cette seconde condition : 'être *dans* le monde'. En effet, ce « venir au monde » compris seulement comme 'être *dans* le monde' n'est pas le fait propre à nous qui sommes les vivants, mais, le fait *universel* à tous les étants. De même que « le chemin ou l'homme sur le chemin ou son image ou son

souvenir ou son idée ou telle œuvre d'art ou la beauté, etc. » peuvent être également le *cogitatum*,³⁶⁸ de même, ils peuvent tous être également l'étant, aussi longtemps qu'ils sont *dans* le monde, c'est-à-dire qu'ils se placent hors de soi. 'Être dans le monde' est plutôt la condition même pour être l'étant. Dès lors, si nous comprenons le « venir au monde » seulement et exclusivement en ce sens : 'être *dans* le monde', nous ne pouvons pas distinguer le vivant du non-vivant. Et parce qu'il est patent que « naître est le fait du vivant et de lui seulement »³⁶⁹, cette impuissance de distinguer le vivant du non-vivant ne signifie en l'occurrence rien d'autre que l'impuissance de comprendre la naissance.

Cependant, cette difficulté n'est que secondaire. Avant cela, le problème est qu'aussi longtemps que l'étant signifie ce qui est dans le monde, c'est-à-dire, ce qui se trouve devant nous *hors de soi*, nous qui vivons *en soi* en tant que nous même, ne pouvons pas même être compris comme l'étant. Donc, lorsque le « venir au monde » est entendu seulement comme 'être *dans* le monde', ce qui fait difficulté n'est pas simplement que cette compréhension ne nous permet pas de distinguer le vivant du non-vivant, mais, plus radicalement, que le vivant ne peut pas même être l'étant, c'est-à-dire, qu'il ne peut pas même être *dans* le monde. Réellement, quand nous nous manifestons dans le monde, c'est-à-dire hors de nous, ce que nous pouvons voir dans cette manifestation *de* nous n'est pas nous-même qui sommes vivants, mais, notre représentation ou notre image. Sans doute, pas plus que notre image réfléchie dans le miroir n'est vivante, ce « nous » qui se manifeste hors de nous, *dans* le monde, n'est pas vivant. Cette image de nous est plutôt notre « cadavre », « car un cadavre n'est rien d'autre que cela : un corps réduit à son extériorité pure »³⁷⁰. 'Être *dans* le monde' n'a rien à voir avec le vivant, et c'est la raison pour laquelle, lorsque « venir à l'être » est compris comme « venir au monde », et ensuite, comme 'être *dans* le monde', cette compréhension ne peut nous donner aucun savoir de la naissance. 'Être *dans* le monde' n'est que « le fait de tout étant, de la pierre, de l'air, de l'eau et pourtant aucune de ces choses ne procède d'une naissance, ne naît ni ne meurt sinon métaphoriquement »³⁷¹.

À vrai dire, si 'le venir au monde' peut s'entendre comme naissance, ce n'est pas

³⁶⁸ « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 93.

³⁶⁹ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 124.

³⁷⁰ *CM*, p. 79.

³⁷¹ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p.124.

parce qu'il signifie 'être dans le monde', mais d'abord, c'est parce qu'il signifie 'avoir le monde'. Réellement, ce n'est pas à la condition que nous soyons *dans* le monde, mais à la condition que nous *ayons* le monde – c'est-à-dire que le monde nous apparaisse –, que nous pouvons nous distinguer du non-vivant. Par exemple, si nous ne sommes pas un non-vivant tel que la pierre, c'est parce que nous voyons « la pierre, tandis que la pierre ne voit rien »³⁷². Cependant, ce qui importe ici est de ne pas oublier que la pierre, c'est-à-dire, l'étant, est une seule chose que nous pouvons voir dans cet exemple. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la « vue » elle-même qui voit cette pierre, ne peut pas être vue dans cette « vue ». Elle ne peut être dans cette vue que 'ce qui n'apparaît pas'. C'est de la même façon que, lorsque le monde nous apparaît, le monde qui peut nous apparaître n'est que l'étant, c'est-à-dire, le monde en tant que phénomène. Le « monde » en tant que phénoménalité qui permet à ce monde-phénomène d'apparaître, c'est-à-dire, 'l'apparaître du monde' lui-même, n'apparaît pas dans son apparaître. Or, parce que cet 'apparaître du monde' qui n'apparaît pas dans son apparaître, désigne ici 'avoir le monde', et parce que cet 'avoir le monde' est ce qui nous permet d'entendre 'venir au monde' comme la naissance, cette impossibilité d'apparaître de 'l'apparaître du monde' ne signifie en l'occurrence rien d'autre que l'impossibilité d'apparaître de la naissance. La naissance qui veut dire 'venir à l'être' entendue comme 'venir au monde', et ensuite, comme 'avoir le monde', est ce qui n'apparaît pas dans le monde.

Dès lors, par rapport à la possibilité de la phénoménologie de la naissance, une question surgit immédiatement : que pouvons-nous faire de 'ce qui n'apparaît pas' ? Si la phénoménologie est une science fidèle uniquement à l'apparaître, comment peut-elle discuter *phénoménologiquement* sur notre naissance qui est 'ce qui n'apparaît pas' ? Notre naissance, en ce cas, peut-elle être autre chose que ce qui est représenté ou imaginé par nous, et de cette façon, posé *devant* nous et *par* nous comme un ob-jet imaginaire ? Si elle n'est qu'un ob-jet imaginaire, que pouvons-nous faire de notre naissance, sinon les *interprétations* ? Pouvons-nous faire apparaître la naissance elle-même ? Par conséquent, comment la phénoménologie de la naissance est-elle possible ? Une 'lecture phénoménologique' de la naissance peut-elle être autre chose qu'une « interprétation » ?³⁷³

³⁷² *Ibid.*, t, I, p. 125-6.

³⁷³ « Une lecture phénoménologique du *cogito* peut-elle être autre chose qu'une

Ainsi, aussi longtemps que la naissance s'entend comme 'venir au monde', la possibilité de la phénoménologie de la naissance est mise en cause, et, selon Henry, le monisme phénoménologique ne peut pas résoudre cette difficulté. Certes, lorsque le 'venir au monde' indique « deux conditions totalement différentes », il est vrai que l'une parmi celles-ci – 'avoir le monde' – « se réfère à la naissance et peut servir à la définir », même si l'autre – 'être dans le monde' – « est en soi étranger au phénomène de la naissance aussi bien qu'à celui de la mort »³⁷⁴. Cependant, ce qui est problématique ici est que cette condition – 'avoir le monde' –, c'est-à-dire, l'apparaître du monde lui-même, ne peut pas apparaître dans la perspective du monisme phénoménologique, et donc, qu'il y est phénoménologiquement ce qui n'est que rien. En outre, parce que, comme nous l'avons vu, c'est le monisme phénoménologique lui-même qui nous fait comprendre la naissance comme 'venir au monde' ou comme événement du monde, cette problématique s'avère ici structurelle. C'est-à-dire que, dans la mesure où nous prenons le point de vue du monisme phénoménologique qui ne connaît qu'une seule manière d'apparaître : 'l'apparaître du monde', la naissance ne peut s'entendre que comme 'venir au monde', et en même temps, parce que nous prenons ainsi ce point de vue, cette naissance entendue comme 'venir au monde' échappe nécessairement à notre vue. La structure extatique du monisme phénoménologique est donc ce qui nous conduit à comprendre la naissance comme 'venir au monde', et à la fois, ce qui nous interdit de la comprendre, plus précisément dit, elle est ce qui est impuissant de comprendre la naissance elle-même.

1-2. La naissance comme « venir dans le *Dasein* »

Comme Henry lui-même l'a indiqué dans une note en bas de page³⁷⁵, ce qui est visé ici, est évidemment la compréhension heideggerienne de la *Nichtigkeit* du *Dasein*. Henry a critiquée dans *L'essence de la manifestation* cette compréhension, et c'est tout d'abord en reformulant cette critique relativement au problème de la naissance, qu'il démontre dans son article de l'année 1994 l'impuissance du monisme phénoménologique de comprendre

“interprétation” ? » (« Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 89).

³⁷⁴ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 127.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 130.

la naissance.

Selon Henry, « notre venue au monde » qui est le sens ordinaire de la naissance, se réduit dans la perspective de l'*ontologie* heideggérienne à « notre venue dans le *Dasein* », dès lors, si le *Dasein* s'avère impossible de décider librement de venir dans le *Dasein*, cela revient à dire « que la naissance est une sorte de commencement absolu et que cependant ce commencement absolu présuppose un “avant lui” ». ³⁷⁶ Assurément, « 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'éprouver* ». ³⁷⁷ Et, parce qu'elle est le fondement dernier de la naissance, il est évident que « l'élucidation de l'antécédence impliquée dans la naissance de tout vivant est la tâche indispensable d'une phénoménologie de la naissance ». ³⁷⁸ Cependant, selon Henry, la signification ontologique de cette « antécédence » ne peut pas être suffisamment comprise dans la perspective de l'*ontologie* heideggérienne. C'est parce que, selon lui, cette « impossibilité pour le *Dasein* de décider s'il veut ou non venir en lui » ³⁷⁹ ne signifie phénoménologiquement rien d'autre que ceci :

« Ce n'est pas dans le *Dasein* – dans le hors de soi de l'Être-au-monde – qu'on parvient dans le *Dasein*, de manière à prendre place en lui, à s'identifier à lui et, une fois placé en lui de la sorte et identifié à lui, à pouvoir en lui et avec lui se rapporter au monde, “avoir” un monde, être-dans-le-monde. » ³⁸⁰

D'abord, ces propos nous montrent que c'est en tant que *Dasein* que nous pouvons « venir au monde », c'est-à-dire, 'avoir le monde' aussi bien qu' 'être dans le monde'. Dans cette perspective, si la naissance est entendue comme 'venir au monde', cette naissance est renvoyée en fin de compte à notre venue dans le *Dasein*. Réellement, dans la perspective de l'*ontologie* heideggérienne, ce qui nous fait *exister* n'est rien d'autre que notre venue

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 130-1.

³⁷⁷ Souligné par nous, *ibid.*, p. 130.

³⁷⁸ « Phénoménologie de la naissance (première version) », *op. cit.*, p. 24.

³⁷⁹ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 130.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.

dans le *Dasein*. C'est-à-dire que parce que nous venons dans le *Dasein* – parce que nous sommes *nés* –, nous, en tant que *Dasein*, pouvons décider nous-même de ce que nous sommes et pouvons être : « le *Dasein* est, dans son existence, le fondement de son pouvoir-être ». ³⁸¹

Cependant, d'autre part, ces propos nous montrent que notre venue dans le *Dasein*, qui nous fait 'venir au monde', ne *vient* pas dans le *Dasein*. L'apparaître du *Dasein* lui-même, à savoir notre accès au *Dasein*, n'est pas le fait du *Dasein*. Au contraire, le *Dasein* *est apparu* en lui-même ou, pour le dire dans la terminologie heideggérienne, il *est jeté* à lui-même. Le *Dasein* qui est, en tant que soi-même, le fondement de son pouvoir-être, *est délaissé* à soi-même non pas par soi-même, mais à partir du fondement qui n'est pas le *Dasein*, mais, son « avant ». ³⁸² Le *Dasein* n'apparaît pas ainsi par lui-même. Il *n'est pas* le fondement de son apparaître, donc, il *n'est pas* le fondement de son être.

Il est évident que cette *Nichtigkeit* du *Dasein* – « la possibilité pour le *Dasein* de *n'être pas* le fondement de lui-même » ³⁸³ – n'a pas seulement la signification négative telle que le *Dasein* *n'est pas* le fondement de son être, mais aussi, la signification positive telle que le *Dasein* est jeté à lui-même, c'est-à-dire qu'il est venu en lui-même, de

³⁸¹ *EM*, p. 440. Cf. « *ist es existierend der Grund seines Seinkönnens* » (souligné par l'auteur, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006, p. 284 ; « il *est*, en existant, le fondement de son pouvoir-être » (trad., E. Martineau, p. 223)). Dans l'ontologie heideggérienne, « exister » ne signifie pas la même chose que « vivre », de sorte que la naissance n'est pas la condition suffisante pour que le *Dasein* existe. Pourtant, Henry ne considère pas dans son interprétation de Heidegger cette distinction heideggérienne entre « vivre » et « exister », et c'est, nous semble-t-il, parce qu'il exclut du champ de son investigation les vivants autres que l'homme, qui *n'existent pas* (*I*, p. 7). Certes, pas plus que dans l'ontologie heideggérienne, le « vivre » ne signifie pas dans la phénoménologie matérielle la même chose que l'« exister ». Cependant, dans la phénoménologie matérielle, le « vivre » est différent de l'« exister », non pas, au sens qu'il est un *autre mode d'être* qu'« exister », mais, au sens qu'il est le fondement même de l'« exister ». En tant que son fondement, le « vivre » est un *autre être* que l'« exister », ou plutôt, il n'est pas l'« être ».

³⁸² Cf. « *Selbst seiend ist das Dasein das geworfene Seiende als Selbst. Nicht durch es selbst, sondern an es selbst entlassen aus dem Grunde, um als dieser zu sein* » (souligné par l'auteur, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, p. 284-5 ; « étant *Soi-même*, le *Dasein* est l'étant jeté *en tant que* *Soi-même*. Dé-laissé *non pas par* soi-même, mais à soi-même à partir du fondement, pour être *comme tel* » (trad., E. Martineau, p. 223)).

³⁸³ Souligné par nous, *EM*, p. 444.

sorte qu'il est apparu en tant que lui-même. La *Nichtigkeit* du *Dasein* explique donc sa présence plutôt que sa privation ou son absence. Comme Heidegger l'a dit lui-même, elle est « un “ne... pas...” qui constitue cet être du “*Dasein*”, sa “*Geworfenheit*” »³⁸⁴. La *Nichtigkeit* est donc le fondement du *Dasein*, elle constitue sa *Geworfenheit* ou son ‘être venu en lui-même’ comme tel. Or, parce que le ‘venir en lui-même’ du *Dasein* n'est pour le *Dasein* rien d'autre que sa naissance, alors, si la *Nichtigkeit* de *Dasein* est le fondement du *Dasein*, autrement dit, si ce ‘venir en lui-même’ du *Dasein* n'est pas réalisé par le *Dasein* lui-même, mais par son « avant », à savoir, par l'« avant » de « l'Être-au-monde », cela revient à dire que la naissance doit être comprise avant le monde ou hors du monde. C'est-à-dire que la question de la naissance doit désormais se déplacer entièrement : il faut que la question de la naissance « délaisse le monde et l'Être-au-monde »³⁸⁵.

Certes, il est vrai que notre « venir au monde » entendu non pas comme ‘être dans le monde mais comme ‘avoir le monde’, « se réfère à la naissance et peut servir à la définir »³⁸⁶. Et, il est aussi vrai que « venir dans le *Dasein*, pour le *Dasein*, c'est naître »³⁸⁷. Cependant, notre venue au monde se réduit à notre venue dans le *Dasein*, et cette venue dans le *Dasein*, à son tour, ne vient pas dans le *Dasein*. Au contraire, elle vient hors du *Dasein*, elle est un « avant lui ». La naissance qui signifie ‘venir au monde’ ou ‘venir dans le *Dasein*’, donc, n'a en son essence rien à voir avec le *Dasein*, et ainsi, elle n'a rien à voir

³⁸⁴ « Ein Nicht, das dieses *Sein* des *Daseins*, seine *Geworfenheit*, konstituiert » (*ibid.*, p. 284), citation dans *EM*, trad., Henry, p. 444.

³⁸⁵ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 131. La phénoménologie de la naissance est donc la phénoménologie sans monde, que nous appelons « phénoménologie matérielle pour la vie ».

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 127.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 130. Pas plus que Henry ne néglige l'apparaître du monde, il ne néglige pas non plus la naissance entendue comme ‘venir au monde’ ou comme ‘venir dans le *Dasein*’. En effet, ce qu'il vise à travers sa critique de cette définition de la naissance n'est pas une rupture avec celle-ci, mais son *prolongement* au sens que nous l'entendons dans le premier chapitre. Naître signifie ‘venir au monde’, et donc, ‘venir dans le *Dasein*’, c'est vrai. Cependant, ce n'est pas le dernier mot pour la naissance : en son essence, ‘venir dans le *Dasein*’ est ‘ne pas venir dans le *Dasein*’, de même que ‘venir au monde’ est en son essence ‘ne pas venir au monde’. Dans cette perspective, cette fois, naître ne signifie ni ‘venir au monde’ ni ‘venir dans le *Dasein*. Naître, c'est « venir dans la vie » (*ibid.*, p. 131). À la différence de son apparence, ce que la phénoménologie matérielle vise n'est pas une rupture *radicale* avec la philosophie traditionnelle, mais, une *radicalisation* de celle-ci : ce que nous appelons « prolongement critique ».

avec l'être-au-monde. La naissance ne se réalise pas dans l'être-au-monde, mais, *avant* l'être-au-monde. Autrement dit, naître ne signifie pas 'être-au-monde', mais plutôt, '*ne pas être-au-monde*'. La naissance est la *Nichtigkeit* du *Dasein* comme telle.

Ce qui importe dans la question de la naissance n'est donc pas d'affirmer le fait que nous *avons* le monde ou le fait que nous venons dans le *Dasein*, mais, de révéler ce qui rend possible ces faits, c'est-à-dire, leur apparaître lui-même. Or, qu'est-ce que cet apparaître qui rend possible ces faits ? Y répondre qu'il est la *Nichtigkeit* du *Dasein*, ou mieux, sa *Geworfenheit* n'est pas suffisant. C'est-à-dire que, pour poser la question de la naissance, il ne suffit pas de constater simplement cette *Nichtigkeit* ou cette *Geworfenheit*. Elles n'expliquent que l'impuissance du *Dasein* de venir librement en lui-même. Outre cela, il faut dévoiler leur « positivité ontologique » : « *en quoi consiste cependant la positivité ontologique de la "Nichtigkeit" ?* »³⁸⁸ En d'autres termes, si ce n'est pas dans le *Dasein* que nous venons dans le *Dasein*, comment et où pouvons-nous venir dans le *Dasein* ? C'est-à-dire que, s'il est vrai que l'apparaître du *Dasein* n'est pas le fait du *Dasein*, comment l'apparaître du *Dasein* apparaît-il, et, qu'est-ce qui le fait apparaître en tant qu'il est ?

Évidemment, parce que 'venir dans le *Dasein*' revient à dire 'venir au monde', c'est-à-dire, 'être-au-monde', ces questions ne sont rien d'autre que la question de la phénoménalité du 'l'apparaître du monde' lui-même, à laquelle Henry a déjà répondu à travers sa 'phénoménologie matérielle pour le monde' : l'apparaître du monde est en son essence l'apparaître de la vie ou « l'immanence est l'essence de la transcendance »³⁸⁹. Ainsi, en l'occurrence, si le problème est de savoir « en quoi consiste la positivité ontologique de la "*Nichtigkeit*" », nous pouvons y répondre facilement : elle consiste dans l'immanence, c'est-à-dire, dans la vie, si bien que la *Nichtigkeit* du *Dasein* ne signifie dans la perspective de la phénoménologie matérielle rien d'autre que l'Affectivité de la vie. En revanche, s'il est vrai que l'*ontologie* heideggérienne, comme Henry l'a cru, est une des formes diverses du monisme phénoménologique qui ne connaît qu'une seule manière d'apparaître, nous ne pouvons pas y répondre « à l'aide des présuppositions [...] de la

³⁸⁸ *EM*, p. 444.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 309.

philosophie de Heidegger »³⁹⁰. En effet, bien que la venue dans le *Dasein* ne viennent pas dans le *Dasein*, autrement dit, bien que son apparaître n'apparaisse pas dans son apparaître, si cet apparaître n'est pas rien, c'est parce qu'il doit son être à un autre apparaître que lui. Cependant, dans la mesure où l'*ontologie* heideggérienne est un monisme ontologique, il ne connaît que l'apparaître du monde, de sorte que cet autre apparaître auquel celui-ci doit son être, ne peut pas apparaître dans cette *ontologie*, et donc, qu'il ne peut être ici que rien, tout au plus, ce qui est mystérieux. Dès lors, si la question est ici de savoir la positivité ontologique de la *Nichtigkeit*, il est naturel que cette positivité ne puisse pas être saisie dans la perspective de l'*ontologie* heideggérienne. Le fondement du *Dasein* – fondement qui n'est pas le *Dasein*, mais un « avant lui », à savoir le « hors du monde » – ne peut être dans cette ontologie que « ce qu'il semble impossible d'éprouver »³⁹¹.

Ainsi, du point de vue de Henry, ce qui est problématique dans l'*ontologie* heideggérienne n'est pas « l'impossibilité pour *Dasein* de décider s'il veut ou non venir en lui » – « cela va de soi »³⁹² –, mais son impuissance de dévoiler « la positivité ontologique » de cette impossibilité, c'est-à-dire, son impuissance d'accéder au fondement du *Dasein* et d'« éprouver » cet « avant lui ». Et, parce que ce fondement est ce qui permet au *Dasein* 'être jeté à lui-même' ou 'être venu en lui-même', c'est-à-dire, la naissance, cette impuissance de l'*ontologie* heideggérienne d'accéder au fondement revient à dire que celle-ci est impuissante à comprendre la naissance.

Or, cette impuissance, n'est-elle pas naturelle, ou même, nécessaire ? En effet, comment nous qui sommes le *Dasein*, pouvons accéder à notre fondement, si celui-ci *est* un « avant » nous, et donc, un passé qui est par définition 'ce qui n'est plus' et 'ce qui ne peut plus revenir' ? La philosophie ne vient-elle pas *toujours trop tard* par rapport à ce fondement ? De la sorte, ce fondement ne peut-il pas être pensé par elle seulement en tant qu'objet représenté ou imaginé ? Dès lors, comment la philosophie peut-elle faire apparaître la naissance telle qu'elle est ? La phénoménologie de la naissance est-elle possible ? Une 'lecture phénoménologique' de la naissance peut-elle être autre chose qu'une « interprétation » ?

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 445.

³⁹¹ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 130.

³⁹² *Ibid.*

1-3. La naissance comme « venir dans la vie » : non pas événement, mais condition

À ces questions, nous avons déjà répondu dans le chapitre précédent, en montrant une *condition nécessaire* de ‘la phénoménologie matérielle pour la vie’, ou, ‘la possibilité de la possibilité’ de celle-ci. Et, même si cette réponse ne peut pas résoudre complètement les questions, au moins, cela nous montre suffisamment que cette impuissance d’accéder au fondement et de l’« éprouver » ne provient que de l’ancien préjugé ontologique du monisme phénoménologique, c’est-à-dire que cette impuissance n’est qu’une impuissance *structurelle* de celui-ci.

À vrai dire, comme nous l’avons vu plusieurs fois dans cette étude, soit à travers l’analyse de la généalogie henryenne, soit à travers celle de la signification ontologique du « retard de la philosophie » etc., l’antériorité du fondement sur le fondé revient, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, toujours à dire ‘la contemporanéité essentielle entre fondement et fondé’, si bien que la possibilité d’accéder à ce fondement et de l’« éprouver » demeure, selon elle, *toujours déjà* ouverte *en même temps* que le fondé apparaît. Maintenant, si accéder au fondement du *Dasein* et l’éprouver est un problème, ce qui nous donne la possibilité de résoudre ce problème, c’est aussi et de la même façon cette contemporanéité essentielle. C’est-à-dire que, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, ‘la venue dans le *Dasein*’ et ‘l’existence du *Dasein*’, indépendamment de tout horizon extatique, soit le temps, soit l’espace, établissent entre elles leur contemporanéité essentielle, de sorte que cette venue dans le *Dasein*, qui est le fondement de celui-ci, c’est-à-dire, son « avant », n’est plus entendue ici comme « ce qu’il semble impossible d’éprouver », mais au contraire, comme ‘ce qu’il semble *toujours déjà* possible d’éprouver’.

En effet, notre venue dans le *Dasein*, c’est-à-dire, notre naissance, ne constitue pas selon Henry un « avant nous » au sens temporel, mais seulement, un « avant nous » au sens ontologique. Autrement dit, la naissance n’est pas entendue par lui comme une cause externe de notre existence, qui apparaît et disparaît dans le temps. Au contraire, la naissance est un fondement *ontologique* de notre existence, qui nous est *toujours* et *déjà*

donnée *pendant* que nous *existons*. Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, lorsque nous existons, notre naissance nous apparaît *réellement* – c’est-à-dire, en tant qu’elle-même –, de sorte que nous avons la possibilité d’éprouver la naissance elle-même, et ainsi, de révéler son apparaître lui-même. C’est, nous semble-t-il, une des choses que Henry veut dire dans ses propos suivants : « la naissance n’est pas un événement mais une condition ». ³⁹³

D’abord, la naissance n’est pas un événement, parce qu’elle n’est pas, selon Henry, ce qui apparaît une fois *dans* l’horizon temporel, et ensuite, disparaîtra *dans* cet horizon : « nous ne sommes donc pas nés un jour » ³⁹⁴. De la sorte, même si la naissance, c’est-à-dire, ‘la venue dans le *Dasein*’, est un « avant » de celui-ci, elle ne peut pas être entendue comme un événement du passé, qui a apparu dans l’horizon du temps, et maintenant, apparaît dans cet horizon comme étant disparu. La naissance est *plutôt* ce qui rend manifeste cet événement du passé. Plus précisément, la naissance est *plutôt* notre ‘avoir monde’ ou notre ‘*appropriation* du monde’, ce qui revient à dire un surgissement de

³⁹³ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 139. À vrai dire, cette phrase n’est pas écrite par Henry pour expliquer la *relation* entre la naissance au sens ordinaire (entendue comme ‘venir au monde’) et la naissance au sens qu’il donne lui-même à ce terme (entendue comme ‘venir dans la vie’) : « Ur-naissance » ou « naissance transcendante » (*ibid.*, p. 133). Mais, elle est écrite pour expliquer la relation de ‘ma génération comme soi singulier’ avec ‘l’auto-génération de la Vie absolue’, relation qui s’établit *dans* l’« Ur-naissance » elle-même. Cependant, dans la mesure où elle a pour but de montrer la possibilité de « l’avant » non temporel, il n’est pas inconvenant d’appliquer cette phrase à l’explication de la relation entre ces deux naissances : venir au monde et venir dans la vie. En outre, parce que la naissance au sens ordinaire renvoie, dans le contexte, à l’« Ur-naissance » qui se compose de ‘ma génération comme soi singulier’ et de ‘l’auto-génération de la Vie absolue’, et aussi, parce que ma génération, à son tour, renvoie à ‘l’auto-génération de la Vie absolue’, alors, cette application s’avère naturelle, et même, nécessaire. En effet, nous pouvons trouver dans la phénoménologie matérielle deux genres d’« avant » non temporel, autrement dit, deux genres de « contemporanéité essentielle » : premièrement, entre ‘l’apparaître du monde’ et ‘l’apparaître de la vie’, et deuxièmement, entre ‘l’apparaître de la vie’ et ‘l’apparaître de la Vie absolue’. Tandis que la première « contemporanéité » s’établit entre deux structures phénoménologiques différentes (‘extatique et non-extatique’ ou ‘transcendante et immanente’), la deuxième « contemporanéité » s’établit dans une seule structure phénoménologique (non-extatique ou immanente). Dès lors, quelle est la différence *phénoménologique* entre ‘l’apparaître de la vie’ et ‘l’apparaître de la Vie absolue’ ? Comment la Vie absolue peut-elle nous apparaître comme différente avec la vie ? Nous allons y revenir.

³⁹⁴ *Ibid.*

l'horizon extatique ou son ouverture. La naissance est donc 'l'apparaître du monde' comme tel, plutôt que ce qui apparaît *dans* l'apparaître du monde, c'est-à-dire qu'elle est « l'auto-extériorisation de l'extériorité de l'"au-dehors" » qui signifie en l'occurrence le temps extatique lui-même.³⁹⁵

Cependant, d'autre part, lorsque Henry dit que « la naissance n'est pas un événement », cela signifie aussi et paradoxalement que la naissance n'est pas un surgissement de l'horizon extatique, c'est-à-dire que la naissance n'est pas 'l'apparaître du monde'. C'est parce que l'apparaître du monde n'est pas *en son essence* l'apparaître du monde, autrement dit, c'est parce que ce qui le fait apparaître en tant qu'il est, n'est pas l'apparaître du monde lui-même, mais au contraire, l'apparaître *hors* du monde. En effet, tout ce qui apparaît dans l'apparaître du monde ne se manifeste que hors de soi, de sorte que l'apparaître du monde aussi, s'il apparaît dans cet apparaître, ne se manifeste que hors de soi – alors, il n'est pas lui-même –. Cependant, pour faire apparaître le monde, l'apparaître du monde doit d'abord être lui-même. Il doit venir en lui-même en tant que soi-même, c'est-à-dire qu'il doit apparaître, en se donnant à soi-même ou en s'éprouvant soi-même, en tant qu'il est. Selon Henry, c'est justement dans ce mouvement de s'éprouver soi-même hors du monde que l'apparaître du monde apparaît *réellement*.³⁹⁶ Dès lors, si la naissance est entendue simplement comme 'l'apparaître du monde', cette compréhension de la naissance ne peut pas être suffisante. La naissance n'est pas *en réalité* l'apparaître du monde, mais le venir dans ce mouvement de s'éprouver soi-même. Et, parce que ce mouvement de s'éprouver soi-même est ce que Henry appelle la vie, cela revient à dire que la naissance signifie à son sens authentique « venir dans la vie ». La naissance est « la venue dans la vie », plutôt que « la venue au monde ».

³⁹⁵ « Temps et monde sont identiques, désignent cet unique processus en lequel l'"au-dehors" s'auto-extériorise constamment » (*CM*, p. 27). Et aussi. « "Monde", cela signifie un apparaître, la venue au dehors du Dehors, le "hors de soi" de l'horizon temporel » (*I*, p. 157).

³⁹⁶ Il est clair que ce mouvement ne se réalise pas dans le monde, mais hors du monde. Et, ce n'est pas seulement parce que ce mouvement est ce qui permet à l'apparaître du monde d'apparaître, c'est-à-dire, son « avant ». Mais aussi et d'abord, c'est parce que le mouvement de s'éprouver soi-même au sens authentique ne peut impliquer en lui aucune extériorité entre soi éprouvant et soi éprouvé. Si peu que ce soit, s'il y avait une distance entre ces soi, le mouvement de s'éprouver soi-même ne serait pas possible. En ce cas, le soi que le soi peut éprouver ne serait qu'un soi devant lui, hors de lui, c'est-à-dire, ce qui n'est pas lui, l'autre.

Ainsi, lorsque Henry dit que « la naissance n'est pas un événement », cela ne signifie pas seulement que la naissance n'est pas ce qui apparaît *dans* le monde, mais aussi, qu'elle n'est pas 'l'apparaître du monde'. Autrement dit, la naissance n'est pas un événement du passé, ni un événement comme surgissement du temps extatique lui-même.³⁹⁷ Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, la naissance n'a *en son essence* rien à voir avec le temps, c'est-à-dire, avec le monde. Elle est le venir dans le mouvement de s'éprouver soi-même, qui est un mouvement *absolument différent* du mouvement extatique de 'l'apparaître du monde'. La naissance est ainsi « le venir dans la vie » qui est *absolument différent* du « venir au monde ». Cependant, comme nous l'avons vu plusieurs fois dans cette étude, « la différence absolue » au sens authentique toujours signifie dans la phénoménologie matérielle « l'indifférence absolue ». Maintenant, si la naissance entendue comme « venir dans la vie » s'avère *absolument différente* de 'l'apparaître du monde', cela aussi revient à dire que cette naissance est *absolument in-différente* de 'l'apparaître du monde', justement parce qu'elle est *absolument différente* de celui-ci.

Lorsque la naissance n'est ainsi pas un « événement », il est d'abord évident que la différence *absolue* qui s'établit entre cette naissance et 'l'apparaître du monde' ne peut pas être une différence qui s'établit dans le monde. À vrai dire, la différence établie dans le monde ne peut pas même être *absolue*, parce qu'elle n'est qu'une relation qui présuppose le monde comme un horizon *commun* entre ses éléments. Ainsi, si la naissance est *absolument* différente de 'l'apparaître du monde', cela signifie que c'est hors du monde, c'est-à-dire, avant le temps et hors de l'espace que la naissance se distingue de 'l'apparaître du monde'. Cependant, alors, il est aussi évident que le mouvement immanent de s'éprouver soi-même de la naissance est un mouvement réel *du* mouvement transcendant de 'l'apparaître du monde', c'est-à-dire que ce qui apparaît en s'éprouvant soi-même est ce mouvement transcendant lui-même. En effet, comme le mouvement de translation de la vis, qui est différent de son mouvement de rotation, ne constitue en fait avec celui-ci qu'un seul mouvement, le mouvement transcendant de déployer l'horizon extatique, qui est absolument différent du mouvement immanent de s'éprouver soi-même,

³⁹⁷ C'est, nous semble-t-il, ce que Henry veut dire en disant que « je n'ai jamais employé le mot temps à propos du procès interne de la vie », et aussi, que « je n'ai jamais employé non plus le mot d'«événement» qui est un mot heideggérien » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 218).

constitue en son essence avec celui-ci une « unité essentielle ».³⁹⁸ Ces deux mouvements transcendant et immanent ne sont que les deux aspects de cette unité. Plus précisément dit, ils sont deux manières d'apparaître d'une seule réalité. De la sorte, même si nous pouvons bien les *distinguer*, nous ne pouvons jamais les *séparer* l'un et l'autre.³⁹⁹ Ils établissent entre eux une contemporanéité essentielle⁴⁰⁰, de sorte qu'ils apparaissent toujours ensemble.

Dès lors, si nous disons que le monde nous apparaît *parce que* nous sommes nés, cette explication ne peut pas être suffisante, ou même, elle n'est pas exacte. Nous devons plutôt dire que le monde nous apparaît *à la condition* que nous soyons nés, ou mieux, *pendant* que nous sommes nés. En effet, même si la naissance n'est pas un événement entendu comme ce qui apparaît dans le monde, ni un événement entendu comme l'apparaître du monde lui-même, la naissance est l'*autre* aspect *contemporain* de ces événements du monde. Autrement dit, même si la naissance n'est pas un événement du passé, ni un événement comme surgissement du temps extatique, elle est leur aspect réel et essentiel, c'est-à-dire, leur autre apparaître auquel ces événements du monde doit *toujours* et *déjà* leur apparaître, et donc, leur être.⁴⁰¹ La naissance est ainsi le fondement du monde, qui ne signifie pas, cependant, une cause externe ou mondaine *par* laquelle le monde nous apparaît, mais une « condition » *dans* laquelle le monde nous apparaît. C'est seulement

³⁹⁸ Cf. *GP*, p. 313.

³⁹⁹ C'est une des formes de 'la relation de distinction sans séparation' qui est un concept capital de la philosophie de Henry. Cf. note 163.

⁴⁰⁰ Cette unité essentielle ou cette contemporanéité essentielle nous montre aussi la raison pour laquelle le monde ne peut pas nous apparaître comme anonyme. En effet, si 'l'apparaître du monde' ne peut apparaître en lui-même qu'en s'éprouvant soi-même, autrement dit, si l'apparaître du monde n'est possible que dans la venue dans la vie qui est la naissance, le monde ne peut apparaître qu'à nous qui sommes les vivants, plus précisément, à moi qui ne cesse d'être né ou engendré. Le monde est toujours et essentiellement le mien.

⁴⁰¹ Il nous semble que c'est la raison pour laquelle Henry peut dire que « le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie [c'est-à-dire, le mouvement de la naissance], c'est le temps » (« Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *PV*, t. I, p. 56) ou que « l'auto-mouvement de la vie est [...] l'auto-temporalisation radicalement immanente, inextatique et pathétique qui est la temporalisation même de la naissance » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, t. I, p. 132). C'est-à-dire que ce pourrait être, en quelque sorte, une réponse à cette question de Franck : « pourquoi persister à nommer temps ce qui n'aura jamais été conçu sous ce titre ? » (« L'être et le vivant », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 54).

dans la naissance que l'apparaître du monde est possible.

Or, s'il est vrai que le monde ne nous apparaît que *pendant* que nous sommes nés, inversement, il est aussi vrai que nous sommes toujours et déjà nés *pendant* que le monde nous apparaît. Certes, la naissance entendue par Henry comme 'venir dans la vie' n'est pas un événement qui se réalise une fois pour toutes dans le monde ou en tant que monde. Au contraire, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, la naissance est ce qui se réalise hors du monde éternellement. Elle est en son essence un mouvement d'« auto-génération qui n'a pas de fin »⁴⁰² de la vie. Toutefois, pour autant que l'apparaître du monde n'est possible que *dans* la naissance, cette apparition du monde, chaque fois qu'elle est réalisée, nous indique que nous sommes nés, ou mieux, que nous sommes *sans cesse* nés.⁴⁰³ C'est-à-dire que, lorsque le monde nous apparaît là, hors de nous, en tant que monde, notre naissance nous apparaît *ici et maintenant, toujours et déjà*, à titre de fondement de ce monde ou en tant que sa « condition ».

Ainsi, tout comme le 'voir en tant qu'auto-affection pure' (*videor*) était la *condition contemporaine* du 'voir extatique' (*videre*), la naissance entendue comme 'venir dans la vie' est la *condition contemporaine* de la naissance entendue comme 'venir au monde'. Et, parce que la naissance au premier sens (qui est selon Henry son sens propre) est la *condition contemporaine* de la naissance au second sens (qui est selon lui son sens secondaire ou même impropre), la naissance ne constitue plus ici « une expérience limite, renvoyant dans l'épreuve même qu'elle fait de soi à ce qu'il semble impossible d'éprouver »⁴⁰⁴, mais 'ce qu'il semble *toujours déjà* possible d'éprouver'. Autrement dit, parce que la venue dans le *Dasein*, qui ne vient pas dans le *Dasein* mais hors du *Dasein*, est une *condition contemporaine* de l'existence du *Dasein*, nous nous réservons, en existant en tant que *Dasein, toujours et déjà* la possibilité de *savoir* la naissance. C'est la chose que Henry veut dire finalement, lorsqu'il déclare que « la naissance n'est pas un événement mais une condition ». Selon Henry, dans la mesure où la naissance n'est pas comprise comme un événement du monde, mais comme une *condition contemporaine* de notre existence, une « lecture phénoménologique » de la naissance qui est autre chose que

⁴⁰² *CM*, p. 74, et aussi, cf. « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 132.

⁴⁰³ Cependant, ce 'sans cesse' ne signifie pas la répétition du mouvement de la vie, entendue comme son recommencement perpétuel, mais comme son « accomplissement éternel ». Nous allons y revenir.

⁴⁰⁴ Souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 130.

son interprétation est possible. Une phénoménologie de la naissance est possible.

2. La phénoménologie de la chair et la phénoménologie de l'incarnation : modification ou concrétisation

2-1. Les deux tâches de la phénoménologie de la naissance

Maintenant, il n'est pas difficile de comprendre que le problème de la possibilité de la phénoménologie de la naissance est chez Henry une répétition modifiée de celui de 'la lecture phénoménologique du *cogito*'. Dans les deux cas, ce qui fait difficulté est également la « confusion ruineuse » entre deux manières d'apparaître – l'apparaître de la vie et l'apparaître du monde –, confusion qui provient de l'ancien préjugé ontologique du monisme phénoménologique. Si la difficulté à propos de 'la lecture phénoménologique du *cogito*' tient aux « deux "réalités" *confondues de façon ruineuse* dans l'énoncé "*cogito*" »⁴⁰⁵ – la confusion entre l'essence inextatique et pathétique de la pensée (« *cogito* sans *cogitatum* ») et la structure extatique de la pensée (« *cogitatio-cogitatum* ») –, la difficulté concernant la phénoménologie de la naissance tient à « la *confusion ruineuse* entre le vivre de la vie et l'apparition extérieure d'êtres vivants »⁴⁰⁶ – la confusion entre le 'venir à l'être' entendue comme 'venir dans la vie' et le 'venir à l'être' entendu comme 'venir au monde'⁴⁰⁷. Dès lors, dans les deux cas, ce dont il s'agit est également de révéler, en écartant cette confusion, l'apparaître de la vie lui-même indépendamment et séparément de l'apparaître du monde. Si le problème de 'la lecture phénoménologique du *cogito*' est de « *scinder* en deux » l'apparaître « pour ne plus considérer que le *cogito* » hors de la structure extatique de « *cogito-cogitatum* », ⁴⁰⁸ parallèlement, le problème de la phénoménologie de la naissance est de « reconnaître et ainsi [de] *dissocier* l'apparaître en

⁴⁰⁵ Souligné par nous, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 90.

⁴⁰⁶ Souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 129.

⁴⁰⁷ Cf. note 363.

⁴⁰⁸ Souligné par nous, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 101, 97. Cf. « S'exprimant dans l'énoncé "*cogito* sans *cogitatum*", cette réduction barre non seulement le *cogitatum*, mais du même coup le *cogito* lui-même, c'est-à-dire l'énoncé "*cogito cogitatum*" en son entier » (*ibid.*, p. 98).

lequel consiste le venir à l'être de la naissance du vivant, de celui auquel tous les étants du monde et ce monde lui-même doivent d'être »⁴⁰⁹. Ainsi, en se plaçant au même niveau de la phénoménologie matérielle, c'est-à-dire, au niveau de 'la phénoménologie sans monde' que nous appelons 'phénoménologie matérielle pour la vie', la lecture phénoménologique du *cogito* et la phénoménologie de la naissance partagent une même tâche de la phénoménologie matérielle.

En effet, Henry conclut l'article de l'année 1991, dans lequel il a voulu « proposer une lecture phénoménologique du *cogito* de Descartes »⁴¹⁰, par les phrases suivantes :

« Naturellement ce qui advient dans l'auto-affection de la vie en tant qu'engendré dans cette auto-affection [...] n'a rien à voir avec ce que nous voyons et percevons comme étant. *La vie a d'autres façons. C'est à celles-ci qu'ouvre nécessairement la réduction conduite au terme de sa radicalité, c'est à les élucider que consiste la tâche d'une phénoménologie radicale.* Que Descartes ait ensuite suivi d'autres voies ne nous importe pas ici. Point de départ de cette phénoménologie radicale, le *cogito* peut en être aujourd'hui le recommencement. »⁴¹¹

« La vie a d'autres façons », de sorte que ce qui est engendré dans la vie, c'est-à-dire, le vivant, n'a rien à voir avec l'étant. Autrement dit, si le vivant qui vient dans la vie n'a aucun caractère commun avec l'étant qui vient dans le monde, c'est tout d'abord parce que la vie apparaît autrement que le monde, c'est-à-dire que, c'est parce que la vie a son propre « statut phénoménologique » qui est différent du statut phénoménologique du monde.⁴¹² Le vivant n'est pas ce qui *est* – l'étant –, mais ce qui *vit* – le vivant –. Ce qui fait du vivant ce qu'il est, n'est pas le monde, mais la vie, et pour cette raison, « naître est le fait du vivant et de lui seulement »⁴¹³. Dès lors, il est évident que la phénoménologie de la naissance ne peut pas négliger le problème de l'élucidation de l'apparaître qui est propre à la vie, à savoir, le problème de l'élucidation du propre statut phénoménologique de la vie.

⁴⁰⁹ Souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 124.

⁴¹⁰ « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale », *PV*, t, II, p. 89.

⁴¹¹ Souligné par nous, *ibid.*, p. 107.

⁴¹² « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 132.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 124.

Réellement, cette élucidation se donne par Henry comme une tâche essentielle de la phénoménologie de la naissance :

« Venir dans la vie veut dire, bien sûr, accéder à elle, entrer en elle, recevoir cette condition extraordinaire et mystérieuse d'être désormais un vivant. Que le caractère extraordinaire de cette condition échappe le plus souvent, que cette condition demeure elle-même mystérieuse, tient au statut phénoménologique de la vie, à *l'apparaître qui lui est propre*, en sorte que l'élucidation de ce statut se présente comme *l'une des tâches essentielles* d'une phénoménologie de la naissance. »⁴¹⁴

« La tâche d'une phénoménologie radicale » d'élucider les « autres façons » de la vie, qui indique dans le contexte de l'article 1991 'la lecture phénoménologique du *cogito*', s'avère ainsi dans l'article 1994 comme une tâche essentielle de la phénoménologie de la naissance. À vrai dire, aussi longtemps que la naissance signifie « venir dans la vie », et donc, que le vivant qui vient dans la vie n'est pas ce qui *est*, mais ce qui *vit*, il est naturel et même nécessaire que l'élucidation de l'apparaître propre à la vie soit une tâche de la phénoménologie de la naissance dont le but est de dévoiler la naissance, c'est-à-dire, la « condition extraordinaire et mystérieuse d'être désormais un vivant ». Toutefois, ce qui importe ici n'est pas seulement de constater la répétition de cette tâche, mais, de dévoiler sa modification. En effet, cette élucidation de « l'apparaître qui lui [à la vie] est propre », c'est-à-dire, celle du « statut phénoménologique de la vie », ne se présente ici que « comme l'une des tâches essentielles ». Pour la phénoménologie de la naissance, désormais, il y a une autre tâche qui est aussi essentielle ou même « beaucoup plus essentielle » que cette première tâche :

« Ainsi sommes-nous placés devant la seconde tâche d'une phénoménologie de la naissance. [...] il s'agit d'apercevoir chez celui qui est né, à savoir précisément l'ego [...], non point d'abord et à son tour de façon exclusive sa relation à ce qui se trouve produit par lui et par sa propre action – *non pas même sa relation à lui-même* [...]. Il s'agit de manière beaucoup plus essentielle d'*élucider la relation qui l'unit à la vie dont il procède*

⁴¹⁴ « Phénoménologie de la naissance (première version) », *op. cit.*, p. 30.

*dans sa naissance transcendantale. »*⁴¹⁵

Ce dont il s'agit dans la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance n'est plus d'« apercevoir » l'apparaître propre à la vie, précisément, l'apparaître propre à l'ego vivant, mais, d'« élucider » la « relation » qui unit l'ego « à la vie dont il procède dans sa naissance transcendantale ». Or, qu'est-ce que signifie « élucider » la relation, ou d'abord, quelle est la « relation » qui unit l'ego à la vie ? Parce que la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance se décrit dans la dernière version de l'article autrement que dans sa première, nous pouvons savoir plus clairement ce que cette seconde tâche indique, en comparant ces deux versions de l'article, cependant, à la condition qu'il n'y a aucune différence essentielle entre elles, mais seulement, une différence d'expression.

Dans sa dernière version, la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance s'expose comme suit :

« Dans la mesure où l'ego prend naissance dans la vie de telle façon que celle-ci demeure en lui comme sa condition, alors une phénoménologie de la naissance se trouve apportée devant sa seconde tâche, non plus 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 procès, mais *parcourir*, si l'on peut dire, *le trajet inverse*. »⁴¹⁶

La seconde tâche de la phénoménologie de la naissance se décrit désormais comme « parcourir » inversement le trajet de « la génération de l'ego dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue », c'est-à-dire, comme remonter à partir de l'ego qui est « l'accomplissement de ce procès » jusqu'à la vie absolue qui constitue son *commencement*. Or, pour autant que « la génération de l'ego » désigne « l'accomplissement » du « procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue », autrement dit, s'il est vrai que l'ego est ce qui est généré dans ce procès lui-même, ce procès d'auto-affection indique ici la « relation qui l'unit à la vie dont il procède dans sa naissance transcendantale ». Dans cette perspective, la tâche d'« élucider » cette « relation » s'avère identique à la tâche d'élucider ce procès d'auto-affection de la vie

⁴¹⁵ Souligné par nous, *ibid.*, p. 43.

⁴¹⁶ Souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 138.

absolue lui-même. Et, parallèlement, il devient clair que cet « élucider » ne peut pas s'entendre au sens habituel, par exemple, comme éclaircir par une lumière son ob-jet. C'est tout simplement parce que ce procès d'auto-affection, en tant que fondement de l'apparaître du monde, ne peut pas se trouver comme un ob-jet, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être par principe ce qui se pose devant nous, dans le monde. Dans la mesure où la « relation » qui unit l'ego à la vie signifie le procès d'auto-affection de la vie absolue, la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance qui veut « élucider » cette « relation » ne peut pas consister à élucider cette « relation » dans le monde – cette élucidation est absurde –. Elle consiste, au contraire, à *éprouver* cette « relation » elle-même. En l'éprouvant, *devenir* cette « relation » elle-même, et ainsi, *s'identifier* avec « le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue » lui-même, c'est la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance.⁴¹⁷

Or, que signifie cette *identification* avec le procès d'auto-affection de la vie absolue ? Mais d'abord, '*s'identifier* avec le procès d'auto-affection de la vie absolue', peut-il signifier la même chose que « parcourir » ce procès ? Autrement dit, lorsque la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance se décrit comme « parcourir » inversement le trajet de « la génération de l'ego dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue », comment pouvons-nous comprendre ce « parcourir » comme signifiant *devenir* « le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue » lui-même ?

D'abord, dans la mesure où il n'y a aucune modification essentielle entre deux versions de l'article, mais seulement, une modification d'expression, il est clair que ce dont il s'agit dans la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance est « le procès d'auto-affection de la vie absolue » lui-même. La comparaison entre deux versions nous a déjà permis de savoir que la tâche d'« élucider » la « relation » qui unit l'ego à la vie est une tâche qui veut « élucider » ce procès lui-même, c'est-à-dire, *éprouver* celui-ci. Donc, lorsque Henry dit que la seconde tâche est de « non plus saisir la génération de l'ego dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue », cela ne dit pas que cette tâche

⁴¹⁷ Nous allons voir que ce *devenir* ou cette *identification* signifie la « déification » qui est entendue par Henry comme « salut chrétien ». Cf. « le devenir-homme de Dieu fonde le devenir-Dieu de l'homme. Le salut chrétien ne consiste pas dans la dispensation de grâces particulières et toutes éminentes : il consiste dans la *déification* de l'homme. C'est seulement 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 mort » (souligné par Henry, *I*, p. 23).

doit laisser de côté ce procès même. Au contraire, cela veut dire que la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance ne consiste pas à saisir ce procès *seulement* dans son « accomplissement » – qui est la génération de l’ego –, mais, à saisir ce procès en tant qu’il est, c’est-à-dire, en tant que procès lui-même, y compris son *commencement* – qui est la vie absolue –. En outre, parce que ce dont il s’agit ici est encore le procès d’auto-affection de la vie, nous devons comprendre ce mot « saisir » de la même façon que nous avons compris plus haut le mot « élucider ». C’est-à-dire que, « saisir » le procès d’auto-affection de la vie signifie « élucider » ce procès, et donc, *éprouver* celui-ci. Par conséquent, lorsque la tâche de la phénoménologie de la naissance se décrit comme « parcourir » inversement le trajet de « la génération de l’ego dans le procès d’auto-affection pathétique de la vie absolue », ce « parcourir » signifie *éprouver* ce procès lui-même, et ainsi, *devenir* ce procès lui-même ou *s’identifier* avec celui-ci.

Cependant, à la différence avec notre présupposition, ne pourrait-il pas exister, entre deux versions de l’article, une modification essentielle ? En effet, comment le trajet de « la génération de l’ego dans le procès d’auto-affection pathétique de la vie absolue », peut-il se réduire à ce procès lui-même ? La génération de l’ego, en tant que *résultat* du procès d’auto-affection de la vie, n’est-elle pas séparée de ce procès lui-même ? Si tel est le cas, comment pouvons-nous identifier le ‘*parcourir* inversement le trajet de la génération de l’ego’ avec l’‘*éprouver* le procès d’auto-affection de la vie lui-même’ ? « Parcourir », ne signifie-t-il pas littéralement outrepasser ce procès ? Laissons de côté cette difficulté. Même si nous négligeons cette difficulté, une autre difficulté surgit, parce que ce dont il s’agit est de saisir le procès lui-même, y compris son *commencement*. En effet, comment une considération d’un procès, y compris son commencement, peut-elle être possible sans reconnaître l’« avant » de ce procès ou son « dehors » ? Pour dire le commencement d’un procès, ne devons-nous pas supposer nécessairement son absence ? En l’occurrence, comment pouvons-nous « parcourir », jusqu’à son commencement, le trajet de « la génération de l’ego dans le procès d’auto-affection pathétique de la vie absolue » ? Pour remonter jusqu’à la vie absolue qui constitue le commencement de ce procès, ne devons-nous pas outrepasser nécessairement ce procès ? Bref, n’est-ce pas la tâche de saisir le procès en tant qu’il est, qui nous conduit nécessairement à dépasser ce procès ?

Toutes ces questions sont inévitables, dans la mesure où nous comprenons ce procès d’auto-affection de la vie absolue comme médiation ou relation entre deux termes opposés,

soit entre cause et résultat, soit entre sujet et objet.⁴¹⁸ Cependant, pas plus que l'ego n'est un résultat de ce procès d'auto-affection de la vie – il est son « accomplissement » –, la vie n'est pas une cause efficiente séparée de son procès d'auto-affection – elle est son *commencement* –. En outre, si le sujet signifie un mobile inerte et invariable qui effectue son mouvement, cette vie ne peut pas même être le sujet de ce procès d'auto-affection. À vrai dire, selon Henry, « *la vie est auto-affection* »⁴¹⁹, c'est-à-dire que la vie absolue est son « procès d'auto-affection pathétique » lui-même. Et, « ce procès est tel qu'il génère en lui tous les vivants, faisant de chacun d'eux celui très précisément qu'il est chaque fois. La vie est le rapport qui génère lui-même ses propres "termes" [...] rapport qui est la génération ou la naissance comme telle ».⁴²⁰

Toute cette explication de la vie ne pourrait être comprise qu'après notre examen de ce fait : « la vie est auto-affection ». Cet examen qui serait assez long et complexe, est très important, non seulement pour résoudre le problème actuel, mais aussi pour résoudre le problème central de notre étude et sa plus grande difficulté : *comment l'incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l'auto-affection de la chair est pure ? et comment la vie peut-elle être à la fois une et multiple ?* Cependant, nous différons cet examen pour la cohérence de notre étude, il sera entrepris au début du chapitre prochain. Donc, en attendant son élucidation, nous admettons ici comme un fait que la vie est le procès ou le rapport lui-même qui génère en lui les vivants.

Or, cette explication de la vie, n'impose-t-elle pas immédiatement d'autres questions concernant la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance ? En effet, si la vie est le rapport qui est la génération ou la naissance comme telle, l'élucidation de l'apparaître propre à la vie signifie elle-même l'élucidation de la naissance. En outre, si la vie est ce qui nous permet d'être un « je », cette vie indique elle-même le *cogito* dans la célèbre phrase : « *cogito ergo sum* », cela revient à dire que « la phénoménologie de la naissance » qui a pour tâche d'élucider l'apparaître propre à la vie, n'est rien d'autre que « la lecture

⁴¹⁸ Comme nous l'avons vu, le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue signifie la relation qui unit l'ego à la vie dont il procède dans sa naissance transcendante. Dans cette perspective, si ce « procès » ne peut pas s'entendre comme médiation ou relation entre deux termes opposés, cela revient à dire que cette « relation » qui unit l'ego à la vie ne doit pas être comprise au sens habituel de ce terme.

⁴¹⁹ Souligné par Henry, « Le corps vivant », *AD*, p. 128.

⁴²⁰ *CM*, p. 81-2.

phénoménologique du *cogito* ». Dès lors, pourquoi disons-nous dans « la phénoménologie de la naissance », non seulement la répétition du problème de « la lecture phénoménologique du *cogito* », mais aussi sa modification ? Si c'est parce que Henry y propose la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance, alors, pourquoi Henry dit-il cette seconde tâche après qu'il a dit sa première tâche qui est d'élucider les façons d'apparaître propres à la vie ? Pour aborder « la phénoménologie de la naissance » au sens henryen, ne suffit-il pas de poser la première tâche ?

Devant ces questions, nous ne pouvons plus différer pour dire la distinction henryenne entre « l'auto-affection au sens fort » et « l'auto-affection au sens faible », plus exactement, la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie. À vrai dire, quand Henry écrit cette phrase citée plus haut : « la vie est le rapport qui génère lui-même ses propres "termes" », cette « vie » indique la Vie absolue plutôt que notre vie finie, et ainsi, le « rapport qui est la génération ou la naissance comme telle » ne signifie pas le procès d'auto-affection au sens faible, mais le procès d'auto-affection au sens forte. Ce qui s'accomplit dans et comme la génération du moi est le procès d'auto-affection de la Vie absolue.

2-2. Les deux concepts d'auto-affection

Dans l'article de 1992, « Parole et religion : la parole de Dieu », Henry distingue pour la première fois deux concepts de l'auto-affection, en disant « deux passivités » écrasées l'une sur l'autre dans la naissance transcendantale du Soi, comprise comme la naissance des Fils dans la Vie absolue. Tandis que la première passivité indique « la passivité radicale de la vie à l'égard de soi dans son auto-affection », la seconde passivité indique « la passivité du Soi singulier engendré dans cet auto-engendrement de la vie absolue ».⁴²¹ Ce que Henry veut dire en distinguant ces deux passivités, est clair. Cela veut dire que la passivité du « Soi singulier que je suis » n'est pas la passivité propre à la Vie absolue, c'est-à-dire que ce soi n'est pas le soi qui se donne en tant qu'auto-épreuve de la Vie absolue, lorsqu'elle, en s'éprouvant soi-même, parvient en soi en tant que soi-même. Le soi que je suis, donc, ne s'engendre pas *immédiatement* dans la Vie absolue comme l'auto-

⁴²¹ « Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 184-5.

engendrement de cette vie lui-même. Le soi qui s'engendre *immédiatement* comme l'auto-engendrement de la Vie absolue, est un soi *autre* que ce soi que je suis moi-même. Or, Henry n'a pas précisé, dans l'article de 1992, quel est ce soi qui se donne dans l'auto-épreuve de la Vie absolue comme l'Ipséité de celle-ci. C'est dans *C'est moi la vérité* qui reprend cet article, qu'il précise ce soi en le qualifiant de « Premier Vivant » ou de « Premier Soi ». Ce Premier Soi est l'« Archi-Fils » de la Vie absolue, c'est-à-dire, le Christ qui « co-généré dans l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la Vie absolue comme cette effectuation même ».⁴²² : « Bien que généré dans l'auto-affection de la Vie absolue, le Christ co-appartient au procès de cette auto-affection »⁴²³. En revanche, le « Soi singulier que je suis » – à savoir, nous comme les vivants ou les hommes – « ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la vie absolue »⁴²⁴.

Ainsi, à partir de la passivité du « Soi singulier que je suis », le second concept de l'auto-affection s'élabore. Comme le premier concept d'auto-affection que nous avons jusqu'ici utilisé, ce second concept d'auto-affection signifie aussi l'identité de l'affectant et de l'affecté. En tant que vivant, notre soi s'auto-affecte ou je m'auto-affecte, de même que la Vie absolue – donc, le Premier Soi – s'auto-affecte. Cependant, cette identité de l'affectant et de l'affecté, qui est l'essence de nous-même, ne provient pas de nous-mêmes qui sommes les vivants, mais de la Vie absolue qui s'auto-engendre *toujours déjà* et *éternellement* comme le Premier Soi. L'« auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait », et c'est la raison pour laquelle Henry dit que « je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté »⁴²⁵. À la différence de l'auto-affection de la Vie absolue, notre auto-affection n'est pas autonome, elle n'est possible que dans l'auto-affection de la Vie absolue et par elle. C'est en ce sens que notre auto-affection est l'auto-affection au sens faible, elle ne convient pas à la Vie absolue, à savoir, à Dieu ou à son Premier Fils – Christ –, mais à nous qui sommes les vivants.

De ce point de vue, nous pouvons comprendre la distinction entre l'auto-affection au sens fort et l'auto-affection au sens faible comme la distinction entre la Vie absolue et les vivants tels que nous-mêmes. Cependant, cette compréhension n'est pas suffisante, car,

⁴²² *CM*, p. 139.

⁴²³ *Ibid.*, p. 138.

⁴²⁴ « Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t. IV, p. 185.

⁴²⁵ *CM*, p. 136.

lorsqu'un vivant apparaît en s'auto-affectant, et ainsi, se modifie sans cesse, cela revient à dire que la vie propre à ce vivant – notre propre vie finie – apparaît. L'auto-affection, alors même qu'elle n'est qu'une auto-affection au sens faible, désigne elle-même l'apparaître de la vie.

Certes, dans la mesure où l'auto-affection du vivant n'est possible que dans et par l'auto-affection de la Vie absolue, il est vrai que cet apparaître de notre vie finie, en son essence, ne signifie que l'apparaître de la Vie absolue même. La vie du vivant ne vient que de la Vie absolue, c'est-à-dire qu'elle ne peut être une vie qu'à la condition qu'elle est auto-affectée dans l'auto-affection de la Vie absolue. La Vie absolue est donc l'essence de la vie du vivant, elle est ce qui fait de cette vie ce qu'elle est. « Ainsi n'y a-t-il qu'une Vie »⁴²⁶. La Vie absolue est une seule vie qui permet au vivant de vivre, de sorte que « le vivant ne vit nulle part ailleurs que dans cette seule et unique vie qui s'engendre absolument ».⁴²⁷ Cependant, la distinction entre la Vie absolue et la vie finie du vivant, ou mieux, « le dédoublement du concept de vie », est effective, elle « n'est pas seulement théorique mais phénoménologique ».⁴²⁸ Donc, lorsque s'apparaît la Vie absolue qui est l'auto-affection au sens fort, la vie propre au vivant apparaît aussi,⁴²⁹ pourtant, comme ce

⁴²⁶ « Ainsi n'y a-t-il qu'une Vie, et c'est précisément celle-là qui donne l'ego à lui-même » (*CM*, p. 202).

⁴²⁷ « Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 192.

⁴²⁸ « Le dédoublement du concept de vie, la distinction entre l'auto-donation de la Vie absolue et la vie de l'ego qui n'est donnée à elle-même que dans l'auto-donation de la Vie absolue – cette différenciation n'est pas seulement théorique mais phénoménologique » (*CM*, p. 208).

⁴²⁹ Ce dont il s'agit ici est évidemment « la relation d'intériorité phénoménologique réciproque ». Cependant, comme nous l'allons voir, « la relation d'intériorité phénoménologique réciproque » qui s'établit entre la Vie absolue et les vivants n'indique pas la même chose que celle qui s'établit entre la Vie absolue et le Premier Vivant. À vrai dire, si nous l'entendons dans son sens le plus strict que Henry lui donne, ce concept d'« intériorité phénoménologique réciproque » ne peut s'appliquer qu'à la relation de la Vie absolue et de son Premier Vivant. Dès lors, de ce que la Vie absolue s'apparaît, il ne résulte pas que le vivant, et ainsi, la vie propre à ce vivant, apparaissent. Lorsque la Vie absolue s'apparaît, ce qui doit apparaître nécessairement n'est que le Premier Vivant qui lui est consubstantiel et contemporain. Mais, la Vie absolue qui ne fait pas apparaître les vivants, pour nous, n'a aucune signification. Elle ne peut pas même s'appeler comme « vie ». En effet, pourquoi appelons-nous la Vie absolue « vie », si ce n'est parce qu'elle est ce qui nous anime ? Si la Vie absolue indique la vie qui n'engendre pas les vivants comme nous, à vrai dire, cette Vie n'est pas même la vie, de sorte qu'elle doit être exclue de « la phénoménologie de la vie ». À l'inverse, si

qui est distinct de la Vie absolue. Même si « elle n'est compréhensible qu'à partir de la vie infinie en laquelle elle est donnée à soi », cette vie, en tant que « vie finie », se distingue bien de « la vie infinie », à savoir, de la Vie absolue.⁴³⁰ Ainsi, ce dont il s'agit dans la distinction entre deux auto-affections faible et forte, n'est pas seulement la distinction de la Vie absolue et des vivants, mais exactement, c'est la distinction de la Vie absolue et des vies finies qui sont la vie du vivant comme nous.

Réellement, Henry identifie « la relation réciproque des concepts faible et fort de l'auto-affection » avec « la relation qui s'établit entre une vie telle que la sienne [la vie de l'homme], constamment auto-affectée sans être jamais la source de cette auto-affection, et une Vie qui s'auto-affecte absolument, telle [que] la Vie de Dieu ». ⁴³¹ Et, évidemment, c'est ici que surgit la difficulté de la phénoménologie matérielle, que nous avons indiquée, en passant, à la fin du chapitre précédent, c'est-à-dire, le problème de l'uni-multiplicité de la vie, lequel se trouve au niveau le plus supérieur et le plus radical. En effet, lorsque la distinction entre deux concepts de l'auto-affection est réduite à la *relation* de la Vie absolue et de notre vie finie, nous pouvons nous demander comment *une seule* Vie absolue peut faire apparaître nos vies qui sont *multiples*, à savoir, comment *une seule* Vie absolue qui s'auto-affecte au sens fort, peut-elle faire apparaître les vies *multiples* qui se trouvent auto-affectées par elle ? Si nous y répondons qu'il n'y a qu'une seule vie, de sorte que l'apparaître de nos vies multiples n'est en son essence que l'apparaître de la Vie absolue même, alors, comment cette Vie *unique* peut-elle s'apparaître comme les vies *multiples* ? La Vie absolue est-elle *une* « source » de l'auto-affection de ces vies multiples ? Si tel est

la Vie absolue est considérée dans « la phénoménologie de la vie », cela revient à dire que cette Vie absolue est une vie qui engendre les vivants. Sans doute, cet engendrement n'est pas absolument nécessaire, cependant, il est *phénoménologiquement* nécessaire. C'est, nous semble-t-il, la raison pour laquelle, en répondant à la question posée par F.-D. Sebbah, Henry peut appliquer, sans explication supplémentaire, le concept d'« intériorité phénoménologique réciproque », non seulement, à la relation de la Vie absolue et du Premier Vivant, mais aussi, à la relation de la Vie absolue et du vivant comme nous. Henry dit : « il y a une intériorité phénoménologique réciproque du vivant et de la vie puisqu'il n'y a pas de vivant sans la vie mais que, aussi, l'autre thèse est là, la vie ne devient vivant que là où elle s'éprouve elle-même, c'est-à-dire dans le soi de l'ipséité concrète où elle fait cette épreuve d'elle-même » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 224). Nous allons y revenir.

⁴³⁰ « Notre vie, toutefois, est une vie finie » (« Phénoménologie de la vie », *PV*, t, I, p. 74).

⁴³¹ *CM*, p. 138.

le cas, comment cette Vie peut-elle ne pas être une forme *vide* dans laquelle ces vies *multiples* viennent pour s'auto-affecter ? Et, en ce cas, d'où viennent-elles ? Cependant, laissons de côté ces questions concernant l'uni-multiplicité de la vie. Elles ne sont pas notre question actuelle.

Le problème qui nous occupe maintenant est pourquoi Henry propose la seconde tâche de « la phénoménologie de la naissance », après qu'il a posé sa première tâche. Autrement dit, pourquoi la première tâche qui est d'élucider l'apparaître propre à la vie, ne peut-elle pas être suffisante pour aborder « la phénoménologie de la naissance » ? Maintenant, il semble que nous pouvons y répondre en disant que c'est parce que la distinction de notre vie finie (l'auto-affection au sens faible) et de la Vie absolue (l'auto-affection au sens fort) oblige Henry à élucider la *relation* qui s'établit entre ces deux vies (entre ces deux auto-affections). Cependant, pourquoi doit-il élucider cette relation qui est causée par la distinction entre deux vies ? C'est-à-dire, pourquoi Henry fait-il la distinction entre deux concepts d'auto-affection ? Mais, avant cela, cette distinction elle-même, ne fait-elle pas rejeter l'explication que nous avons donnée plus haut à propos du procès d'auto-affection de la vie ? En effet, si la Vie absolue est distincte de notre vie finie, comment la « relation » qui nous unit à la Vie absolue, peut-elle être identique au « procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue »⁴³² ? En tant que *résultat* du procès d'auto-affection de la Vie absolue, l'apparaître du vivant comme nous n'est-il pas *séparé* de ce procès lui-même ? Pourtant, si tel est le cas, comment Henry peut-il dire que la Vie absolue est « un procès » qui « génère en lui tous les vivants, faisant de chacun d'eux celui très précisément qu'il est chaque fois », et aussi, qu'elle est « le rapport qui génère lui-même ses propres “termes” [...] rapport qui est la génération ou la naissance comme telle » ?⁴³³ Avant de voir pourquoi Henry fait la distinction entre deux concepts d'auto-affection, ce que nous devons voir est quelle est la *relation* qui est posée par cette distinction, c'est-à-dire, la relation de la Vie absolue et de notre propre vie finie.

2-3. La relation d'intériorité phénoménologique réciproque

⁴³² « Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 138.

⁴³³ *CM*, p. 81-2.

Évidemment, dans la mesure où elle est une relation qui s'établit entre les vies qui se trouvent hors du monde, cette relation de notre vie finie et de la Vie absolue ne peut pas être une relation au sens ordinaire, à savoir, la relation transcendante qui n'est possible que dans le hors de soi du monde. Or, aussi longtemps que la Vie absolue est considérée comme distincte de notre vie finie, cette relation ne peut pas non plus être la relation immanente qui s'établit entre notre vie finie et notre propre soi (moi et ego). En tant que relation de la vie et du soi, cette relation dernière indique la relation qui *co-appartient* à l'apparaître de la vie même. Cette relation immanente est donc une relation qui s'établit *nécessairement* dans l'apparaître de la vie et par lui, en tant que cet apparaître lui-même. Elle est la relation que Henry appelle « relation d'intériorité phénoménologique réciproque ».

Il est vrai que ce concept d'« intériorité phénoménologique réciproque » ne s'applique dans *C'est moi la vérité* qu'à la relation de la Vie absolue et du Premier Soi (ou du Premier Vivant), à savoir, à la relation du Père et de son Premier Fils. Cependant, cela n'empêche pas de dire que notre vie finie et notre soi établissent aussi entre eux « la relation d'intériorité phénoménologique réciproque ». En effet, selon Henry, si « la relation du Père et du Fils, se trouve définie avec une rigueur absolue comme une relation d'intériorité réciproque », c'est parce que « le Fils ne se révèle que dans l'auto-révélation du Père tandis que l'auto-révélation du Père ne s'accomplit que dans et comme la révélation du Fils »⁴³⁴. Évidemment, cette description nous montre que l'intériorité réciproque du Père (la Vie absolue) et du Premier Fils (le Premier Vivant) ne signifie pas autre chose que leur *consubstantialité*. Dans la mesure où la vie est elle-même le mouvement de s'auto-affecter ou de s'éprouver soi-même, comme nous l'allons voir dans le chapitre suivant, l'accomplissement du mouvement de la vie ne signifie pas son disparaître mais au contraire son apparaître, de sorte que l'accomplissement de « l'auto-révélation du Père » qui se réalise « dans et comme la révélation du Fils » ne peut pas être la présence du Fils *sans* Père, mais au contraire, il est la présence du Fils *dans* et *comme* la présence du Père. L'auto-révélation du Père se présente elle-même comme la révélation du Fils, autrement dit, la révélation du Fils *co-appartient* à l'auto-révélation du Père elle-

⁴³⁴ *CM*, p. 88.

même. Elles sont *consubstantielles*, et en fin de compte, *égales*.⁴³⁵ Le Père qui est la Vie absolue, en tant que mouvement de s'auto-affecter ou de s'éprouver soi-même comme tel, ne peut s'apparaître que comme un Soi singulier qui est un Vivant, son Fils.

La relation d'intériorité réciproque phénoménologique signifie ainsi la consubstantialité entre la vie et le soi, de sorte que nous pouvons dire cette relation d'intériorité phénoménologique réciproque, non seulement, entre la Vie absolue et le Premier Soi, mais aussi, entre notre vie finie et notre propre soi. De même que le Premier Soi (Christ) est consubstantiel à la Vie absolue (à l'auto-affection au sens fort), de même, notre propre soi (moi et ego) est consubstantiel à notre vie finie (à l'auto-affection au sens faible). En tant que mouvement de s'auto-affecter ou de s'éprouver soi-même comme tel, la vie – soit finie, soit infinie – ne peut *se présenter* que comme un soi singulier, et ce soi singulier – soit notre propre soi, soit le Premier Soi – signifie l'ipséité de la vie comme telle.⁴³⁶ C'est réellement la raison pour laquelle, à la condition que nous ne considérons pas la distinction entre deux concepts d'auto-affection, nous pouvons facilement dire que la vie ne s'apparaît que comme un soi singulier que je suis. Et, cette façon d'apparaître propre à la vie, dont l'élucidation relève de la première tâche de la phénoménologie de la naissance, est évidemment une des choses que Henry nous a montrées, avant qu'il fasse la distinction entre deux concepts d'auto-affection, à savoir, la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, particulièrement, dans son interprétation du « *cogito ergo sum* ».

Cependant, dès que Henry fait la distinction entre deux concepts d'auto-affection, et dans la mesure où nous considérons cette distinction, la relation phénoménologique qui

⁴³⁵ « Fils Unique et Premier-Né engendré en Dieu lui-même, *consubstantiel* à lui et en fin de compte *égal* à lui » (souligné par nous, *CM*, p. 125). Cette égalité est la raison pour laquelle nous pouvons souvent voir dans les textes de Henry le remplacement entre ces mots : vie et soi (souffrance, chair, etc.). Par exemple, cette phrase : « la *vie* est un auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même » (*CM*, p. 74) répète cette phrase, seulement, en remplaçant le mot « soi » par le mot « vie » : « Le *soi* est un automouvement s'auto-éprouvant ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 140). Et aussi, Henry dit que « naître veut dire venir dans une chair » (*I*, p. 186), même s'il a déjà dit que « naître, c'est venir dans la vie » (*CM*, p. 79).

⁴³⁶ Lorsqu'elle est considérée en elle-même, notre propre vie qui est la vie finie, n'est qu'un mouvement simple de *s'auto-affecter*. C'est seulement dans la relation avec la Vie absolue qu'elle est comprise comme ce qui *est auto-affectée*.

s'établit entre la vie et le soi que je suis, ne peut plus être expliquée seulement par leur consubstantialité. En effet, selon la distinction entre deux concepts d'auto-affection, la vie se dédouble en la Vie absolue et en notre vie finie, et parce que ces deux vies se lient dans une relation *hiérarchique* ou *dissymétrique*, nous ne pouvons pas considérer notre vie finie sans la considération de la Vie absolue, tandis que nous pouvons bien considérer la Vie absolue sans la considération de notre vie finie. Dès lors, lorsque Henry dit qu'« il y a une intériorité phénoménologique réciproque du vivant et de la vie puisqu'il n'y a pas de vivant sans la vie »⁴³⁷, nous ne pouvons pas comprendre cette « intériorité phénoménologique réciproque » au même sens que celle entre le Premier Vivant et la Vie absolue, ou, entre le vivant comme nous et notre vie finie. En tant que *relation* qui s'établit entre le vivant comme nous et la Vie absolue,⁴³⁸ cette « intériorité phénoménologique réciproque » n'indique plus la consubstantialité entre le Premier Soi et la Vie absolue, ni celle entre notre propre soi et notre vie finie. Elle désigne plutôt la *relation* qui s'établit entre ces deux consubstantialités, enfin, la *relation* entre deux vies distinctes – la Vie absolue et notre vie finie –, ou entre deux auto-affections forte et faible. Ainsi, le concept d'« intériorité phénoménologique réciproque » est utilisé par Henry dans les deux sens distincts.

Réellement, s'il est vrai que notre vie finie ne peut être auto-affectée que dans l'auto-affection de la Vie absolue, la révélation de notre vie qui s'accomplit comme la révélation de notre propre soi (moi et ego) n'est possible que dans l'auto-révélation de la Vie absolue qui s'accomplit comme la révélation du Premier Soi. Donc, notre vie ne peut apparaître comme un soi que *dans* l'auto-apparaître de la Vie absolue qui se révèle comme le Premier Soi, et cela revient à dire que notre propre soi ne tient sa possibilité que du Premier Soi qui co-appartient à l'auto-apparaître de la Vie absolue. Dès lors, la relation d'intériorité réciproque qui s'établit entre notre vie finie et notre propre soi ne peut pas être considérée indépendamment de la relation d'intériorité réciproque qui s'établit entre la Vie absolue et le Premier Soi. Dans la distinction entre deux concepts d'auto-affection, elle n'est plus

⁴³⁷ C'est une partie de la réponse posée par Henry à la question capitale de F.-D. Sebbah, qui est reformulée par Henry comme suit : « le soi qui vient dans la vie est-il mon soi ou celui de la vie elle-même ? » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 223-4).

⁴³⁸ « Une relation d'intériorité phénoménologique réciproque qui n'est autre que la relation des vivants à la Vie » (*I*, p. 349).

simple, elle est elle-même doublée. C'est-à-dire que l'intériorité réciproque entre notre vie finie et notre propre soi n'indique plus seulement leur consubstantialité, mais aussi et *nécessairement*, elle indique comme sa condition de possibilité la consubstantialité entre la Vie absolue et le Premier Soi. C'est réellement la *relation* de ces deux consubstantialités, qui rend possible la révélation de notre propre soi en tant que vivant, et c'est elle que Henry qualifie désormais d'« intériorité phénoménologique réciproque du vivant et de la vie ». Cette *relation* qui n'est pas réduite à la consubstantialité de notre vie finie et de notre soi, ni à la consubstantialité de la Vie absolue et du Premier Soi, est, nous semble-t-il, ce que Henry veut montrer à travers la distinction entre deux concepts d'auto-affection : nous ne vivons notre vie consubstantielle à notre propre soi que *dans* le Soi consubstantiel à la Vie absolue, c'est-à-dire que nous sommes « l'homme en tant que Fils dans le Fils »⁴³⁹.

Or, que Henry utilise le concept d'« intériorité phénoménologique réciproque » dans les deux sens différents, cela se voit plus clairement, quand nous considérons la relation d'intériorité phénoménologique réciproque qui s'établit entre la Vie absolue et le Premier Soi. En effet, à la différence de l'intériorité réciproque de notre vie finie et de notre propre soi, l'intériorité réciproque de la Vie absolue et du Premier Soi peut être considérée indépendamment, c'est-à-dire qu'elle peut être autonome, sinon en fait, au moins en droit, lorsque ou parce que l'auto-affection se distingue entre deux sens différents. Henry le dit clairement dans les phrases suivantes :

« La réciprocité ne concerne que la relation d'intériorité de la Vie absolue et de l'Archi-Fils, pour autant que l'Ipséité en laquelle Dieu s'étreint éternellement est celle de l'Archi-Fils qui se trouve généré de la sorte. De l'Ipséité de la Vie absolue au moi de chaque vivant, la relation n'implique aucune réciprocité *de cette sorte, le chemin ne peut se parcourir dans les deux sens*. Dieu pourrait aussi bien vivre éternellement en son Fils et celui-ci en son Père sans qu'aucun autre vivant ne vienne jamais à la Vie. Tandis que la venue de tout autre vivant à la Vie, la naissance transcendantale d'un moi quelconque implique au contraire l'Ipséité et ainsi la génération de l'Archi-Fils dans la Vie absolue. »⁴⁴⁰

⁴³⁹ *CM*, chapitre 7, « L'homme en tant que "Fils dans le Fils" ».

⁴⁴⁰ Souligné par nous, *CM*, p. 162.

Dieu et l'Archi-Fils, à savoir, la Vie absolue et le Premier Soi, sont réciproques, non seulement parce que leur Ipséité est identique, mais plus radicalement, parce que l'Ipséité en laquelle s'accomplit l'auto-génération de la Vie absolue, est elle-même l'Ipséité du Premier Soi, c'est-à-dire, parce que la Vie absolue et le Premier Soi sont consubstantiels, et même, égaux⁴⁴¹. À vrai dire, dans la mesure où notre propre soi (moi et ego) est auto-affecté dans l'auto-affection de la Vie absolue, « la naissance transcendantale d'un moi quelconque implique [...] l'Ipséité ». Autrement dit, l'Ipséité ou l'essence de notre propre soi, à savoir, ce qui fait de celui-ci un soi, est identique à celle de la Vie absolue, et donc, à celle du Premier Soi.⁴⁴² Cependant, cette identité ne nous permet pas de dire la réciprocité entre notre propre soi et la Vie absolue. La Vie absolue « pourrait aussi bien vivre éternellement en son Fils », c'est-à-dire, dans le Premier Soi, « sans qu'aucun autre vivant [c'est-à-dire, aucun notre propre soi] ne vienne jamais à la Vie ». Dans la mesure où notre soi n'est pas ce qui co-appartient à l'auto-affection de la Vie absolue, mais seulement, ce qui est auto-affecté dans l'auto-affection de la Vie absolue, notre propre soi ne peut pas établir avec la Vie absolue une relation réciproque. De même que la Vie absolue à laquelle le Premier Soi est consubstantiel, ne se trouve que dans la relation réciproque avec ce Soi, de même, notre propre soi auquel notre vie finie est consubstantielle, ne se trouve que dans la relation réciproque avec cette vie finie. Malgré cela, si Henry dit entre la Vie absolue et notre propre soi une relation réciproque, alors, la réciprocité de cette relation ne peut pas être la même chose que celle entre la Vie absolue et le Premier Soi : dans la relation que notre propre soi établit avec l'Ipséité de la Vie absolue, il n'y a « aucune réciprocité *de cette sorte* ».

Réellement, lorsque Henry dit qu'« il y a une intériorité phénoménologique réciproque du vivant et de la vie puisqu'il n'y a pas de vivant sans la vie »⁴⁴³, ce dont il s'agit n'est pas la réciprocité entre notre vie finie et notre propre soi, ni la réciprocité entre

⁴⁴¹ « Premier-Né engendré en Dieu lui-même, consubstantiel à lui et en fin de compte égal à lui » (*ibid.*, p. 125).

⁴⁴² C'est ce que Henry appelle « intuition décisive d'une phénoménologie radicale de la Vie, qui est précisément aussi celle du christianisme » : « *la Vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme*, cela parce qu'il n'y a qu'une seule et même essence de la Vie et, plus radicalement, une seule et unique Vie » (souligné par Henry, *ibid.*, p. 128).

⁴⁴³ « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 224.

la Vie absolue et le Premier Soi. C'est plutôt la réciprocité entre ces deux réciprocités. Parce que cette réciprocité entre deux réciprocités, à la différence de celles-ci, ne signifie pas une réciprocité entre la vie et le soi qui se lient dans leur relation *consubstantielle*, mais, une réciprocité entre la vie et le soi qui se lient dans leur relation *dissymétrique*, elle ne peut pas être une réciprocité *absolument* nécessaire. Sans doute, à propos de la relation du vivant et de la vie – soit finie, soit absolue –, il est toujours vrai qu'« il n'y a pas de vivant sans la vie ». Cependant, l'inverse n'est pas toujours vrai. À vrai dire, qu'il n'y ait pas de vie sans le vivant, cela ne peut être nécessairement vrai qu'à propos de la relation consubstantielle qui s'établit entre la Vie absolue et le Premier Soi, ou, entre notre vie finie et notre propre soi : il n'y a pas de Vie absolue sans le Premier Vivant, et, il n'y a pas de vie finie sans le vivant comme nous. Au contraire, dans la relation dissymétrique qui s'établit entre la Vie absolue et notre propre soi, « le chemin ne peut se parcourir dans les deux sens ». En ce cas, il pourrait y avoir la vie sans le vivant, tandis qu'« il n'y a pas de vivant sans la vie », parce que la Vie absolue peut être indépendante des vivants tels que nous. La Vie absolue est autonome, et à vrai dire, c'est en ce sens qu'elle s'appelle « absolue ».

Cependant, que peut être la Vie absolue sans les vivants comme nous ? Le Christ sans les hommes ? Avant cela, qu'est-ce que leur apparaître, plus précisément, leur *Révélation* sans aucune relation avec l'apparaître des vivants, à savoir, avec notre naissance au sens que Henry la comprend ? Évidemment, ils sont rien, non parce qu'ils ne sont pas les choses, mais parce qu'ils n'ont rien à voir avec nous. Lorsque la Vie absolue s'auto-affecte sans aucune relation avec notre apparaître, elle n'est pas ce qui est visible, ni même, ce qui est invisible. Sa donation, ou mieux, son auto-donation n'est pas la donation à nous, ni la donation en nous, ni la donation de nous. En ce cas, la Vie absolue ne peut d'aucune façon nous être donnée, ni nous donner, c'est-à-dire qu'en aucun sens, elle ne peut être un phénomène ni une phénoménalité. Elle n'est *phénoménologiquement* rien, de sorte qu'elle est exclue de « la phénoménologie de la vie » : elle n'est pas l'*objet* de la phénoménologie.

Ainsi, si la Vie absolue est considérée dans la *phénoménologie* henryenne, elle ne peut pas être la vie sans le vivant, mais seulement, elle peut être « la vie [qui] s'engendre, s'accomplit, s'éprouve en tant qu'un Soi singulier, en tant que ce Soi que je suis moi-

même »⁴⁴⁴. C'est, nous semble-t-il, la raison pour laquelle Henry peut dire « une intériorité *phénoménologique* réciproque du vivant et de la vie », bien qu'il oppose « l'irréversibilité » de la relation *dissymétrique* du vivant et de la Vie absolue, à « la réversibilité », et donc, à la réciprocité de la relation *consubstantielle* du Premier Vivant et de la Vie absolue.⁴⁴⁵ Certes, dans la mesure où la Vie absolue établit avec le vivant la relation dissymétrique, cette Vie pourrait s'apparaître sans le vivant, de sorte que leur réciprocité peut être *pensée* comme contingente, tandis que la réciprocité de la Vie absolue et du Premier Vivant s'avère absolument nécessaire. Cependant, parce que la Vie absolue sans le vivant n'est *phénoménologiquement* rien, la réciprocité entre la Vie absolue et le vivant, qui est *logiquement* contingente, s'avère *phénoménologiquement* nécessaire. Dans « la phénoménologie de la vie », il n'y a pas de Vie absolue sans le vivant, c'est-à-dire que la Vie absolue et le vivant y sont toujours et nécessairement réciproques, de sorte que le procès d'auto-affection de la Vie absolue ne signifie pas autre chose que la relation qui unit le vivant à la Vie absolue.

La relation qui s'établit entre la Vie absolue et le vivant est ainsi « la relation d'intériorité *phénoménologique* réciproque ». Le vivant comme nous n'apparaît que dans l'auto-affection de la Vie absolue, tandis que cette auto-affection de la Vie absolue ne s'accomplit que dans et comme l'apparaître du vivant. Cependant, même si leur structure est la même, la relation d'intériorité phénoménologique réciproque de la Vie absolue et du vivant n'indique pas la même chose que celle de la Vie absolue et du Premier Soi. Lorsque la relation d'intériorité réciproque s'établit entre la Vie absolue et le vivant, *avant* cela et comme sa *condition* même, la relation d'intériorité réciproque s'établit entre la Vie absolue et le Premier Soi. C'est la raison pour laquelle Henry ne dit pas seulement qu'« il y a une intériorité phénoménologique réciproque du vivant et de la vie puisqu'il n'y a pas de vivant sans la vie ». Il y ajoute immédiatement que « l'autre thèse est là, la vie ne devient vivant que là où elle s'éprouve elle-même, c'est-à-dire dans le soi de l'ipséité concrète où

⁴⁴⁴ « Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 183.

⁴⁴⁵ Henry dit qu'« à la réversibilité de la Vie et de son Ipséité – du Père et du Fils – en leur intériorité réciproque s'oppose donc radicalement l'irréversibilité de la relation de l'Archi-Fils à tous ceux qui tiendront de lui et de son Ipséité originelle la possibilité de leur Soi et de leur moi » (*CM*, p. 163). Et même, selon lui, « cette dissymétrie marque l'écart infini qui sépare le Christ des autres hommes » (*CM*, p. 162).

elle fait cette épreuve d'elle-même ». ⁴⁴⁶ Cela revient à dire que le vivant ne peut établir la relation d'intériorité réciproque avec la Vie absolue que *dans* la relation d'intériorité réciproque de la Vie absolue et du Premier Vivant : le vivant qui se donne à lui-même dans sa propre vie, ne peut être qu'un vivant dans le Premier Vivant qui se donne à lui-même dans la Vie absolue, c'est-à-dire que le vivant n'est auto-affecté que dans l'auto-affection de la Vie absolue.

Dès lors, la relation qui s'établit entre la Vie absolue et le vivant comme nous, peut être décomposée en « trois rapports » contemporains : 1) le rapport à soi du vivant, 2) son rapport à la Vie absolue, 3) le rapport de la Vie absolue à elle-même. ⁴⁴⁷ Tandis que le premier et le troisième rapport, en tant que rapport *consubstantiel*, renvoient à la relation d'intériorité réciproque qui s'établit entre la vie finie et notre propre soi, ou, entre la Vie absolue et le Premier Soi, le second rapport, en tant que rapport *dissymétrique* du vivant (consubstantiel à notre vie finie) à la Vie absolue (consubstantielle au Premier Vivant) signifie la relation d'intériorité réciproque qui s'établit entre ces deux rapports *consubstantiels*. Si nous pouvons parler ainsi, cette relation d'intériorité réciproque du vivant et de la Vie absolue est la relation d'intériorité réciproque et *dissymétrique*, qui s'établit entre deux relations d'intériorité réciproques et *consubstantielles*.

Comme nous l'avons vu, cette relation d'intériorité *réciproque* et *dissymétrique* du vivant et de la Vie absolue s'avère *phénoménologiquement* nécessaire, cependant, cette relation n'est pas absolument nécessaire. Elle est *logiquement* contingente, et même, elle peut sembler absurde dans notre habitude de pensée. En effet, comment la Vie absolue peut-elle établir avec le vivant une relation *réciproque*, aussi longtemps que celui-ci n'établit avec la Vie absolue qu'une relation *dissymétrique* ? C'est-à-dire, comment une relation peut-elle être à la fois *réciproque* et *dissymétrique* ? Dès lors, « l'étonnant » est que la structure interne de la relation d'intériorité phénoménologique réciproque entre la Vie absolue et le Premier Soi se répète dans la relation entre la Vie absolue et le vivant comme nous. ⁴⁴⁸ La relation d'intériorité *réciproque* et *dissymétrique* qui s'établit entre

⁴⁴⁶ « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 224.

⁴⁴⁷ « L'analyse de la condition de Fils a fait apparaître en elle trois rapports : le rapport à soi de l'ego, son rapport à la Vie, le rapport de la Vie à elle-même » (*CM*, p. 186-7).

⁴⁴⁸ « L'étonnant [...] est que cette structure interne du procès de la Vie absolue comme relation d'intériorité phénoménologique entre la Vie et son Verbe se répète dans la relation entre cet absolu et

nous et la Vie absolue est « l'étonnant », c'est-à-dire qu'elle est ce qui nous conduit à philosopher, en l'occurrence, ce qui nous demande son élucidation phénoménologique.

2-4. Chair et Incarnation

2-4-1. la concrétisation de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'

L'examen de la relation de la Vie absolue et de notre vie finie nous montre ainsi les deux choses différentes. 1) la Vie absolue établit avec le vivant « la relation d'intériorité phénoménologique réciproque », de sorte que son procès d'auto-affection pathétique ne peut s'accomplir que dans et comme la naissance du vivant, autrement dit, que le procès d'auto-affection de la Vie absolue indique lui-même la relation qui unit le vivant à la Vie absolue. Cela signifie que, même si la thèse de l'auto-affection a été élaborée par Henry sans la considération de la distinction entre ses deux concepts différents, elle est également valable après cette distinction. C'est-à-dire que Henry répète après cette distinction la même thèse de l'auto-affection, qu'il a élaborée avant de faire cette distinction : la vie qui est elle-même l'auto-affection « est individuelle et ne s'actualise que de cette façon, sous la forme d'un individu vivant »⁴⁴⁹.

Or, d'autre part, l'examen de la relation de la Vie absolue et de notre vie finie nous montre que, 2) parce que cette relation n'est pas seulement réciproque, mais aussi dissymétrique, elle nous demande l'examen phénoménologique, en évoquant notre étonnement. Sans doute, cela signifie que, lorsque Henry fait la distinction entre deux concepts d'auto-affection, un nouveau domaine d'étude s'ouvre pour la phénoménologie matérielle. Pourtant, ce nouveau domaine n'indique pas la Vie absolue ni sa propre révélation en tant que Premier Soi. Parce que cette distinction même était absente, à vrai dire, nous ne pouvons pas dire que la vie examinée par Henry avant cette distinction n'était que notre vie finie, ni, à plus forte raison, qu'elle n'était que la Vie absolue : elle pourrait être les deux à la fois. Donc, il n'y a rien qui s'ajoute à la structure de la phénoménologie matérielle avec cette distinction entre deux concepts d'auto-affection. Ce qui est demandé par elle n'est pas l'élargissement de la structure de la phénoménologie matérielle, mais sa

l'homme, en l'occurrence entre son Verbe et tout Soi transcendantal concevable » (*I*, p. 351).

⁴⁴⁹ CC, p. 31.

concrétisation. Ce qui se dévoile pour la première fois avec cette distinction entre les deux vies, n'est pas la Vie absolue ni notre vie finie, mais exactement leur *relation*, laquelle n'est pas la relation transcendante au sens habituel du terme, ni la relation immanente de la vie et du soi, qui n'est qu'une relation réciproque, mais la relation immanente à la fois réciproque et dissymétrique.⁴⁵⁰

Enfin, ce que nous montre l'examen de la relation de la Vie absolue et de notre vie finie est clair : élucider cette relation qui est posée par la distinction entre deux concepts

⁴⁵⁰ Lorsque G. Jean dit que « *ce qui manque dès lors à L'essence de la manifestation n'est pas une "théorie de la Vie absolue" mais une phénoménologie de la finitude* » (souligné par l'auteur, « Présentation : de "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », *Revue internationale Michel Henry*, n, 2, UCL, 2011, p. 67), il a tout à fait raison. Cependant, lorsqu'il dit que « la spécificité de la trilogie réside ainsi dans la découverte de la "finitude" du vivant et non de l'infinité de la vie » (*ibid.*, p. 68), il n'a pas raison. C'est parce que (si nous disons à l'instar de lui) « de même [que] la vérité de l'homme n'est pas l'homme », de même l'absence de la *phénoménologie* de la finitude n'est pas l'absence de la finitude elle-même. En effet, nous pouvons facilement répondre à la question posée par lui : « qu'en est-il dès lors de l'homme *lui-même* [...] de l'homme en tant qu'il est *fini* ? » (*ibid.*, p. 69) L'homme en tant qu'il est fini désigne l'homme qui s'occupe du monde en oubliant la vie, c'est-à-dire, nous qui ne vivons que la vie « extatique » ou « existentielle », en pensant naturellement dans « le monisme phénoménologique » dont la finitude est dénoncée évidemment dans *L'essence de la manifestation*. Ce qui manque à *L'essence de la manifestation* n'est pas la finitude du vivant (l'homme fini), mais, l'explication *phénoménologique* de l'apparaître de cette finitude : comment cette finitude du vivant se constitue ? ou comment l'homme fini apparaît en tant que fini ? Certes, cette phénoménologie de la finitude se développe dans la « trilogie », cependant, non pas parce que la finitude du vivant y est pour la première fois découverte, mais parce que sa relation avec l'infinitude y est dévoilée clairement avec la distinction entre deux concepts d'auto-affection. En effet, ce n'est que dans la relation avec la Vie absolue que Henry donne l'explication phénoménologique de la finitude de l'homme, telle que « l'illusion transcendante de l'ego » et « l'égoïsme transcendantal » (*CM*, p. 177, 180). Or, il en est de même pour la phénoménologie de l'infinitude. Si cette phénoménologie est possible, c'est seulement dans la relation avec la finitude. À vrai dire, comment pouvons-nous discuter de l'apparaître de l'infinitude sans la finitude, et aussi, comment pouvons-nous discuter de l'apparaître de la finitude sans l'infinitude ? Quels que soient les écrits de jeunesse de Henry, et même, quelles que soient les interprétations d'Eckhart dans *L'essence de la manifestation*, dire que la phénoménologie de la Vie absolue a été développée par Henry avant qu'il fasse la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, ne serait qu'un point de vue rétrospectif. Nous comprenons bien la raison pour laquelle G. Jean dit « un tournant anthropologique » de la phénoménologie henryenne. Cependant, cet étiquetage de « tournant anthropologique » est aussi vrai que l'étiquetage de « tournant théologique », et à la fois, il est aussi faux que ce dernier.

d'auto-affection, est la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance. En effet, dans la mesure où la relation de la Vie absolue et de notre vie finie est une relation qui rend possible notre propre soi en tant que vivant, c'est-à-dire, la naissance, il est évident que l'élucidation de cette relation est une tâche de la phénoménologie de la naissance. Et, parce que cette tâche n'a pas pour but d'élucider 'le rapport à soi du vivant',⁴⁵¹ ni 'le rapport de la Vie absolue à elle-même',⁴⁵² mais, d'élucider 'le rapport du vivant à la Vie absolue', il est aussi évident qu'elle n'est pas la même chose que la première tâche de la phénoménologie de la naissance. Ce dont il s'agit ici n'est plus seulement d'élucider l'apparaître propre à la vie, mais plutôt, d'élucider la relation réciproque et dissymétrique qui s'établit entre 'l'apparaître propre à la Vie absolue' et 'l'apparaître propre à la vie finie'.

De ce point de vue, nous pouvons comprendre comment, dans les deux versions de l'article « Phénoménologie de la naissance », Henry a pu formuler différemment la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance, c'est-à-dire, pourquoi « élucider » la relation qui nous unit à la Vie absolue, a pu signifier pour lui la même chose que « parcourir » *inversement* le trajet de notre naissance « dans le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue ».⁴⁵³ C'est tout simplement parce que cette relation est à la fois réciproque et dissymétrique, c'est-à-dire que, dans cette relation, « le chemin ne peut se parcourir dans les deux sens »⁴⁵⁴, de sorte qu'élucider cette relation ne signifie pas autre chose que « parcourir » *inversement* « ce chemin ». Or, comme nous l'avons vu, parce qu'« élucider » et « parcourir » signifie ici « éprouver », cela revient à dire que la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance consiste à « éprouver » ce « chemin ». Dès lors, si ce « chemin » signifie le procès d'auto-affection de la Vie absolue qui ne peut s'accomplir que comme et dans notre naissance elle-même, cela revient à dire que la

⁴⁵¹ « Il s'agit d'apercevoir chez celui qui est né, à savoir précisément l'ego [...], non point d'abord et à son tour de façon exclusive sa relation à ce qui se trouve produit par lui et par sa propre action – *non pas même sa relation à lui-même* » (souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance (première version) », *op. cit.*, p. 43).

⁴⁵² « Ce n'est plus, il est vrai, de *ce procès de la Vie absolue considéré en lui-même* qu'il est question. C'est de la possibilité pour l'homme de se joindre à lui, d'avoir accès à Dieu » (souligné par nous, *CM*, p. 199).

⁴⁵³ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 138.

⁴⁵⁴ *CM*, p. 162.

seconde tâche de la phénoménologie de la naissance a pour but d'« éprouver » ce procès même, et donc, d'accomplir à nouveau notre naissance, à savoir, « la seconde naissance », et de cette façon, qu'elle est liée au problème du « salut » ou de « la déification », et ainsi, à celui de l'« éthique ».⁴⁵⁵

La phénoménologie qui s'occupe de cette seconde tâche de la phénoménologie de la naissance, Henry l'appelle « phénoménologie de l'Incarnation ». Et parallèlement, la phénoménologie dans laquelle « il s'agit d'apercevoir chez celui qui est né, à savoir précisément l'ego [...], sa relation à ce qui se trouve produit par lui et [...] sa relation à lui-même »⁴⁵⁶, s'appellerait « phénoménologie de la chair ». Sans doute, cette chair ne signifie pas ici le corps au sens ordinaire du terme – ni le corps senti ni le corps sentant –, mais elle signifie leur « fondement ». C'est-à-dire que la « chair » indique les choses qui sont expliquées par Henry avant qu'il fasse la distinction entre deux concepts d'auto-affection, telles que le « soi », la « souffrance-jouissance », le « *cogito* », le « corps subjectif » etc., et tout d'abord, la présentation *réelle* de la « vie ». Précisément, au début d'*Incarnation*, Henry définit la « chair » comme suit :

« Notre chair n'est rien d'autre que *cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes*, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le *corps* qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. »⁴⁵⁷

« Notre chair » est notre soi (« se subissant et se supportant soi-même »), et aussi, notre souffrance ou jouissance (« se souffrant [...] et ainsi jouissant de soi ») qui se modalise en « des impressions toujours renaissantes ». Et parce que notre chair est ainsi notre soi pathétique, elle indique la présentation réelle de la vie (« s'éprouvant [...] soi-même ») qui, en tant que fondement du monde, rend possible le monde, c'est-à-dire, « susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur ». Ainsi, en tant que soi pathétique,

⁴⁵⁵ *Ibid.*, chapitre 9, « La seconde naissance ». Particulièrement, voir : « l'éthique relie les deux vies, celle de l'ego et celle de Dieu, de telle sorte qu'elle assure pratiquement le salut du premier » (*ibid.*, p. 209). À propos du concept de « déification », cf. notre note 417.

⁴⁵⁶ « Phénoménologie de la naissance (première version) », *op. cit.*, p. 43.

⁴⁵⁷ Souligné par Henry, *I*, p. 8-9.

nous vivons dans la chair, et, en tant que chair, nous avons le monde.

C'est réellement la raison pour laquelle « naître » défini par Henry comme « venir dans la vie », peut être aussi défini par lui comme « venir dans une chair ».⁴⁵⁸ De même qu'il n'y a pas de vivant sans la vie, de même il n'y a pas de vivant sans la chair. C'est-à-dire que la « condition extraordinaire et mystérieuse d'être désormais un vivant » ne signifie pas seulement « venir dans la vie »⁴⁵⁹, mais aussi, « venir dans une chair ». Cependant, cela ne signifie pas que cette « condition » est composée de deux étapes successives : « venir dans la vie » *donc* « venir dans une chair ». Parce que notre chair signifie notre soi, et aussi, parce que la vie, en s'éprouvant soi-même, ne peut apparaître qu'en tant qu'un soi singulier que je suis moi-même, cela revient à dire que la vie n'apparaît qu'en tant qu'une chair singulière. La vie et la chair sont contemporaines, au sens qu'elles sont consubstantielles, et en fin de compte, égales⁴⁶⁰ : l'apparaître de la vie indique lui-même l'apparaître de la chair. Dès lors, si la première tâche de la phénoménologie de la naissance est d'élucider l'apparaître de la vie, il est clair que la phénoménologie de la naissance qui s'occupe de cette première tâche ne signifie pas autre chose que « la phénoménologie de la chair », mais seulement, à la condition que nous comprenions désormais 'l'apparaître de la vie' exclusivement comme 'l'apparaître de notre vie finie'.

La phénoménologie de la naissance s'appelle ainsi « phénoménologie de la chair » et « phénoménologie de l'Incarnation », selon la tâche dont elle s'occupe. Cependant, comme nous l'avons dit, cela ne signifie pas que la structure de la phénoménologie matérielle est élargie par la distinction entre deux concepts d'auto-affection : « la phénoménologie de l'Incarnation » ne constitue pas une 'phénoménologie matérielle' plus profonde que 'la phénoménologie matérielle pour la vie', comme celle-ci constitue une 'phénoménologie matérielle' plus profonde que 'la phénoménologie matérielle pour le monde'. Mais seulement, cela signifie que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' se structure ou *se concrétise* selon la distinction entre deux concepts d'auto-affection. En effet, même après cette distinction, le but de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' n'est pas changé :

⁴⁵⁸ *CM*, p. 79 et *I*, p. 186.

⁴⁵⁹ « Phénoménologie de la naissance (première version) », *op. cit.*, p. 30.

⁴⁶⁰ Cf. notre note 435.

elle est une phénoménologie qui veut révéler l'apparaître de la vie lui-même. Seulement, parce que la distinction de la Vie absolue et de notre vie finie – non jamais leur séparation – se réalise avec la distinction entre deux concepts d'auto-affection, 'la phénoménologie matérielle pour la vie' se concrétise en deux domaines d'apparaître de la vie. Alors, tandis que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' concernant l'apparaître de notre vie finie s'appelle « phénoménologie de la chair », 'la phénoménologie matérielle pour la vie' concernant l'apparaître de la Vie absolue s'appelle « phénoménologie de l'Incarnation ». Car, 1) l'apparaître de notre vie finie en tant que chair doit sa possibilité à l'apparaître de la Vie absolue en tant que Chair, et 2) cet apparaître de la Vie absolue en tant que Chair, comme nous l'avons vu, ne peut s'accomplir *phénoménologiquement* que dans et comme notre naissance, en l'occurrence, dans et comme l'apparaître de notre chair. C'est-à-dire que notre chair, pour être ce qu'elle est, a besoin de l'apparaître de la Vie absolue (donc, l'apparaître de la Première Chair ou du Verbe), et cette apparaître de la Vie absolue, en tant que relation qui nous unit à elle-même, ne peut être *phénoménologiquement* que l'incarnation.

2-4-2. l'expérience d'autrui et « la lecture phénoménologique du *cogito* »

Ainsi, lorsque Henry fait la distinction entre deux concepts d'auto-affection, 'la phénoménologie matérielle pour la vie', dont le but est de révéler l'apparaître de la vie lui-même, se concrétise en deux phénoménologies : « la phénoménologie de la chair » et « la phénoménologie de l'Incarnation ». Cependant, quel est le besoin de cette concrétisation par la structuration hiérarchique ? À vrai dire, lorsque nous disons que l'apparaître de notre vie finie en tant que chair doit sa possibilité à l'apparaître de la Vie absolue en tant que Chair, la distinction entre notre vie finie et la Vie absolue est présupposée. S'il n'y avait pas cette distinction, ce qui fait apparaître notre chair pourrait être pensé tout simplement comme l'apparaître de la vie dont nous ne pouvons pas dire qu'elle est la Vie absolue ou notre vie finie. Et, dans cette perspective, s'il est vrai que l'apparaître de la chair indique lui-même l'apparaître de la vie, la phénoménologie de la chair pourrait être à la fois la phénoménologie de l'incarnation, car, ce qu'elle veut élucider est l'apparaître de la chair, lequel, en ce cas, n'est rien d'autre que l'apparaître de la vie qui fait de la chair ce qu'elle

est, c'est-à-dire, l'incarnation. Malgré cela, pourquoi Henry élabore-t-il « la phénoménologie de l'Incarnation » qui ne peut pas s'identifier à la phénoménologie de la chair ? Quel est le problème que Henry veut résoudre par *cette* « phénoménologie de l'Incarnation » qui veut élucider l'apparaître de la Vie absolue ? Autrement dit, quel est le problème qui ne peut pas être résolu au niveau de « la phénoménologie de la chair », c'est-à-dire, quelle est sa limitation ? Parce que toutes ces questions proviennent de la distinction entre deux concepts d'auto-affection, répondre à ces questions est répondre à la question que nous avons laissée de côté plus haut : pourquoi Henry pose-t-il la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance, enfin, pourquoi fait-il la distinction entre deux concepts d'auto-affection ?

Comme de nombreux interprètes de Henry l'ont indiqué,⁴⁶¹ et comme nous pouvons conjecturer à travers son itinéraire philosophique,⁴⁶² le problème que Henry veut résoudre par sa « phénoménologie de l'Incarnation » est évidemment le problème de l'expérience d'autrui. Réellement, en indiquant la limitation de « la phénoménologie de la chair » à propos du problème de l'expérience d'autrui, Henry dit :

« L'inévitable référence de la phénoménologie de la chair à la phénoménologie de l'Incarnation nous place devant cette évidence : *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*

⁴⁶¹ Par exemple, O. Ducharme montre bien que « *C'est moi la vérité* porte essentiellement sur la question de la communauté », et que « c'est à partir de cette phénoménologie de l'Incarnation que Henry est en mesure de s'attaquer à la question de la communauté » (*Michel Henry et le problème de la communauté*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 104, 147). Et aussi voir, B. Kanabus, « Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi », *Les carnets du centre de philosophie du droit*, 2008, n, 139, p. 1-30.

⁴⁶² Que Henry abandonne la rédaction de « Intersubjectivité pathétique », ne signifie jamais qu'il abandonne le problème de l'expérience d'autrui (« Intersubjectivité pathétique », *Michel Henry, L'Age d'homme*, p. 124-147). Cela montre seulement que ce problème n'est pour Henry rien d'autre que le problème de l'apparaître de la Vie absolue comme l'Incarnation (à propos de l'origine de cette thèse de Henry et de son développement, voir, G. Jean, « Présentation : de "*l'expérience métaphysique d'autrui*" à "*l'intersubjectivité en première personne*" », *Revue internationale Michel Henry*, n, 2, UCL, p. 16-70). C'est Henry lui-même qui dit son transfert de l'étude de l'intersubjectivité vers l'étude du christianisme (« Un parcours philosophique », *AD*, p. 164).

de leur relation elle-même : la Vie absolue. »⁴⁶³

« La Vie absolue » est la possibilité même de « toute relation d'un Soi à un autre Soi ». C'est parce que, dans la mesure où l'apparaître de la Vie absolue en tant que Chair (Premier Soi ou Christ) s'accomplit dans et comme l'apparaître de notre vie finie en tant que chair (notre propre soi, moi et ego), la Vie absolue est ce qui permet à chacun des Soi d'être ce qu'il est, de cette façon que tous les Soi qui sont nés ainsi comme l'accomplissement de l'apparaître de la Vie absolue, comprennent chacun en eux cette Vie absolue comme « leur commune possibilité transcendante ». La Vie absolue est donc une *source* à laquelle tous les Soi participent dans leur naissance même, et que tous les Soi partagent comme la sienne. Dès lors, si l'expérience d'autrui signifie « avoir accès non seulement aux pensées de l'autre, mais à sa vie même », c'est seulement dans l'apparaître de la Vie absolue, et donc, dans l'incarnation même, que cette « véritable expérience de l'autre » est possible.⁴⁶⁴ En effet, aussi longtemps que nous restons au niveau de « la phénoménologie de la chair » qui veut élucider l'apparaître de notre vie finie, nous ne pouvons pas dépasser la limitation de notre chair : nous nous sommes enfermé en notre propre soi. C'est seulement lorsque nous remontons *inévitablement* à « la phénoménologie de l'Incarnation » que nous pouvons descendre à la *source* de tous les Soi possibles, et ainsi, en dépassant notre propre limitation, nous pouvons *voir* la possibilité d'une véritable expérience d'autrui.

Or, d'où vient cette *inévitabilité* ? Pourquoi la « référence de la phénoménologie de la chair à la phénoménologie de l'Incarnation » est-elle « *inévitabile* » ? Henry dirait que « la phénoménologie de la chair n'a cessé de reconnaître elle-même sa propre limitation, se trouvant contrainte d'opérer en chacune de ses analyses une sorte de mouvement ou de question en retour *de la chair à ce qui vient avant elle* ». Sans doute, ce « ce qui vient avant elle » indique « son incarnation – laquelle [selon Henry] n'est jamais son fait, n'advenant que dans la venue en soi de la Vie absolue ».⁴⁶⁵ Cependant, comme nous

⁴⁶³ Souligné par Henry sauf « *inévitabile* », *I*, p. 347.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 346. « Ce sont les présupposés “monadiques” de l'analyse qui bloquent la compréhension aussi bien que l'effectuation d'une véritable expérience de l'autre capable de parvenir au partage avec lui d'un même “contenu”, d'une même réalité » (*ibid.*).

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 346-7.

l'avons dit, c'est seulement sous la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie que l'apparaître de la chair peut être distingué de l'apparaître de l'incarnation. S'il n'y avait pas cette distinction, la phénoménologie de la chair pourrait être qualifiée à la fois de phénoménologie de l'incarnation. Dès lors, ce qui doit être expliqué n'est pas l'*inévitabilité* de la « référence de la phénoménologie de la chair à la phénoménologie de l'Incarnation », mais, l'*inévitabilité* de la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, et, parce que cette distinction indique la distinction entre deux concepts d'auto-affection, le problème est : pourquoi la distinction entre deux concepts d'auto-affection est-elle *inévitabile* pour Henry ?

Comme nous l'avons dit, si « la phénoménologie de l'Incarnation » n'est possible que dans la distinction entre deux concepts d'auto-affection, et, si cette phénoménologie a pour but de résoudre le problème de l'expérience d'autrui, il serait naturel de penser que cette inévitabilité provient de ce problème de l'expérience d'autrui lui-même. Cependant, en consultant les textes de Henry, on pourrait dire que l'expérience de notre passivité à l'égard de la vie était la raison qui oblige Henry à distinguer l'auto-affection au sens faible de l'auto-affection au sens fort. Réellement, de ce que la vie « fait de nous des vivants sans que nous y soyons pour rien, indépendamment de notre pouvoir et de notre vouloir », Henry conclut que « cette vie [...] n'est pas seulement la nôtre »⁴⁶⁶, c'est-à-dire qu'elle est *aussi* la vie de celui qui peut faire de nous des vivants, pour ainsi dire, la vie de Dieu. Désormais, notre vie n'est pas simple, mais double, elle est en son essence la Vie absolue. Exactement, cette dualité de notre vie finie correspond à celle de « la passivité du Soi singulier », qui est qualifiée par Henry comme « mystère de la naissance transcendante », lorsqu'il a posé pour la première fois la distinction entre deux concepts d'auto-affection.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁶⁷ « Le mystère de la naissance transcendante des Fils dans la Vie tient à ceci qu'en cette naissance deux passivités s'écrasent l'une contre l'autre : la passivité radicale de la vie à l'égard de soi dans son auto-affection éternelle [...] et, d'autre part, la passivité du Soi singulier engendré dans cet auto-engendrement de la vie absolue. Car ce Soi n'est passif à l'égard de lui-même qu'à l'intérieur [...] de la passivité propre à cette vie » (« Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t. IV, p. 184). La passivité « du Soi singulier » est une passivité *dans* et *par* la passivité de la Vie absolue, tout comme notre vie finie est une vie *dans* et *par* la Vie absolue. Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, cette identité de la structure est nécessaire, parce que la vie et le soi sont consubstantiels.

Et, comme cette dualité, elle peut être censée expliquer la raison de cette distinction. Cependant, regardons bien, ici et là, la distinction entre deux concepts d'auto-affection, ou, la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, n'est pas expliquée, mais seulement, présumée.

En effet, lorsque Henry, en disant « deux passivités » s'écrasant l'une contre l'autre, distingue pour la première fois deux concepts d'auto-affection, ce dont il s'agit est *déjà* la passivité de la Vie absolue et la passivité du soi singulier. C'est-à-dire que, la distinction entre deux concepts d'auto-affection s'est *déjà* posée ici, sans aucune explication, sous la forme de la distinction entre la Vie absolue (consubstantielle au Premier Soi) et notre soi singulier (consubstantiel à notre vie finie). Il en est de même pour la dualité de notre vie. À vrai dire, avant les phrases citées plus haut, Henry écrit *déjà* que « cette vie qui vient en soi en s'éprouvant dans sa chair, ce n'est précisément pas elle qui accomplit cette venue »⁴⁶⁸. Or, comment Henry peut-il déclarer que notre vie « n'est précisément pas » ce qui accomplit sa venue, si ce n'est parce qu'il a *déjà* posé la Vie absolue qui peut permettre à cette vie d'être venue en soi. Réellement, de ce que notre naissance est faite « indépendamment de notre pouvoir et de notre vouloir », il ne résulte pas que notre vie n'est pas seulement la nôtre, mais aussi, la Vie absolue de Dieu. Malgré cela, si nous admettons cet argument comme vrai, alors, nous devons concéder que la Vie de Dieu, elle aussi, n'est pas seulement la sienne. Car, la Vie absolue qui est un mouvement de s'éprouver soi-même comme tel, ne peut pas ne pas être ce mouvement même, de sorte que la naissance de Dieu, et donc, son auto-engendrement, est faite indépendamment de son pouvoir et de son vouloir : Dieu ne peut pas ne pas être Dieu.

Ainsi, tout cela nous montre que la distinction entre deux concepts d'auto-affection ne provient pas de l'expérience de notre passivité à l'égard de la vie. Ce qui est vrai est le contraire. C'est-à-dire que, c'est dans cette distinction que notre soi s'avère passif, à la fois, à l'égard de lui-même et à l'égard de la Vie absolue, et aussi, c'est en elle qu'il peut être considéré, à la fois, comme l'apparaître de la vie finie et comme l'apparaître de la Vie absolue. La distinction entre deux concepts d'auto-affection n'est pas le résultat de notre expérience de la passivité, mais plutôt, la condition qui permet à celle-ci d'avoir la

⁴⁶⁸ I, p. 242.

signification spécifique.⁴⁶⁹

Or, si l'expérience de notre passivité à l'égard de la vie ne peut pas être la raison de la distinction entre deux concepts d'auto-affection, à plus forte raison, elle ne peut pas être la raison de l'*inévitabilité* de cette distinction. À vrai dire, toute tentative de trouver dans notre expérience sensible ou affective la raison de cette distinction, ou même, son inévitabilité, serait vaine. Comme nous l'avons dit, la distinction entre deux concepts d'auto-affection est faite par Henry pour résoudre le problème de l'expérience d'autrui, de sorte que si cette distinction est inévitable, c'est parce que résoudre ce problème est inévitable dans la phénoménologie matérielle. Le problème est donc de savoir pourquoi ce problème se pose *inévitablement* dans la phénoménologie matérielle, ou, pourquoi Henry est obligé d'y répondre.

En considérant notre analyse développée dans le chapitre précédent, nous pouvons facilement répondre à cette question. Si le problème de l'expérience d'autrui – qui signifie selon Henry « avoir accès non seulement aux pensées de l'autre, mais à sa vie même »⁴⁷⁰ – se pose inévitablement dans la phénoménologie matérielle, c'est parce que ce dont il s'agit ici est la possibilité même de cette phénoménologie. En effet, le problème de « la lecture phénoménologique » de la vie, comme nous l'avons vu, se réduit au problème de la *relation* entre les vies, et parce que la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' se fonde sur la possibilité de cette « lecture phénoménologique », alors, répondre à la question de l'expérience d'autrui n'est rien d'autre que rendre possible la phénoménologie matérielle elle-même. Donc, le problème de l'expérience d'autrui n'est pas pour Henry seulement un des problèmes qu'il a rencontrés dans son itinéraire philosophique. En ce

⁴⁶⁹ Il en est de même pour la Vie absolue. C'est-à-dire que, la passivité de la Vie absolue à l'égard d'elle-même ne peut tenir sa signification spécifique que de la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie. Par exemple, lorsque Henry dit que « je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve » (*I*, p. 136), cette passivité de notre auto-épreuve ne peut avoir une signification spécifique que par rapport à la passivité de la Vie absolue, qui rend possible cette auto-épreuve. Or, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, nous pouvons aussi dire que la Vie absolue s'éprouve elle-même sans être la source de cette épreuve, parce que la Vie absolue est elle-même le mouvement de s'éprouver elle-même, c'est-à-dire, parce que cette Vie est absolument passive à l'égard d'elle-même. Si cette Vie peut être pensée comme « la source » de notre vie finie, et aussi, d'elle-même, c'est seulement dans sa distinction de notre vie finie.

⁴⁷⁰ *I*, p. 346.

sens qu'il est le problème de sa possibilité même, il est l'unique problème de la phénoménologie matérielle, au moins, son problème le plus fondamental et essentiel, et ainsi, *inévitabile*.

De ce point de vue, lorsque Henry dit que « je voulais écrire un livre sur l'intersubjectivité »⁴⁷¹, nous devons comprendre ce 'vouloir' comme sa volonté ou même son désir de fonder la phénoménologie matérielle elle-même, et, – s'il est vrai que cette phénoménologie est une tentative de chercher le commencement de la philosophie et de le recommencer –, comme la volonté ou le désir de chercher le commencement de la philosophie lui-même et de le recommencer. Ce qui conduit Henry à faire la distinction entre deux concepts d'auto-affection est cette volonté vers le commencement ou vers le fondement, et, c'est selon ce désir pathétique que Henry pose la seconde tâche de la phénoménologie de la naissance, et ainsi, élabore la phénoménologie de l'Incarnation.⁴⁷²

Or, lorsque la raison de la distinction entre deux concepts d'auto-affection se dévoile ainsi, ce qui s'avère évident est l'importance de la question de « la lecture phénoménologique du *cogito* ». En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, parce que la possibilité de « la lecture phénoménologique de la vie » signifie elle-même la possibilité de « la lecture phénoménologique du *cogito* », et ainsi, parce que le problème d'une *relation* entre les vies peut être remplacé par celui d'une *relation* entre les *cogitos*, nous pouvons dire suffisamment que Henry fait la distinction entre deux concepts d'auto-affection pour résoudre le problème de cette « lecture ». Et, de cette façon, nous pouvons dire que le problème de « la lecture phénoménologique du *cogito* » est la raison de toute modification de la phénoménologie matérielle, qui est réalisée après cette distinction, y compris la disparition de cette expression « la lecture phénoménologique du *cogito* » elle-même.

Réellement, Henry dit : « dès que la vie remplace la *cogitatio* comme lieu et thème de

⁴⁷¹ « Un parcours philosophique », *AD*, p. 164.

⁴⁷² Cependant, cela ne signifie jamais que cette distinction est artificielle. Comme nous l'allons voir dans le chapitre suivant, et comme Henry lui-même l'a dit, cette distinction se fonde sur « les présupposés » de la phénoménologie matérielle qu'il a développée sans cette distinction : « pourquoi avec les présupposés, non plus ceux du "hors de soi" mais ceux du pathos invisible, ne pourrait-on pas faire des avancées dans ce domaine [de l'intersubjectivité] qui, il faut bien le reconnaître, a été un échec pour toutes les pensées philosophiques sérieuses » (*ibid.*).

la méditation, [...] les terribles limitations d'une problématique [...] sont balayées »⁴⁷³. Évidemment, parce que Henry a déjà précisé que « la Vie dont parle Jean et [...]qu' il nomme Dieu [...] Descartes l'appelle *cogitatio* »⁴⁷⁴, nous ne pouvons pas comprendre ce remplacement de la *cogitatio* par la vie comme un déplacement du domaine d'étude. Ce remplacement ne signifie que la modification du mot, ou mieux, la modification de la terminologie, et cette modification ne concerne pas seulement « la vie » ou « la Vie », mais aussi, « la chair » et « l'incarnation ». En remplaçant les mots « *cogitatio* » ou « *cogito* » par les mots « vie », « chair », « incarnation », Henry a voulu dépasser « les terribles limitations » qui signifient sans doute la limitation du « je pense » enfermé en son propre soi. Et, en dépassant ces « terribles limitations », ce qu'il veut montrer est la possibilité d'une véritable expérience d'autrui, celle de la *relation* entre les vies ou entre les *cogitos*, enfin, la possibilité de « la lecture phénoménologique du *cogito* ».

En effet, nous pouvons trouver dans *Incarnation* une réponse directe à cette question concernant la possibilité de « la lecture phénoménologique du *cogito* ». En révélant la Vie absolue comme « une communauté de vivants », Henry dit que « c'est ainsi qu'une relation réelle peut s'établir entre des Soi transcendants qui ne se sont jamais vus et appartiennent à des époques différentes », de sorte qu'« un homme peut voir sa vie bouleversée par la lecture d'un livre d'un autre siècle »⁴⁷⁵. C'est réellement dans la Vie absolue que nous pouvons lire le *cogito* de Descartes : la lecture phénoménologique du *cogito* cartésien est possible dans la phénoménologie de l'Incarnation.

Ainsi, de ce que l'expression, « la lecture phénoménologique du *cogito* », a totalement disparu sous la plume de Henry après l'année 1991, il ne résulte pas que le problème concernant cette « lecture » perd son importance. Au contraire, nous devons dire que cette disparition témoigne de son importance. En tant que problème de la possibilité même de la phénoménologie matérielle, le problème de « la lecture phénoménologique du *cogito* » se répète dans la phénoménologie matérielle sous les formes modifiées, et en se répétant ainsi, il modifie, ou mieux, concrétise cette phénoménologie elle-même.

Or, lorsqu'il est résolu dans cette concrétisation, la phénoménologie matérielle

⁴⁷³ *I*, p. 126.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 350.

rencontre, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, le problème soulevé par Franck à propos de Husserl. En effet, si « la lecture phénoménologique du *cogito* », et donc, 'la phénoménologie matérielle pour la vie', n'est possible que dans la Vie absolue qui est une communauté de vivants ou de vies, comment l'apparaître de la vie, peut-il être pur ? La vie, ne comprend-elle pas ici l'altérité dans son apparaître même, c'est-à-dire, dans sa chair ? Dès lors, comment la chair, peut-elle être l'auto-affection pure ? Pour apparaître, la chair ne doit-elle pas déjà se trouver dans la relation avec les autres chairs ? Or, qu'est-ce que signifie cette relation charnelle, si ce n'est que la chair a son « hors de soi », c'est-à-dire qu'elle est déjà incorporée ou spatialisée ? *Avant* son incorporation ou sans l'« hors de soi », c'est-à-dire, en tant qu'auto-affection pure, la chair peut-elle établir une relation avec les autres chairs ? S'il est possible, alors, comment cette chair qui est l'auto-affection pure, peut-elle s'incorporer ? S'il n'est pas possible, comment 'la phénoménologie matérielle pour la vie' peut-elle être possible ?

Dans le chapitre suivant, nous allons répondre à ces problèmes. Cependant, avant d'y répondre, indiquons ceci : ces problèmes concernant l'auto-affection pure de la chair et son incorporation ne peuvent plus être considérés seulement comme un problème venu de l'extérieur, c'est-à-dire, comme un problème de la phénoménologie husserlienne appliqué à la phénoménologie henryenne. Dans la mesure où ce dont il s'agit est la possibilité même de la phénoménologie matérielle, ces problèmes sont maintenant les problèmes de la phénoménologie matérielle elle-même. C'est de l'intérieur de celle-ci que tous ces problèmes se posent.

CHAPITRE IV

Dans le fondement

: L'auto-affection pure et l'incorporation de la chair

Introduction

Comment l'incorporation est-elle possible, dans la mesure où l'auto-affection de la chair est pure ? Pour autant que la phénoménologie henryenne est un *prolongement critique* de la phénoménologie husserlienne, comme nous l'avons vu, il est évident que nous pouvons demander à la phénoménologie matérielle de résoudre ce problème : en tant que *prolongement*, la phénoménologie matérielle ne peut pas éviter cette question au milieu de laquelle le fondement dernier de la phénoménologie husserlienne se dévoile, et, en tant que *critique*, elle est obligée d'y répondre.

Cependant, notre examen de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' nous a conduit à penser que ce problème ne tient pas seulement à cette fécondité de la phénoménologie henryenne, mais d'abord, à sa possibilité même. C'est parce que 'la phénoménologie matérielle pour la vie' qui fonde 'la phénoménologie matérielle pour le monde', et ainsi, la phénoménologie husserlienne, se fonde sur la possibilité de « la lecture phénoménologique » de la vie ou du *cogito*, qui n'est possible que dans la relation entre les vies ou les *cogitos*, c'est-à-dire, dans la relation entre les chairs. Or, la relation entre les chairs n'est-elle pas possible, seulement, à la condition que la chair ait son « hors de soi » ? Si tel est le cas, comment l'incorporation de la chair est-elle envisageable, aussi longtemps que la chair est l'auto-affection pure ? Ce « hors de soi » ne signifie-t-il pas la spatialité de

la chair, et donc, sa corporéité ? Et ainsi, la relation entre les chairs n'indique-t-elle pas elle-même leur incorporation ? Réellement, de ce point de vue, la relation entre les chairs et leur incorporation ne semble pas compatible avec l'auto-affection pure de la chair, de sorte que, si Henry parle d'auto-affection pure de la chair, cela revient à dire que l'incorporation de la chair ne peut pas s'expliquer dans la phénoménologie matérielle, et d'abord, que la phénoménologie matérielle elle-même n'est pas possible. Dès lors, *comment l'incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l'auto-affection de la chair est pure ?* Désormais, il n'est pas suffisant de dire que ce problème *peut* être posé dans la perspective de la phénoménologie matérielle. Nous devons dire que ce problème *doit* pouvoir être résolu dans cette perspective, pour que la phénoménologie matérielle soit possible.

Dans ce chapitre, nous allons montrer comment ce problème est résolu dans la phénoménologie matérielle. Cependant, comme nous l'avons indiqué plusieurs fois dans cette étude, la réponse à ce problème nous mettra devant une des plus grandes difficultés de la phénoménologie matérielle : *comment la vie peut-elle être à la fois une et multiple ?* Donc, avant de répondre à ce problème posé, nous allons examiner d'abord en détail 'l'auto-affection de la vie', plus précisément, ce fait que « la vie est auto-affection »⁴⁷⁶. Or, même si nous avons déjà vu la distinction entre deux concepts d'auto-affection, à savoir, la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, nous n'allons pas la considérer dans cet examen. C'est parce que, même si cet examen n'est qu'un examen de la vie, dont nous ne pouvons pas dire si elle est absolue ou finie,⁴⁷⁷ il peut montrer tous les caractères de la Vie absolue et de notre vie finie, en tant qu'auto-affection. Réellement, à la différence que la relation entre 'l'apparaître du monde' et 'l'apparaître de la vie', la relation entre 'l'apparaître de notre vie finie' et 'l'apparaître de la Vie absolue' ne s'établit pas entre deux structures phénoménologiques différentes ('extatique et non-extatique' ou 'transcendante et immanente'), mais, il s'établit *dans* une seule structure phénoménologique (non-extatique ou immanente). Dès lors, l'apparaître de la Vie absolue et l'apparaître de notre

⁴⁷⁶ « Le corps vivant », *AD*, p. 128.

⁴⁷⁷ Certes, sans considération de cette distinction, nous ne pouvons pas déterminer la vie comme la Vie absolue, ni comme notre vie finie. Seulement, nous pourrions rétrospectivement dire que l'examen que nous allons développer ici, est un examen du procès d'auto-affection de notre vie finie, parce qu'il sera qualifié, après cette distinction, de celui du procès d'auto-affection de notre vie finie, plutôt que de la Vie absolue.

vie finie ont en commun tous les caractères qui proviennent de cette structure, à savoir, de l'auto-affection, de sorte que l'absence de la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, ne surgirait aucune difficulté dans notre examen pour comprendre ce fait : « la vie est auto-affection ».

Or, n'est-ce pas sous la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie, que la question concernant l'incorporation de la chair et sa difficulté se posent avec la plus grande acuité ? Donc, lorsque nous ne considérons pas cette distinction, cela ne revient-il pas à dire que nous évitons la plus grande difficulté de la phénoménologie matérielle ? Cependant, si nous ne considérons pas cette distinction dans l'examen que nous allons développer maintenant, ce n'est pas seulement pour faciliter notre explication, mais d'abord, c'est pour suivre la manière dont Henry a développé sa phénoménologie. Réellement, Henry a élaboré sa phénoménologie sans considération de cette distinction, et c'est à partir des « présupposés »⁴⁷⁸ obtenus de cela, qu'il fonde cette distinction, de cette façon qu'il développe sa « trilogie ». Dès lors, s'il est vrai que c'est dans cette « trilogie » que le problème de l'incorporation de la chair et sa difficulté se résolvent, cela revient à dire que ce qui nous permet de répondre à ce problème, et aussi, de résoudre cette difficulté, ce sont ces « présupposés » qui sont découverts par Henry sans considération de la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie.

Donc, examinons d'abord ce fait que « la vie est auto-affection », sans considération de la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie. Cet examen qui serait assez long et complexe, nous permettra, non seulement, de répondre au problème actuel, mais aussi, d'éclaircir toutes nos explications données dans les chapitres précédents, qui n'étaient que sommaires et superficielles.

1. Auto-affection pure : la vie en tant que mouvement de s'éprouver soi-même

Comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, la vie est « la matière sans forme ». Pourtant, cela ne signifie pas que la vie n'a en elle-même aucune forme qui lui permet

⁴⁷⁸ « Un parcours philosophique », *AD*, p. 164.

d'apparaître, de sorte qu'elle a pour apparaître besoin d'une forme extérieure à elle. Bien au contraire, cela signifie qu'en tant que matière qui s'auto-apparaît indépendamment de toute forme extérieure – soit l'intentionnalité, soit le monde –, la vie possède en elle-même sa propre forme pour apparaître, c'est-à-dire, sa propre phénoménalité. Cependant, cette phénoménalité propre à la vie n'indique pas à son tour une propriété de la vie ou son caractère particulier. Autrement dit, la vie n'est pas *quelque chose* qui a comme propriété ou caractère sa propre phénoménalité. Réellement, si la phénoménalité propre à la vie n'était qu'une propriété de la vie, nous pourrions, au moins abstraitement, la considérer indépendamment de la vie elle-même, et cela nous conduirait encore devant l'opposition entre forme vide et contenu, même si cela ne signifie pas l'opposition entre forme et contenu au sens traditionnel. Par exemple, lorsque la vie s'avère comme ce qui s'auto-apparaît en s'éprouvant soi-même, nous pouvons penser ce mouvement de 's'éprouver soi-même' simplement comme une propriété de la vie. En ce cas, ce qui fait la vie apparaître, à savoir sa phénoménalité, est ce mouvement de s'éprouver soi-même, qui est bien sûr le mouvement *de* la vie, mais qui n'est jamais la vie elle-même. Il a beau dire que ce mouvement est propre à la vie ou qu'il lui est inhérent. Ce mouvement n'en demeure pas moins différent de la vie elle-même – il n'est qu'un mouvement effectué par la vie –, de sorte que la vie ne peut pas être ce qui s'auto-apparaît au sens radical.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ Cela ne signifie pas que ce mouvement de s'éprouver soi-même n'est pas un mouvement *de* la vie. Ce dont il s'agit ici, c'est de voir l'*espace* ou la *distance* qui sépare la vie de son mouvement, et d'effacer cette *distance*. En effet, dans la mesure où la vie s'entend seulement et simplement comme un sujet *de* ce mouvement, c'est-à-dire qu'elle n'est pas ce mouvement lui-même, l'effectuation ou la réalisation de celui-ci ne peut pas signifier *immédiatement* l'apparition de la vie. À vrai dire, même si l'apparition de la vie accompagne toujours cette effectuation du mouvement, elle ne peut l'accompagner que, d'une part, en tant que présupposition de celle-ci (en tant que cause efficiente du mouvement), d'autre part, en tant que sa conséquence (en tant que son résultat). Cela revient à dire qu'il y a ici deux vies différentes, qui se relient entre elles par l'intermédiaire du mouvement de s'éprouver soi-même. L'apparaître de la vie se réduit ainsi à la relation de causalité. Cependant, ce que Henry veut dire à travers 'le mouvement de s'éprouver soi-même de la vie' n'est pas cette relation de causalité. C'est-à-dire que, si la vie s'auto-apparaît, ce n'est pas seulement parce que la vie s'éprouve soi-même, mais aussi et d'abord, c'est parce que ce mouvement de s'éprouver soi-même est *lui-même* le 's'auto-apparaître' de la vie. L'effectuation ou la réalisation de ce mouvement signifie *immédiatement* l'apparition de la vie, plus précisément dit, son auto-apparaître, et donc, la vie elle-même.

En effet, le ‘s’auto-apparaître’ de la vie signifie que la vie est, dans son apparition, à la fois et en même temps, ce qui apparaît et ce qui fait apparaître. Pour que la vie soit ce qui s’auto-apparaît, ce qui fait apparaître la vie, donc, ne peut pas être quelque propriété de la vie, mais la vie elle-même. Dès lors, dire que la vie possède en elle-même sa propre phénoménalité n’est pas suffisant. Nous devons y ajouter que cette phénoménalité propre à la vie n’est rien d’autre que la vie même : la vie possède en elle-même sa propre phénoménalité qui n’est rien d’autre qu’elle-même. C’est-à-dire qu’en tant que ce qui se révèle par soi en soi en tant que soi, la vie est elle-même sa propre forme pour apparaître, sa propre phénoménalité : « elle désigne la phénoménalité elle-même »⁴⁸⁰. Ainsi, si la vie est ce qui s’auto-apparaît en s’éprouvant soi-même, c’est-à-dire, si ce mouvement de s’éprouver soi-même constitue la phénoménalité de la vie, ce mouvement de s’éprouver soi-même ne peut pas être seulement le mouvement *de* la vie, mais d’abord, il est la vie elle-même. Cela ne signifie pas seulement que la vie n’est pas « quelque chose de mort »⁴⁸¹ ou quelque chose de statique, mais aussi et plus radicalement, cela signifie que la vie n’est pas même *quelque chose* de dynamique. Plutôt que *quelque chose* qui se meut, la vie est ce ‘se mouvoir’ lui-même, c’est-à-dire qu’elle n’est pas un mobile *du* mouvement, mais simplement, un mouvement même, le mouvement sans mobile.⁴⁸² Dans cette perspective, lorsque la vie s’éprouve soi-même, cela ne veut pas dire qu’elle est *quelque chose* qui effectue ce mouvement de s’éprouver soi-même, mais, qu’elle est ce mouvement lui-même. « La vie s’éprouve elle-même et elle n’est rien d’autre que cela, non pas quelque chose qui aurait cette propriété, mais le fait de s’éprouver soi-même »⁴⁸³. C’est ce que Henry veut dire, lorsqu’il déclare : la vie est auto-affection. La vie est le fait même de s’auto-affecter, plutôt que *quelque chose* qui s’auto-affecte. « Tout cela doit être compris dynamiquement. »⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ « Le corps vivant », *AD*, p. 127.

⁴⁸¹ *EM*, p. 343-4.

⁴⁸² Nous empruntons ce concept de « mouvement sans mobile » à Bergson, cependant, en considérant la différence entre Henry et Bergson. Cf. « *Il y a des mouvements, mais il n’y a pas d’objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n’implique pas un mobile* » (souligné par Bergson, « La perception du changement », *La pensée et le mouvant*, PUF, p. 163).

⁴⁸³ « Le corps vivant », *AD*, p. 126.

⁴⁸⁴ *I*, p. 175.

1-1. Les natures essentielles et mystérieuses de la vie : déjà et éternel

1-1-1. le « déjà » de la vie au sens ontologique

Dès que la vie s'avère ainsi comme le mouvement de s'éprouver soi-même ou celui de s'auto-affecter, ses natures essentielles et mystérieuses s'avèrent aussi automatiquement. D'abord, de ce que la vie est elle-même ce mouvement sans mobile, il résulte que, pendant que la vie s'éprouve soi-même, cette vie qui est mise à cette épreuve de soi-même est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même. Ce qui s'éprouve soi-même est donc *déjà* le mouvement de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire que la vie s'est *toujours déjà* éprouvée soi-même. C'est la raison pour laquelle, à propos de l'affectivité qui désigne dans la phénoménologie matérielle la vie saisie « *dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique* », Henry dit qu'« elle se trouve comme telle essentiellement marquée *dans son être* par un déjà ».⁴⁸⁵

Sans doute, ce « déjà » n'a rien à voir avec le passé. Plus précisément, il ne peut pas avoir la signification temporelle, mais uniquement, la signification ontologique. Ce n'est pas seulement parce que ce dont il s'agit ici est la vie qui est le fondement de l'apparaître du monde, c'est-à-dire que la vie est ce qui apparaît « avant » l'apparaître du temps extatique. Mais aussi, c'est parce que, lorsque le « déjà » est entendu au sens temporel, ce dont il s'agit est la vie qui accomplit son mouvement et ensuite tombe dans le passé. En effet, aussi longtemps que la vie n'est rien d'autre que son mouvement même, l'accomplissement de celui-ci, qui désigne sa fin, ne peut signifier que la fin de la vie elle-même, de sorte que la vie qui peut être marquée par ce « déjà » au sens temporel, ne peut pas être la vie elle-même, mais la vie qui n'est plus la vie, c'est-à-dire, la mort. En ce cas, dire que la vie est marquée par le « déjà » est absurde. Le « déjà » qui marque la vie ne peut pas s'entendre au sens temporel, parallèlement, ce n'est pas dans le passé que la vie est marquée par ce « déjà », – dans le passé, il n'y a aucune vie –.

Comme Henry l'a dit clairement, la vie est « marquée *dans son être* par un déjà ». C'est-à-dire que ce dont il s'agit dans le « déjà » de la vie, ce n'est pas le passé de celle-ci, mais « son être », plus radicalement, l'apparaître de la vie lui-même. Par exemple, si la vie,

⁴⁸⁵ Souligné par nous, *EM*, p. 578, 589.

chaque fois qu'elle apparaît, s'avère comme ce qui s'est *toujours déjà* éprouvée soi-même, ce n'est pas parce que *d'abord* la vie s'éprouve soi-même et *ensuite* apparaît, mais simplement, que l'apparaître de la vie constitue lui-même le « déjà » de son 's'éprouver soi-même'. En effet, aussi longtemps que la vie n'est pas un mobile qui effectue le mouvement de s'éprouver soi-même, mais plutôt, ce mouvement lui-même, l'effectuation phénoménologique de celui-ci ne signifie rien d'autre que l'apparaître de la vie lui-même. L'auto-épreuve de la vie et son apparition ne désignent pas deux mouvements différents, mais un seul mouvement, de sorte que, chaque fois que la vie apparaît, cet apparaître de la vie signifie *toujours déjà* l'effectuation de ce mouvement de s'éprouver soi-même. C'est-à-dire que la vie apparaît *toujours déjà* éprouvée par soi-même.

C'est ce que veut dire Henry avec le concept de « déjà » de la vie. Le « déjà » de la vie n'indique dans la phénoménologie matérielle aucune situation *existentielle* de la vie, mais sa situation *ontologique*. Il exprime la structure absolument immanente de l'apparaître de la vie : la vie apparaît en s'éprouvant soi-même, et ce 's'éprouver soi-même' est lui-même la vie, de sorte que la vie apparaît *toujours déjà* éprouvée par soi-même, et de cette façon, *toujours déjà* donnée à elle-même ou *toujours déjà* affectée par soi-même. La vie est ainsi *toujours déjà* ce qui s'auto-apparaît au sens radical : la vie est *toujours déjà* auto-affection.

Cette signification ontologique du « déjà » de la vie nous montre à son tour deux caractères importants de la vie. Premièrement, la vie ne permet pas de chercher le début de son mouvement. Une tentative de chercher celui-ci est vaine ou même absurde. Deuxièmement, la vie qui est elle-même sa propre forme pour apparaître, n'est pas une forme vide, mais, une forme pleine d'elle-même. En tant que forme pleine d'elle-même, elle est toujours concrète. Cependant, pour le moment, laissons-les de côté. À vrai dire, de ce que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même ou de s'auto-affecter, nous pouvons déduire une autre nature de la vie, aussi essentielle et mystérieuse que sa nature du « déjà » : l'éternité de la vie.

1-1-2. l'« éternité » de la vie comme l'auto-mouvement s'auto-éprouvant

Revenons au mouvement de s'éprouver soi-même de la vie. Parce que, dans cette

auto-épreuve de soi, la vie n'indique pas seulement ce qui fait cette épreuve, mais aussi, ce qui est éprouvé dans celle-ci, lorsque la vie s'avère comme le mouvement de s'éprouver soi-même, cela ne veut pas seulement dire que la vie qui est mise à cette auto-épreuve de soi, est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même – la vie s'est *toujours déjà* éprouvée soi-même –. Mais aussi, cela veut dire que, lorsque la vie s'éprouve soi-même, ce que la vie éprouve en s'éprouvant soi-même est ce mouvement de s'éprouver soi-même lui-même, c'est-à-dire que ce mouvement est lui-même ce qui apparaît dans le mouvement d'auto-épreuve de la vie.⁴⁸⁶ Or, si le mouvement de s'éprouver soi-même est ainsi ce que la vie éprouve dans son auto-épreuve de soi, ce que nous pouvons en savoir ne peut pas être seulement que le mouvement de s'éprouver soi-même apparaît sans aucune affection extérieure dans son mouvement même, c'est-à-dire qu'il s'auto-apparaît. Cela nous permet aussi de savoir que ce mouvement de s'éprouver soi-même *se répète* sans cesse dans son mouvement même. En effet, lorsque la vie s'éprouve soi-même, ce qui s'éprouve soi-même est réellement le mouvement de s'éprouver soi-même, et parce que ce qui apparaît dans ce mouvement d'auto-épreuve de la vie est le mouvement de s'éprouver soi-même, ce mouvement de la vie ne cesse, dans son mouvement et par celui-ci, d'être le mouvement de s'éprouver soi-même. C'est sans doute ce que Henry veut dire en disant que « la vie est un auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même »⁴⁸⁷.

D'abord, selon Henry, la vie n'est pas *quelque chose* qui s'auto-éprouve, mais un « mouvement s'auto-éprouvant » lui-même. Et, parce que la vie est ainsi un « mouvement s'auto-éprouvant » comme tel, ce que la vie éprouve dans son mouvement d'auto-épreuve est ce mouvement de s'éprouver soi-même lui-même. C'est la raison pour laquelle Henry appelle la vie « *auto-mouvement s'auto-éprouvant* ». À vrai dire, lorsque le mouvement de s'éprouver soi-même s'avère comme le contenu phénoménologique du mouvement d'auto-épreuve de la vie, cela ne signifie pas autre chose que la vie *affecte*, en s'auto-éprouvant, son propre mouvement de s'éprouver soi-même. C'est-à-dire que c'est réellement la vie qui *produit* par son mouvement même son propre mouvement constituant son *essence*

⁴⁸⁶ Cf. note 149.

⁴⁸⁷ *CM*, p. 74.

même.⁴⁸⁸ La vie est donc ce qui se meut par soi-même, à savoir, « un *auto-mouvement* ». Or, d'autre part, dans la mesure où la vie n'est pas *quelque chose* qui s'éprouve soi-même, mais plutôt, ce 's'éprouver soi-même' comme tel, c'est-à-dire, parce que la vie est elle-même « un *auto-mouvement* s'auto-éprouvant », le mouvement affecté par la vie ne signifie rien d'autre que la vie affectée par elle-même. L'auto-affection de la vie signifie donc l'affection de son mouvement de s'éprouver soi-même, et parce que celle-ci n'est ainsi rien d'autre que celle-là, ce mouvement affecté par la vie, en tant que vie s'auto-éprouvant, à son tour, affecte lui-même son mouvement de s'éprouver soi-même. C'est la raison pour laquelle Henry appelle cette fois la vie « auto-mouvement [...] *ne cessant de s'auto-éprouver* ». La vie est réellement un mouvement éternel : « elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement ».⁴⁸⁹

De ce que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, il résulte ainsi automatiquement qu'elle *se répète* éternellement, c'est-à-dire qu'elle *répète* sans cesse son propre mouvement de s'auto-éprouver soi-même. Et parce que ce qui constitue cette *répétition* éternelle est évidemment la vie elle-même, cette *répétition* de la vie ne peut pas s'entendre comme son *recommencement* qui présuppose l'accomplissement de son mouvement, ou mieux, sa fin.⁴⁹⁰ À vrai dire, aussi longtemps que la vie est elle-même son

⁴⁸⁸ Cf. « la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle » (*ibid.*).

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁹⁰ Que le mouvement éternel de la vie ne signifie pas son *recommencement* sans cesse, cela revient à dire que l'apparaître de la vie, c'est-à-dire, « la naissance n'est pas un *événement* » (souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 139. Cf. « 1-3. La naissance comme "venir dans la vie" : non pas événement, mais condition » dans le chapitre III). Cependant, selon F.-D. Sebbah, la naissance doit être pensée dans la phénoménologie henryenne comme un événement. De la sorte, dans la phénoménologie matérielle, le mouvement éternel de la vie ne signifie que son recommencement sans cesse : « il me semble que l'auto-affection, pour être pensée pleinement et vraiment comme ce qu'elle est, doit être pensée comme événement ; une venue en soi, c'est un événement, serait-il perpétuellement recommencé puisqu'il recommence sans cesse » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 216). En outre, cette objection de Sebbah est radicalisée par J.-F. Lavigne. Selon lui, parce que l'apparaître de la vie est un événement, il ne peut pas être perpétuellement recommencé, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être éternel : « l'expression henryenne d'"éternelle venue en soi" de la vie implique une contradiction : si la vie "vient",

mouvement même, l'accomplissement de celui-ci – dans la mesure où il désigne sa fin – ne peut signifier que la fin de la vie elle-même. Dès lors, si la *répétition* éternelle de la vie signifie son recommencement sans fin, elle ne peut désigner qu'un relais éternel entre la vie et sa fin, c'est-à-dire, un relais éternel entre la vie et la mort : la vie doit, à chaque instant, mourir et resurgir. Cependant, la vie n'apparaît pas de la mort, plus généralement, la vie ne peut pas apparaître de l'autre que soi-même. Aussi longtemps que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, ce qui fait apparaître la vie est cette vie elle-même, c'est-à-dire que c'est le mouvement de s'éprouver soi-même comme tel qui permet à ce mouvement de s'éprouver soi-même. La *répétition* de la vie consiste donc *dans* le mouvement d'auto-épreuve de la vie lui-même, c'est-à-dire, *dans* la vie elle-même. C'est réellement ce que Henry confirme dans la phrase citée plus haut : « la vie est un auto-mouvement [...] ne cessant de s'auto-éprouver *dans* son mouvement même ». Selon lui, ce n'est pas *après* son mouvement de s'éprouver soi-même que la vie ne cesse de s'auto-éprouver, mais, c'est évidemment *dans* ce mouvement même qu'elle ne cesse d'être le mouvement de s'éprouver soi-même. La vie est éternelle, cependant, cela ne veut pas dire qu'elle recommence sans fin son mouvement dans l'horizon extatique du temps, mais, cela veut dire qu'elle est *en elle-même* « un procès sans fin », à savoir, un mouvement éternel de « parvenir en soi ».

1-1-3. l'accomplissement éternel du mouvement de la vie : l'apparaître éternel

Dès lors, il semble que cette éternité de la vie nous demande de rompre avec l'habitude de penser le mouvement dans l'horizon extatique du temps, c'est-à-dire, de nous débarrasser de l'habitude de le penser au point de vue *existentiel* (selon la terminologie henryenne) ou dans l'espace (selon la terminologie bergsonienne). En effet, à propos de ce mouvement éternel de la vie, nous pouvons poser ces questions : 1) ce mouvement de s'éprouver soi-même ou de « parvenir en soi », en tout cas, ne doit-il pas s'accomplir pour apparaître ? De cette façon, 2) ne devons-nous pas admettre dans le « procès sans fin » de

advient, si elle a la forme d'un *événement*, elle ne peut être "éternelle" » (souligné par l'auteur, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry : le problème de l'identité transcendantale de l'ego », *Cahiers philosophiques*, n, 126, 3/2011, p. 77.) Nous espérons que notre étude actuelle peut être une réponse à ces objections importantes.

la vie, quel que soit son nom, une discontinuité, par exemple, comme « un *écart interne* »⁴⁹¹ ? Certes, il est absolument vrai que le mouvement doit s'accomplir *pour apparaître*. Cependant, lorsque nous disons que le mouvement s'accomplit, ce que nous signifions avec ce mot 'accomplissement', à vrai dire, n'est pas l'*apparaître* du mouvement, mais plutôt, son *disparaître*. C'est évidemment la raison pour laquelle nous pouvons poser la seconde question à la suite de la première : *parce que* le mouvement doit s'accomplir – *parce qu'il* est ainsi disparu –, nous devons admettre une discontinuité dans le mouvement éternel de la vie.

En effet, ce que nous considérons ordinairement dans l'accomplissement du mouvement n'est pas le mouvement même, mais son résultat qui est censé pouvoir se poser devant nous, c'est-à-dire, qui est censé pouvoir apparaître dans le monde. En outre, en considérant ainsi son résultat, nous mettons parallèlement le mouvement dans le monde comme ce qui est déjà terminé, c'est-à-dire, comme passé. Dès lors, le mouvement nous apparaît comme un terme déterminé, de sorte que nous pouvons penser le processus d'accomplissement d'un mouvement comme une relation de causalité. Cependant, ce mouvement déterminé comme le passé, et ainsi, comme la cause, n'est jamais le mouvement même, mais seulement, sa représentation ou son image. Dans cette perspective, nous pouvons dire que, pendant que le processus d'accomplissement d'un mouvement est compris par nous comme une relation de causalité, le mouvement n'y apparaît plus, et même, qu'il en est expulsé. Réellement dans notre compréhension habituelle de l'accomplissement du mouvement, le mouvement n'apparaît pas en s'accomplissant, au contraire, il ne s'accomplit que pour disparaître.

Maintenant, si nous envisageons de ce point de vue le mouvement de s'éprouver soi-même de la vie, son processus d'accomplissement ne nous apparaît que comme une relation de causalité établie entre deux termes *séparés* : d'une part, le mouvement de s'éprouver soi-même représenté comme la cause de la vie, et d'autre part, la vie représentée comme le résultat de ce mouvement. Dès lors, c'est le mouvement de

⁴⁹¹ Selon F.-D. Sebbah, « il faudra rendre compte de cet *écart* que suppose l'«écrasement» du «Soi» contre «soi» alors même que l'on se situe «avant» toute extériorité ». En effet, « l'immanence n'est ce qu'elle est que pour autant qu'elle est habitée par ce qu'il faut bien nommer un *écart interne*, alors même qu'il pouvait sembler que tout écart aurait dû être congédié comme conaturel à l'extériorité » (*L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, p. 192-3).

s'éprouver soi-même de la vie lui-même qui semble absurde. En effet, comment la vie qui n'est qu'un résultat du mouvement de s'éprouver soi-même, peut-elle constituer ce mouvement qui est sa cause même ? La vie, ne doit-elle pas déjà apparaître pour éprouver soi-même ? Or, comment la vie peut-elle apparaître avant ce mouvement de s'éprouver soi-même, si celui-ci est lui-même ce qui constitue l'apparaître de la vie même ? L'absurdité est claire : la vie doit apparaître avant son mouvement pour effectuer ce mouvement, pourtant, la vie ne peut pas apparaître sans ce mouvement même. Certes, il est vrai que nous pouvons faire disparaître cette aporie, en évoquant que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire que la vie est toujours déjà ce qui s'est éprouvé soi-même. Cependant, cette disparition n'est que superficielle. Dans la mesure où l'accomplissement du mouvement s'entend comme sa fin ou même comme son disparaître, elle ne nous conduit qu'à l'autre point problématique de la phénoménologie matérielle – c'est-à-dire, à la « question même sur l'immanence [ou sur la vie], est-ce qu'elle s'auto-affecte ou pas ? » –, dont Henry a dit qu'il ne peut pas « faire la moindre concession parce qu'il en va de la vie et de la mort ». ⁴⁹²

Réellement, aussi longtemps que le mouvement de la vie n'est pas saisi en tant que tel – en tant que mouvement même –, mais, en tant que terme déterminé du passé, ce mouvement de la vie se trouve toujours différent de la vie qui signifie en l'occurrence le résultat de ce mouvement, à savoir, l'autre terme constituant le processus de l'accomplissement du mouvement de la vie. Dans cette perspective, si la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, cela revient à dire que la vie entendue comme résultat, est différente de la vie entendue comme sa cause, c'est-à-dire que le mouvement de s'éprouver soi-même entendu comme cause, est différent du mouvement entendu comme son résultat. Dès lors, il n'est plus absurde de dire que la vie doit apparaître avant son mouvement pour effectuer ce mouvement. Ce mouvement qui permet à la vie d'apparaître n'est pas ici le même mouvement que celui que cette vie va effectuer. C'est-à-dire que la vie, en tant que mouvement de s'éprouver soi-même, est affectée par le mouvement de s'éprouver soi-même, qui n'est pas cette vie même, mais une autre vie. C'est ainsi que, lorsque la vie s'avère comme le mouvement de s'éprouver soi-même, l'aporie à propos de ce mouvement pourrait avoir disparu.

⁴⁹² « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 219.

Cependant, cette disparition nous montre en même temps que la vie est affectée par l'autre que soi-même, c'est-à-dire que ce qu'elle affecte est l'autre que soi-même. Il a beau dire que ce qui affecte et ce qui est affecté sont ici également la vie, à savoir, le mouvement de s'éprouver soi-même. Même s'ils s'appellent du même nom, ou même, qu'ils désignent la même essence, ils sont deux termes différents qui constituent la relation de causalité ou la relation extatique du temps. De la sorte, s'il y a désormais une affection de la vie, elle ne peut pas être l'auto-affection au « sens strict », mais seulement, « une affection par quelque chose d'autre »⁴⁹³. La vie ne s'auto-affecte pas, de sorte que le « procès sans fin » du mouvement de la vie comporte nécessairement en lui une discontinuité, c'est-à-dire que le mouvement éternel de la vie ne peut être que son recommencement sans fin. Et, avant cela, parce qu'« aucune répétition ne peut assurer *a priori* son maintien indéfiniment reconduit dans la futur »⁴⁹⁴, nous ne pouvons pas même dire le « procès sans fin » de la vie ou son éternité.

Ainsi, aussi longtemps que l'accomplissement du mouvement de la vie s'entend comme sa fin, et donc, comme sa disparition, nous ne pouvons pas éviter la difficulté concernant ce mouvement. Or, pourquoi devons-nous comprendre l'accomplissement du mouvement comme sa fin, ou même, comme sa disparition ? Cet accomplissement, ne signifie-t-il pas au contraire l'apparaître du mouvement lui-même ? À vrai dire, lorsque l'accomplissement du mouvement ne s'entend pas comme son apparaître, mais comme son disparaître, ce qui s'avère problématique est l'apparaître même de ce mouvement : où et comment ce mouvement apparaît-il, plus précisément, en quoi son 'mouvement d'apparaître' consiste-il ?⁴⁹⁵ Il est clair que ce ne peut pas être dans l'apparaître du mouvement, aussi longtemps que l'accomplissement du mouvement ne signifie que sa disparition. Car, l'apparaître du mouvement ne signifie que le résultat du 'mouvement

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 218. Cf. note 94.

⁴⁹⁴ J.-F. Lavigne, « Souffrance et ipséité selon Michel Henry : le problème de l'identité transcendante de l'ego », *op. cit.*, p. 77.

⁴⁹⁵ Dans la mesure où le mouvement est compris comme ce qui fait apparaître autre chose que soi-même, il peut être considéré comme la phénoménalité extatique. Ainsi, si l'apparaître du mouvement est un problème, ce dont il s'agit ici n'est rien d'autre que l'apparaître de la phénoménalité extatique. C'est-à-dire que cette question à propos du 'mouvement d'apparaître' de l'apparaître du mouvement n'est qu'une autre formulation de la question à propos de la phénoménalité de la phénoménalité extatique.

d'apparaître' ou son accomplissement, de sorte que, si l'accomplissement du mouvement s'entend comme son disparaître, cela revient à dire que le mouvement ne peut apparaître qu'à la condition que son 'mouvement d'apparaître' est disparu. Cependant, comment pouvons-nous penser que le mouvement apparaît tandis que son 'mouvement d'apparaître' est disparu ? Le mouvement peut-il apparaître sans son 'mouvement d'apparaître' ? Simplement dit, le mouvement apparaît-il dans l'absence de son apparaître ? Si nous devons y répondre négativement, cela revient à dire que le mouvement apparaît, non pas à la condition que son 'mouvement d'apparaître' est disparu, mais au contraire, à la condition que ce 'mouvement d'apparaître' apparaît. Dès lors, ne devons-nous pas comprendre l'accomplissement du 'mouvement d'apparaître', non plus comme son disparaître, mais au contraire, comme son apparaître même ? Et même, ne devons-nous pas penser que cet accomplissement doit *durer*, au moins, pendant que le mouvement qu'il fait apparaître, apparaît ?

C'est, nous semble-t-il, ce que Henry veut dire en appelant l'accomplissement du mouvement de la vie « accomplissement *éternel* »⁴⁹⁶. Sans doute, cette éternité de l'accomplissement du mouvement de la vie s'avère absurde, lorsque nous comprenons l'accomplissement du mouvement comme sa fin ou même comme sa disparition. En effet, comment l'accomplissement du mouvement, peut-il être éternel, s'il est vrai que le mouvement est disparu avec son accomplissement ? Chaque mouvement, par principe, ne peut-il pas avoir un seul accomplissement ? Il a beau dire que ce mouvement de la vie peut recommencer, de sorte que son accomplissement peut être éternellement répété. En ce cas, ce dont il s'agit n'est pas l'éternité de l'accomplissement du mouvement même, mais celle de sa répétition. En outre, cette répétition de l'accomplissement du mouvement n'est possible que parce que le mouvement n'est pas encore accompli. C'est-à-dire que cette éternité de la répétition présuppose toujours nécessairement l'inaccomplissement du mouvement, à savoir, l'absence de l'accomplissement du mouvement. Loin d'être éternel, c'est parce que l'accomplissement du mouvement signifie la fin, c'est-à-dire qu'il n'est pas éternel, que sa répétition peut être éternelle.

⁴⁹⁶ « Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement. Dans *l'accomplissement éternel* de ce procès la vie [...] s'éprouve soi-même » (souligné par nous, *CM*, p. 74).

À vrai dire, lorsque l'accomplissement du mouvement s'entend comme la fin du mouvement, l'éternité que nous pouvons facilement penser par rapport à celui-ci, serait une éternité de son résultat ou de sa cause, c'est-à-dire, l'éternité *statique* du résultat du mouvement ou celle de sa cause : l'état immuable d'une substance inchangée. Cependant, l'éternité que Henry veut exposer ici n'est pas ce genre d'éternité. En fait, si le mouvement est considéré dans l'horizon du temps extatique, et donc, dans la relation de causalité, de sorte que son résultat et sa cause ne signifient que quelque chose se trouvant dans le monde, leur éternité, pour Henry, n'est pas même ce qui est possible, au moins, elle ne peut pas être ce qui est *réel*. Selon Henry, lorsque le mouvement de la vie s'accomplit, ce qui est réellement éternel est cet accomplissement du mouvement de la vie lui-même. C'est-à-dire que, une fois que le mouvement de la vie s'accomplit (or, comme nous l'avons dit, la vie est selon Henry ce qui s'est *toujours déjà* éprouvé soi-même, c'est-à-dire que le mouvement de la vie s'est *toujours déjà* accompli), ce mouvement de s'éprouver soi-même ou de parvenir en soi ne cesse de s'accomplir. L'éternité de l'accomplissement du mouvement de la vie n'indique donc pas un état immuable, elle n'est pas l'éternité statique, mais l'éternité dynamique. L'éternité de l'accomplissement du mouvement de la vie ne signifie pas une immuabilité, mais plutôt, une activité comme telle.

Comme Henry l'a déjà dit dans son célèbre article « phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », « 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 », mais « l'éternelle venue en soi de la vie »⁴⁹⁷, c'est-à-dire, le mouvement de la vie, qui *sans cesse* s'accomplit. Cependant, ce 'sans cesse' ne signifie pas que ce mouvement de la vie est à chaque instant terminé et ensuite recommencé – l'éternité de l'accomplissement du mouvement de la vie n'est pas la même chose que l'éternité de sa répétition –. Mais au contraire, ce 'sans cesse' signifie que le mouvement de la vie n'est jamais fini, c'est-à-dire qu'il n'a jamais disparu. En effet, dans la mesure où la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même ou de parvenir en soi, ce que la vie fait apparaître en s'éprouvant soi-même ou en parvenant en soi, n'est rien d'autre que ce mouvement même. Ce qui fait apparaître à nouveau le mouvement de la vie est par définition ce mouvement de la vie lui-même. Dès lors, si la vie arrête son mouvement de s'éprouver soi-même ou de parvenir en

⁴⁹⁷ *PM*, p. 54.

soi, ce mouvement aussi cessera d'apparaître. C'est réellement *pendant* que la vie s'éprouve soi-même ou parvient en soi, que ce mouvement de s'éprouver soi-même ou de parvenir en soi peut apparaître. C'est-à-dire que c'est aussi longtemps que la vie *accomplit* son mouvement, que ce mouvement de la vie peut *répéter* son apparaître. Si la vie ne cesse de s'éprouver soi-même ou de parvenir en soi, c'est réellement parce que l'accomplissement de ce mouvement ne signifie pas sa fin ni son disparaître, mais au contraire, son apparaître, et même, l'apparaître éternel.

1-1-4. l'accomplissement éternel du mouvement de la vie : l'accroissement

Or, en décrivant ainsi l'accomplissement éternel du mouvement de la vie, ne faisons-nous pas une tautologie : par exemple, le mouvement de s'éprouver soi-même (qui est la vie) apparaît, donc le mouvement de s'éprouver soi-même apparaît ? Effectivement, si notre description de l'accomplissement du mouvement de la vie n'a rien à voir avec la tautologie, c'est-à-dire, si les deux mouvements de s'éprouver soi-même ne sont pas la même chose qui est nommée deux fois, alors, il semble que nous devions retourner encore à la relation de causalité qui s'établit entre deux mouvements différents. Cependant, si l'accomplissement éternel du mouvement de la vie ne signifie qu'une relation tautologique, comment pouvons-nous en expliquer le « procès » ou même le « changement » ? Comment Henry, en disant que « ce qui demeure » est « l'éternelle venue en soi de la vie », peut-il aussi dire que « ce qui demeure est le changement » ?⁴⁹⁸ Ne sommes-nous pas alors dans l'alternative entre répétition et changement, et ainsi, dans l'alternative entre les deux relations tautologique et causale ?

Ce qui importe ici c'est de ne pas oublier qu'entre ces deux relations tautologique et causale, il n'y a aucune différence essentielle ou phénoménologique. À vrai dire, même s'il est vrai que la relation causale désigne la causalité formelle et vide du $A \rightarrow B$, tandis que la relation tautologique désigne « l'égalité formelle et vide du $A=A$ », ces causalité et égalité ne se montrent également que « dans la différence de ces termes ». C'est-à-dire que ces deux relations ne sont toutes les deux que la relation extatique établie entre les termes qui se trouvent « dans la structure oppositionnelle de la Différence : dans le "hors de soi" »

⁴⁹⁸ *Ibid.*

du monde »⁴⁹⁹. Dans ces deux relations, le mouvement est donc immobilisé, de sorte qu'il n'y est considéré que comme un terme déterminé, et ainsi, immuable. Dès lors, si l'accomplissement éternel du mouvement de la vie s'entend comme une relation tautologique, cela ne veut pas dire autre chose que l'accomplissement du mouvement s'entend ici aussi comme le disparaître du mouvement, non pas comme son apparaître.

Cependant, dans la mesure où la vie est un mouvement qui apparaît hors du monde, ce qui importe pour comprendre ce mouvement de la vie, son accomplissement et son éternité, c'est tout d'abord de ne pas réduire ce mouvement à un terme déterminé dans le monde, c'est-à-dire, de considérer ce mouvement, non pas comme son image ou sa représentation, mais en tant que ce qu'il est, à savoir, en tant que mouvement même. Et considérer le mouvement en tant que tel, signifie le considérer dans son effectuation, c'est-à-dire, en tant que « mouvement en train de se faire »⁵⁰⁰.

Si nous considérons désormais le mouvement de la vie dans son effectuation, il s'avère évident que l'accomplissement éternel du mouvement de la vie ne peut être réduit à aucune relation extatique, ni à la relation causale, ni à la relation tautologique. Sans doute, c'est *par* la vie s'éprouvant soi-même ou parvenant en soi, que ce mouvement de la vie peut apparaître. Cependant, ce qui apparaît ici *réellement*, ce ne sont pas deux mouvements séparés, qui seraient reliés par la relation causale ou tautologique, mais, une simple effectuation du mouvement, c'est-à-dire, sa révélation simple, plus précisément, son auto-révélation ou – parce que ce mouvement est la vie elle-même – l'auto-révélation de la vie. Certes, nous pouvons décomposer cette auto-révélation de la vie en des éléments, et ensuite, la recomposer en relation extatique.⁵⁰¹ Cependant, « c'est dans le "hors de soi" »

⁴⁹⁹ « Phénoménologie matérielle et langage, *PV*, III, p. 334.

⁵⁰⁰ G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988. Quelle que soit la familiarité entre Henry et Deleuze, nous ne l'avons pas considérée, en empruntant cette expression « mouvement en train de se faire » à celui-ci. À propos de cette familiarité, voir R. Kühn, « "Wiederholung" als Habitualität und Potentialität : Michel Henry und Gilles Deleuze », *Michel Henry's Radical Phenomenology, Studia Phaenomenologica*, vol. 9, dir., R. Kühn et J. Hatam, Humanitas, 2009, p. 213-235.

⁵⁰¹ À vrai dire, décomposer et recomposer le mouvement, c'est notre méthode ordinaire de penser et de parler le mouvement (selon Bergson, « l'intelligence », cf. note 74). Dans la mesure où nous restons dans le domaine scientifique, nous devons utiliser cette méthode (nous devons parler « le langage du monde »). C'est la raison pour laquelle nous décrivons ici le mouvement de la vie de cette façon, alors même que nous disons que nous devons considérer le mouvement en tant que tel, dans son effectuation même.

du monde seulement que l'auto-révélation de la vie se dédouble en se détruisant »⁵⁰². Aussi longtemps que nous considérons le mouvement de la vie hors du monde en tant que ce qu'il est, ce mouvement ne nous apparaît que comme le mouvement simple qui se gonfle, en se faisant ou s'accomplissant, de son mouvement même.⁵⁰³

Par exemple, lorsque le mouvement de la vie indique le mouvement de s'éprouver soi-même, ce mouvement, en tant que mouvement de s'éprouver soi-même, éprouve, en se faisant, son mouvement de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire qu'il fait apparaître, en s'accomplissant, son propre mouvement. Et, parce que, comme nous l'avons vu, c'est uniquement pendant que ce *mouvement de s'éprouver soi-même* est en train de se faire que ce mouvement de s'éprouver soi-même peut apparaître à nouveau, ce premier *mouvement de s'éprouver soi-même* ne cesse d'apparaître dans ce nouvel apparaître du mouvement de s'éprouver soi-même. Or, dans la mesure où ce mouvement qui apparaît à nouveau dans l'apparaître de ce premier *mouvement de s'éprouver soi-même* est aussi le mouvement de s'éprouver soi-même, ce processus d'auto-apparaître du mouvement de la vie ne peut pas avoir sa fin. Il se continue éternellement, de sorte que le *mouvement de s'éprouver soi-même* que nous posons au début, ne cesse éternellement d'apparaître, autrement dit, qu'il s'accomplit éternellement. C'est, comme nous l'avons dit, la signification de « l'accomplissement éternel » du mouvement de la vie. Une fois accompli, le mouvement de la vie ne cesse de s'accomplir, il apparaît sans cesse en soutenant son nouvel apparaître, lequel, à son tour, ne cesse non plus de s'accomplir en soutenant aussi son nouvel apparaître, lequel, à son tour, ne cesse ...

Cela ne signifie pas autre chose que le mouvement de s'éprouver soi-même s'accroît de soi-même dans son effectuation, et donc, dans son apparaître même, et que cette accroissement n'est pas fini : il est éternel. Le mouvement de la vie « est un auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même »⁵⁰⁴, comme « une boule qui roule et qui ne se sépare jamais d'elle-même »⁵⁰⁵, plus

⁵⁰² « Phénoménologie matérielle et langage », *PV*, III, p. 334.

⁵⁰³ Cf. « Tout moi qui se rapporte à soi s'accroît de lui-même, se gonfle de son propre contenu. Cet accroissement de soi en tout moi possible, cette auto-affection où il touche à soi en tout point de son être, c'est là sa chair, sa chair phénoménologique, sa chair vivante » (*CM*, p.147).

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁰⁵ « Le moi vivant est en effet une sorte d'auto-mouvement, d'auto-transformation, comme une boule

précisément, comme une boule de neige qui s'enfle éternellement, cependant, non pas de quelque chose hors d'elle, mais d'elle-même.⁵⁰⁶

C'est réellement la raison pour laquelle Henry ne dit pas seulement que « ce qui demeure » est « l'éternelle venue en soi de la vie » et « le changement », mais aussi, il ajoute immédiatement que « ce qui demeure est l'accroissement ».⁵⁰⁷ Selon Henry, ce qui est éternel, c'est donc l'accroissement de la vie, et cet accroissement n'indique pas ici un résultat du mouvement de la vie, mais son accomplissement qui ne signifie jamais le disparaître du mouvement, mais son apparaître même. De la sorte, dire que le mouvement de la vie apparaît, n'est rien d'autre que de dire que le mouvement de la vie s'accroît de soi-même. Le mouvement de la vie n'apparaît qu'en tant que son accroissement, de sorte qu'il n'est que cet accroissement même. « L'accroissement est le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle en raison de ce qu'elle est »⁵⁰⁸. C'est réellement parce que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même ou de parvenir en soi (« en raison de ce qu'elle est »), que son mouvement qui est la vie même (« le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle ») s'apparaît toujours comme le mouvement qui s'accroît de son mouvement s'éprouvant soi-même ou parvenant en soi (« l'accroissement »). L'accroissement n'est pas une simple propriété de la vie, mais son essence, ce « qui fait

qui roule et qui ne sépare jamais d'elle-même » (« Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t. III, p. 295).

⁵⁰⁶ Nous ne devons pas être trompés par la métaphore. Ce mouvement de la vie comme « boule de neige » n'a aucune étendue. Comme nous l'allons voir, il n'apparaît que comme sentiment, il est purement qualitatif. Dès lors, le gonflement de la boule de neige doit être compris comme l'intensification du sentiment. Évidemment, nous empruntons cette métaphore à Bergson : « Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent. Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même » (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 2). Cependant, nous n'avons pas l'intention de comparer Henry et Bergson à propos de cette métaphore qui nous ramènerait au problème du temps. Ce problème est très difficile et il dépasse le cadre de notre étude actuelle. Seulement, indiquons en passant que Bergson ne pourrait pas dire « mon état d'âme » qui s'enfle avec lui-même, sans la transcendance. Pourtant, cette transcendance ne signifie pas ici quelque transcendance dans l'immanence comme « un écart interne » de notre « durée », mais simplement, la transcendance hors de l'immanence, c'est-à-dire, la « matière » au sens bergsonien.

⁵⁰⁷ *PM*, p. 54-5.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

d'elle justement, à l'encontre de tout ce à quoi elle se mesure dans le monde, la vie »⁵⁰⁹. Ou plutôt, dans la mesure où la vie n'est pas un mobile inerte qui effectue son mouvement, mais son mouvement lui-même, la vie est elle-même cet accroissement. Dès lors, si nous posons la vie, nous devons poser en même temps son accroissement, et parce que cet accroissement est éternel, nous devons poser aussi en même temps son éternité.

1-1-5. le « déjà » et l'« éternité » : l'uni-multiplicité de la vie

Ainsi, lorsque nous admettons que la vie est son mouvement même, et si nous considérons ce mouvement en tant que tel dans son effectuation même, la vie s'avère nécessairement éternelle.⁵¹⁰ Et cette éternité de la vie ne signifie pas l'éternité statique, ni l'éternité tautologique. C'est-à-dire que « la vie n'est pas quelque chose qui continuerait simplement, mais existe métaphysiquement dans une condition qui est l'accroissement de soi ».⁵¹¹ C'est réellement la raison pour laquelle Henry peut dire que la vie est « toujours changeante et toujours la même »⁵¹². D'une part, la vie est toujours la même, parce qu'elle est toujours le mouvement de s'éprouver soi-même. Et d'autre part, la vie est toujours changeante, parce que ce mouvement de s'éprouver soi-même n'apparaît qu'en tant que son accroissement, dans la mesure où il n'est pas réduit à son image ou à sa représentation, mais considéré en tant que ce qu'il est. La vie est donc « le changement, non pas la déhiscence et l'échappement hors de soi à chaque instant mais ce qui, au contraire, dans l'épreuve de soi et comme l'implosion de cette épreuve, parvient en soi, s'empare de soi,

⁵⁰⁹ *M*, t, II, p. 260.

⁵¹⁰ Si nous admettons que la vie est un mouvement de s'éprouver soi-même ou de parvenir en soi, c'est-à-dire, l'auto-affection même, nous devons admettre aussi ses natures issues de cette définition. C'est sans doute « la posture henryenne », à savoir, « une posture du *tout ou rien* », indiquée par F.-D. Sebbah (« La parole henryenne », *Michel Henry*, éd., J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Age d'homme, 2009, p. 484). À vrai dire, les critiques importantes, formulées par lui dans son œuvre et ses articles, particulièrement, dans le *Débat* 1999, n'ont pas, nous semble-t-il, seulement pour but de dévoiler l'aporie de la phénoménologie matérielle, mais d'abord, de faire sortir cette phénoménologie radicale de son autisme philosophique. Mais, n'est-t-il pas possible d'« éviter la structure de dialogue de sourds et [de] discuter philosophiquement ce texte » (*ibid.*), tout en restant dans la perspective de Henry ?

⁵¹¹ « Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t, III, p. 295

⁵¹² *PM*, p. 54.

s'accroît de son être propre »⁵¹³. La vie est un mouvement éternel qui prend pour son contenu phénoménologique son accroissement. Autrement dit, la vie est ce qui *éternellement* éprouve soi-même, et de cette façon, *éternellement* donne elle-même ou *éternellement* affecte soi-même. La vie est ainsi *éternellement* ce qui s'auto-apparaît : la vie est *éternellement* auto-affection.

Maintenant, de même que la nature du « déjà » de la vie nous a montré ses deux caractères importants – 1) la vie ne nous permet pas de chercher le début de son mouvement, et 2) elle est, en tant que forme d'apparaître pleine d'elle-même, toujours concrète –, de même, cette nature de l'« éternité » de la vie nous montre à son tour ses deux caractères importants. Le premier est si évident qu'il n'a pas besoin d'explication : le mouvement de la vie est éternel, de sorte qu'elle ne nous permet pas de chercher sa fin. Une tentative de chercher la fin du mouvement éternel est vaine ou même absurde. Le deuxième est que la vie est force et puissance, en tant qu'elle est le mouvement qui *affecte* éternellement dans son effectuation même son propre mouvement, c'est-à-dire, parce qu'elle est l'auto-mouvement ne cessant de rendre possible son propre mouvement *dans* son mouvement même.

Or, s'il est vrai que la vie s'avère éternelle à la condition qu'elle est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, il est clair que les deux natures de la vie, « déjà » et « éternité », n'indiquent pas les deux situations séparées, même si elles se distinguent entre elles. En effet, chaque fois que la vie apparaît, comme nous l'avons vu, cet apparaître de la vie signifie *toujours déjà* l'effectuation de son mouvement de s'éprouver soi-même, de sorte que la vie n'apparaît que comme ce qui s'est *toujours déjà* éprouvée par soi-même. Et, parce que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, comme nous l'avons vu aussi, elle ne peut apparaître que comme son accroissement. En tant que mouvement de s'éprouver soi-même, la vie apparaît ainsi, d'une part, comme ce qui s'est *toujours déjà* éprouvée par soi-même, et d'autre part, comme ce qui s'accroît de soi-même. Cependant, ce « déjà » de la vie et son « accroissement », à vrai dire, ne sont que deux manières différentes d'expliquer une seule situation ontologique : la vie ne peut apparaître (et donc, *être*) que pour autant qu'elle est elle-même son propre contenu phénoménologique, c'est-à-dire que la vie s'auto-apparaît – la vie est auto-affection –. Dès

⁵¹³ *Ibid.*, p. 54-5.

lors, ce qui est éternel n'est pas seulement l'accroissement de la vie. Tout comme l'accroissement de la vie est éternel, le « déjà » de la vie est aussi éternel. La vie est réellement ce qui s'est *toujours* déjà éprouvé soi-même, c'est-à-dire qu'elle est *éternellement* ce qui s'est déjà éprouvé soi-même.

Certainement, la vie, comme nous l'avons vu, « se trouve comme telle essentiellement marquée *dans son être* par un déjà »⁵¹⁴, de sorte que, lorsque la vie « s'accroît *de son être propre* »⁵¹⁵, cet être est *toujours déjà* marqué par un déjà. Évidemment, ce processus de la vie peut se manifester dans le temps comme un flux composé des trois moments, à chacun desquels nous pourrions donner les noms : « passé », « présent » et « futur ». Cependant, ces trois moments ne sont que les images de ce qui apparaît réellement, ou même, nous pouvons dire qu'ils sont ses « équivalents objectifs, idéaux et irréels »⁵¹⁶. Et, comme nous l'avons vu, c'est lorsqu'une suite de ces multiples images remplace le processus *réel* du mouvement de la vie, que celui-ci s'avère problématique. Mais, cette multiplicité *numérique* ne trouve son origine que dans le travail de notre « intelligence du monde » qui suit la « vérité du monde ».⁵¹⁷ Lorsque la vie s'éprouve soi-même (ou lorsque le mouvement de s'éprouver soi-même s'éprouve soi-même), ce qui apparaît réellement n'est qu'une simple effectuation du mouvement, c'est-à-dire, *une* vie. Sans doute, cette unité de la vie, à son tour, ne signifie pas non plus l'unité *numérique*. Cette unité *numérique* trouverait, elle aussi, son origine dans le travail de notre « intelligence du monde » qui suit la « vérité du monde ». En effet, la vie, en tant que mouvement de s'éprouver soi-même comme tel, apparaît toujours comme son auto-épreuve qui est déjà réalisée, et en même temps, comme son accroissement éternel. La vie est *toujours déjà* et *éternellement* ce qui s'est accru de soi-même et ce qui s'accroît de soi-même. Par son essence même, la vie ne peut pas être *numériquement* une, et à vrai dire, c'est la raison pour laquelle à propos de la vie nous pouvons énumérer autant d'enchaînements de soi que nous voulons (par exemple la vie accrue de soi-même, qui est la vie accrue de soi-même, qui est la vie accrue de...).

Réellement, comme Bergson l'a dit, « unité et multiplicité abstraites sont [...] des

⁵¹⁴ Souligné par nous, *EM*, p. 589.

⁵¹⁵ Souligné par nous, *PM*, p. 55.

⁵¹⁶ *PM*, p. 134.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 135 et *CM*, p. 29. Cf. notre note 74, 501.

déterminations de l'espace ou des catégories de l'entendement, spatialité et intellectualité étant calquées l'une sur l'autre ». Pour autant que la vie est ce qui s'apparaît hors du monde, à plus forte raison, hors de l'espace, la vie n'est donc ni une ni multiple. Cependant, dans cette étude philosophique, nous devons « adopter le langage de l'entendement », c'est-à-dire, selon la terminologie de Henry, le langage du monde. Pour cette raison, nous disons ici que la vie est à la fois une et multiple, plutôt que la vie n'est ni une ni multiple. En tant qu'auto-affection comme telle, la vie est « unité multiple et multiplicité une », simplement, l'uni-multiplicité.⁵¹⁸

1-2. Le présent vivant et la souffrance : les quatre caractères de la vie

1-2-1. le présent vivant : la relation réciproque entre les quatre caractères de la vie

Ainsi, de ce que « la vie est l'auto-affection originelle qui ignore l'Ek-stase »⁵¹⁹, nous pouvons déduire les deux natures de la vie, et ces deux natures de la vie, « déjà » et « éternité », nous conduisent à penser que la vie est, en tant qu'auto-affection comme telle, *toujours déjà et éternellement* à la fois une et multiple. Maintenant, la considération des quatre caractères de la vie, qui proviennent de ces deux natures, nous permettra de comprendre plus concrètement la signification de cette uni-multiplicité de la vie, et réciproquement, la signification du fait que la vie est l'auto-affection. Or, si les deux natures de la vie, « déjà » et « éternité », comme nous l'avons vu, ne peuvent pas se séparer entre elles, cela revient à dire que les quatre caractères de la vie qui proviennent de ces deux natures, ne peuvent pas non plus se séparer entre eux. Dès que nous posons un de ces caractères, les autres doivent se poser inévitablement. De la sorte, c'est seulement lorsque nous pouvons considérer ces quatre caractères, non pas comme se séparant entre eux, mais comme se liant entre eux, que leurs significations réelles se révèlent à nous. Autrement dit, pour que nous les comprenions bien, nous devons considérer ces quatre caractères, non pas séparément, mais dans leur relation réciproque. Cependant, comment et où cette relation réciproque, peut-elle être établie ?

⁵¹⁸ Les citations dans ce paragraphe, H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 258.

⁵¹⁹ B, p. 112.

D'abord, que la vie ne nous permette pas de chercher le début de son mouvement, cela signifie selon Henry que « *la vie est incréée* »⁵²⁰. Or, il semble vrai que cette non-crédation de la vie peut être examinée indépendamment de son in-finité, c'est-à-dire, indépendamment de l'autre caractère de la vie : la vie ne nous permet pas de chercher sa fin. Réellement, ce qui est in-crédé ne signifie pas nécessairement ce qui est in-fini, et aussi, ce qui est créédé peut être bien ce qui est in-fini. Cependant, si l'in-crédé et l'in-fini peuvent se séparer ainsi l'un de l'autre, c'est parce qu'ils sont compris seulement et simplement comme les négatifs des événements du monde : les négatifs de la création et de la fin. Et, avant cela, c'est parce que la création et la fin sont les événements du monde.⁵²¹ En effet, lorsque la création et la fin, en tant qu'événements du monde, peuvent se séparer facilement l'une de l'autre, nous n'avons aucune difficulté à penser que leurs négatifs peuvent à leur tour se séparer l'un de l'autre. C'est évidemment par l'intermédiaire de la séparation entre la création et la fin que l'in-crédé et l'in-fini sont considérés comme indépendants entre eux. Dès lors, si nous devons considérer la non-crédation de la vie comme non séparée de son in-finité, ce qui nous est demandé est tout d'abord de ne pas comprendre cette non-crédation et cette in-finité seulement et simplement comme les négatifs de la création et de la fin. Plus précisément dit, nous ne devons pas les considérer par l'intermédiaire du monde, mais indépendamment du monde, c'est-à-dire, hors du monde, et ainsi, hors du temps extatique.

Réellement, lorsque Henry dit que « *la vie est incréée* », cela ne dit pas seulement que la vie n'est pas créée ou qu'elle n'a pas le début de son mouvement dans le monde. Mais plus radicalement, cela veut dire que l'apparaître de la vie ne signifie pas la création, c'est-à-dire que la vie est étrangère au monde.⁵²² De la même façon, lorsque Henry décrit le

⁵²⁰ Souligné par Henry, *PC*, p. 107.

⁵²¹ Sans doute, « les événements du monde » ne signifient pas seulement les événements *dans* le monde. Comme Henry l'a dit, « la création est la création du monde, elle consiste dans l'ouverture de cet horizon d'extériorité » (*ibid.*). De la même façon, la fin consisterait dans la fermeture de cet horizon d'extériorité. L'apparaître du monde et son disparaître sont eux-mêmes les événements, les événements *du* monde.

⁵²² C'est la raison pour laquelle Henry appelle « génération » l'apparaître de la vie qui signifie bien sûr la naissance : « *étranger à la création, étranger au monde, tout procès conférant la Vie est un procès de génération* » (souligné par Henry, *ibid.*).

mouvement de la vie comme « un procès sans fin »⁵²³, cela ne signifie pas simplement que ce mouvement n'est pas fini ou qu'il n'a pas sa fin dans le monde. Mais d'abord, cela signifie que ce mouvement n'est pas le mouvement dans le monde, mais le mouvement hors du monde. La non-création de la vie et son in-finité indiquent chez Henry également son indifférence au monde, et c'est la raison pour laquelle elles se lient nécessairement entre elles.

 videmment, si la vie n'a pas son début dans le monde en raison de son indifférence à celui-ci, cette vie, pour la même raison, ne peut pas avoir sa fin dans le monde. Ce qui est incr e est en ce cas nécessairement ce qui est in-fini, et inversement, ce qui est in-fini est inévitablement ce qui est incr e. La vie ne nous permet pas de chercher dans le monde ni le début ni sa fin, non seulement parce que son mouvement n'a pas dans le monde ni le début ni la fin, mais d'abord, parce que ce mouvement est un mouvement qui se réalise hors du monde, à savoir, hors de l'horizon du temps extatique. Autrement dit, si nous ne pouvons pas chercher dans le monde le début de la vie ni sa fin non plus, c'est parce que la vie apparaît hors du monde, de sorte qu'elle n'a pas la signification temporelle, au moins, au sens ordinaire, – même si elle peut avoir cette signification en se re-pr santant –.

Les deux caractères de la vie – l'impossibilité de chercher le début de la vie et sa fin – signifient ainsi la non-temporalité (extatique) de la vie, et c'est dans celle-ci que ces deux caractères peuvent se comprendre réciproquement. Or, si cette non-temporalité est ce que veulent dire ces deux caractères de la vie, comment ceux-ci peuvent-ils établir une relation réciproque avec l'autre caractère de la vie, par exemple, avec sa concrétude ? Ce qui est concret, ne signifie-t-il pas ce qui est *ici et maintenant*, à savoir, ce qui *se présente* ? Il est vrai que, si nous comprenons 'ce qui se présente' seulement comme 'ce qui se présente *dans* le monde', particulièrement ici, comme 'ce qui se présente *dans* le temps', nous ne pouvons pas facilement penser la relation réciproque entre non-temporalité de la vie et sa concrétude. Cependant, 'ce qui se présente', est-il nécessairement réduit à 'ce qui se présente *dans* le temps' ? Au contraire, cette présentation dans le temps, n'est-elle pas qu'une re-présentation de la présentation *réelle* ? Ce qui se présente *réellement*, à vrai dire, n'indique-t-il pas ce qui se présente *hors du* temps, plutôt que ce qui se présente *dans* le temps ? Ainsi, loin d'être inconciliable avec la concrétude de la vie, la non-temporalité de

⁵²³ CM, p. 74.

la vie n'est-elle pas la condition nécessaire pour que la vie s'avère concrète ?

Selon Henry, le temps n'est qu'un autre nom du monde. Il désigne le processus « en lequel l'“au-dehors” s'auto-extériorise constamment », de sorte que « les choses ne surgissent dans la lumière de ce “dehors” qu'arrachées à elles-mêmes, vidées de leur être, mortes déjà ». ⁵²⁴ Le temps est une phénoménalité extatique dans laquelle tout ce qui vient apparaître ne peut apparaître que hors de soi. De la sorte, les choses qui se donnent dans le temps « ne donnent jamais leur réalité, mais seulement, l'image de cette réalité » ⁵²⁵. Dans le temps, la venue à l'apparition des choses, à savoir, leur *présentation*, donc, ne peut être qu'une présentation *irréelle*, c'est-à-dire, la présentation de leur image. Assurément, ce n'est pas seulement dans le « passé » et le « futur », que les choses se donnent comme image. Dans la mesure où le temps s'entend comme une forme d'apparaître qui fait apparaître les choses, non pas en tant que soi, mais hors de soi, ces choses se donnent aussi dans le « présent » comme image. Tout ce qui apparaît dans le temps *s'abstrait* à soi-même, de sorte que, dans le temps, rien ne peut *se présenter*, c'est-à-dire qu'« aucune réalité ne s'édifie jamais en lui » ⁵²⁶. Dès lors, si le présent est défini par l'apparaître de la réalité ou par sa présentation *réelle*, ce présent ne peut pas être possible dans le temps, mais paradoxalement, il ne peut être possible que hors du temps. C'est réellement la raison pour laquelle Henry dit que « *dans le temps, il n'y a pas de présent* », et même, qu'« *il n'y en a jamais eu et il n'y aura jamais* » ⁵²⁷. La non-temporalité de la vie est donc la possibilité du présent, dans lequel les choses peuvent apparaître *réellement*, c'est-à-dire, dans lequel elles peuvent se donner, non pas comme image, mais comme telles en soi-même.

Pourtant, il n'est pas suffisant de dire que les choses peuvent apparaître *réellement* dans le présent qui se trouve paradoxalement hors du temps. Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, ce qui apparaît *réellement* (ce qui est *réel*) signifie ce qui se donne en soi-même, et ce 'se donner en soi-même' n'est possible que lorsqu'il n'y a aucune différence entre le donnant et le donné. Ainsi, s'il est vrai que le présent est défini par l'apparaître de la réalité ou par sa présentation réelle, ce présent ne peut pas être simplement un *lieu* ou une *forme* vide, dans laquelle n'importe quelle chose peut

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 27, 29.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 29-30.

⁵²⁶ *I*, p. 91.

⁵²⁷ Souligné par Henry, *CM.*, p. 29.

apparaître *réellement*. Mais plutôt, ce présent doit être lui-même cette apparition *réelle* dans laquelle ce qui fait apparaître et ce qui est apparu sont identiques. Le présent est, à la foi et en même temps, le donnant et le donné, c'est-à-dire qu'il est l'auto-donation ou l'auto-affection. Ce présent est donc le *cogito* au sens henryen, et ainsi, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'immanence absolue qui ne comprend en soi aucune transcendance. Plutôt que le présent soit un *lieu* ou une *forme* vide dans laquelle quelque chose vient se donner en soi-même, il est lui-même « quelque chose qui est donné à soi-même sans aucune distance »⁵²⁸, c'est-à-dire que le présent est la vie elle-même.

Dans cette perspective, la non-temporalité (extatique) de la vie ne peut pas être seulement la possibilité du présent. Parce que le présent n'est rien d'autre que la vie, alors, si cette non-temporalité signifie la possibilité du présent, cela revient à dire qu'elle est évidemment la possibilité de l'apparaître de la vie même, c'est-à-dire, la possibilité de sa présentation réelle. Ainsi, que la vie soit non-temporelle, cela signifie dans la phénoménologie matérielle que la vie *se présente*, plus précisément, que la vie est le *présent* même, lequel, cependant, ne constitue pas avec « passé » et « futur » l'horizon du temps extatique, mais plus radicalement, le fondement même de cet horizon : la vie « est le présent vivant »⁵²⁹.

Or, dès que la non-temporalité (extatique) de la vie se dévoile ainsi comme la possibilité d'apparaître de la vie même, nous pouvons facilement comprendre la relation réciproque entre cette non-temporalité de la vie et sa concrétude. C'est réellement dans « le présent vivant » que nous pouvons penser la relation réciproque entre la non-temporalité (extatique) de la vie qui rend impossible notre tentative de chercher le début de la vie et sa fin, et la concrétude de la vie, qui vient du fait que la vie n'est pas une forme *vide*, mais *toujours déjà* une forme pleine d'elle-même. En outre, si le présent signifie ainsi l'apparaître de la vie même qui, comme nous l'avons vu, indique l'auto-mouvement ne cessant de rendre possible son propre mouvement, alors, il est aussi évident que c'est ici que les caractères de la vie établissent la relation réciproque avec son dernier caractère : la

⁵²⁸ « Telle est pour moi la vie : quelque chose qui est donné à soi-même sans aucune distance, dont on ne peut pas prendre congé et qui est donc vécu comme un poids » (« Narrer le pathos », *PV*, t, III, p. 314).

⁵²⁹ « En tant que la vie s'auto-impressionne dans un mouvement incessant, qu'elle s'étreint elle-même en tous les points de son être et ne se sépare jamais de soi, elle est le présent vivant » (« Le temps phénoménologique et le présent vivant », *AD*, p. 60).

vie est la force et la puissance. C'est réellement dans « le présent vivant » que nous pouvons penser la relation réciproque entre les quatre caractères de la vie. C'est-à-dire que, c'est par l'intermédiaire de ce « présent vivant » que nous devons comprendre la signification de ces caractères de la vie.

1-2-2. le présent vivant comme la souffrance

Revenons à la non-temporalité de la vie. Comme nous l'avons vu, cette non-temporalité signifie que la vie apparaît hors du monde, et si la vie apparaît ainsi hors du monde, c'est parce que la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même. En tant que mouvement de s'éprouver soi-même ou de s'auto-affecter, la vie se révèle par soi en soi en tant que soi-même. Dès lors, ce qui apparaît dans la vie n'est que la vie elle-même, et parce que cette apparition de la vie n'est pas l'apparition de son image, mais l'apparition de son soi-même, cette auto-révélation de la vie, en tant que présentation réelle de celle-ci, constitue elle-même le présent. Certes, ce présent est une forme où la vie se présente, cependant, parce que la vie qui se présente dans cette forme, n'est rien d'autre que cette forme même, ce présent n'est pas la *forme* vide et étrangère à son contenu. Au contraire, ce présent est la forme qui « est à soi-même son propre contenu »⁵³⁰, c'est-à-dire qu'il est la forme pleine d'elle-même. En outre, c'est *toujours* et *déjà* que ce présent se trouve comme la forme pleine d'elle-même. Car, dans la mesure où la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, son apparition désigne, comme nous l'avons vu, *toujours déjà* son auto-épreuve, de sorte que, chaque fois que la vie apparaît, cet apparaître revient *toujours* à dire que la vie s'est *déjà* éprouvée par soi-même. Le présent qui signifie l'auto-révélation de la vie, est ainsi la forme qui est *toujours déjà* pleine d'elle-même.

Évidemment, cette forme indique « l'affectivité » ou « le sentiment de soi », qui sont interprétés par Henry dans *L'essence de la manifestation* comme la « forme universelle et pure » de l'expérience ou comme « la structure originelle de toute expérience possible en général ».⁵³¹ En tant que forme *universelle*, cette affectivité ou ce sentiment de soi ne désignent pas « *quelque chose qui se sent lui-même, tel ou tel sentiment, tantôt celui-ci et*

⁵³⁰ *EM*, p. 646.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 646, 826.

tantôt celui-là, mais précisément le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique ». ⁵³² Or, cette explication ne nous conduit-elle pas encore à la séparation entre la forme vide et le contenu ? Il a beau dire que la forme est pleine d'elle-même. Même si elle se double d'elle-même, cet auto-doublement de la forme ne peut être qu'une forme vide, aussi longtemps que cette forme n'exhibe pas elle-même son contenu concret : $0+0=0$. Par exemple, que l'affectivité ou le sentiment de soi ne soient pas, en tant que forme universelle, « *tel ou tel sentiment* », cela ne signifie-t-il pas que cette forme pleine d'elle-même, c'est-à-dire, le présent, n'a aucun contenu concret, de sorte que l'auto-révélation de la vie n'est qu'une forme vide qui ne peut faire apparaître rien de concret sans aide d'autre chose qu'elle-même ? Et, de cette façon, l'auto-apparaître de la vie, et donc, son auto-affection, ne s'avère-elle pas elle-même absurde ?

Cependant, cette forme universelle, lorsqu'elle est considérée dans son effectivité phénoménologique, ne signifie pas autre chose que le mouvement de s'éprouver soi-même *toujours déjà* effectué, de sorte que cette forme universelle ne se propose que comme « une expérience particulière et concrète » ⁵³³. C'est parce que « *ce qui s'éprouve soi-même intérieurement s'éprouve nécessairement tel qu'il est, comme un contenu déterminé par conséquent* ». Et c'est réellement la raison pour laquelle Henry écrit qu'« *à l'essence de l'affectivité il appartient qu'elle se phénoménalise sous la forme d'un sentiment particulier* ». ⁵³⁴ En tant qu'effectuation *réelle* du mouvement de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire, en tant que « *fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique* », l'affectivité et le sentiment de soi ne peuvent pas être abstraits, ils sont nécessairement concrets. En se sentant soi-même ou en s'éprouvant soi-même, ils se souffrent soi-même, de telle façon qu'ils se proposent *toujours déjà* comme *un* sentiment déterminé, particulier et concret, c'est-à-dire, comme la souffrance. Évidemment, si la souffrance est ici particulière, ce n'est pas parce qu'elle est déterminée de l'extérieur, par exemple, à travers une comparaison avec les autres sentiments, mais, c'est parce qu'elle est *toujours déjà* déterminée intérieurement par son

⁵³² Souligné par Henry, *ibid.*, p. 578.

⁵³³ « Le s'éprouver soi-même intérieurement se proposant nécessairement comme une expérience particulière et concrète, c'est le sentiment, et ce qui fait de lui chaque fois un sentiment déterminé » (*ibid.*, p. 826).

⁵³⁴ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 825.

essence même, qui est « *la structure ontologique universelle de l'affectivité* ». ⁵³⁵ C'est seulement en ce sens que la souffrance n'est pas « *tel ou tel sentiment* ». C'est-à-dire que la souffrance n'est pas « une tonalité particulière au sens de la psychologie, une détermination parmi d'autres », cependant, elle en est quand même une. ⁵³⁶ En tant que sentiment ontologiquement déterminé, particulier et concret, la souffrance signifie l'auto-révélation de la vie ou celle de la forme pleine d'elle-même, c'est-à-dire, le présent lui-même. ⁵³⁷

Ainsi, la non-temporalité de la vie signifie l'auto-révélation de la vie, et parce que cette auto-révélation de la vie n'est rien d'autre que sa présentation réelle, elle constitue le présent même. Ce présent qui ne se trouve pas dans l'horizon extatique du temps, mais hors de cet horizon, ne signifie pas la forme vide, mais la forme pleine d'elle-même, et en tant que forme pleine d'elle-même, il signifie l'affectivité ou le sentiment de soi, qui, en tant que mouvement de s'éprouver soi-même, se phénoménalise *toujours déjà* comme la

⁵³⁵ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 827. Dans la perspective de la phénoménologie matérielle, cette particularité *ontologique* de la souffrance ne dit pas autre chose que l'« ipséité » qui n'a, selon Henry, rien à voir avec l'identité ou l'individualité au sens ordinaire ou *existentiel*. En effet, « ce qui fait d'une chose ce qu'elle est à la différence de toute autre – ce qu'on appelle le principe d'individuation – dépend de la manière dont cette chose se montre dans le monde, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps. C'est la place qu'elle occupe dans l'espace et dans le temps qui l'individualise. [...] dans cette conception l'individualité d'un homme est du même ordre que celle d'un caillou. [...] la phénoménalité du monde et de ses catégories extatiques où *ne se donne à nous que l'identité d'une chose avec elle-même, jamais l'Ipséité d'un Soi* » (souligné par Henry, « Difficile démocratie », *PV*, t, III, P. 177-8). Tandis que l'identité ou l'individualité sont déterminées par la localisation des choses dans l'horizon spatio-temporel, l'ipséité est déterminée, hors de cet horizon, par l'essence des choses, qui signifie l'auto-affection, c'est-à-dire que l'ipséité n'est possible que lorsque les choses sont la vie. Réellement, « le principe qui confère à chaque chose son individualité et la différencie ainsi de toute autre, c'est l'apparaître du monde », en revanche, « l'Ipséité appartient à l'essence de la Vie et à sa phénoménalité propre » (*CM*, p. 156). Dès lors, parce que l'apparaître de la vie est le fondement de l'apparaître du monde, nous pouvons dire que l'ipséité fonde la particularité du sujet avant de constituer une différence par rapport à un autre, à savoir, avant de constituer la particularité *existentielle*. La particularité *ontologique* est le fondement même de la particularité *existentielle*.

⁵³⁶ *EM.*, p. 827-8. « La détermination de l'affectivité comme souffrance, *comme cette tonalité particulière* » (souligné par nous, *ibid.*, p. 830). Et aussi, « l'affectivité transcendante qui appartient à l'essence de la vie comme le mode originel selon lequel elle se phénoménalise est *une tonalité affective particulière bien que fondamentale* » (souligné par nous, *CM*, p. 250).

⁵³⁷ « *L'être, l'affectivité, par essence, est souffrance* » (souligné par Henry, *EM.*, p. 827).

souffrance. Cette souffrance est absolument déterminée, particulière et concrète. Elle est ce que nous éprouvons réellement *ici et maintenant*, plus précisément dit, elle est le présent même que nous vivons réellement. En effet, dans la mesure où l'apparaître de la vie n'est rien d'autre que l'apparaître du présent, dire que nous ne vivons que le présent, c'est tautologique, et aussi, parce que ce présent ne signifie pas ici autre chose que la souffrance même, cela revient à dire que nous ne vivons que la souffrance. Certes, il est vrai que nous pouvons nous souvenir du « passé » et que nous pouvons nous projeter vers le « futur ». Cependant, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, « le sentiment est la réalité même de l'acte »⁵³⁸. Les actes de se souvenir du « passé » et de se projeter vers le « futur » doivent *d'abord* se donner en soi-même pour être ce qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils doivent s'éprouver soi-même ou se souffrir soi-même, de telle manière qu'ils doivent s'apparaître *d'abord* comme présent et donc comme souffrance. C'est de cette même façon que tout ce qui constitue notre vie est présent et affectif. Nous ne vivons que le présent qui ne se propose que comme la souffrance. La souffrance est notre vie même.⁵³⁹

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 811.

⁵³⁹ Pour simplifier notre explication, nous négligeons ici « la dichotomie de l'affectivité » (*EM*, p. 834-5) ou « la structure antinomique de la vie » (*CM*, p. 251). À vrai dire, lorsque l'affectivité se phénoménalise comme le sentiment, ce sentiment ne signifie pas seulement la souffrance, mais aussi la joie. Réellement, « pour autant que [...] le moi s'éprouve lui-même et fait l'expérience de soi, alors il est mis en possession de soi et de chacune des modalités de sa vie, il jouit de soi, il est la jouissance, il est la Joie » (*CM*, p. 251) ». Cependant, cela ne signifie jamais que la souffrance et la joie sont deux tonalités séparées, de la sorte, même si le passage de la « souffrance » à la « joie » est décrit par Henry lui-même comme le passage temporel ou même comme la relation de causalité (par exemple, voir *PM*, p. 55, et aussi, *CM*, p. 138), il n'a aucune signification temporelle. Le passage entre ces deux tonalités ontologiques fondamentales n'indique pas la temporalisation, au moins, au sens ordinaire, mais seulement, désigne le simple processus d'apparaître de la vie, qui se réalise *toujours déjà et éternellement* en tant que *présent*. C'est, nous semble-t-il, ce que veut dire le concept henryen de « l'historial de l'absolue » (*EM*, p. 837, *PM*, p. 54) ou de « l'historial de la vie » (*M*, t. I, p. 219, *GP*, p. 283). Réellement, Henry dit que « souffrance et joie ne sont pas deux tonalités préexistantes et séparées ». Selon lui, « *c'est un seul et même contenu phénoménologique, une seule tonalité qui est pensée comme souffrance et comme joie, celles-ci, l'une et l'autre également, en composent la trame, la substance, la phénoménalité enfin, comme phénoménalité effective et concrète, elles sont une seule apparence, l'unique apparence de l'absolu et son être-réel, la Parousie* » (souligné par Henry, *EM.*, p. 832-3). À vrai dire, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, cette « Parousie » signifie *en fin de compte* notre naissance – naissance du « Je Peux » –.

1-2-3. la diversité de la souffrance

Sans doute, cette souffrance ne peut pas être un sentiment monotone et identique. Elle est le sentiment mouvant et changeant, et c'est la raison pour laquelle personne ne peut sentir dans sa vie deux fois la même souffrance. Tous les sentiments que nous pouvons sentir concrètement sous le nom de « souffrance », sont chaque fois différents. La souffrance varie, de sorte que son apparaître est lui-même divers. Or, cette diversité de la souffrance ne consiste pas seulement dans son apparaître qui est chaque fois différent. Elle se trouve aussi dans le concept de « souffrance ». Par exemple, même si nous pouvons appeler « souffrance » les sentiments divers, tels que la peine, la douleur, la tristesse, le chagrin etc., ils se distinguent bien l'un de l'autre. Et, bien évidemment, chacun de ces sentiments qui se distinguent entre eux, n'est pas identique dans son apparaître même, c'est-à-dire qu'ils apparaissent chaque fois différents. En effet, qui peut sentir la même peine dans sa vie ? Qui peut expérimenter deux fois la même douleur ? Bien qu'ils puissent s'appeler également « souffrance », ces sentiments particuliers sont divers, pour ainsi dire, synchroniquement et aussi diachroniquement. Ce qui est identique entre ces sentiments particuliers, à vrai dire, n'est que le nom que nous leur donnons : « souffrance ».

Dès lors, à propos de la diversité du sentiment qui renvoie évidemment à la diversité du présent et à sa variété, et enfin, à celle de la vie elle-même, ces deux questions peuvent se soulever. 1) Pourquoi ne pouvons-nous pas éprouver le même sentiment, c'est-à-dire, pourquoi le sentiment change-t-il nécessairement ? Et, malgré cela, 2) comment et pourquoi pouvons-nous donner le même nom, soit « souffrance », soit « peine », soit « douleur » etc. à ces sentiments divers et variables ? Or, cette deuxième question peut être décomposée en deux questions. 2-1) Comment et pourquoi pouvons-nous classer, sous ce même nom « souffrance », les sentiments divers qui sont, en outre, chaque fois différents, et encore, 2-2) comment et pourquoi pouvons-nous les distribuer dans tel ou tel sentiment particulier, soit « peine », soit « douleur », soit « tristesse » etc., bien qu'ils soient tous également la souffrance ?⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ Cette diversité de contenu concret et le problème de l'unité nominale, Henry les a indiqués en passant : « chaque caractère [qui compose la substance de la vie, tel que « l'auto-donation », « l'affectivité »,

Il semble facile de répondre à la première question. En quelque sorte, à cette question nous avons déjà répondu. En effet, parce que la souffrance est la présentation *réelle* de la vie qui est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, cette souffrance n'est rien d'autre que l'effectuation *réelle* de ce mouvement. Dès lors, si ce mouvement de s'éprouver soi-même, comme nous l'avons vu, n'apparaît qu'en tant que son accroissement, cela revient à dire que cette souffrance n'est rien d'autre que cet accroissement même : « cet accroissement de soi est la Souffrance »⁵⁴¹. Et parce que cet accroissement est par principe éternel, il est évident que la souffrance s'accroît éternellement d'elle-même. La souffrance s'avère ainsi, nécessairement et éternellement, changeante. Comme l'apparition *réelle* et *concrète* du mouvement de s'éprouver soi-même, la souffrance s'accroît d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle se gonfle éternellement, non pas d'autre contenu qu'elle-même, mais de son propre contenu. Ainsi, si nous ne pouvons pas éprouver la même souffrance, c'est parce que la souffrance est elle-même son accroissement ou son gonflement, et même, parce qu'elle est le changement même, en ce sens que le changement signifie l'accroissement et le gonflement.

Or, si le changement de la souffrance signifie son accroissement ou son gonflement, ce changement ne peut pas être n'importe quel changement. Son orientation est bien fixée, c'est-à-dire que la souffrance se change afin de « s'éprouver sans cesse davantage », et alors, parce que la souffrance désigne la présentation *réelle* de la vie, cela revient à dire que ce dont il s'agit dans le changement de la souffrance est de « vivre plus intensément ».⁵⁴² La souffrance est donc « la pulsion » de la vie qui « *aspire à se changer* »⁵⁴³, et le changement aspiré par elle désigne évidemment l'intensification de la

« le pathos » etc.] toutefois n'est plus "le même" que nominalement : son contenu concret est chaque fois différent, au point que c'est la possibilité de l'unité simplement nominale qui fait problème » (*PM*, p. 126).

⁵⁴¹ « Dessiner la musique, théorie pour l'art de Briesen », *PV*, t, III, p. 258.

⁵⁴² « La vie est pouvoir d'accroissement en même temps qu'elle est pathétique. [...] La vie qui s'éprouve elle-même tend donc à s'éprouver sans cesse davantage » (« Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t, III, p. 296). Et aussi, « La subjectivité originaire : critique de l'objectivisme », *AD*, p. 85.

⁵⁴³ « *La pulsion* [...] de la vie acculée à soi et accablée de soi qui, n'en pouvant plus de se supporter soi-même dans la souffrance de son se souffrir soi-même, *aspire à se changer*, à devenir autre – non pas quelque chose d'autre, d'extérieur à elle, mais à faire en sorte que ce souffrir se change en elle en un jouir, dans le jouir de soi de son essence propre » (souligné par Henry, *PM*, p. 55). Comme nous l'allons voir, ce changement du « souffrir » au « jouir » est le changement ontologique fondamental qui rend possibles tous

vie. Dès lors, parce que la souffrance est elle-même ce qui rend possible ce changement, elle s'avère comme la possibilité de réaliser cette aspiration. Plus exactement dit, dans la mesure où la souffrance, en tant qu'auto-révélation de la vie, *affecte* éternellement dans son apparition même sa nouvelle apparition, la souffrance s'avère elle-même comme la force. Elle est la puissance même de son changement. Comme nous l'avons dit, la concrétude de la vie s'unit ainsi à son autre caractère : la vie est la force et la puissance, et, c'est la raison pour laquelle Henry dit que « la vie est à la fois affect et force »⁵⁴⁴. En tant que présentation *concrète* de la vie, la souffrance est elle-même la force ou la puissance, qui rend possible son intensification. Et, de ce point de vue, nous pouvons donner une réponse téléologique à la première question : si nous ne pouvons pas éprouver le même sentiment, c'est-à-dire, si le sentiment se change nécessairement, c'est parce que la vie, en tant qu'affect et force, a pour but essentiel de s'intensifier, c'est-à-dire, c'est parce que nous sommes nés pour vivre toujours plus intensément et pour « *permettre à la vie de s'accroître* »⁵⁴⁵, même s'il semble que nous trahissons parfois ou même souvent ce but essentiel de la vie.

Maintenant, il semble que nous pouvons répondre à la deuxième question aussi facilement qu'à la première. En effet, si nous pouvons donner le même nom « souffrance » à nos sentiments absolument divers, c'est parce que notre sentiment, quel que soit son caractère particulier, peut être ce qu'il est, seulement à la condition qu'il s'éprouve soi-même et se donne à soi-même dans cette auto-épreuve. Dès lors, il n'est pas

les modes de notre vie et leur modalisation. C'est, nous semble-t-il, la signification de cette déclaration de Henry : « L'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu » (*EM*, p. 837). Cependant, comme nous l'avons dit (notre note 539), ce changement ou le passage entre « souffrir » et « jouir » ne signifie pas le passage temporel ni la relation causale. Elle explique seulement le simple processus d'apparaître de la vie, précisément, la présentation *réelle* de la vie (le présent vivant) : la naissance du « Je Peux ». En effet, ce mode de l'explication se répète dans l'explication de Henry sur le passage du moi qui est l'accusatif à l'ego qui est le nominatif (voir par exemple, *CM*, p. 171 et aussi « La vérité de la Gnose », *PV*, t, IV, p. 138-40).

⁵⁴⁴ « Narrer le pathos », *PV*, t, III, p. 313. Cf. « il n'y a pas de force qui ne soit son propre pathos, pas de puissance qui ne se résorbe dans le sentiment qu'elle a de soi » (« Dessiner la musique, théorie pour l'art de Briesen », *PV*, t, III, p. 258), et aussi, « la puissance n'existe que comme sentiment de puissance parce qu'il n'y a pas de puissance qui ne s'éprouve comme telle, lequel s'éprouver soi-même de la puissance est son immanence ou son appartenance à la vie » (*GP*, p. 280).

⁵⁴⁵ Souligné par Henry, « La subjectivité originaire : critique de l'objectivisme », *AD*, p. 85.

suffisant de dire que tous les sentiments n'apparaissent que *dans* la souffrance. Parce que la souffrance n'est rien autre que la présentation concrète du mouvement de s'éprouver soi-même, nous devons même dire que tous les sentiments possibles, pour autant qu'ils sont des sentiments, sont dans leur essence la souffrance. La souffrance est « *le contenu effectif et la nature* »⁵⁴⁶ de tous les sentiments possibles, inversement, tous les sentiments possibles, « *toutes les déterminations affectives en général sont [...] des modes de la souffrance* »⁵⁴⁷. C'est à ce titre que la souffrance qui est un sentiment *particulier*, s'avère en même temps *universelle*, et c'est la raison pour laquelle nous pouvons classer sous le même nom « souffrance » nos sentiments qui sont différents entre eux, et qui se donnent chaque fois différemment. Nos sentiments, quel que soit leur caractère particulier, nous sont donnés toujours et nécessairement comme la souffrance, laquelle n'est pas un sentiment particulier parmi d'autres, mais malgré cela, un sentiment particulier : « une tonalité affective particulière bien que fondamentale »⁵⁴⁸.

Cependant, dire que tous les sentiments sont dans leur essence la souffrance, cela ne peut pas être une réponse suffisante à la seconde question. En effet, même s'il est vrai que tous les sentiments ne sont que les modalités de la souffrance, comment ces sentiments peuvent-ils être distribués dans tel ou tel sentiment, soit « peine », soit « douleur », soit « tristesse » etc. ? Quel est le critère qui nous permet de les classer ? Il est clair que ce n'est pas par comparaison que nous pouvons les distinguer entre eux. Les sentiments ne sont pas ce qui est donné comme un objet, de sorte qu'ils ne se trouvent jamais devant nous dans le monde pour se comparer entre eux. Ce sont seulement les représentations des sentiments ou leurs images qui peuvent se présenter ainsi, et de cette façon, se comparer entre elles. Les sentiments eux-mêmes ne sont que ce qui est vécu. De la sorte, si nous pouvons distinguer comme « douleur » un sentiment qui se donne *ici et maintenant*, c'est parce que ce sentiment est vécu par nous comme douleur. C'est-à-dire que, lorsqu'il est donné *ici et maintenant*, nous pouvons *savoir immédiatement* quel est ce sentiment, parce

⁵⁴⁶ *EM*, p. 827.

⁵⁴⁷ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 834.

⁵⁴⁸ « L'affectivité transcendante qui appartient à l'essence de la vie comme le mode originel selon lequel elle se phénoménalise est une tonalité affective particulière bien que fondamentale, la tonalité du souffrir qui détermine d'entrée de jeu et de fond en comble toute vie possible et ainsi tout vivant (*CM*, p. 250).

qu'il est vécu par nous et en nous en tant qu'il est.

1-2-4. la souffrance et ses modalités : la difficulté du présent vivant

Le problème du classement des sentiments est ainsi remplacé par le problème des vécus : pourquoi et comment la souffrance est-elle vécue par nous, par exemple, tantôt comme douleur, tantôt comme tristesse ? Comment pouvons-nous *savoir immédiatement* que la souffrance que nous sentons maintenant, est une douleur ou une tristesse ? Entre ces deux sentiments, n'y-a-t-il qu'une différence d'intensité ? La douleur, n'est-elle que la tristesse plus intensifiée ? Or, si tel est le cas, jusqu'à quelle intensité la tristesse peut-elle être vécue comme tristesse, et comment pouvons-nous distinguer la douleur moins intense de la tristesse plus intense ? Ces deux sentiments, désignent-ils la même chose ? Au contraire, ces deux sentiments, bien qu'ils puissent s'appeler tous également « souffrance », ne sont-ils pas distingués suivant leur mode d'apparaître lui-même ? C'est-à-dire que la souffrance qui est elle-même un mode d'apparaître de la vie, ne doit-il pas apparaître chaque fois différemment comme les multiples sentiments, qui se distinguent entre eux, non pas par leur intensité, mais par leur mode d'apparaître même ? C'est, nous semble-t-il, ce que Henry nous montre, en disant dans *l'Essence de la manifestation* le double sens du « comment » de la révélation de l'affectivité :

« La signification de la question fondamentale concernant le « Comment » de la révélation de l'affectivité [...] s'éclaire ici comme étant double. Le comment de la révélation de l'affectivité désigne en premier lieu la structure interne du pouvoir qui accomplit cette révélation, à savoir l'affectivité elle-même comprise comme cette structure, désigne l'immanence. Conformément au "*Comment*" qui désigne sa structure interne et l'affectivité elle-même comprise comme cette structure, la révélation s'accomplit, sur le fond en elle de ce comment, *d'une certaine façon*, selon un certain mode de présentation, elle a un "*comment*" qui vise précisément ce mode de sa présentation phénoménologique et la nature de la phénoménalité qu'elle réalise chaque fois. Un tel "*comment*" est l'affectivité elle-même, le mode de présentation qu'il désigne est un mode affectif. La révélation qui trouve son essence dans l'affectivité se présente nécessairement sous la forme de celle-ci. Telle est la signification de la proposition selon

laquelle l'affectivité révèle comme affectivité, est, en ce second sens, le "comment" de la révélation qui s'accomplit en elle. »⁵⁴⁹

Il est évident que le « Comment » majuscule qui signifie l'affectivité elle-même comprise comme la structure interne de sa révélation, désigne la souffrance. Réellement, « *la structure ontologique universelle de l'affectivité est son contenu déterminé, le sentiment particulier dans lequel elle se phénoménalise chaque fois* », et comme nous l'avons vu, cela signifie que « *l'affectivité, par essence, est souffrance* »⁵⁵⁰. Or, les phrases citées plus haut nous montrent que ce « Comment » majuscule se révèle « selon un certain mode de présentation », c'est-à-dire, selon le « comment » minuscule, et d'ailleurs, elles nous confirment qu'« un tel comment [minuscule] est [aussi] l'affectivité elle-même ». Dès lors, s'il est vrai que le « Comment » majuscule désigne la souffrance, il est évident que ce « comment » minuscule indique le mode de présentation phénoménologique de la souffrance, c'est-à-dire, sa modalité, par exemple, la douleur.

Réellement, en tant que modalité de la souffrance, la douleur est dans son essence la souffrance même. Comme nous l'avons vu, la douleur se donne à elle-même en s'éprouvant elle-même, alors, parce que la souffrance désigne la présentation concrète du mouvement de s'éprouver soi-même, l'apparaître de la douleur signifie en tant que tel l'apparaître de la souffrance. La douleur est une présentation de la souffrance elle-même. C'est réellement ce que Henry nous montre à travers son analyse de la vérité de la douleur, qui se trouve juste avant les phrases citées plus haut.

Selon Henry, la douleur, en tant que sentiment, apparaît en s'éprouvant elle-même, et dans cet apparaître il n'y a rien de transcendant. Ce qui fait de la douleur ce qu'elle est, donc, n'est rien d'autre que la douleur elle-même : « *la vérité de la douleur est la douleur elle-même comme telle* »⁵⁵¹. Cependant, parce que la douleur ne peut apparaître comme douleur qu'à la condition qu'elle s'éprouve elle-même, ce qui permet à la douleur d'être sa vérité, n'est pas la douleur elle-même, mais *son* mouvement de s'éprouver soi-même. De ce point de vue, la douleur ne peut pas être « par elle-même vérité, ni l'essence de celle-

⁵⁴⁹ Souligné par nous, sauf « la révélation qui trouve son [...] la forme de celle-ci ». *EM*, p. 678-9.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 827.

⁵⁵¹ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 677.

ci », « la vérité de la douleur est *son* affectivité ». ⁵⁵² Autrement dit, la douleur ne peut être sa vérité qu'aussi longtemps qu'elle est elle-même une présentation de l'affectivité. Henry dit réellement que « la vérité de la douleur est la douleur elle-même, au sens où [...] *la douleur est cela même qui se manifeste dans son affectivité et par elle* » ⁵⁵³. Et, parce que ce qui se manifeste dans l'affectivité et par elle est l'affectivité elle-même, cette phrase citée ne signifie pas seulement que la douleur se manifeste *dans* l'affectivité et *par* elle, mais précisément, que la douleur est une présentation ou une révélation de cette affectivité elle-même. L'apparaître de la douleur signifie en tant que tel l'apparaître de l'affectivité elle-même.

Ainsi, en tant que « mode de présentation » de l'affectivité, c'est-à-dire, « un tel comment », la douleur est dans son essence l'affectivité elle-même. Et parce que l'affectivité comprise comme sa structure interne n'est rien d'autre que la souffrance, cela revient à dire que la douleur est dans son essence la souffrance elle-même. La douleur est le « comment » minuscule, c'est-à-dire, le « mode de présentation » selon lequel le « Comment » majuscule, la souffrance ou l'affectivité – à vrai dire, la vie –, accomplit son auto-révélation. Or, il en va de même pour tous les autres sentiments. Comme nous l'avons dit, tous les sentiments possibles sont « des modes de la souffrance » ⁵⁵⁴, ils sont tel ou tel « comment » minuscule, par lequel la souffrance *elle-même* se révèle. De la sorte, si la souffrance est vécue par nous, tantôt comme douleur, tantôt comme tristesse etc., cela signifie que la souffrance se révèle, « *d'une certaine façon*, selon un certain mode de présentation », soit comme douleur, soit comme tristesse etc. Donc, pour répondre à la question du classement des sentiments qui est réduite à la question des vécus, ce que nous devons savoir désormais serait la signification de ce « *d'une certaine façon* ». Et, parce que la souffrance, en tant que présentation réelle de la vie ou son auto-révélation, signifie le présent même, ce problème des vécus se réduit, à son tour, au problème de notre présent réel qui ne se trouve jamais dans l'horizon extatique du temps, mais hors de cet horizon comme son fondement même. Par conséquent, ce dont il s'agit ici est le présent mouvant et changeant qui est donné toujours comme sentiment ou impression, c'est-à-dire, le

⁵⁵² Souligné par nous, *ibid.*

⁵⁵³ Souligné par Henry, *ibid.*, p. 678.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 834.

« présent vivant (*lebendige Gegenwart*) » que Husserl a tenté d'expliquer, mais, que, selon Henry, il n'a pas pu suffisamment expliquer.

1-3. Le présent vivant et l'uni-multiplicité de la vie

Maintenant, nous pouvons bien comprendre la portée du problème du classement des sentiments et son importance : ce problème mesure la possibilité pour la phénoménologie henryenne de *prolonger critiquelement* la phénoménologie husserlienne. Et nous voyons immédiatement sa difficulté. Car, ce problème nous conduit à une des plus grandes difficultés de la phénoménologie matérielle : le problème de l'uni-multiplicité de la vie. Certes, cette uni-multiplicité dont il s'agit ici n'est pas la même chose que l'uni-multiplicité que nous avons rencontrée plus haut en discutant les deux natures de la vie, « déjà » et « éternité » – même si, en se reliant entre elles, comme nous l'allons voir, ces deux uni-multiplicités expliquent une seule chose : l'apparaître de la vie –. Et il est vrai que ce problème de l'uni-multiplicité ne se situe pas ici au même niveau que le problème de l'uni-multiplicité de la vie, indiquée par nous à la fin du chapitre précédent. Ce dont il s'agit en l'occurrence n'est pas la relation entre les vies ni la relation de la Vie absolue à nos vies finies, mais, la relation entre les modalités de *ma* vie ou la relation de *ma* vie aux modalités de sa présentation. Cependant, ce qui fait difficulté est dans les deux cas le même : comment les phénomènes qui sont en eux-mêmes ce qui s'auto-affecte, peuvent-ils se relier entre eux ? Si c'est parce que leur phénoménalité est la même – l'auto-affection –, alors, comment cette phénoménalité unique, peut-elle faire apparaître des phénomènes infiniment divers ?

Par exemple, dans le cas présent, nous pouvons nous demander comment la souffrance qui signifie l'auto-apparaître de la vie, et ainsi, l'apparition *réelle* et *concrète* du mouvement de s'éprouver soi-même, simplement, l'auto-affection, peut se présenter en ses modalités infiniment diverses. Autrement dit, comment la souffrance peut-elle être *une seule* essence ou *une seule* vérité de tous les sentiments tellement divers ? C'est-à-dire, comment peut-elle faire de tous les sentiments *particuliers* ce qu'ils sont, aussi longtemps qu'elle signifie seulement le mouvement *universel* de s'éprouver soi-même ? Il a beau dire que tous les sentiments possibles peuvent être ce qu'ils sont, seulement à la condition

qu'ils s'éprouvent soi-même, de sorte que leur vérité ou essence se révèle comme la souffrance. À vrai dire, en disant que la vérité ou l'essence de la douleur est la souffrance ou l'affectivité, nous avons supposé implicitement que cette vérité *de* la douleur est aussi la vérité *de* tous les autres sentiments. Cependant, comme Henry l'a dit lui-même, « la vérité de la douleur est *son* affectivité »⁵⁵⁵. Ce qui fait de la douleur une douleur, est *son* mouvement de s'éprouver soi-même, *son* auto-affection. Dès lors, comment et pourquoi l'affectivité *de* la douleur, peut-elle être aussi celle *de* la tristesse ? Comment et pourquoi le mouvement de s'éprouver soi-même *de* celle-ci, peut-il être aussi le mouvement *de* celle-là ? Que l'affectivité ou le mouvement de s'éprouver soi-même soit une vérité ou essence *commune* entre ces sentiments particuliers, cela ne signifie-t-il pas qu'il est une forme *vide* dans laquelle ces sentiments particuliers peuvent apparaître ? Ainsi, même si la souffrance est un sentiment ontologiquement déterminé, particulier et concret, ne doit-elle pas être, en fin de compte, une forme *vide*, dans laquelle tous les sentiments viennent également pour apparaître, ou mieux, pour s'apparaître ? Or, si tel est le cas, d'où viennent ces sentiments particuliers, c'est-à-dire, les « impressions originaires »⁵⁵⁶, qui sont entendues ici comme les modes de présentation de la souffrance ? Cette explication, ne

⁵⁵⁵ Souligné par nous, *EM*, p. 677.

⁵⁵⁶ Selon Henry, la souffrance définit « *la réalité de notre propre chair* » (souligné par Henry, *I*, p. 185) – la souffrance n'est pas autre chose que la chair –. Parallèlement, les modes de présentation de la souffrance signifie les « impressions originaires en lesquelles les mouvements originaires de notre chair s'auto-impressionnent eux-mêmes dans leur effectuation. [...] Considérées en elles-mêmes, ces diverses impressions appartiennent donc toutes à notre chair originaire, antérieurement à tout procès intentionnel de constitution ou de localisation. Elles n'en présentent pas moins entre elles des différences qui tiennent à leur contenu phénoménologique propre [...]. C'est la raison pour laquelle, lorsque de telles impressions chaque fois différentes seront soumises à une intentionnalité constituante, la signification qu'elles recevront ne sera que la visée "à vide" du contenu phénoménologique propre à chacune d'elles [...]. Ce n'est pas l'intentionnalité qui est au principe de notre expérience, ce n'est pas un réseau intentionnel qui, en même temps que leur signification, confère leur statut aux impressions de notre chair, ce sont celles-ci, en leur auto-révélation originaire, qui précèdent, règlent et déterminent le procès de leur insertion et de leur disposition dans le corps propre » (*ibid.*, p. 226). Ainsi, de même que pour Husserl, « le point-source » de notre expérience – qui est « caractérisé comme présent » – est pour Henry aussi « une impression originaire » (E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, §10-11, p. 42-44). À propos de cette « métaphysique de la présence » henryenne, voir G. Jean, « Michel Henry et la "métaphysique de la présence" », *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives*, UCL, p. 99-121).

nous renvoie-t-elle pas plutôt à la critique adressée par Henry lui-même à Husserl à propos du « présent vivant » ?

Les réponses que nous pouvons donner ici à ces questions, quelles qu'elles soient, ne peuvent être que précoces. C'est parce que ce qui fait problème ici n'est que l'uni-multiple de la vie, qui se situe encore à son niveau le plus inférieur. À vrai dire, les questions concernant cette uni-multiplicité doivent être reformulées sous la distinction entre deux concepts d'auto-affection, c'est-à-dire, sous la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie. Cependant, à la condition que nous négligions pour le moment cette distinction, il est évident que les quatre caractères de la vie dont nous avons tenté jusqu'ici de montrer les significations, peuvent nous donner les réponses à ces questions. En effet, dans la mesure où l'uni-multiplicité de la vie s'exprime ici sous la forme de la relation entre la souffrance qui est le *présent*, et les modes de sa *présentation*, ce dont il s'agit est « le présent vivant ». Dès lors, si les quatre caractères de la vie se comprennent réciproquement dans « le présent vivant », et de cette façon, s'ils nous permettent de saisir la signification du « présent vivant » tel que Henry le comprend, il est naturel d'attendre qu'à partir de ces quatre caractères de la vie, nous puissions résoudre le problème de l'uni-multiplicité de la vie. En outre, s'il est vrai que notre vie finie n'est qu'un mode de présentation réelle de la Vie absolue, de la même façon que notre sentiment, la douleur, n'est qu'un mode de présentation réelle de la souffrance, alors, il est aussi naturel d'attendre que cette réponse au problème de la relation uni-multiple de la souffrance à ses modes de présentation, nous donne une indication pour résoudre le problème de l'uni-multiplicité de la vie, qui surgirait au niveau plus supérieur et plus radical.

Résumons d'abord ce que les quatre caractères de la vie nous montrent. En tant que mouvement d'auto-affecter ou mouvement de s'éprouver soi-même, la vie ne nous permet pas de chercher ni son début ni sa fin, pour la raison qu'elle n'apparaît pas dans l'horizon extatique du temps, mais au contraire, hors de cet horizon comme le fondement même de celui-ci. Hors du temps, la vie se donne *toujours déjà* comme son auto-épreuve, c'est-à-dire qu'elle parvient en soi comme sa souffrance qui est réellement vécue, et ainsi, concrète. Cette souffrance n'est donc rien d'autre que le présent, en ce sens qu'elle est la présentation réelle de la vie. Et parce qu'elle est ainsi la présentation réelle de la vie qui est elle-même le mouvement de s'auto-affecter, la souffrance s'auto-affecte à nouveau, chaque fois qu'elle apparaît en s'auto-affectant. C'est réellement son apparaître même qui permet

à la souffrance d'apparaître à nouveau. La souffrance est donc une pulsion, c'est-à-dire qu'elle est elle-même la puissance et la force qui permet à soi-même d'apparaître à nouveau.⁵⁵⁷

Cependant, que la souffrance soit elle-même la puissance ou la force de son nouvel apparaître, cela ne signifie pas qu'elle est une cause de celui-ci, ni que ce nouvel apparaître est un résultat de cette souffrance. Cette relation causale n'est possible que dans la pensée, ou dans le monde, dans lequel la réalité est remplacée par l'irréalité, à savoir, par sa représentation ou son image. La souffrance n'est pas une cause de son nouvel apparaître, mais sa *condition*. Et, en tant que condition de son nouvel apparaître, la souffrance ne cesse d'apparaître, c'est-à-dire, de s'éprouver soi-même, pendant que ou aussi longtemps que son nouvel apparaître apparaît. Elle se conserve dans son nouvel apparaître, et de cette façon, elle s'accroît d'elle-même. Or, parce que l'apparaître de la souffrance est lui-même ce qui fait apparaître son nouvelle apparaître, cette accroissement n'est pas fini. Il est éternel, et si son accroissement est éternel, cela revient à dire que la conservation de la souffrance est éternelle. La souffrance s'avère ainsi éternelle à deux sens différents, qui cependant indiquent une seule situation phénoménologique, ou même, un même *phénomène* : l'auto-révélation de la vie ou son auto-affection, particulièrement ici, la présentation réelle de la vie. En tant que présentation réelle de la vie, la souffrance se conserve éternellement, et parallèlement, elle s'accroît éternellement d'elle-même. La conservation de la souffrance et son accroissement sont également et réciproquement éternels.

Or, cet accroissement de la souffrance ne peut pas signifier son augmentation, dans la mesure où celle-ci indique l'augmentation quantitative, c'est-à-dire, l'accumulation des éléments mutuellement extérieurs. À vrai dire, l'extériorité réciproque ne peut exister que dans l'espace ou dans le monde, de sorte que, si les sentiments sont par définition ce qui se trouve hors de l'espace ou hors du monde, cette extériorité ne peut pas s'établir entre les sentiments. Dès lors, si nous disons à propos des sentiments l'extériorité réciproque, c'est parce que nous confondons les sentiments eux-mêmes avec leurs représentations ou

⁵⁵⁷ Cf. « tout pouvoir est affectif [...] toute force est en elle-même pathétique, et c'est ce qu'exprime au fond, sans le savoir, le concept de pulsion » (*I*, p. 204).

images.⁵⁵⁸ Considérés en eux-mêmes, les sentiments ne peuvent pas être extérieurs les uns des autres, de sorte qu'ils ne peuvent pas s'accumuler ou s'augmenter. Ainsi, dans la mesure où la souffrance est le sentiment, son accroissement ne peut pas être son accumulation ou son augmentation. Mais exactement, il signifie son intensification, et en ce sens, il désigne la modification de la souffrance elle-même. Certes, c'est la raison pour laquelle, même si la souffrance qui est la condition de son nouvel apparaître, se conserve dans son nouvel apparaître – lequel devient à son tour la condition de son nouvel apparaître dès qu'il apparaît –, ce qui nous est réellement donné est toujours une *simple* souffrance. Et c'est aussi la raison pour laquelle, lorsque la souffrance se donne ainsi simplement, nous pouvons la décomposer infiniment dans la pensée, c'est-à-dire, dans le monde. La souffrance n'est ni une ni multiple, ou elle est à la fois une et multiple. Elle n'est pas même fixée. En tant que puissance ou force de son apparaître, elle s'auto-affecte sans cesse. Et en s'auto-affectant, elle se modifie elle-même chaque fois qu'elle apparaît. Elle est le changement, elle est mouvante, c'est-à-dire, vivante. En tant que présentation réelle de la vie, elle est le présent vivant.

Ainsi, les quatre caractères de la vie nous montrent 'le présent vivant' tel que le comprend Henry. Il ne signifie, ni un lieu ou une forme vide, ni une 'idée-limite', mais le sentiment, la souffrance qui est absolument simple, et en même temps, infiniment compliquée. Parce que cette souffrance est elle-même ce qui se modifie sans cesse en s'auto-affectant, plus précisément, parce qu'elle est elle-même cette modification même, 'le présent vivant' désigne lui-même le changement. Et, dans la mesure où la modification de la souffrance signifie son accroissement, précisément, son intensification, nous pouvons même dire que la direction de ce changement est déterminée – c'est-à-dire que 'le présent vivant' n'est pas neutre mais téléologique –. Or, cette intensification de la souffrance est

⁵⁵⁸ « L'extériorité réciproque du sentiment sensoriel et du sentiment vital, de tous nos sentiments en général, est celle de leur être-constitué » (*EM*, p. 773). C'est la critique adressée par Henry à Scheler. L'extériorité réciproque de nos sentiments ne provient que de notre confusion du sentiment lui-même avec son image. Or, nous savons que la critique de cette confusion est une des thèses les plus importantes de Bergson. Cf. « nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet » (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, p. 97).

possible, parce que la souffrance, une fois qu'elle apparaît, se conserve éternellement. Et, cette conservation ne se réalise pas, par exemple, comme rétention ou comme souvenir. Si la souffrance est éternellement conservée, et de cette façon, si elle se présente elle-même comme son accroissement éternel, c'est tout simplement parce qu'elle apparaît, et que cet apparaître, par essence, ne cesse d'apparaître. Dès lors, si la souffrance signifie le parvenir en soi de la vie, cela revient à dire que la vie ne cesse de parvenir en soi dans son parvenir en soi, et parallèlement, que cet éternel parvenir en soi du parvenir en soi est lui-même le changement, plus précisément, le devenir. Réellement, Henry dit que ce « devenir en tant que le devenir de soi [...] est le Présent de la vie ».⁵⁵⁹ 'Le présent vivant' désigne ainsi la venue en soi de la vie, qui s'avère elle-même comme l'éternel devenir de soi. Et parce que cette venue n'est jamais un événement du monde, « pareille venue n'advient pas à partir du futur, elle ne s'en va pas au passé »⁵⁶⁰. Rien n'advient, « rien ne revient mais tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie »⁵⁶¹.

Maintenant, répondons à partir de cette compréhension henryenne du 'présent vivant' aux questions que nous avons posées à propos de la relation de la souffrance aux modes de sa présentation. Comment la souffrance qui est la présentation *réelle et concrète* de la vie, peut-elle se présenter en ses modalités infiniment diverses, c'est-à-dire, comme les sentiments tellement divers ? Que la souffrance soit *une* essence commune de tous les sentiments, cela ne revient-il pas à dire que la souffrance est *une* forme *universelle* de tous les sentiments *particuliers* ? Si tel est le cas, comment cette souffrance, peut-elle ne pas être une forme *vide* par rapport à ces sentiments particuliers ? Même si elle s'entend comme la forme pleine d'elle-même, cette souffrance ne signifie-t-elle pas en fin de compte une forme vide dans laquelle tous les sentiments particuliers viennent pour s'apparaître ? Dès lors, d'où viennent ces sentiments particuliers, c'est-à-dire, les impressions originaires, qui signifient d'après Henry les modes de présentation de la souffrance, à savoir, les « comments » minuscules selon lesquels la souffrance – le « Comment » majuscule, l'affectivité, enfin, la vie –, accomplit son auto-révélation ?

D'abord, il est clair que ces sentiments particuliers ne peuvent pas venir hors de la

⁵⁵⁹ *GP*, p. 298-9.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁶¹ « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *PV*, t, I, p. 55.

souffrance. C'est tout simplement parce que la souffrance, en tant que présentation réelle de la vie, n'a pas son dehors. Hors de la souffrance, c'est-à-dire, hors du 'présent vivant', il n'y a rien, au moins, il n'y a aucune réalité.⁵⁶² En effet, aussi longtemps que la réalité signifie dans la phénoménologie matérielle ce qui se donne en soi par soi en tant que soi-même, c'est-à-dire, la vie, toutes les choses, sauf la vie et ses modalités, ne sont que l'irréalité.⁵⁶³ Ce qui est réel n'est donc que le présent qui, cependant, ne signifie pas le présent constitutif de l'horizon du temps, mais le présent vivant, lequel, en tant que présentation réelle de la vie, se présente hors de cet horizon extatique. Réellement, lorsque Henry dit que la venue en soi de la vie « n'advient pas à partir du futur », et aussi, qu'« elle ne s'en va pas au passé », ce qu'il veut dire est que le temps et son flux sont irréels. Par exemple, si la venue en soi de la vie, c'est-à-dire, le présent vivant « n'advient pas à partir du futur », c'est parce que la réalité ne peut pas provenir de l'irréalité. Et si le présent vivant « ne s'en va pas au passé », c'est parce que ce « processus de temporalisation est un *processus d'irréalisation* »⁵⁶⁴ ou un processus d'altération même. Le présent qui s'en va au passé, n'est pas le présent vivant lui-même, mais son image ou sa représentation. Entre l'actuel et le passé, il n'y a pas la continuité, mais il y a « une *discontinuité ontologique radicale* en ce sens que l'actuel est réel tandis que le passé ne l'est plus ; il est une *irréalité essentielle* »⁵⁶⁵. Comme l'a dit Kafka, « le sol sur lequel tu te tiens ne peut être plus large

⁵⁶² « Il n'y a dans l'être [...] rien de plus et rien de moins que l'être lui-même [...]. Ainsi, la réalité de l'être s'épuise-t-elle dans l'expérience originaire qu'il a de soi, de telle manière qu'il n'y a rien au-delà de cette expérience et qu'en elle l'être est tout entier présent à lui-même. L'absence d'un au-delà ne signifie pas, en ce qui concerne le contenu phénoménologique positif de cette expérience, une limitation de celui-ci, plus exactement une limitation de l'être lui-même. [...] l'absence de toute finitude, non celle-ci, c'est donc là ce qui est impliqué dans celle d'un au-delà » (Soulignés par nous, sauf « l'absence de toute finitude, non celle-ci », *EM*, p. 361). En ce sens, nous pouvons dire que la souffrance qui est le mouvement de s'éprouver soi-même de la vie, c'est-à-dire, la chair, est à la fois la totalité et l'infini. Et, dans la mesure où « je suis une chair » (« La vérité de la gnose », *PV*, t, IV, p. 138), nous pouvons même dire que chacun de nous qui sommes les vivants, est la totalité et l'infini.

⁵⁶³ Cependant, comme nous l'avons vu, ce qui est irréel peut être bien ce qui est effectif, dans la mesure où il prend sa racine dans la vie (note 69).

⁵⁶⁴ « Le temps phénoménologique et le présent vivant », *AD*, p. 59.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

que les deux pieds qui le couvrent »⁵⁶⁶. Ce qui est réel signifie ce qui est actuel, c'est-à-dire, le présent vivant. Et ce « présent vivant ne peut pas se présenter en lui-même dans le temps »⁵⁶⁷.

Or, s'il est vrai que les sentiments particuliers qui sont les modes de présentation de la souffrance, ne peuvent pas venir hors de la souffrance, d'où viennent-ils ? Certainement, Henry dit que « tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie ». Cependant, qu'est-ce que cela signifie ? D'abord, parce que la vie est elle-même la puissance ou la force de son apparaître, et aussi, parce que l'apparaître de la vie n'est rien d'autre que le présent vivant, alors, dire que « tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie » n'est rien d'autre que de dire que tout provient, dans l'apparaître de la vie, de cet apparaître même. C'est-à-dire que, quand la vie apparaît, ou mieux, s'auto-apparaît, tout vient de cet auto-apparaître même. Mais comment cette venue est-elle possible ? À vrai dire, ce qui fait problème maintenant est cette venue même, donc, ce que nous devons savoir est comment tout peut venir de cette auto-apparaître de la vie. En l'occurrence, comment les sentiments infiniment divers peuvent-ils venir de la souffrance ?

Parce qu'il est difficile de répondre directement à cette question, répondons d'abord à l'autre question : les modes de présentation de la souffrance, à savoir, les sentiments particuliers que nous avons sentis dans notre vie, où sont-ils passés ? Par exemple, le plaisir que j'ai senti hier en prenant la main d'une femme, où est-il ? Aussi longtemps que « le sentiment est la réalité même de l'acte »⁵⁶⁸, cette question n'est rien d'autre que la question de mon acte de prendre : l'acte de prendre que j'ai effectué hier, où est-il passé ?⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ *EM*, p. 361.

⁵⁶⁷ « Le temps phénoménologique et le présent vivant », *AD*, p. 59.

⁵⁶⁸ *EM*, p. 811. Comme nous l'avons vu plusieurs fois dans cette étude, selon Henry, l'acte est affectif, il se donne comme sentiment. Cf. « 1-2. L'effectivité du monde : la duplicité de l'apparaître » dans le chapitre II.

⁵⁶⁹ Sans doute, le sentiment que j'ai senti hier en prenant la main de la femme ne peut pas se réduire simplement au plaisir. Cependant, pour faciliter notre explication, nous supposons qu'il était le plaisir. Or, le plaisir que j'ai senti réellement, est-il lui-même simple ? Et, quand je prends la main, cet acte de prendre est-il un unique acte effectué par moi ? C'est-à-dire que, le plaisir et l'acte de prendre, peuvent-ils être eux-mêmes simples et isolés ? Au contraire, ne sont-ils pas en eux-mêmes infiniment décomposables, et aussi, ne sont-ils pas reliés *par leur essence* aux autres sentiments et aux autres actes infiniment divers ? Réellement,

Parce que hors de la souffrance il n'y a rien, aucune réalité, la réponse à cette question serait une des deux : il est disparu à jamais ou il demeure à jamais dans la souffrance. Or, à propos d'« un grand nombre de mouvements dont nous disons aujourd'hui qu'ils sont passés », Henry dit comme suit :

« Où sont-ils ? Se sont-ils enfuis comme l'impression husserlienne, glissant du maintenant au passé à l'instant et au passé de plus en plus passé, dans une obscurité grandissante, et, enfin, dans l'inconscient ? [...] Ou bien l'acte de prendre, tous ceux que nous avons accomplis, tous ceux que nous accomplirons, ne sont-ils pas *toujours et déjà là*, sont-ils autre chose que l'auto-affection du pouvoir de préhension et son actualisation potentielle ? Et quand cesse cette actualisation, l'acte ne retombe pas hors de nous et ne s'éloigne pas loin de nous sur la ligne fuyante du temps, *il demeure en nous comme le demeurer en soi-même de ce pouvoir, comme cette tension latente qui définit notre être et n'est point aboli.* »⁵⁷⁰

D'abord, dans la mesure où l'acte n'est pas considéré comme sa représentation, mais comme ce qu'il est, il est évident que l'effectuation de l'acte de prendre ne signifie pas autre chose que l'apparaître du pouvoir de préhension. Dès lors, parce que l'apparaître du pouvoir n'est possible que dans son auto-affection, il est aussi évident que l'effectuation de l'acte de prendre n'est pas « autre chose que l'auto-affection du pouvoir de préhension ». ⁵⁷¹ Cependant, pourquoi cette identité de l'acte à son pouvoir, peut-elle être

c'est seulement *dans la pensée*, et donc, *dans notre langage* que nous pouvons considérer un acte ou un sentiment comme l'unité numérique, et c'est sur cette unité que nous pouvons penser la multiplicité numérique des actes ou des sentiments. Or, cette multiplicité numérique qui se fonde dans le monde, n'a-t-elle pas son origine dans la vie même ? Certes, il est vrai que nous pouvons simplement effectuer nos actes, et il est aussi vrai que nous sentons simplement nos sentiments. Cependant, ces actes et sentiments sont, comme nous l'allons voir, absolument complexes. Ils sont à la fois, absolument simples et absolument complexes.

⁵⁷⁰ Souligné par nous, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *PV*, t, I, p. 54-5.

⁵⁷¹ Depuis sa première œuvre, cette identité entre l'acte (ou le mouvement) et le pouvoir qui rend possible celui-ci, est une des thèses centrales de Henry (*PPC*, p. 82). Selon Henry, l'être d'acte (ou de mouvement) n'est rien d'autre que l'être du pouvoir, et ces êtres en tant qu'auto-affection de la vie, s'identifient tous à l'être de moi. C'est réellement selon lui ce que signifie le *cogito* biranien de « je peux » (*ibid.*, p. 74). Cependant, cette interprétation de Henry à propos de nos mouvements est tellement

la raison pour laquelle cet acte peut être dit comme « toujours et déjà là » ? C'est parce que le pouvoir de préhension est lui-même « toujours et déjà là ». Et, si ce pouvoir est ainsi « toujours et déjà là », c'est parce qu'il est donné à lui-même dans son mouvement de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire, dans l'affectivité, comme nous l'allons voir, dans la chair, en l'occurrence, dans la souffrance.

En effet, la souffrance, la chair et l'affectivité, en tant que mouvement de s'éprouver soi-même, désignent l'immanence absolue dans laquelle il n'y a aucune transcendance ni aucun horizon non rempli, de sorte qu'elles ne cessent de s'apparaître comme totalité et comme plénitude, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas ne pas être parfaitement adéquates à elles-mêmes. Elles désignent donc « un monde absolu duquel *rien ne peut être soustrait*, auquel *rien ne peut être ajouté*, où [...] les choses sont ce qu'elles sont, l'être est ce qu'il

originale qu'elle le distingue des autres commentateurs de Maine de Biran. Et cette différence entre Henry et les autres commentateurs trouve l'origine dans la différence entre leurs interprétations du concept biranien de « force hyperorganique ». Par exemple, tandis que B. Baertschi distingue la force hyperorganique du mouvement en identifiant celui-ci à la sensation du mouvement (B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions universitaires Fribourg (Suisse), 1982. P. 89), Henry inscrit cette force au mouvement même en élucidant que la réalité du mouvement se trouve dans l'auto-affection de la vie. Or, la sensation de mouvement ou la sensation musculaire, peut-elle être le mouvement lui-même ? Peut-elle nous apprendre sur la nature du mouvement même ? Par exemple, peut-elle nous permettre de distinguer le mouvement actif du mouvement passif ? Ces questions qui sont renvoyées par Henry à d'autres philosophes (Lagneau, Sartre etc.), peuvent être posées à Maine de Biran, si nous recevons comme vraie l'interprétation de B. Baertschi. Alors, la réponse de Maine de Biran serait la suivante : « lorsque le mouvement devient *volontaire* et est aperçu comme tel, il y a quelque condition autre que l'action nerveuse spontanément et organiquement émanée d'un centre. Quelle est cette condition ? Ne sommes-nous pas conduits ici à supposer qu'elle doit être d'un ordre hyper-organique, inaccessible à tous nos moyens de connaissance et même à toutes nos conceptions objectives ? » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Vrin, 2000, Œuvre, t, III, p. 414). S'il est vrai que cet « hyper-organique » doit être compris comme « non-corps », cela revient à dire que l'expérience de mouvement *actif* est chez Maine de Biran un effet de la synthèse entre ces deux constituants qui se diffèrent entre eux : l'ordre organique qui est le corps et l'ordre hyper-organique qui est l'âme. Dès lors, l'originalité de Maine de Biran ne peut pas être qu'il identifie le corps avec l'âme, mais qu'il découvre le caractère indivisible et indispensable de leur relation *causale*. Selon les commentateurs, sauf Henry, cette synthèse est ce qui fonde chez Maine de Biran l'idée de moi, et c'est ce qu'il appelle « fait premier ». Sans doute, en ce cas même, le corps ne peut pas être un objet au sens banal, mais il ne peut pas être non plus le sujet, au moins, au sens que Henry le comprend.

est, dans cette *adéquation parfaite* qui est l'être lui-même »⁵⁷². C'est réellement la raison pour laquelle tout ce qui est donné dans cette immanence absolue, quel qu'il soit, doit être compris comme ce qui est « toujours et déjà là ». Dans notre exemple, si le pouvoir de préhension est ce qui est donné dans cette immanence absolue, cela revient à dire qu'il se situe toujours et déjà dans cette immanence, c'est-à-dire que ce « pouvoir situé en elle n'est pas seulement donné à lui-même, mais constamment donné, sans discontinuité aucune. Bien plus : il n'est pas seulement continûment donné, mais il ne se peut faire qu'il ne le soit pas ou qu'il ne le soit plus. »⁵⁷³

Ainsi, aussi longtemps que son apparaître, et donc, son être, n'est possible que dans l'immanence absolue, le pouvoir de préhension, en ne cessant de s'éprouver soi-même et, par là même, d'apparaître en tant que sentiment particulier, se présente nécessairement, toujours déjà et éternellement dans cette immanence même. Et il en va de même pour tous les autres pouvoirs dont nous pouvons disposer. Réellement, si « tout pouvoir est affectif non par l'effet de circonstances qui seraient étrangères à sa propre essence mais parce que celle-ci réside dans cette auto-affection pathétique »⁵⁷⁴, cela ne dit pas autre chose que tout pouvoir se présente toujours déjà et éternellement, comme affect ou comme sentiment, dans cette auto-affection pathétique, c'est-à-dire, dans l'immanence absolue, en l'occurrence, dans la souffrance.

Maintenant, si nous nous demandons où est passé le plaisir que j'ai senti hier en prenant la main d'une femme, généralement, où sont les sentiments particuliers que nous avons sentis dans notre vie, nous devons répondre qu'ils demeurent toujours déjà et éternellement, ici et maintenant, en nous, dans le présent vivant : ils demeurent dans la souffrance. Certes, aussi longtemps que la mémoire désigne ordinairement « une pensée, la capacité de la conscience de se représenter des événements ou des sentiments disparus »⁵⁷⁵, cette demeure n'a rien à voir avec la mémoire, si ce n'est en tant que fondement de celle-ci. Les sentiments sont immémoriaux, parce qu'ils sont inoubliables. Et si ces sentiments sont inoubliables, c'est parce qu'ils ne cessent d'apparaître dans l'immanence absolue, c'est-à-dire, dans la souffrance : les sentiments particuliers qui sont les modes de présentation de

⁵⁷² Souligné par nous, *EM*, p. 361-2.

⁵⁷³ *I*, p. 204.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 206.

la souffrance, demeurent à jamais dans cette souffrance même. Donc, si ces sentiments particuliers ne peuvent pas venir hors de la souffrance, ce n'est pas seulement parce que hors de la souffrance il n'y a rien, aucune réalité, mais d'abord, c'est parce qu'ils ne cessent d'être intérieures à cette souffrance elle-même. La venue de la souffrance n'est pas autre chose que la venue de ces sentiments. Et, parce que la souffrance est la présentation réelle de la vie, c'est-à-dire, la venue de la vie elle-même, cette venue de la vie ne signifie pas non plus autre chose que la venue des sentiments particuliers.

Dans cette perspective, nous pouvons facilement comprendre la signification de la phrase citée plus haut : « tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie ». Concernant la relation uni-multiple de la souffrance aux modes de sa présentation, cela signifie que lorsque la vie parvient en soi comme souffrance, tous les sentiments particuliers viennent dans la vie par cette vie même, parce que ces sentiments sont ceux qui demeurent toujours déjà et éternellement dans cette vie.

Or, cette compréhension nous permet de répondre à l'autre question posée plus haut : la souffrance ne doit-elle pas être en fin de compte une forme *vide*, pour qu'elle soit la forme *universelle* de tous les sentiments *particuliers* ?

D'abord, il est clair que dans la mesure où la souffrance est la présentation réelle et concrète de la vie, elle ne peut pas être comprise comme une forme *vide*. Ce n'est pas seulement parce que la souffrance est la forme pleine d'elle-même, mais évidemment, c'est parce qu'elle est, toujours déjà et éternellement, pleine de tous les sentiments possibles. Cependant, même si elle n'est pas ainsi la forme *vide*, elle peut être bien la forme *universelle*. Ou plutôt, c'est parce qu'elle n'est pas *vide*, mais pleine de tous les sentiments possibles que la souffrance peut être leur forme *universelle*. En effet, le sentiment, quel que soit son caractère particulier, ne peut être ce qu'il est qu'à la condition qu'il s'éprouve soi-même. De la sorte, lorsque la souffrance désigne le mouvement de s'éprouver soi-même, elle s'avère certainement comme la forme du sentiment. Évidemment, cette souffrance, en tant que forme, ne peut pas être extérieure au sentiment particulier, au contraire, elle est intérieure à celui-ci. Plus exactement dit, la souffrance est l'essence intérieure du sentiment, qui permet à celui-ci d'être ce qu'il est. Pourtant, le problème est comment et pourquoi la souffrance qui est l'essence d'un sentiment particulier, peut-elle devenir aussi l'essence d'un autre sentiment particulier, ou même, l'essence de tous les sentiments possibles : par exemple, comment et pourquoi la

souffrance *de* la douleur, peut-elle être aussi celle *de* la tristesse ? Maintenant, la réponse est évidente : si la souffrance peut être une seule essence commune de tous les sentiments possibles, et en ce sens, si elle peut être leur forme universelle, c'est parce que tous ces sentiments possibles auxquels la souffrance est intérieure, ne cessent d'être intérieurs à cette souffrance, enfin, à une seule vie.

La vie est monadique,⁵⁷⁶ en ce sens que rien ne peut y ajouter ni y soustraire, de sorte que tout ce qui apparaît dans cette vie, quel qu'il soit, s'avère nécessairement aussi ancien et aussi éternel que cette vie même.⁵⁷⁷ Dans notre exemple, si j'ai senti hier le plaisir en prenant la main de la femme, cela revient à dire que ce plaisir demeure toujours déjà et éternellement dans cette vie même. De même que nous ne pouvons pas chercher le début de la vie ni sa fin, de même nous ne pouvons pas chercher le début de ce plaisir ni sa fin. Ainsi, lorsque la vie est l'auto-affection, c'est-à-dire, l'immanence absolue, elle se révèle toujours comme plénitude ou comme adéquation parfaite avec soi-même, de sorte que, comme Henry lui-même l'a dit clairement, dans cette vie « qui touche à chaque point de son être et ne fait défaut nulle part, *tout est là tout entier à chaque instant* »⁵⁷⁸.

Il semble que nous prenons ici une possibilité de la relation uni-multiple de la souffrance aux modes de sa présentation. Car, dans la mesure où tous les sentiments possibles demeurent tout entiers à chaque instant dans la vie, la souffrance qui signifie la présentation réelle et concrète de la vie, pourrait se présenter comme la présentation des sentiments infiniment divers. Cependant, comment devons-nous comprendre cette présentation de ces sentiments ? Ou d'abord, comment devons-nous comprendre cette demeure de tous les sentiments possibles dans la souffrance, enfin, dans la vie ? La difficulté vient de ce que 'demeurer dans la vie' signifie 'ne pas cesser d'apparaître dans la vie', c'est-à-dire, 'ne pas cesser d'être donné à soi-même en s'éprouvant soi-même'. Par exemple, si le plaisir demeure dans la vie, cela ne dit pas autre chose qu'il ne cesse d'apparaître dans la vie, de sorte que nous le sentons effectivement. Il a beau dire que les

⁵⁷⁶ Cf. « la vie, trouvant son être vivant dans l'auto-affection de son affectivité, est par là même monadique » (« Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *PV*, t, I, p. 51)

⁵⁷⁷ Cf. « rien de ce qui grandit en elle ne s'en va jamais hors d'elle [vie], de même que rien de ce qui se tient hors d'elle ne parvient non plus en elle – de telle manière que ce qui est vivant l'est à jamais » (*GP*, p. 73).

⁵⁷⁸ Souligné par nous, « Quatre principes de la phénoménologie », *PV*, t, I, p. 91.

sentiments désignent ici nos actes ou nos pouvoirs. Parce que ceux-ci, en s'auto-affectant ou s'éprouvant soi-même, ne peuvent apparaître qu'en tant que sentiment, leur demeure dans la vie ne désigne pas autre chose que la demeure des sentiments dans la vie. Lorsque nos actes ou nos pouvoirs demeurent dans la vie, cela revient à dire qu'ils ne cessent d'apparaître dans la vie en tant que sentiment, c'est-à-dire que nous ne cessons, en quelque sorte, de les effectuer. Cependant, le sentiment que je sens maintenant n'est pas le plaisir, et la femme dont j'ai pris la main n'est plus ici. Maintenant, à la place du plaisir, je sens le regret, et, à la place de prendre la main de la femme, je suis en train d'écrire cette étude. Dès lors, comment pouvons-nous dire leur demeure ou leur conservation ? Désormais, ce dont il s'agit est de savoir « comment et sous quelle forme »⁵⁷⁹ ils demeurent.

1-4. La vie uni-multiple et les potentialités affectives

1-4-1. les potentialités données comme la naissance

En interprétant la théorie biranienne du corps, Henry, depuis le début de son itinéraire philosophique, discute cette demeure. Par exemple, lorsque Henry dit que « je suis mon corps » et que « notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde »⁵⁸⁰, ce qu'il veut dire est que je suis en possession de l'ensemble de nos pouvoirs comme je suis en possession de moi-même : tous nos pouvoirs demeurent aussi longtemps que notre être demeure. Ou plutôt, leurs êtres sont identiques au nôtre. À vrai dire, la profondeur de la philosophie de Maine de Biran, selon Henry, « ne réside pas dans le fait d'avoir déterminé le *cogito* comme un “je peux”, comme une action et comme un mouvement, elle consiste dans l'affirmation que l'être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d'un *cogito* ». ⁵⁸¹ Or, si notre être n'est ainsi rien d'autre que l'être de tous nos mouvements, par suite, l'être de tous nos pouvoirs,⁵⁸² c'est parce que la venue en

⁵⁷⁹ « Ce sont ces facultés qui demeurent en elle comme sa réalité. Mais comment et sous quelle forme ? » (GP, p. 390)

⁵⁸⁰ PPC, p. 271, 80.

⁵⁸¹ Ibid., p. 74.

⁵⁸² Nos pouvoirs ne sont pas autre chose que nos mouvements ou nos actes, dans la mesure où ceux-ci ne sont pas compris comme leur représentation, mais, en tant que tels, c'est-à-dire, en tant que réalité. Henry dit : « le mouvement de la main [...] est en mon pouvoir, non pas du tout au sens où des objets par exemple

soi de ces pouvoirs (à savoir, leur apparaître dans la vie) n'est rien d'autre que la venue en soi du moi (à savoir, mon apparaître dans la vie). En tant que l'apparaître dans la vie, ces deux venues en soi indiquent également la venue dans la vie. Elles désignent donc notre naissance, de telle manière que, si l'être de tous nos pouvoirs ou de tous nos mouvements n'est rien d'autre que l'être de notre moi-même, cela revient à dire que, dans notre naissance elle-même, ces pouvoirs ou ces mouvements nous sont donnés comme la donation de notre être même, laquelle, à son tour, n'est possible que dans la venue en soi de la vie.

En effet, en tant qu'auto-affection comme telle, la vie, en s'éprouvant soi-même, ne cesse de parvenir en soi en tant que soi-même. Comme nous l'avons vu, parce que ce soi que la vie fait apparaître n'est rien d'autre que le mouvement de la vie lui-même, alors, nous avons pu en déduire l'éternité de la vie et son accroissement. Or, aussi longtemps que ce soi est une auto-épreuve de la vie, dans laquelle il n'y a aucune transcendance, ce soi se propose nécessairement comme un soi absolument singulier et ontologiquement individuel.⁵⁸³ Il est un individu, et cet individu qui signifie l'immanence absolue est ce que Henry appelle « moi ».⁵⁸⁴ De ce point de vue, nous ne pouvons pas comprendre l'apparaître de ce soi seulement comme l'accroissement de la vie qui est son auto-génération. Cet apparaître désigne aussi et en même temps la génération du moi. Sans doute, cette génération du moi ne signifie pas que quelque chose autre que la vie vient dans la vie, ni que quelque chose autre que la vie est produit à partir de la vie. « *Le moi [...] est l'auto-affection* »⁵⁸⁵, c'est-à-dire qu'il désigne la vie même, seulement, la vie éprouvée par soi-même comme un soi absolument singulier et ontologiquement individuel. La venue en

sont soumis aux prises d'un pouvoir qui serait le mien, mais au sens où *il est lui-même ce pouvoir* » (souligné par nous, *PPC*, p. 82).

⁵⁸³ Cf. note 535.

⁵⁸⁴ « Ainsi la vie s'engendre, s'accomplit, s'éprouve en tant qu'un Soi singulier, en tant que ce Soi que je suis moi-même » (« Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 183). Cependant, c'est ici que se pose l'objection absolument importante de F.-D. Sebbah : « le soi qui vient dans la vie est-il mon soi ou celui de la vie ? Celui de la vie, ce serait l'anonymat en moi » (« Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 220).

⁵⁸⁵ « *Le moi [...] est l'auto-affection comme trouvant son essence dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, passivité qui est précisément l'ipséité comme telle* » (souligné par Henry, *EM*, p. 852).

soi de la vie signifie l'auto-génération de la vie et, pour cette raison, elle n'est rien d'autre que la génération du moi. Lorsque la vie vient en soi-même, le moi vient dans la vie : il est né comme auto-affection de la vie.⁵⁸⁶

Dès lors, s'il est vrai que tous nos pouvoirs, en s'éprouvant soi-même, apparaissent dans la vie, et pour cette raison, s'ils sont ce qui demeure toujours déjà et éternellement dans cette vie, il est naturel de penser que la venue du moi dans la vie, c'est-à-dire, notre naissance, n'est rien d'autre que la venue en moi de tous nos pouvoirs possibles. En effet, dans la mesure où tous nos pouvoirs possibles demeurent dans la vie, c'est lorsque la vie vient en soi-même que tous ces pouvoirs proviennent de cette vie. Ainsi, si cette venue en soi de la vie doit s'entendre, non seulement comme l'auto-génération de la vie, mais aussi comme la génération du moi, alors cela revient à dire que c'est lorsque notre moi vient dans la vie que tous nos pouvoirs possibles se donnent, c'est-à-dire qu'ils nous sont donnés comme notre naissance elle-même.

Certes, parce que la vie, en s'éprouvant soi-même, s'apparaît en tant que souffrance, cette venue du moi dans la vie se trouve comme la venue dans la souffrance : notre naissance est la souffrance. Cependant, « dans la souffrance [...] le moi s'éprouve lui-même et fait l'expérience de soi, alors *il est mis en possession de soi et de chacune des modalités de sa vie*, il jouit de soi, il est la jouissance »⁵⁸⁷. C'est-à-dire que, la naissance n'est pas seulement la souffrance, mais aussi et en même temps, elle est la jouissance. La mise en possession des modalités de notre vie, précisément, notre mise en possession de tous nos pouvoirs possibles, à vrai dire, désigne cette joie de notre naissance. Depuis notre naissance, donc, tous nos pouvoirs ne nous sont pas seulement donnés, mais, ils se mettent en notre possession comme notre moi-même.

À cet égard, si nos pouvoirs sont compris seulement et simplement comme une

⁵⁸⁶ « La vie s'auto-affecte comme moi-même » (« Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 183).

⁵⁸⁷ Souligné par nous, *CM*, p. 251. Le passage de la souffrance à la jouissance correspond ainsi au passage de l'accusatif du « soi » au nominatif du « soi », c'est-à-dire qu'il signifie la conversion du moi en ego (cf. note 539). Ce passage que Henry appelle « mutation aussi décisive qu'inaperçue » (*ibid.*, p. 171), désigne « une genèse transcendantale du corps réel dans la vie, laquelle, en tant que *genèse transcendantale du Je Peux et ainsi de tout pouvoir concevable*, n'est pas différente de la naissance transcendantale de l'ego » (souligné par nous, *ibid.*, p. 302)

puissance de nous ouvrir le monde, pour ainsi dire, comme pouvoir extatique ou transcendant, alors, nous devons dire que « le Je ne consiste nullement dans une somme de pouvoirs *de ce genre* »⁵⁸⁸. Sans doute, cela ne dit pas que nos pouvoirs ne composent *d'aucune façon* notre « Je », mais que le « Je », précisément, le « Je peux », est *plus* qu'« une somme de pouvoirs *de ce genre* ». Ce « plus » indique d'abord le fait que ce « Je » peut exercer nos pouvoirs quand il les veut.⁵⁸⁹ Et si ce « Je » peut ainsi les exercer, c'est parce qu'il a ces pouvoirs en sa possession. Comme nous l'avons vu, cette possession est possible, parce que ces pouvoirs sont donnés à eux-mêmes dans la naissance du moi, c'est-à-dire, parce qu'ils apparaissent, en s'éprouvant soi-même, dans la vie qui vient en soi comme notre naissance elle-même.⁵⁹⁰

Réellement, « chacun des *pouvoirs qui composent l'être de cet ego* [...] n'est possible que donné à lui-même »⁵⁹¹, et la puissance, ou même, l'hyperpuissance qui rend possible cette donation des pouvoirs extatiques, n'a rien à voir avec l'ek-stase du monde. Elle est une puissance de la vie, plus précisément, une puissance de l'immanence absolue. C'est la raison pour laquelle Henry dit que « cette hyperpuissance ne porte en elle aucun de ces pouvoirs et ne s'accomplit point par leur entremise »⁵⁹². Mais, une fois que nos pouvoirs sont compris en tant qu'ils sont, c'est-à-dire, en tant que ce qui est donné à lui-même dans cette hyperpuissance de la vie, ils se proposent nécessairement comme ce qui ne cesse de demeurer dans cette hyperpuissance elle-même. Car, dans la mesure où ils sont ce qui apparaît dans la vie, ils sont ce qui y demeure toujours déjà et éternellement. C'est réellement la raison pour laquelle, de cette hyperpuissance qui ne porte en elle aucun de nos pouvoirs, Henry peut aussi dire qu'elle est « la puissance par laquelle elles [forces]

⁵⁸⁸ Souligné par nous, *ibid.*, p. 172.

⁵⁸⁹ Cf. « Ainsi sommes-nous toujours un peu plus, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps. La phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce “plus” que Nietzsche pensa comme Volonté de puissance et qui est l'hyperpuissance de la Vie » (*GP*, p. 396)

⁵⁹⁰ Cette venue en soi de *ma* vie n'est possible que dans l'auto-donation de la Vie absolue. Donc, ce « plus » que le « Je » a par rapport à ses pouvoirs, consistera en fin de compte dans l'auto-donation de la Vie absolue que le « je » porte en lui comme le sien. Cf. « cette donation à soi de chacun de nos pouvoirs comme préalable indispensable à son exercice réside dans la donation à soi de l'ego, laquelle réside dans la donation à soi de la Vie absolue et ne s'accomplit nulle part ailleurs » (*CM.*, p. 300, aussi voir, *I*, p. 205-6).

⁵⁹¹ Souligné par nous, *CM*, p. 300.

⁵⁹² *GP*, p. 396.

sont et *en laquelle, en dépit de leurs vicissitudes, elles demeurent* »⁵⁹³.

Ainsi, lorsque la vie vient en soi-même, tous nos pouvoirs possibles proviennent de cette venue de la vie. Et parce que cette venue de la vie signifie la génération du moi, cette venue de tous nos pouvoirs possibles signifie notre naissance elle-même. Dans la souffrance et la jouissance de la naissance, ces pouvoirs nous sont donnés, et ils sont mis en notre possession comme notre moi-même. Tous nos pouvoirs possibles nous appartiennent donc comme les multiples composants de notre être réel, de sorte que nous pouvons les exercer sans y penser, quand et chaque fois que nous les voulons.⁵⁹⁴ Dès lors, si nous disons que nous sommes nés comme « Je peux », cela revient à dire que, depuis notre naissance, tous nos pouvoirs possibles ou tous nos mouvements possibles nous sont donnés comme nos possibilités, ou mieux, comme nos potentialités, selon lesquelles nous pouvons, ou même, nous devons accomplir la révélation de notre vie même.⁵⁹⁵

1-4-2. les potentialités actuelles et effectives

Cette possibilité ou potentialité, sans doute, ne signifie pas la même chose que la possibilité ou potentialité de la représentation, qui établit, dans la dimension de la phénoménalité du monde, une relation d'opposition avec l'effectivité ou l'actualité.⁵⁹⁶ Réellement, une représentation potentielle devient actuelle, lorsqu'elle est éclairée par la

⁵⁹³ Souligné par nous, *ibid.*, p. 256.

⁵⁹⁴ « Il [*le moi*] entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent. Entrant en possession de ces pouvoirs, il est en mesure de les exercer. Une nouvelle capacité lui est conférée [...]. C'est la capacité du moi d'être en possession de soi précisément, de ne faire qu'un avec lui et avec *tout ce qu'il porte en lui et qui lui appartient comme les multiples composants de son être réel* » (souligné par Henry, sauf la dernière phrase, *CM.*, p. 171-2)

⁵⁹⁵ Cf. « la subjectivité monadique précisément, celle qui constitue l'être de l'individu [...] *se propose phénoménologiquement à nous comme une totalité en tant qu'elle porte en elle, à titre de virtualités, une multiplicité d'activité et d'intentionnalité possible*. Marx appelle ces potentialités subjectives des "puissances personnelles". La subjectivité comme subjectivité monadique, la vie comme vie individuelle, est l'unité subjective de ces puissances elles-mêmes subjectives qui lui appartiennent en propre, qui définissent son être originel et sont voulues par lui, qui sont ses besoins. *Vivre, c'est nécessairement développer de telles possibilités* » (souligné par Henry, *M*, t, I, p. 264).

⁵⁹⁶ À propos des concepts de « réalité », « effectivité » et « actualité », voir notre note 69.

lumière de la conscience, et ensuite, si cette lumière qui l'éclaire est éteinte, la représentation devenue actuelle redeviendra potentielle. Il en est de même pour nos pouvoirs, si nous les pensons seulement dans la dimension de la phénoménalité du monde. De ce point de vue, par exemple, mon pouvoir de prendre n'est à présent qu'en puissance, c'est-à-dire qu'il n'est plus actuel, parce que l'acte de ma main, qui a pris la main de la femme, n'est plus *vu* devant nous. Cette belle image de mon acte est disparue, de sorte que mon pouvoir de prendre n'est pensé maintenant que comme une potentialité ou comme une simple possibilité, lesquelles, cependant, quand je reverrai cette femme un jour, s'actualiseront et ainsi s'effectueront. Mais cette opposition de la possibilité du pouvoir et de son effectivité, ou, celle de sa potentialité et de son actualité, est ce que Henry met en question en évoquant Descartes : « l'existence en puissance n'est rien »⁵⁹⁷. Et, s'il est vrai que cette opposition a son origine dans la confusion entre l'acte réel et son image, c'est, avant cela, en interprétant Maine de Biran que Henry la conteste : « si j'exécute mes mouvements sans y penser, [...] c'est parce que leur être appartient tout entier à la sphère de transparence absolue de la subjectivité »⁵⁹⁸.

Comme nous l'avons vu, notre acte réel, en tant que révélation de notre pouvoir, n'est pas autre chose que l'auto-affection de celui-ci, de sorte que, si nous considérons notre acte et notre pouvoir en tant que réalité, nous ne pouvons trouver entre eux aucune relation d'opposition. En revanche, notre acte que nous pouvons *voir* dans le monde et y fragmenter en ses éléments multiples et juxtaposés, peut être facilement pensé comme une actualisation de notre pouvoir, et de cette façon, comme l'opposant de notre pouvoir potentiel. Cependant, cet acte représenté dans le monde n'est qu'une image, il n'est que l'irréel. Ainsi, « l'actualisation phénoménologique » de notre pouvoir, ou sa réalisation, ne

⁵⁹⁷ GP, p. 390. Lorsque C.-C. Serban dit que le concept henryen de « potentialité » nous permet de « surmonter l'opposition métaphysique de l'effectif et du possible (tout comme, en définitive, celle de l'acte et de la puissance) au profit d'une synthèse immédiate et première » (« Les modalités de la vie », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, UCL, p. 282) elle a raison. Mais, lorsqu'elle dit, en définissant la vie comme « pouvoir », qu'« elle n'est pas un acte mais la possibilité d'accomplir des actes » (*ibid.*), cette « opposition métaphysique » n'est-elle pas ressurgie ? Évidemment, les actes particuliers qui sont représentés dans le monde, ne sont pas la vie, mais, les actes compris en tant qu'ils sont (en tant que réalité), sont évidemment la vie, précisément, « les modalités de la vie ». Dès lors, le problème est de savoir le « comment » de ces modalités. D'où viennent-elles ? Comment et pourquoi elles se modifient ?

⁵⁹⁸ PPC, p. 82.

peut pas être réduite à cette apparition visible de l'acte, c'est-à-dire, à cette « venue momentanée et passagère dans la lumière de l'évidence ».⁵⁹⁹ Loin de s'actualiser dans cette venue de la représentation, notre pouvoir s'y irrealise. Donc, de ce que l'image de notre acte est disparue, il ne résulte pas que notre pouvoir soit disparu, ni même, qu'il devienne potentiel.

À vrai dire, l'opposition de l'actuel et du potentiel, qui s'établit dans l'horizon extatique du monde, ne nous dit rien à propos de l'actualité de notre pouvoir ni de sa potentialité. C'est parce que la réalité de notre pouvoir ne consiste pas dans cette transcendance du monde, mais dans l'immanence de la vie : « actualité, virtualité, potentialité, en ce qui concerne la vie, ont un autre sens »⁶⁰⁰. Réellement, c'est hors du monde que notre pouvoir de prendre est ce qu'il est, parce qu'il s'auto-affecte, c'est-à-dire qu'il est donné à lui-même en s'éprouvant soi-même. En tant que réalité, ce pouvoir est toujours *présent* à lui-même. Hors du temps extatique, il est *actuel*, son actualité signifie donc son auto-affection. Or, c'est lorsque notre pouvoir de prendre est ainsi actuel qu'il peut être une puissance *effective* qui fait réellement apparaître notre acte de prendre. C'est-à-dire que, si ce pouvoir est une possibilité *réelle* qui constitue la réalité de tous nos actes de prendre, c'est parce qu'il s'auto-affecte. Henry appelle cette « possibilité ontologique constitutive de la réalité » « potentialité »,⁶⁰¹ et c'est la raison pour laquelle il peut dire que l'« actualité désigne l'auto-affection en laquelle la potentialité est effective »⁶⁰².

Chacun de nos pouvoirs est en ce sens une potentialité, c'est-à-dire, non pas parce qu'il doit attendre une occasion pour s'actualiser, mais paradoxalement, parce qu'il est déjà actuel et ainsi effectif. Et, qu'il soit actuel et effectif, cela ne dit pas ici qu'il vient un instant dans le monde comme un acte repérable dans l'espace, mais au contraire, qu'il ne peut jamais venir dans cet horizon extatique. Ainsi, à propos de nos pouvoirs et actes réels, nous ne pouvons pas dire l'opposition de la possibilité et de l'effectivité, ou, de la potentialité et de l'actualité. C'est réellement parce que notre pouvoir est une potentialité *actuelle* et une possibilité *effective* que son apparaître peut être l'apparaître de notre acte réel.

⁵⁹⁹ GP, p. 391-2.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁰¹ « La possibilité ontologique constitutive de la réalité, nous l'appelons Potentialité » (*ibid.*, p. 395).

⁶⁰² *Ibid.*, p. 78.

Or, chacun de nos pouvoirs n'est un pouvoir que parce que nous l'avons en notre possession, et pour cette raison, que nous pouvons l'effectuer. Il n'y a aucun pouvoir qui ne m'appartient, et comme nous l'avons vu, cela revient à dire que tous nos pouvoirs possibles sont donnés à eux-mêmes dans la vie qui vient en soi comme notre naissance elle-même. C'est réellement lorsque la vie s'auto-affecte comme moi-même que chacun de nos pouvoirs s'auto-affecte. L'auto-affection de la vie est donc la possibilité qui permet à chacun de nos pouvoirs d'être ce qu'il est. Dès lors, si l'actualité désigne l'auto-affection, nous pouvons même dire que l'actualité de nos pouvoirs n'est pas seulement la leur, mais plutôt, celle de la vie elle-même. En effet, c'est la raison pour laquelle, après avoir dit que l'« actualité désigne l'auto-affection », Henry ajoute immédiatement qu'elle désigne « la *réalité* de la *possibilité* consubstantielle à tout pouvoir et identique à son essence »⁶⁰³.

Certes, l'auto-affection de la vie est la « possibilité » d'être de tous nos pouvoirs possibles, et elle est la « réalité » parce qu'elle signifie que la vie est l'impossibilité même de venir dans le monde, c'est-à-dire que la vie, en s'éprouvant soi-même, parvient en soi en tant que soi-même. Or, parce que cette venue en soi de la vie signifie que la vie s'auto-engendre comme un soi singulier que je suis moi-même,⁶⁰⁴ cela revient à dire que le « je » qui est intérieur à tous nos pouvoirs possibles comme leur forme commune, est une puissance, non pas seulement parce qu'il a tous ces pouvoirs en sa possession, et ainsi, peut les effectuer, mais *avant* cela, parce qu'il est, *en tant que moi*, la possibilité *réelle* qui constitue la réalité de tous nos pouvoirs possibles. À vrai dire, c'est la signification ontologique du *cogito* biranien interprété par Henry : « Je peux ».⁶⁰⁵ Et c'est la raison pour laquelle, en donnant au concept de « potentialité » la nouvelle définition, telle que « la possibilité ontologique constitutive de la réalité », Henry peut dire, au-delà des

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ « Ainsi la vie s'engendre, c'est-à-dire en vient à s'éprouver soi-même en tant qu'un Soi singulier. Si vous préférez, il n'y a point de vie qui vienne en soi, sinon en tant qu'un Soi singulier et notamment en tant que ce Soi singulier que je suis moi-même. La vie s'auto-affecte comme moi-même » (« Le corps vivant », *AD*, p. 131-2, et aussi voir, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 133).

⁶⁰⁵ « Je Peux n'est pas une proposition synthétique, aucun pouvoir en elle n'est surajouté à l'essence du je, mais celui-ci comme tel est le Pouvoir. Il est le Pouvoir ultime d'être en possession de tous ses pouvoirs et capacités. Il est *ce Pouvoir ultime sur le fond en lui du "moi"* » (souligné par nous, « Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 135).

potentialités qui signifient chacun de nos pouvoirs, « la potentialité en laquelle reposent les pouvoirs de notre corps comme en leur essence »⁶⁰⁶.

Cependant, le problème est de savoir comment et sous quelle forme ces pouvoirs y reposent, c'est-à-dire, demeurent. Nous savons maintenant que chacun des pouvoirs y demeure réellement en tant que potentialité actuelle et effective. Mais, qu'est-ce que cela signifie ? D'abord, cela signifie que nos pouvoirs ne cessent de s'auto-affecter dans l'auto-affectation de la vie, de sorte qu'en s'éprouvant soi-même, ils ne cessent d'apparaître comme sentiments dans le « Je peux », lorsque celui-ci, en s'éprouvant soi-même, apparaît lui aussi comme un sentiment, c'est-à-dire, comme souffrance et jouissance. Dès lors, il n'est pas difficile de savoir que la phrase citée plus haut : « la potentialité en laquelle reposent les pouvoirs de notre corps comme en leur essence », n'est qu'une autre formulation de cette phrase que nous pouvons lire dans *L'essence de la manifestation* : « dans la souffrance du souffrir et dans sa jouissance, sont les possibilités sommeillantes de tous nos sentiments, sommeillantes et pourtant effectives »⁶⁰⁷. Les possibilités des sentiments désignent ici leurs mouvements de s'éprouver soi-même ou de s'auto-affecter, de sorte que ces possibilités des sentiments ne s'opposent pas avec leurs réalités. Bien au contraire, elles constituent comme telles les réalités des sentiments, parce que celles-ci désignent aussi les mêmes mouvements de s'éprouver soi-même ou de s'auto-affecter. C'est réellement la raison pour laquelle « les possibilités sommeillantes de tous nos sentiments » peuvent s'appeler « effectives ». Lorsque les possibilités de tous nos sentiments apparaissent, leurs réalités apparaissent aussi, c'est-à-dire que, dans la souffrance et dans la jouissance, tous nos sentiments possibles apparaissent effectivement ou demeurent réellement. Mais comment et sous quelle forme ? Quelle est la différence entre la possibilité sommeillante et la possibilité éveillée ? Que signifie le sommeil ?

Le sommeil ne signifie pas une disparition de la vie, ni même sa suspension. Alors même que nous dormons, la vie ne cesse de se continuer. De ce point de vue, si nous disons que le sommeil n'est pas la mort, cela ne dit pas seulement que le sommeil n'est qu'un frère jumeau de la mort, c'est-à-dire que, bien que le sommeil ressemble beaucoup à la mort, pourtant, il n'est pas la mort même. Au contraire, cela dit que le sommeil est un

⁶⁰⁶ GP, p. 395.

⁶⁰⁷ EM, p. 838-9.

mode de la vie. Réellement, pour autant que la vie signifie elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même, elle ne peut pas être disparue, ni même suspendue. En s'éprouvant soi-même, la vie ne cesse d'accomplir son propre mouvement et, comme nous l'avons vu, cet « accomplissement éternel »⁶⁰⁸ de la vie n'a rien à voir avec sa répétition éternelle, dans la mesure où cette répétition de la vie est comprise comme son recommencement sans fin. Dans le procès de la vie, il n'y a aucune discontinuité ni aucun écart, même si ceux-ci sont internes. Dès lors, si nous disons que notre vie ne cesse de se continuer, alors même que nous dormons, cela n'est pas exact. Bien plutôt, nous devons dire que nous pouvons dormir, parce que la vie se continue sans cesse.

Or, si le sommeil n'est ainsi qu'un mode de la vie, cela revient à dire que c'est seulement dans l'apparaître de la vie que nous pouvons passer de l'état d'éveil à celui de sommeil, ou de l'état de sommeil à celui d'éveil. La transition entre le sommeil et l'éveil, donc, ne signifie pas notre déplacement d'un état à un autre. Ce qui se change dans cette transition n'est pas notre place où nous vivons, mais notre manière de vivre. C'est-à-dire que la transition entre le sommeil et l'éveil ne désigne pas un mouvement extatique, à partir de l'ombre vers la lumière, ou à partir de la lumière vers l'ombre, mais l'auto-modification de la vie même. Soit en sommeil, soit en éveil, nous sommes toujours à la même *place*, c'est-à-dire, ici et maintenant, dans le présent vivant, lequel, en tant que présentation réelle de la vie, se fonde *avant* le temps et *hors* de l'espace comme l'essence de ceux-ci. Ainsi, notre 'je' et tous nos pouvoirs qui composent l'être de ce 'je', comme Henry l'a dit, « tout est là tout entier à chaque instant »⁶⁰⁹. Soit en étant éveillé, soit en sommeillant, tout ce qui apparaît dans la vie – tous nos pouvoirs possibles ou tous nos sentiments possibles – est actuel et, en tant qu'actualité comme telle, ils constituent notre présent vivant. C'est réellement ce que Henry veut dire en disant que « la vie ne s'actualise jamais »⁶¹⁰.

1-4-3. l'unité indivisible des potentialités ou leur totalité indivisible

⁶⁰⁸ *CM*, p. 74.

⁶⁰⁹ « Quatre principes de la phénoménologie », *PV*, t, I, p. 91.

⁶¹⁰ *GP*, p. 78

Il est vrai qu'après cette déclaration, Henry s'est efforcé d'éviter d'employer ce mot « actualisation » ou « s'actualiser ». ⁶¹¹ Cependant, il est aussi vrai que, malgré cette déclaration, Henry a continué de l'employer, non pas seulement par rapport à nos pouvoirs (forces) ou nos sentiments (impressions), ⁶¹² mais aussi, par rapport à la vie même, particulièrement, en disant que « toute vie [...] est individuelle et ne *s'actualise* que de cette façon, sous la forme d'un individu vivant » ⁶¹³. Parce que tout ce qui se donne dans la vie demeure toujours déjà et éternellement dans cette vie, il est évident que cette actualisation de la vie signifie elle-même l'actualisation de tout ce qui demeure dans la vie, c'est-à-dire, celle de tous nos pouvoirs possibles ou de tous nos sentiments possibles. Et il est aussi évident que cette actualisation de la vie ne peut pas s'entendre comme un mouvement extatique, qui doit présupposer, comme sa condition de possibilité, l'opposition de l'actuel et du potentiel. La vie est toujours et déjà actuelle et ainsi effective. Et, parce que la vie est actuelle et effective, tout ce qui se donne dans la vie est aussi actuel et effectif. Dès lors, si la vie s'actualise, cela revient nécessairement à dire que la vie et tout ce qui demeure dans la vie se ré-actualisent, c'est-à-dire que l'actualisation de la vie est leur renouvellement qui serait l'auto-modification de la vie entendue comme son accroissement ou comme son intensification. Pourtant, un instant, laissons de côté ce renouvellement de la vie. À propos du problème de la demeure de nos pouvoirs ou de nos sentiments, ce que nous devons d'abord comprendre est ce fait que la vie ne s'actualise que sous la forme d'un individu vivant.

Comme nous l'avons vu, ce qui permet à notre moi, en l'occurrence, à l'« individu vivant », d'être ce qu'il est n'est pas la manière dont il se montre dans le monde, mais le mouvement de la vie. Dans son mouvement même, la vie, en s'éprouvant soi-même ou en parvenant en soi-même, s'apparaît comme un soi absolument singulier et ontologiquement individuel : l'auto-génération de la vie est la génération de l'individu vivant. L'individu vivant n'est donc pas l'individu entendu au sens existentiel, il a son sens ontologique.

⁶¹¹ Par exemple, dans ces deux articles de 1978 et de 1990 : « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » (*PV*, t, I, p. 55) et « Le temps phénoménologique et le présent vivant » (*AD*, p. 61), nous pouvons voir facilement que, dans l'article de 1990, se répètent les phrases de l'article de 1978, à l'exception de ces mots « actualisation » et « s'actualiser ».

⁶¹² Par exemple, voir « Art et phénoménologie de la vie », *PV*, t, III, p. 294.

⁶¹³ Souligné par nous, *CC*, p. 31.

C'est-à-dire que, tandis que l'individualité de l'individu *mondain* est déterminée par sa localisation dans le monde, l'individualité de l'individu *vivant* est déterminée, hors du monde, par la vie elle-même. Or, lorsque son individualité est ainsi déterminée par la vie elle-même, cette détermination nous conduit à confirmer la définition traditionnelle de l'individu : l'individu est ce qui est indivisible. Réellement, si quelque chose peut être divisé, cela signifie qu'une partie de celui-ci peut se poser à l'extérieur de son autre partie, c'est-à-dire que ses parties peuvent se juxtaposer l'une à côté de l'autre. Mais, cette extériorité réciproque et donc la juxtaposition n'est possible que dans l'espace ou dans le monde, de sorte que, si l'individu vivant est ce qui vient hors du monde dans la vie comme l'auto-génération de celle-ci, la divisibilité est pour lui par essence impossible. Autrement dit, l'indivisibilité de l'individu vivant n'est pas seulement un de ses attributs, mais plutôt, son essence même. Son individualité désigne elle-même son indivisibilité. L'individu vivant est par son essence nécessairement *un soi indivisible*.

Cette unité indivisible du soi, nous semble-t-il, nous permet de répondre à la question : comment et sous quelle forme tous nos pouvoirs possibles ou tous nos sentiments possibles demeurent-ils ? Plus concrètement, quelle est la signification de leur sommeil ? En effet, pour autant que tout ce qui se donne dans la vie demeure toujours déjà et éternellement dans cette vie, comme nous l'avons vu, l'actualisation de la vie signifie elle-même l'actualisation de tout ce qui demeure dans cette vie. Et, c'est dans cette actualisation totale que nous pouvons distinguer les sentiments (les pouvoirs) qui sont en l'état d'éveil, des sentiments (des pouvoirs) qui sont en l'état de sommeil. Par exemple, si je sens maintenant le regret à la place du plaisir, et si je suis en train d'écrire cette étude à la place de prendre la main de la femme, ce plaisir et ce pouvoir de prendre peuvent être considérés comme sommeillants, bien qu'ils soient actuels et effectifs comme le regret et le pouvoir d'écrire, qui sont en l'état d'éveil. Or, dans cette perspective, si la vie s'avère comme ce qui ne s'actualise que « sous la forme d'un individu vivant », c'est-à-dire, comme un soi indivisible, cela revient à dire que tous ceux qui sont possibles dans la vie, et donc, tout ceux qui sont actuels, soit en étant éveillé, soit en sommeillant, ne peuvent pas se séparer entre eux. C'est-à-dire qu'ils ne se juxtaposent pas l'un à côté de l'autre, mais ils composent ensemble une unité indivisible. Dans notre exemple très simplifié, mon plaisir et mon regret, sans se juxtaposer, composent une unité indivisible. Et, parce que le mode de réalisation de cette unité est maintenant le regret, alors, nous pouvons même dire

que mon plaisir est constitutif de mon regret (à vrai dire, n'est-il pas clair que mon regret implique en lui mon plaisir comme son composant ?). Regardons un peu en détail ce point.

D'abord, il est évident que cette unité indivisible du soi n'indique pas l'unité abstraite ou vide qui est numériquement une. Cependant, cela ne veut pas non plus dire que l'apparaître de la vie, en tant que mouvement de s'éprouver soi-même comme tel, désigne lui-même son accroissement, c'est-à-dire que ce soi est multiple, en ce sens qu'il est *toujours déjà* et *éternellement* ce qui s'est accru de soi-même et ce qui s'accroît de soi-même, auxquels nous pouvons donner dans la pensée les noms « passé » et « futur ». Ce que nous voulons dire ici, n'est pas cette uni-multiplicité de la vie, qui est censée, pour ainsi dire, *diachroniquement* décomposable. Maintenant, si l'unité du soi n'est pas l'unité numériquement une, c'est parce que ce soi indivisible, en tant qu'actualisation de la vie, indique lui-même l'actualisation de tous nos sentiments possibles. Réellement, dans la mesure où tout ce qui se donne dans la vie ne peut apparaître que dans son mouvement d'auto-affection, ils ne peuvent se donner, en s'éprouvant soi-même, qu'en tant que sentiment – tous nos pouvoirs et actes réels sont les sentiments –. Dès lors, s'il est vrai que l'extériorité réciproque n'est possible que dans le monde, c'est-à-dire, si l'extériorité réciproque que nous pouvons établir entre les sentiments n'est que celle de leurs images ou représentations⁶¹⁴, il n'y a rien d'étonnant à ce que tout ce qui se donne dans la vie, ne puisse apparaître que comme une unité indivisible. C'est réellement dans cette perspective que nous devons comprendre la déclaration décisive de Henry : « tout est là tout entier à chaque instant ». Cela dit que tout est là, dans la vie, toujours et éternellement, en tant qu'une unité indivisible. Un soi indivisible qui est l'actualisation de la vie, et donc, qui est l'actualisation de tout ce qui demeure dans la vie, désigne ainsi une totalité indivisible de tous nos sentiments possibles.

Or, il est aussi évident que cette totalité indivisible des sentiments n'a rien à voir avec une somme des sentiments, si celle-ci ne signifie qu'un résultat de l'addition des sentiments. À vrai dire, loin d'être une totalité *indivisible* des sentiments, cette somme présuppose, comme sa condition de possibilité, la séparation entre les sentiments. Cependant, lorsque nous posons un sentiment séparé ou isolé des autres sentiments, nous

⁶¹⁴ « L'extériorité réciproque du sentiment sensoriel et du sentiment vital, de tous non sentiments en général, est celle de leur être-constitué » (*EM*, p. 773).

nous sommes déjà trompés. Nous avons déjà confondu le sentiment réel et son image, le vivant et la mort. Certes, il est vrai que la totalité indivisible des sentiments est censée, pour ainsi dire, *synchroniquement* décomposable. Et c'est la raison pour laquelle, en la déchirant dans la pensée, nous pouvons donner à chacun de ses sentiments les noms « plaisir », « regret », « désir » etc. Mais, il n'y a aucun sentiment réel qui peut être isolé ou séparé de tous les autres sentiments. La non-séparation des sentiments est *essentielle*, et si elle est essentielle, c'est parce que, comme nous l'avons vu dans la discussion sur la vérité de la douleur, l'apparaître d'un sentiment est en son essence l'apparaître de la vie lui-même.

Réellement, un sentiment ne peut être ce qu'il est qu'à la condition qu'il s'éprouve soi-même. Ce qui fait du sentiment un sentiment est ce mouvement de s'éprouver soi-même, de sorte que, quel que soit son caractère particulier, chacun des sentiments comprend nécessairement en lui ce mouvement comme sa condition de possibilité, c'est-à-dire, comme son essence elle-même. Dès lors, si ce mouvement désigne la souffrance ou le « je peux », qui est la présentation réelle de la vie, cela revient à dire que chacun des sentiments comprend en lui la vie et, de cette façon, qu'il comprend en lui tout ce qui demeure dans cette vie, à savoir, tous les autres sentiments eux-mêmes. La relation entre les sentiments ne s'établit pas ainsi directement entre eux, mais seulement et essentiellement, à travers la vie (à travers la souffrance ou le « je peux »). Et c'est la raison pour laquelle la relation des sentiments ne peut pas être contingente mais essentiellement nécessaire. Lorsqu'un sentiment apparaît, ce qui apparaît est la vie même. De la sorte, si un sentiment se donne, cela revient nécessairement à dire que tous ceux qui sont possibles dans la vie se donnent, à la fois et en même temps, comme les composants de ce sentiment.

Sans le poser devant nous, ni l'indiquer par le mot, éprouvons un instant notre sentiment en tant que tel, par exemple, le plaisir. Tandis que le mot « plaisir » est clair et *distinct*, ce sentiment de plaisir est clair mais *obscur*. Il est clairement *un* sentiment, cependant, ce plaisir implique en lui les sentiments *multiplés* et *divers* que nous pouvons appeler un à un « désir », « douleur », « douceur », « peur » etc., et les sentiments aussi, auxquels nous ne pouvons pas même donner les noms. En outre, ce plaisir n'est pas même fixé, il est mouvant et vivant, il se nuance sans cesse. Pourtant, malgré cette multiplicité et ce nuancement, nous pouvons éprouver le plaisir, facilement et simplement, comme *un* sentiment. Dès lors, plutôt que quelque chose distinct et immobile, le sentiment de plaisir

désigne un flux obscur et mouvant, dans lequel les sentiments *multiples* et *divers* peuvent se composer, sans se juxtaposer, comme *un* sentiment – qui, cependant, ne peut jamais être numériquement un –. Plus précisément dit, il est un flux ayant une direction, dans laquelle tous nos sentiments se disposent, comme s'ils étaient un seul sentiment. Or, que signifie ce flux que nous sentons maintenant, sinon notre moi-même ? À vrai dire, lorsque je prends la main de la femme, ce qui est plaisant n'est pas la main, mais moi-même, c'est-à-dire que, ce qui est vécu par nous n'est pas un objet posé devant nous ni même une partie de nous, mais notre moi-même en tant que totalité. Dans cette perspective, dire que 'nous éprouvons un plaisir' n'est rien d'autre que de dire que 'nous *nous* sentons plaisir'.

Comme nous l'avons vu au début de cette étude, lorsque la *clarté obscure* du sentiment est un problème, à vrai dire, ce dont il s'agit dans la phénoménologie matérielle est le *cogito*, non pas entendu comme « *videre* », mais comme « *videor* ». Ce *cogito*, en tant qu'auto-affection, s'identifie par Henry d'abord à notre « corps subjectif », après à notre « chair », de cette façon qu'il s'entend comme « totalité mouvante et indéchirable d'impressions sensibles, affectives, dynamiques »⁶¹⁵. Maintenant, si je sens un sentiment particulier, ce que j'éprouve est ce *cogito*, la totalité des sentiments, cependant, la totalité dont la révélation, ou mieux, l'auto-révélation, s'accomplit selon « un certain mode de présentation ». Chacun des sentiments particuliers désigne ce « certain mode de présentation », comme nous l'avons vu, il est le « comment » minuscule selon lequel le « Comment » majuscule (la souffrance, l'affectivité, la chair, enfin, la vie) accomplit son auto-révélation.⁶¹⁶ Il en est de même pour le plaisir. Lorsque nous éprouvons le plaisir, ce qui est vécu par nous n'est pas une partie de nous, mais nous-même, c'est-à-dire qu'il est une auto-révélation de la totalité indivisible de tous nos sentiments possibles. Désormais, si le plaisir peut se distinguer des autres sentiments, c'est parce qu'il a son propre « comment » selon lequel s'accomplit cette auto-révélation. À vrai dire, chacun de nos sentiments particuliers est également l'auto-révélation de nous-même, à savoir, celle de la

⁶¹⁵ « Des êtres incarnés ne sont pas des êtres qui ont un corps semblable à celui des choses – corps objectif matériel incapable de sentir quoi que ce soit. Ce sont des êtres qui ont une chair, bien plus, qui sont chair : cette totalité mouvante et indéchirable d'impressions sensibles, affectives, dynamiques qui constitue la réalité concrète des êtres de chair que nous sommes » (*PC*, p. 20).

⁶¹⁶ *EM*, p. 678-9. « 1-2-4. la souffrance et ses modalités : la difficulté du présent vivant » dans ce chapitre.

totalité de nos sentiments. Cependant, parce qu'il a son propre « comment » minuscule, plus précisément dit, parce qu'il est ce « comment » même, il est vécu par nous comme un sentiment particulier qui est différent des autres sentiments, en l'occurrence, comme le plaisir. Chacun des sentiments est donc un flux obscur et mouvant, qui, en comprenant en lui la totalité des sentiments, dirige de cette façon la composition des sentiments *multiples* comme *un* sentiment.

1-4-4. les potentialités comme les tendances affectives

Tout cela nous conduit à penser que chacun de nos sentiments particuliers n'est pas une chose, mais plutôt, une tendance. Et ce que nous voulons exprimer par ce mot « tendance », ce sont ces deux choses différentes.

Premièrement, chacun des sentiments est une tendance, parce qu'il est un mouvant qui a sa propre *direction* . Certes, cette direction n'a aucune signification spatiale – elle n'est pas déterminée dans le monde mais dans la vie –, de sorte qu'elle peut être vaguement déterminée. Cependant, c'est réellement par cette direction que chacun des sentiments se distingue des autres sentiments. Et cela signifie que la distinction entre les sentiments ne peut pas être pensée, mais seulement, être vécue. C'est parce que la différence qui s'établit entre nos sentiments, en ce cas, ne signifie pas autre chose que la modification de la tendance, suivant laquelle l'auto-révélation de la vie s'accomplit. Cette différence est *réelle* , elle ne se donne que comme un vécu de la modification continue de notre sentiment. Ce dont il s'agit ici, n'est donc pas la comparaison entre les sentiments, mais le passage d'une modalité de la vie dans son autre modalité, c'est-à-dire, l'auto-modification de la vie comme telle, qui signifie sans doute la modification de l'unité indivisible de tous nos sentiments possibles.⁶¹⁷ À vrai dire, aucun sentiment ne peut être comparé avec un autre sentiment. Ce dont il s'agit dans la comparaison entre les sentiments, n'est pas le sentiment même, mais son image ou sa représentation. Tandis que cette représentation du sentiment, par exemple, son concept, peut être bien à l'extérieur de

⁶¹⁷ C'est notre compréhension de la phrase de Henry comme la suivante : « la différence qui s'institue entre nos divers sentiments est une différence dans l'unité de la vie telle qu'elle s'accomplit concrètement avec le passage incessant d'une modalité dans l'autre comme modalités d'une seule vie » (*EM*, p. 775).

son autre représentation, « *la différence qui s'institue entre nos divers sentiments n'a principalement rien à voir avec l'extériorité mutuelle* »⁶¹⁸.

Cette absence de « l'extériorité mutuelle » est la deuxième chose que nous voulons exprimer par le mot « tendance ». Chacun des sentiments, en tant que tendance, ne se sépare pas de tous les autres sentiments, ni même ne s'en distingue, si c'est de la même façon qu'une chose mondaine se distingue des autres choses mondaines. En quelque sorte, nous pouvons même dire que nos sentiments ne se distinguent pas entre eux, parce qu'ils indiquent tous également la souffrance qui est la présentation réelle de la vie, et aussi, parce qu'ils se constituent mutuellement, en se pénétrant réciproquement par l'intermédiaire de cette présentation de la vie. Malgré cela, si nous pouvons dire la distinction des sentiments ou leur différence, c'est parce que chacun de nos sentiments est vécu différemment selon sa propre tendance, autrement dit, c'est parce qu'en se disposant dans une direction qui se change, tous nos sentiments se composent chaque fois différemment comme un sentiment particulier. C'est uniquement sur cette différence réelle des sentiments qui n'est jamais pensée mais seulement vécue, que nous pouvons représenter les sentiments et, de cette façon, leur différence aussi. Cependant, une fois que les sentiments sont représentés, ils sont bien pensés comme se séparant entre eux, et leur modification est facilement comprise comme un remplacement d'un sentiment par un autre. Par exemple, dans notre pensée, mon regret se sépare bien de mon plaisir, de sorte que le passage de celui-ci à celui-là, qui signifie l'auto-modification d'une seule vie, peut être pensé, sans peine, comme une relation de remplacement établie entre eux. Il est vrai que dans cette représentation nous obtenons l'évidence, cependant, ce que nous y perdons est notre sentiment lui-même, en fin de compte, notre vie.

Tout cela est la raison pour laquelle, en critiquant la théorie de Scheler sur la coexistence des sentiments opposés, Henry dit :

« La possibilité même de l'opposition réside au contraire dans l'unité, dans l'unité concrète d'une seule tonalité fondamentale qui n'est que légèrement modifiée par le plaisir éprouvé et, bien plutôt, le modifie, de telle manière que, pour décrire fidèlement ce qui se passe dans ce cas, il faut dire : *ce qui devrait être un plaisir et se présente sous le*

⁶¹⁸ Souligné par Henry, *ibid.*

concept de celui-ci, en réalité n'en est pas un, n'est pas éprouvé comme tel. »⁶¹⁹

À la différence du « plaisir » que le concept de celui-ci nous dit, le plaisir réel que nous éprouvons « comme tel », n'est jamais *un* plaisir séparé de tous les autres sentiments, de sorte qu'il ne peut pas s'opposer aux autres sentiments. À vrai dire, lorsqu'on dit l'opposition de nos sentiments particuliers et même leur coexistence ou simultanéité, ce qui est présupposé implicitement est leur indépendance réciproque, et donc, leur « extériorité mutuelle ». Cependant, le sentiment séparé ou isolé *n'est pas*. Il n'est qu'un concept constitué sur le sentiment réel qui, en tant que tendance, implique en lui, de sa propre façon, tous les autres sentiments, c'est-à-dire, toutes les autres tendances. Ce dont il s'agit à propos de notre sentiment réel est toujours la totalité, c'est-à-dire, l'unité indivisible de tous nos sentiments possibles, car chacun de nos sentiments est en son essence « une seule tonalité fondamentale », c'est-à-dire, la souffrance dans laquelle tous nos sentiments possibles demeurent comme potentialité *actuelle et effective*. Dès lors, chacun de nos sentiments ne peut pas ne pas être cette unité de nos sentiments, il est une modalité de la souffrance ou une tendance de celle-ci, dans laquelle cette unité des sentiments se compose dans une direction déterminée. Parallèlement, la modification de notre sentiment ne peut pas ne pas être la modification de cette unité même, elle signifie la modification de la souffrance elle-même, c'est-à-dire, la modification de sa tendance. Maintenant, « si nous pouvons nous sentir ternes et misérables tout en éprouvant un vif plaisir sensoriel »⁶²⁰, cela ne dit pas que l'unité de nos sentiments est déchirée en deux, mais simplement, que cette unité se modifie : la coexistence dans le même instant de deux sentiments opposés n'est qu'une constitution dans le monde de la modification de la souffrance.

Réellement, lorsque nous *pensons* que les deux sentiments opposées coexistent dans le même instant, ce qui est déchiré en deux n'est que notre langage qui indique ces deux sentiments. À vrai dire, s'il y avait un mot pour décrire cette situation affective, nous appellerions celle-ci par ce mot, et nous *enserions* que nous sentons un – numériquement un – seul sentiment. Cependant, ce mot ou concept n'existe pas. Pourquoi ? Cette absence

⁶¹⁹ Souligné par nous, *ibid.*

⁶²⁰ *Ibid.*

du mot, ne nous montre-t-elle pas que l'auto-révélation de la vie ne s'accomplit que selon certains modes déterminés, c'est-à-dire que la vie comprend déjà en elle ses potentialités ou ses tendances, si obscures et si vagues soient-elles, en lesquelles la vie se révèle elle-même chaque fois différemment ?

En effet, lorsque Henry critique la théorie de la coexistence des sentiments, ce qu'il veut dire n'est pas que le concept d'un sentiment, en l'occurrence, le concept de « plaisir », n'est qu'une illusion qui n'a aucune effectivité,⁶²¹ ni que la coexistence des sentiments opposés est constituée sans aucune raison. Au contraire, il dit que « la possibilité même de l'opposition réside [...] dans l'unité, dans l'unité concrète d'une seule tonalité fondamentale qui n'est que légèrement modifiée par le plaisir éprouvé et, bien plutôt, le modifie ». Et, évidemment, cette relation de « modifié-modifiant » ne signifie pas une relation extatique établie entre deux sentiments. Sinon, comment Henry peut-il parler d'une seule tonalité fondamentale (la souffrance), à la fois, *modifiée* par le plaisir, et *modifiant* celui-ci ? Par exemple, si cette tonalité fondamentale établissait la relation de causalité avec le plaisir, elle ne pourrait pas *modifier* ce plaisir, parce que, tout simplement, ce plaisir, en tant que nouveau sentiment que nous éprouverons, est ce qui n'est pas encore. Dès lors, comment peut-elle modifier ce qui n'est pas encore ? Ce que Henry veut dire dans cette relation « modifié-modifiant », ce n'est pas une causalité magique, mais la modification réelle de la souffrance, qui comprend en elle le plaisir comme une de ses tendances, tandis que le plaisir comprend en lui cette souffrance comme son essence même.

Chacun de nos sentiments est une tendance de la souffrance. Désormais, si nous éprouvons un sentiment particulier, nous pouvons dire que ce sentiment est la tendance éveillée de la souffrance. Parce que cette tendance éveillée comprend en elle la souffrance – parce qu'elle est en son essence cette souffrance elle-même –, tous les autres sentiments, c'est-à-dire, toutes les autres tendances, demeurent dans cette tendance à l'état de sommeil. Or, comme nous l'avons vu, leur sommeil ne signifie pas leur disparition. Au contraire, ce sommeil signifie qu'ils sont ici et maintenant, c'est-à-dire qu'ils n'y cessent de se présenter. Et dans la mesure où ils ne cessent de se présenter, ils sont vécus. Ils constituent le contenu concret du sentiment que nous éprouvons maintenant. À vrai dire, lorsque nous éprouvons

⁶²¹ Dans la mesure où ce concept de « plaisir » est élaboré sur le plaisir réellement éprouvé, il peut avoir l'effectivité. Cf. notre note 69.

un sentiment, ce que nous éprouvons réellement n'est pas *un* sentiment séparé de tous les autres sentiments, mais seulement, nous éprouvons tous nos sentiments possibles comme *un* sentiment.⁶²² C'est réellement la raison pour laquelle chacun de nos sentiments a ses nuances innombrables, et aussi, la raison pour laquelle nous pouvons indiquer dans un sentiment les sentiments tellement divers et *multiplés*. Mais, tout d'abord, c'est la raison pour laquelle nous pouvons nous sentir autrement, c'est-à-dire qu'une autre tendance de la souffrance peut s'éveiller ici et maintenant dans la vie. Certainement, parce que ce dont il s'agit ici est l'unité indivisible de toutes les tendances, cet éveil de la tendance ne peut pas s'entendre comme un remplacement d'une tendance par une autre. Il doit s'entendre comme la modification de la souffrance elle-même.

Cette modification de la souffrance n'indique pas la même chose que la modification de la souffrance qui est comprise plus haut comme l'accroissement de la souffrance ou comme son intensification. Tandis que cette modification de la souffrance a une seule direction – accroissement ou intensification –, la modification de la souffrance, dont il s'agit maintenant, a ses directions diverses. Pourtant, ces deux modifications de la

⁶²² Cette explication nous permettrait de répondre aux objections possibles à propos de l'intensité du sentiment. Par exemple, s'il est vrai que tous les sentiments ne cessent d'être vécus, comment le regret que nous éprouvons maintenant légèrement, peut-il être éprouvé plus fortement que le plaisir que nous avons éprouvé intensivement ? Plus précisément, comment pouvons-nous éprouver la douleur légère, si nous avons déjà éprouvé la douleur intensive ? Si nous pouvons éprouver la douleur légère pendant que la douleur intensive ne cesse d'être vécue, cela ne revient-il pas à dire que la douleur légère est un sentiment plus fort que la douleur intensive ? Évidemment, cela est absurde. Dès lors, ne devons-nous pas admettre que les sentiments peuvent être disparus, au moins, que les sentiments, en s'endormissant, diminuent leur intensité ? Cependant, toutes ces questions supposent que chacun des sentiments peut être séparé ou isolé des autres sentiments. C'est-à-dire que les sentiments qui se trouvent dans ces questions ne sont pas les sentiments réels, mais leurs images. L'absurdité provient de cette confusion du réel et de l'irréel. À propos de notre sentiment réel, ce dont il s'agit est toujours la totalité de tous nos sentiments possibles qui, en se pénétrant, apparaissent *comme un* sentiment. Notre regret que nous sentons maintenant, se compose de tous les autres sentiments, y compris le plaisir, qui sont chacun à leur tour la totalité de tous les sentiments. Il en est de même pour la douleur. La douleur n'est pas un sentiment isolé de tous les autres sentiments, mais au contraire, un sentiment composé de tous les autres sentiments, et c'est la raison pour laquelle, même si la douleur ne cesse d'être vécue, et ainsi, si elle ne cesse de s'intensifier, son intensité peut être vécue légèrement. Ce qui détermine l'intensité d'*un* sentiment est la totalité de tous les sentiments, pour ainsi dire, elle est déterminée *relativement* aux autres.

souffrance ne peuvent pas se séparer l'une de l'autre. Ce n'est pas seulement parce que ces deux modifications expliquent également l'apparaître de la souffrance, à savoir, la présentation réelle de la vie : le présent vivant. Plus précisément, c'est parce que l'accroissement de la souffrance ou son intensification signifie que la souffrance est une pulsion, c'est-à-dire qu'elle est elle-même la puissance et la force qui lui permet d'apparaître à nouveau. Comme nous l'avons vu, en tant que présentation réelle de la vie qui est elle-même le mouvement de s'auto-affecter, la souffrance apparaît à nouveau en s'auto-affectant, lorsqu'elle apparaît en s'auto-affectant. La souffrance est un apparaître dont l'apparaître devient ce qui lui permet d'apparaître à nouveau. Dès lors, il est clair que c'est à la modification de la souffrance, entendue comme son accroissement ou intensification, que la modification de la souffrance, entendue comme le changement de sa tendance, emprunte sa possibilité. C'est lorsque la souffrance, en se donnant à elle-même, s'accroît d'elle-même que sa tendance se change : « c'est cette pression de la souffrance sur elle-même qui la pousse, sinon à se fuir – c'est impossible et la pression n'exprime rien d'autre que cette impossibilité – du moins à se changer elle-même »⁶²³.

Les deux modifications de la souffrance constituent ainsi un seul processus, et ce processus nous montre comment *un* sentiment ou « une impression originaire »⁶²⁴ se donne, c'est-à-dire, comment le présent vivant se donne réellement.

⁶²³ CC, p. 49. Le changement surgi par la « pression de la souffrance » désigne ici la modalisation de la vie. Or, nous pouvons trouver dans la phénoménologie matérielle les trois genres d'action, qui sont surgis par la pression de la souffrance : 1) le passage entre « souffrir » et « jouir » (l'historial de la vie), 2) « la projection imaginaire » (cf. « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 314) et 3) la modalisation de la vie (l'histoire de la vie). Sans doute, ces trois actions ne se séparent pas l'une de l'autre, elles n'indiquent qu'un seul processus : l'auto-révélation de la vie. En effet, selon Henry, « l'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu » (*EM*, p. 837, cf. notre note 543), et cette histoire de nos tonalités est représentée comme image par la duplicité de l'apparaître. Donc, « formes, tracés, couleurs [à savoir, les images] ne sont pas des signes de vie en attente qu'un spectateur vienne les déchiffrer et les animer, ils *sont* déjà cette vie, son contenu invisible, son étreinte, son affect » (souligné par l'auteur, J. de Gramont, « Michel Henry et la question de l'image : entre extériorité et affectivité », *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, *Studies in Contemporary Phenomenology*, p. 194-5). À propos de la relation entre l'historial de la vie et son histoire, voir J. de Gramont, « De l'historial de la vie à l'histoire du vivant », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, UCL, p. 439-454.

⁶²⁴ E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, §10, p. 42.

1-4-5. le présent vivant : intensification et modalisation

Revenons au renouvellement de la vie que nous avons laissé de côté plus haut. Comme nous l'avons vu, tous ceux qui se donnent dans la vie, demeurent dans cette vie toujours déjà et éternellement, et parce que la vie est toujours actuelle et effective, ils sont aussi, soit en sommeil, soit en éveil, tous également actuels et effectifs. Dès lors, l'actualisation de la vie signifie nécessairement sa réactualisation, et pour cette raison, elle est la réactualisation de tout ce qui lui demeure. Il est clair que cette ré-actualisation ne peut pas être une répétition de la même chose. La vie est elle-même le changement. Elle s'accroît toujours déjà et éternellement d'elle-même, de sorte qu'elle est « toujours changeante et toujours la même »⁶²⁵. L'actualisation de la vie qui est toujours sa ré-actualisation, signifie donc son renouvellement, et ainsi, le renouvellement de tout ce qui demeure dans cette vie : la vie est « toujours nouvelle et toujours présente »⁶²⁶. Désormais, s'il est vrai que l'actualisation de la vie désigne sa présentation réelle, à savoir, la souffrance, il est évident que ce renouvellement de la vie signifie la modification de la souffrance, qui est entendue comme son accroissement ou intensification. Et de cette façon, il est aussi évident que le renouvellement de la vie ne signifie pas autre chose que l'accroissement ou l'intensification de tous ceux qui demeurent dans cette vie.

Maintenant, la modification de la souffrance, entendue comme le changement de sa tendance, nous montre que cette intensification de tous ceux qui demeurent dans la vie ne s'accomplit pas identiquement ou également entre eux. Dans chaque intensification de la vie, il y a toujours une tendance, si vaguement qu'elle soit déterminée, dont l'intensification s'accomplit plus fortement que les autres. C'est la raison pour laquelle, même si nous sentons à chaque instant tous nos sentiments et effectuons tous nos pouvoirs – même si « tout est là tout entier à chaque instant » –, nous pouvons penser et dire que

⁶²⁵ *PM*, p. 54.

⁶²⁶ « La répétition semblable à elle-même, sur le fond de son essence propre, de la vie phénoménologique individuelle et de ses déterminations fondamentales, la réitération indéfinie du désir, du besoin et du travail, c'est cela qui, comme condition toujours nouvelle et toujours présente, fait qu'il y a une histoire » (*M*, t, I, 197-8). À propos de l'interprétation de cette phrase, voir G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 172.

nous sentons un seul sentiment, et que nous effectuons un seul pouvoir : notre jugement n'est pas sans raison. À vrai dire, lorsque nous avons dit que tous nos sentiments se composent comme un sentiment en *se disposant dans une direction*, ce que nous avons voulu exprimer avec cette disposition n'était pas autre chose que cette intensification différentielle des sentiments. Chacun de nos sentiments est une totalité des sentiments qui ont chacun sa propre direction de l'intensification, et tous nos sentiments s'intensifient selon leurs propres directions chaque fois que la vie parvient en soi, c'est-à-dire, éternellement.⁶²⁷ Cependant, la plupart de ces intensifications sont négligées, parce qu'elles s'accomplissent très faiblement, au moins, plus faiblement que l'intensification qui devient, à ce moment-là, privilégiée.

Par exemple, si nous sentons le plaisir, cela signifie que la direction propre au plaisir est préférée dans l'intensification de la vie – c'est-à-dire que le plaisir est ici le « mode de présentation » ou le « comment » minuscule, selon lequel l'auto-révélation de la vie s'accomplit –. Dans cette intensification privilégiée, tous les autres sentiments, c'est-à-dire, toutes les autres tendances qui ont chacune sa propre direction de l'intensification, ne cessent d'apparaître en se donnant à eux-mêmes, de sorte qu'ils s'accroissent d'eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils s'intensifient eux aussi. Seulement, parce que leurs intensifications sont en ce cas secondaires, ils ne sont vécus que comme les composants du plaisir, autrement dit, ils se composent, selon la direction privilégiée, comme *un* plaisir

⁶²⁷ Lorsque Henry parle de la réversibilité de la temporalité de la vie, cela signifie « la réversibilité du souffrir et du jouir » (« Phénoménologie de la naissance », *PV*, t, I, p. 141). Cette réversibilité n'a rien à voir avec la possibilité de l'atténuation de la vie. Dans la mesure où elle concerne l'apparaître de la vie, et enfin, la naissance du « Je peux » (cf. notre note 539), elle désignerait, au contraire, l'éternité de l'intensification de la vie. La vie s'accroît d'elle-même, de sorte qu'elle s'intensifie, alors même que cet accroissement ou cette intensification semblent être négligés par la vie elle-même. D. Darcis nous le montre bien, en disant que « la vie est indestructible ; sa tendance à s'accroître est *inaliénable* » (souligné par l'auteur, « La vie peut-elle se tourner contre soi ? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII-1, 2012, p. 448). J. de Gramont l'interprète plus positivement : « L'oubli de la vie : sa dissimulation, mais aussi l'égarement du vivant dans l'ek-stase du monde [...] ne justifie pas seulement que la parole de vie se répète, puisqu'il justifie aussi qu'une telle répétition prenne la forme d'un appel : l'appel à être soi, ce vivant en qui surgit la vie pour qu'elle s'étreigne soi-même et s'éprouve sans cesse davantage » (« L'Appel de la vie », *Michel Henry, La parole de vie*, dir. J. Hatem, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 57-8).

clair et obscur qui est un sentiment réel, absolument simple et absolument complexe. C'est de la même manière que nous pouvons expliquer notre acte ou notre pouvoir.⁶²⁸ Par exemple, lorsque je prends la main de la femme, ce pouvoir de prendre n'indique jamais une seule *unique* direction de l'intensification de la vie, mais seulement, sa direction *privilegiée*. En effet, qui peut penser le pouvoir de prendre sans le pouvoir de lever ? Au sens authentique, ce qui prend la main de la femme n'est pas la main, mais moi. Dans l'intensification de ce pouvoir de prendre, donc, tous nos autres pouvoirs s'intensifient aussi. Seulement, parce que leurs intensifications sont en ce cas secondaires, ils s'effectuent comme les composants du pouvoir de prendre, ou à l'inverse, parce qu'ils n'apparaissent que comme les composants de celui-ci, leurs intensifications sont secondaires.

Tous ces sentiments ou pouvoirs secondaires sont ceux qui sont en l'état de sommeil. En sommeillant, ils ne cessent d'apparaître ici et maintenant. Cependant, même s'ils se présentent ainsi, nous ne pouvons pas facilement les trouver. C'est tout d'abord parce qu'ils se présentent hors du monde dans la vie, c'est-à-dire qu'ils sont par essence invisibles. Mais, ce n'est pas tout. Parce qu'ils ne sont pas les directions préférées de l'intensification de la vie, ils ne sont pas vécus dans leurs propres directions, mais seulement, dans la direction propre au sentiment ou au pouvoir, qui est en ce moment-là privilégié, c'est-à-dire, éveillé. C'est réellement la façon dont ils composent avec ce qui est éveillé une unité indivisible et affective, et parce que cette unité indique le sentiment ou le pouvoir même, qui est en éveil, cela revient à dire que c'est la façon dont ils constituent le contenu de ce sentiment ou de ce pouvoir. Tous ceux qui sont en sommeil, en ce sens, sont *latents*,⁶²⁹ c'est-à-dire qu'ils sont *cachés* par ce qui est en l'état d'éveil, et dans lui, et

⁶²⁸ Parce que notre pouvoir ne peut apparaître que comme un sentiment, l'explication de celui-ci comprend nécessairement l'explication de celui-là. C'est la raison pour laquelle, jusqu'ici, nous avons analysé seulement les sentiments pour répondre au problème de la demeure de nos pouvoirs ou de nos sentiments dans la vie. Il est vrai qu'en quelque sorte, l'explication des pouvoirs a l'avantage par rapport à celle des sentiments, parce que nous pouvons facilement imaginer le pouvoir dans l'espace (par exemple, le pouvoir de prendre peut se réduire à la main). Cependant, c'est ce que nous voulons éviter, car ce que nous nous efforçons de *montrer* est la vie et ses modalités, qui apparaissent hors du monde. À vrai dire, tous les mots, « comprendre », « relation », « dans », « intérieur » « direction » etc. que nous employons ici pour les expliquer, n'ont aucune signification spatiale.

⁶²⁹ « L'acte [...] demeure en nous comme le demeurer en soi-même de ce pouvoir, comme cette tension

même en le constituant. Dès lors, alors que nous les éprouvons, nous ne pouvons pas facilement les trouver. Ils sont latents ou cachés.

Or, c'est par cette intensification de la vie elle-même que sa direction privilégiée se change. Réellement, lorsque la vie se donne à elle-même en s'éprouvant elle-même, elle se souffre elle-même, et le poids de cette souffrance s'accroît au fur et à mesure que la vie s'accroît d'elle-même, c'est-à-dire, au fur et à mesure que son intensification dure. Ce poids serait une fatigue de la vie, et l'augmentation de cette fatigue est la raison pour laquelle la vie se modifie.⁶³⁰ Certes, cette fatigue est toujours une fatigue de la totalité de la vie. Ce qui est fatigué, ce ne sont pas les pieds qui marchent longtemps, mais nous qui sommes une unité indivisible de tous nos sentiments ou une unité de tous nos pouvoirs possibles. Cependant, ne pouvons-nous pas aussi dire que les pieds sont fatigués ? Pourquoi ? Cela ne signifie-t-il pas que le processus de l'auto-modification de la vie peut être décrit de façon plus détaillée ?

En effet, s'il est vrai que l'intensification de la vie ne s'accomplit pas également entre nos sentiments ou pouvoirs, il est évident que le poids de la souffrance n'est pas équitablement distribué entre eux. La direction suivant laquelle la vie s'intensifie est la direction à laquelle le poids de la souffrance est d'abord accroché. De la sorte, le poids de la souffrance qui est donné au sentiment ou au pouvoir dont la direction est préférée, est plus lourd que le poids qui est donné aux autres. Si nous pouvons parler ainsi, il est plus

latente qui définit notre être et n'est point aboli » (souligné par nous, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », *PV*, t, I, p. 54-5).

⁶³⁰ De ce point de vue, nous pourrions qualifier d'« époque de la fatigue » notre époque où la vie se modifie *trop* rapidement, c'est-à-dire que sa tendance se change sans qu'elle ait le temps suffisant pour s'intensifier. Dans cette époque, nous sommes noyés « dans un flot d'images » (*B*, p. 190) qui passent devant nous trop rapidement, nous les éprouvons à peine. Cette époque est, bien sûr, l'époque de la « barbarie », et elle ne serait pas séparée de l'époque de l'ennui. Bien sûr, Henry dit que « la télévision est [...] la pratique par excellence de la barbarie » et que « l'image télévisée [...] procède de l'ennui » qui désigne « la disposition affective en laquelle se révèle à soi-même l'énergie inemployée » (*ibid.*, p. 191). Or, pourquoi cette énergie ne s'emploie pas ? Parce que « je ne sais pas quoi faire », c'est-à-dire, parce qu'« aucune des voies hautes tracées par la culture et donnant licence à cette force de s'employer, à l'énergie de se déployer [...] ne se présente à l'ennui » (*ibid.*). Cependant, pourquoi « je ne sais pas » ? Pourquoi « aucune des voies hautes tracées par la culture [...] ne se présente » ? C'est parce que l'intensification de la vie, celle de toutes ses tendances, *semble* être arrivée à sa limite, c'est-à-dire, parce que je suis fatigué.

fatigué que les autres, de sorte qu'il a une raison de plus pour dormir. Et, lorsqu'il est endormi, ou mieux, parce qu'il est endormi, un autre sentiment ou pouvoir, c'est-à-dire, une autre tendance, s'éveille, tantôt lentement, tantôt brusquement. Certainement, cette transition entre éveil et sommeil, ne signifie aucune disparition ni aucun remplacement. Ce dont il s'agit est toujours la modification de la totalité, à savoir, celle de l'unité indivisible de tous nos sentiments ou tous nos pouvoirs : l'auto-modification de la vie. Dès lors, lorsque nous pensons et disons que notre sentiment qui se trouve en sommeil est passé ou qu'il est remplacé par un autre, cela est faux, cependant, parce qu'il devient *latent* et *caché* de la façon que nous avons vue plus haut, cela n'est pas sans raison.

Tous nos sentiments ou tous nos pouvoirs ne cessent de se présenter ici et maintenant dans la vie qui est immanente et monadique, de sorte qu'ils constituent, sans se juxtaposer, toujours déjà et éternellement, notre présent vivant. Ce présent vivant se change sans cesse par son apparaître même. Il est lui-même le changement. Et cela ne signifie pas seulement qu'il s'accroît de lui-même, et donc, s'intensifie, mais aussi et en même temps, cela signifie qu'il se modalise, c'est-à-dire que la direction de l'intensification se change par cette intensification elle-même. Dans le changement de la direction, autrement dit, dans la modification de la tendance de la vie, toutes les tendances autres que la tendance à ce moment-là éveillée deviennent *latentes* ou *cachées*, en constituant le contenu de cette tendance elle-même. Elles sont toujours déjà et éternellement *actuelles* et *effectives*, elles sont les potentialités *actuelles* et *effectives*, qui sont « incluses dans une seule subjectivité »⁶³¹, ou « dans la souffrance du souffrir et dans sa jouissance »⁶³², et donc, dans la vie.

Henry donne la permanence du monde comme preuve de cette actualité et de cette effectivité de notre tendance potentielle. Selon lui, si les choses mondaines ne nous donnent pas « dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, comme ce qu'on ne verra jamais deux fois, mais au contraire [...] comme un terme indéfiniment évocable », c'est parce que tous nos pouvoirs, soit en éveil, soit en sommeil, demeurent dans la vie, toujours déjà et éternellement, comme *actuels* et *effectifs*.⁶³³ Et, dès

⁶³¹ « La totalité des potentialités incluses dans une seule subjectivité » (*M*, t, I, p. 274).

⁶³² *EM*, p. 838.

⁶³³ *GP*, p. 395.

le début de son itinéraire philosophique, Henry ne cesse de prétendre que l'unité du monde est réduite à l'unité immanente de la vie.⁶³⁴ Maintenant, même si Henry ne l'a dit pas explicitement, nous pouvons savoir que cette unité de la vie et son auto-modification expliquent la multiplicité des choses dans le monde et leur changement. Réellement, la totalité des choses dans le monde *unique* se donne pour nous comme une contrepartie de la totalité des tendances incluses dans une *seule* vie. Chacune des choses mondaines est « un terme indéfiniment évocable » de notre tendance affective. Dès lors, comme toutes nos tendances possibles sont incluses dans une tendance en la constituant, toute notre expérience d'une chose mondaine a nécessairement son horizon d'expérience, soit interne, soit externe. Et, au fur et à mesure que la vie se modifie – au fur et à mesure qu'elle s'intensifie, et de cette façon, se modalise –, notre expérience d'une chose mondaine, plus généralement, notre expérience du monde, se change.

Ainsi, à partir du fait que « la vie est auto-affection », nous sommes revenus à cette conclusion : le monde, tout ce qui y apparaît et leur changement, tout cela prend sa racine dans la vie. Comme nous l'avons vu dans le second chapitre, ils sont l'autre aspect *contemporain* de l'auto-apparaître de la vie.⁶³⁵ Or, *dans* le monde, ne trouvons-nous pas

⁶³⁴ « L'unité de notre corps [...] est donc encore celle de la connaissance ontologique, c'est en elle et par elle qu'est constituée l'unité du monde » (*PPC*, p. 138). Et aussi, « l'unité du monde est donc une unité immanente, c'est dans la parousie de ma chair qu'elle se tient » (*I*, p. 208). Cependant, à cause de l'ambiguïté du concept de « corps subjectif » (cf. notre note 118), à vrai dire, il y aurait besoin d'une explication supplémentaire, pour dire l'identité de ces deux phrases. Cependant, cela dépasse le cadre de notre étude actuelle.

⁶³⁵ Cependant, cela ne signifie pas que notre examen de l'auto-affection de la vie était 'la phénoménologie matérielle pour le monde' qui a pour but « de fonder l'intentionnalité elle-même » (« Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *PV*, t. I, p. 106). Certainement, pendant ce long examen, nous sommes restés au niveau de 'la phénoménologie sans monde' que nous appelons 'phénoménologie matérielle pour la vie'. Seulement, parce que la vie est l'autre aspect contemporain du monde, *cette* 'phénoménologie matérielle pour la vie' peut se joindre à 'la phénoménologie matérielle pour le monde'. Or, c'est à travers cette jonction que nous pouvons rétrospectivement donner le nom exact à *cette* 'phénoménologie matérielle pour la vie' : elle pourrait s'appeler « la phénoménologie de la chair ». Car, « la phénoménologie de la chair ne renvoie pas seulement en arrière d'elle-même, si l'on peut dire, à la phénoménologie de l'Incarnation comme à sa présupposition ultime, elle rend possible le corps transcendantal intentionnel qui nous ouvre au monde dans le sentir et ainsi à tout ce qui est senti – au corps mondain qui sert de modèle exclusif à la compréhension ordinaire du corps par le sens commun » (*I*, p. 179).

une chose spéciale, c'est-à-dire, la chose vivante, les hommes ? Ces hommes, à savoir, les autres, donc, ne sont-ils eux aussi qu'un autre aspect *contemporain* de l'auto-apparaître de la vie ? Si tel est le cas, cela revient à dire que l'expérience des autres est possible dans la vie sans le monde, c'est-à-dire que notre relation avec les autres est possible sans notre corporéité, et même, en tant que sa *condition*. Cependant, les hommes ont leur propre chair, à savoir, leur propre vie, de sorte que notre relation avec les autres désigne elle-même la relation entre les vies ou entre les chairs. Dès lors, comment cette relation est-elle possible, dans la mesure où la vie est l'auto-affection ? L'apparaître de la vie, et donc, la chair, ne perd-il pas la pureté de son auto-affection dans la relation avec les autres ? Certes, nous avons déjà vu que, pour résoudre le problème de la relation entre les vies, Henry concrétise la structure de l'apparaître de la vie, en faisant la distinction entre deux concepts d'auto-affection, à savoir, en distinguant la Vie absolue et notre vie finie. Mais, loin de résoudre le problème, cela ne l'aggrave-t-il pas ? C'est-à-dire, cela ne nous met-il pas en grande difficulté : l'uni-multiplicité de la vie ?

Pourtant, notre examen développé jusqu'ici, – même s'il n'a pas considéré la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie –, nous montre comment cette difficulté est résolue dans la perspective de la phénoménologie matérielle, au moins, comment elle est tentée d'être résolue par Henry. Dès lors, il semble naturel pour Henry de se demander « pourquoi avec les présupposés, non plus ceux du “hors de soi” mais ceux du pathos invisible, ne pourrait-on pas faire des avancées dans ce domaine [de l'intersubjectivité] qui [...] a été un échec pour toutes les pensées philosophiques sérieuses »⁶³⁶. En effet, selon Henry, c'est lorsque l'auto-affection de la Vie absolue se substitue à l'apparaître du monde que tous les éléments constitutifs de la relation à autrui sont donnés,⁶³⁷ et alors, c'est par « les présupposés » qui proviennent de l'examen de l'auto-affection de la vie, que les difficultés qui accompagnent de cette substitution, peuvent être résolues. Donc, c'est l'auto-affection de la vie ou de la Vie, qui nous permet de savoir la possibilité de l'expérience d'autrui, et de l'expliquer. L'expérience d'autrui qui est censé réalisée dans le

⁶³⁶ « Un parcours philosophique », *AD*, p. 164.

⁶³⁷ « Ne convient-il pas de substituer, ici encore, à titre d'ultime présupposition phénoménologique, l'auto-révélation de la Vie à l'apparaître du monde ? Tous les éléments constitutifs d'une telle relation [la relation à autrui] sont alors donnés, non pas comme de simples “faits”, mais dans leur possibilité transcendante » (*I*, p. 345)

monde, prend sa racine dans la « véritable expérience de l'autre »⁶³⁸ qui se réalise dans l'auto-affection de la Vie absolue.

Or, qu'est-ce que cela signifie ? Notre expérience de l'autre dans le monde, ne présuppose-t-elle pas notre corporéité ? Dès lors, si cette expérience mondaine n'est possible que par l'auto-affection de la Vie absolue, cela ne revient-il pas à dire que notre incorporation n'est possible que par cette auto-affection ? Ainsi, tous les éléments qui peuvent nous permettre de répondre au problème central de notre étude, nous semble-t-il, sont déjà donnés ici. Donc, désormais, traitons directement de cette question : *comment l'incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l'auto-affection de la chair est pure ?*

2. L'incorporation et l'auto-affection pure⁶³⁹

2-1. L'impossibilité de l'incorporation chez Husserl et la résolution henryenne

D'abord, il faut éclairer la signification de « l'impossibilité de l'incorporation de la chair », découverte par Franck. Cela ne désigne pas l'impossibilité de l'incorporation elle-même, mais seulement que, dans la mesure où la chair est définie par Husserl comme « auto-affection pure »⁶⁴⁰, cette chair ne peut pas se constituer comme un corps. Car, alors que tout corps, par définition, occupe « une place quelconque dans un espace isotope et homogène, intersubjectif »⁶⁴¹, cette chair, en tant qu'auto-affection pure, n'a pas son « hors de soi », de sorte qu'elle ne peut avoir ni la spatialité ni l'intersubjectivité ni même la matérialité. « Si, dans la clôture d'une réduction au propre, aucune constitution de la chair comme corps ne semble possible, c'est que l'incorporation présuppose

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 346.

⁶³⁹ La première version de cette section exposée au Congrès International Michel Henry en 2010 a été publiée dans les actes *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, UCL, p. 327-335.

⁶⁴⁰ « Nous éliminons toute référence à la chose physique, au corps, à l'extériorité. La chair est auto-affection pure » (D. Franck, *Chair et corps*, Minuit, p. 97).

⁶⁴¹ *Ibid.*

l'intersubjectivité ». ⁶⁴²

Malgré cela, dans la phénoménologie de Husserl, selon Franck, « l'intersubjectivité – sous la forme de l'espace homogène – est sans cesse présupposée dans la constitution de la chair comme corps », c'est-à-dire que « la corporéité de la chair est toujours implicitement admise ». ⁶⁴³ Sinon, comment Husserl pourrait-il dire de l'*alter ego* qu'il se situe « là-bas » comme ma chair qui est absolument « ici » ? Et de même, comment peut-il dire que la main *droite* touche la main *gauche* ? Pour dire cela, il a toujours besoin de la référence à la spatialité intersubjective qui présuppose l'incorporation de la chair. En effet, la chair qui participe à la comparaison entre l'« ici » et le « là-bas », et qui touche la main *gauche*, n'est pas la chair en tant qu'auto-affection pure qui est l'« *ici absolu* », mais la chair corporelle qui est l'« *ici central* ». La chair s'est déjà dotée de sa corporéité, de sa spatialité, et donc, de son intersubjectivité objective.

Ainsi, l'incorporation ne peut se réaliser chez Husserl que si la chair *abandonne* sa pureté ou sa solitude absolue, de sorte qu'elle *restaure* sa relation avec les autres chairs, ou mieux, sa détermination par les autres chairs. Or, en ce cas, « la constitution de la chair comme chair est *ipso facto* celle de la chair comme corps », car, c'est aussi *ma* chair qui se circonscrit dans cette relation avec les autres chairs : « la relation à une autre chair est une composante du sens de la mienne propre ». ⁶⁴⁴ Donc, de ce point de vue, nos expressions, « abandonner » ou « restaurer », seraient incorrectes. Ce qui m'est donné en premier n'est pas la chair pure ou solitaire, mais « ma » chair qui, « en tant que support des *Empfindnisse* », est déjà délimitée et altérée par la relation avec les autres chairs. En revanche, la chair originaire, en tant que l'« avant » de *ma* chair ou de *mon* corps, s'avère être « une situation où ma sphère propre et primordiale constitue une unité intuitive avec une autre sphère propre et primordiale », de sorte qu'elle ne *m'*est pas donnée, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'« une impression originaire à jamais inaccessible, c'est-à-dire à jamais inconsciente ». ⁶⁴⁵ La phénoménologie constitutive de la chair est donc impossible. ⁶⁴⁶

⁶⁴² *Ibid.*, p. 98.

⁶⁴³ D. Franck, « la chair et le problème de la constitution temporelle », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 27.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 28, 31.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 32, 31.

⁶⁴⁶ « L'impossibilité d'une phénoménologie constitutive de la chair » (*ibid.*, p. 33).

Dès lors, il nous semble que les deux orientations sont possibles. La première, avec Franck, consiste à rejeter la pureté de « ma » chair pour l'incorporation. La deuxième consiste à tenter d'expliquer l'incorporation en préservant la pureté ou la solitude absolue de « ma » chair. Et, évidemment, cette deuxième possibilité est la voie choisie par Henry.

En effet, il est facile de voir comment, à travers sa théorie de la localisation des sensations, Henry tente d'éviter cette difficulté de l'incorporation. Mais, nous ne pouvons pas ici analyser dans le détail cette théorie qui est déployée dans *Incarnation*.⁶⁴⁷ Cela nous demanderait d'abord d'expliquer la théorie des trois corps, élaborée dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, et aussi, sa modification subtile et complexe, réalisée dans *Incarnation*.⁶⁴⁸ Donc, nous voulons ici seulement éclairer ce point capital :

Comme nous le savons, cette théorie se fonde sur la duplicité de l'apparaître. Elle consiste en deux étapes qui sont, pour la première, la constitution des corps extérieurs, y compris notre corps objectif, et, pour la deuxième, la constitution de notre corps intérieur qui signifie notre corps organique. Or, ce qui importe ici est que ces deux genres de corps, extérieur et intérieur, sont tous les deux irréels.⁶⁴⁹ En tant que ce qui est visé ou signifié, c'est-à-dire ce qui se manifeste à une distance du « moi », ils ne sont pas l'être-en-soi. Leur réalité n'est pas là où ils se re-présentent, mais, « *hic et nunc* » qui signifie le corps subjectif ou la chair, et donc, le « moi » qui les représente et qui, en tant que présentation réelle de la vie, se donne sans cesse, en s'éprouvant soi-même, comme sentiment ou impression. Dès lors, les positions spatio-temporelles que les corps extérieur et intérieur occupent, ne sont que leurs significations dans le monde. La visibilité et la spatialité ne sont qu'un surplus ajouté à la présentation réelle de la vie à travers « l'apparaître du monde », ou mieux, elles ne sont que l'autre aspect *contemporain* de « l'apparaître de la vie » ou sa « projection imaginaire »⁶⁵⁰. Dans mon corps réel, au contraire, il n'y a pas de spatialité ni de visibilité ni même de matérialité.

Dès lors, toute difficulté semble disparaître. Par exemple, si la comparaison de l'« *ici* » au « *là-bas* » est un problème pour dire l'*alter ego*, Henry pourra rejeter

⁶⁴⁷ *I*, p. 227-236.

⁶⁴⁸ Cf. notre note 118.

⁶⁴⁹ « Le corps organique constitué est déjà un corps représenté. Le corps organique originaire n'est ni constitué ni représenté » (*I*, p. 235).

⁶⁵⁰ « Narrer le pathos », *PV*, III, p. 314.

simplement la réalité de ce « *là-bas* », au lieu, comme l'a fait Husserl, de modifier l'« *ici absolu* » en l'« *ici central* ». Il en va de même du chiasme du touchant-touché. La main *droite* et la main *gauche* sont toutes les deux ce qui est localisé et signifié, de sorte qu'elles sont chez Henry irréelles. En résumé, pour résoudre le problème de l'incorporation, Henry prive totalement le corps réel de l'intersubjectivité objective, de la spatialité et de la matérialité. Selon lui, « parler d'un corps humain comme d'un corps matériel est un non-sens ».⁶⁵¹ L'incorporation n'est plus chez lui la constitution de la chair dans l'horizon spatio-temporel, mais « l'historial du Je Peux déployant en son effort pathétique un mouvement intérieur ».⁶⁵² Or, comme nous l'avons vu, ce qui apparaît dans cet historial est un sentiment. Chez Henry, le corps réel est donc un sentiment, la chair, une tonalité affective dans laquelle il n'y a pas de spatialité ni de visibilité ni même de matérialité.

Telle est la méthode de Henry pour éviter le problème de l'incorporation. Nous pouvons dire que Henry préserve la pureté de la chair au détriment de la mondanité du corps. Mais, par cette méthode, le but est-il atteint ?

2-2. l'incorporation comme « l'historial du Je Peux » et le problème de l'uni-multiplicité

Avant de répondre à cette question, nous devons insister d'abord sur ce fait que l'incorporation henryenne comme « l'historial du Je Peux » n'est pas la même chose que l'incorporation mentionnée par Franck. Au contraire, dans la mesure où la seconde est une manifestation dans le monde et la première une manifestation dans la vie, ces deux incorporations s'opposent radicalement. Cependant, nous ne devons pas oublier que le dualisme henryen n'est pas une relation d'opposition, mais une relation de fondation. La manifestation dans le monde ne peut se fonder que sur la manifestation dans la vie. C'est-à-dire que, comme nous l'avons vu en détail au chapitre II, toute manifestation dans le monde est la re-présentation *irréelle* de ce qui se présente *réellement* dans la vie, de sorte

⁶⁵¹ « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, éd, P. Capelle, Parie, Cerf, 2004, p. 171.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 180.

que ce qui apparaît dans le monde doit avoir nécessairement sa correspondance dans la vie. Donc, la mondanité comprise comme la spatialité, l'intersubjectivité objective et la matérialité, qui, dans la phénoménologie de Husserl, sont à l'origine de la difficulté de l'incorporation, doit aussi avoir sa contrepartie dans la vie. Ainsi, le problème de l'incorporation se répète chez Henry dans toute son intégralité, à ceci près qu'il doit désormais se résoudre dans la vie.

Mais, ce changement de domaine n'est pas rien. Il nous confronte à un nouveau problème. En effet, si ce qui apparaît dans le monde n'est que le reflet de ce qui apparaît dans la vie, cela veut dire qu'il y a autant d'apparaître dans la vie que dans le monde. Dès lors, dans la mesure où le corps qui apparaît dans le monde n'est pas unique mais multiple, et où la vie, en tant que phénoménalité, est *un* mode d'apparaître, le problème reviendra en fin de compte à celui de la relation entre l'unité de la vie et sa multiplicité.

En effet, nous avons déjà vu que cette relation de l'uni-multiplicité se trouve dans toute la phénoménologie de Henry, soit entre « la souffrance » et « les sentiments », soit entre « Je peux » et « les pouvoirs », soit entre « la Vie absolue » et « nos vies finies » etc. Mais, quel que soit le nom de cette relation, le problème demeure toujours le même, à savoir que tous les phénomènes doivent pouvoir se ramener à une seule phénoménalité. Donc, la principale difficulté consiste à tirer la multiplicité des phénomènes à partir de l'unité de la phénoménalité. C'est-à-dire que, comment une phénoménalité unique qui est conçue comme mouvement de « s'auto-affecter » ou de « s'éprouver soi-même » etc. peut-elle faire vraiment *naître* des phénomènes infiniment divers, et eux-mêmes, variables ?

Or, ce qui rend le problème insoluble est la théorie de Henry lui-même. C'est parce que, selon lui, 'l'être n'existe et ne se manifeste *réellement* qu'en tant que soi'⁶⁵³, c'est-à-dire, parce que ce qui est, doit avoir son ipséité comme une condition inévitable et inaliénable de son être même. Par exemple, si le mouvement de toucher s'auto-affecte, il doit posséder *son* soi. Normalement, alors que nous le considérons comme *le soi du sujet de ce mouvement*, ce dont il s'agit ici, à vrai dire, n'est pas d'un seul soi, mais de deux. De même que le sujet du mouvement, en tant que réalité, doit posséder son soi, de même, en tant que réalité, le mouvement du toucher doit avoir à son tour son soi. Or ces deux soi,

⁶⁵³ Cette phrase est une modification de l'axiome du « monisme ontologique » soulevé par Henry : « L'être n'existe et ne se manifeste qu'en tant qu'être aliéné » (*EM*, p. 88)

comment peuvent-ils s'identifier ? Dès que nous tentons de réduire le soi du mouvement au soi de son sujet, leur ipséité, et donc, leur réalité même, ne risque-t-elle pas de disparaître ? D'ailleurs, nous pouvons énumérer autant de mouvement que nous voulons, et chacun d'eux, en tant qu'il est acte réel, possède nécessairement son soi. Comment, alors, ces « soi » multiples, peuvent-ils se réduire à un *seul* « soi » du sujet ?

Malgré cela, si Henry réduit les « soi » des mouvements à un seul « soi » du sujet, c'est parce qu'il pense que le mouvement de « s'auto-affecter » qui est ce « soi » même, est un fait commun à tous nos mouvements divers et variables. Et, comme nous l'avons vu, c'était la raison pour laquelle Henry peut comprendre la donation de tous nos mouvements, et donc, de tous nos pouvoirs, comme notre naissance elle-même.⁶⁵⁴ Cependant, ce qui est passé sous silence est ici la thèse fondamentale de Henry lui-même : l'auto-affection pure, dans laquelle « il n'y a aucune altérité, c'est-à-dire aucun écart, interne ou pas car, même s'il y a un écart interne, il y a autre chose »⁶⁵⁵. Donc ce qui affecte et ce qui est affecté par exemple dans l'auto-affection *du* mouvement de toucher ne sont pas différents, et ils ne peuvent pas être le mouvement de marcher ni le mouvement de voir, ni même le mouvement de l'auto-affection *générale*, mais seulement et exclusivement le mouvement de toucher, si l'on veut, le mouvement de l'auto-affection du mouvement de toucher.

En effet, dans la mesure où l'être ne se manifeste *réellement* qu'en tant que soi, et où le mode d'apparaître de l'être est l'auto-affection pure, toute auto-affection est nécessairement l'« auto-affection *de* », c'est-à-dire qu'elle doit avoir son ipséité singulière, irréductible et inaliénable. C'est selon la même méthode que se développe le problème au niveau supérieur où la relation uni-multiple s'établit entre la Vie absolue et nos vies finies. En l'occurrence, le problème est formulé comme celui de la relation de l'unité de Soi de la Vie absolue (le Christ) à la multiplicité de « soi » de nos vies finies (les vivants). Nous pouvons nous demander alors pourquoi la Vie absolue doit être une seule Vie, non pas les Vies qui seraient respectivement celle *de* chacun de nous. En effet, même s'il est absolument vrai que notre naissance dépend du Dieu, pourquoi le Dieu doit-il être *un* ? À vrai dire, selon la théorie de Henry lui-même, nous serions amenés à dire qu'il y a, ou plutôt, qu'il *doit* y avoir des dieux, et non pas un seul Dieu.

⁶⁵⁴ Cf. « 1-4-1. les potentialités données comme la naissance » dans ce chapitre.

⁶⁵⁵ « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 218.

Parce que le problème n'est pas seulement de savoir si « le soi qui vient dans la vie est-il mon soi ou celui de la vie elle-même », mais aussi, comment un seul soi de la Vie absolue peut être nos soi multiples, il ne semble pas utile de répéter la réponse de Henry aux objections soulevées par F.-D. Sebbah et J. Rogozinski : « il n'y a pas de soi numériquement dissociable », mais « il y a ce que j'appelle en effet une intériorité phénoménologiquement réciproque »⁶⁵⁶. En effet, pour autant que l'auto-affection est l'« auto-affection *de* », c'est-à-dire « l'auto-affection *pure* », la Vie absolue pourrait engendrer seulement son seul soi, non plus les soi. Dès lors, même si nous concédons que ce « soi » de la vie est aussi « mon soi », il y aurait dans cette relation d'« intériorité phénoménologiquement réciproque », seulement, le Christ (qui est aussi mon soi) et son Père, mais, nous et nos pères y demeureraient absents.

2-3. La Vie en tant que totalité hétérogène

Or, nous avons déjà répondu à ce problème de l'uni-multiplicité, en analysant la relation de la souffrance aux sentiments, et ainsi, en montrant la *demeure* de tous nos pouvoirs possibles ou de tous nos sentiments possibles dans la vie comme les *potentialités* ou les *tendances* affectives au sens que nous avons donné plus haut à ces termes.⁶⁵⁷ En effet, au passage cité plus haut, Henry ajoute :

« Mon idée d'intériorité phénoménologique réciproque : cela nous oblige à penser que chaque soi n'est pas comme une sorte de sphère close sur elle-même, mais qu'elle est ouverte et que le procès de la génération de chaque soi vivant lui est intérieur et ne cesse de lui être intérieur, c'est-à-dire que nous sommes devant le contraire d'une coupure parce qu'autrement ce soi mourrait. »⁶⁵⁸

Sans doute, si nous comprenons ces phrases comme ne concernant que la relation du « procès » à chaque soi, le problème de l'uni-multiplicité demeurera non résolu. Mais, en

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁵⁷ Cf. « 1-3. le présent vivant et l'uni-multiplicité de la vie » et « 1-4. la vie uni-multiple et les potentialités affectives » dans ce chapitre.

⁶⁵⁸ « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *PV*, t, IV, p. 225.

disant ces phrases, Henry ne parle pas seulement de la relation intérieure de ce « procès » à chaque soi, mais aussi *réciroquement* de chaque soi à ce « procès ». C'est-à-dire que, ce n'est pas seulement « le procès de la génération » qui ne cesse d'être intérieur à chaque soi : chaque soi lui-même aussi ne cesse d'être intérieur à ce « procès » – la relation dont il s'agit maintenant n'est pas la relation d'intériorité phénoménologique, mais, la relation d'intériorité phénoménologique *réciroque*, –.⁶⁵⁹ Or, que signifie que chaque soi ne cesse d'être intérieur au « procès de la génération », qui est, comme nous l'avons vu,⁶⁶⁰ « le procès d'auto-affection pathétique de la vie absolue » ? Cela ne signifie rien de moins que la *demeure* de chaque soi dans la Vie absolue, et ainsi, sa génération éternelle. C'est-à-dire que, chaque soi ne cesse de naître dans le procès de l'auto-affection pathétique qui est lui-même la Vie absolue, le Dieu qui est lui-même un mouvement d'auto-affection, n'ayant ni commencement ni fin. Donc, comme la Vie absolue est éternelle, chaque soi est éternel. Comme Dieu ne meurt pas, chaque soi ne meurt pas. Chaque soi, chaque chair, chaque vie finie se présente toujours, déjà et éternellement par la Vie et dans la Vie : les hommes sont « ceux qui ont été générés en Lui [le Verbe de Dieu] et lui appartiennent depuis toujours »⁶⁶¹.

Ainsi, toujours et déjà, « la vie est en nous, et nous en elle »⁶⁶². Et, avec cette éternité, il ne s'agit pas seulement du niveau supérieur où s'établit la relation de la Vie unique aux vies multiples, mais aussi du niveau inférieur, par exemple, entre ma vie et mes mouvements (pouvoirs ou sentiments). Comme nous l'avons vu, dans la vie « qui touche à chaque point de son être et ne fait défaut nulle part, tout est là tout entier à chaque

⁶⁵⁹ Certes, cette relation d'intériorité phénoménologique réciroque ne signifie pas la relation d'intériorité phénoménologique réciroque *consubstantielle*, mais *dissymétrique*. Cf. « 2-3. la relation d'intériorité phénoménologique réciroque » dans le chapitre III.

⁶⁶⁰ « Phénoménologie de la naissance », *PV*, I, p. 138. Cf. « 2-1. les deux tâches de la phénoménologie de la naissance » dans le chapitre III.

⁶⁶¹ *I*, p. 328.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 242. Cf. « Elle [Parole de vie] ne se tient en lui [chaque vivant] que pour autant qu'elle le tient en elle, dans sa propre vie, dans cette vie unique qui est littéralement celle de tous les vivants, celle qui leur donne la vie comme une vie qui est chaque fois la leur et qui n'est la leur que pour autant qu'elle demeure en elle-même, qu'elle est la sienne : elle en eux et eux en elle » (souligné par nous, « Parole et religion : la parole de Dieu », *PV*, t, IV, p. 197).

instant »⁶⁶³. Donc, « mes » mouvements infiniment divers se présentent toujours, déjà et éternellement dans « ma » vie, et de la même façon, les vies, y compris « ma » vie, se présentent toujours, déjà et éternellement dans la Vie absolue. Par conséquent, tout ce qui peut être singulièrement se trouve, quel que soit son mode d'être, toujours, déjà et éternellement dans la Vie absolue. C'est-à-dire que, comme la Vie absolue ne cesse de leur être intérieure, ils ne cessent d'être intérieurs à la Vie absolue. De la sorte, lorsque la Vie absolue apparaît, ils sont tous aussi apparus, et inversement, lorsque chacun des êtres singuliers apparaît, cela signifie toujours et déjà que la Vie absolue apparaît, et de cette façon, que tous les autres êtres singuliers possibles apparaissent aussi. C'est la raison pour laquelle Henry appelle les êtres singuliers « modalités de la Vie », que nous appelons « potentialités » ou « tendances ».

Or, cette explication de la Vie ne permet-elle pas de nous dire que Henry abandonne la pureté de « ma » chair, plus généralement dit, celle de l'auto-affection de la chair ? En effet, elle nous apprend que tous ceux qui peuvent être, ne peuvent être qu'en même temps et totalement. Tout est donné en même temps et tout co-présente toujours, déjà et éternellement. Et nous pouvons facilement savoir ce que signifie cette co-présence. Elle veut dire que nous ne pouvons vivre qu'en tant que totalité de notre chair (ce que nous avons appelé plus haut totalité indivisible des potentialités ou leur unité indivisible⁶⁶⁴), et qu'en tant que cette totalité, nous ne pouvons vivre qu'avec les autres totalités telles que la nôtre, à savoir avec tous les autres vivants. Dès lors, il s'avère qu'aucune chair ne peut apparaître seule, mais seulement co-apparaître avec toutes les autres chairs possibles. La Vie absolue est un champ où se croisent tous les types de différences charnelles.

Bien sûr, cette différence charnelle ne peut être la relation entre les termes extérieurs les uns aux autres. Comme le dit Bergson, « l'extériorité est le caractère propre des choses qui occupent de l'espace »⁶⁶⁵, et donc, comme le dit Henry, la relation d'extériorité réciproque ne peut s'établir qu'entre les images dans le monde.⁶⁶⁶ Ainsi, si cette différence charnelle s'établit dans la Vie absolue, cela revient à dire qu'elle ne peut pas être la relation d'extériorité réciproque qui n'est possible que dans la spatialité, c'est-à-dire

⁶⁶³ « Quatre principes de la phénoménologie », *PV*, t, I, p. 91.

⁶⁶⁴ Cf. « 1-4-3. l'unité indivisible des potentialités ou leur totalité indivisible » dans ce chapitre.

⁶⁶⁵ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, p. 73.

⁶⁶⁶ *EM*, p. 773, cf. notre note 558.

dans le monde. Au contraire, la différence charnelle henryenne se révélera, conformément à l'enseignement de Bergson, comme une relation entre des termes qui se pénètrent les uns les autres. La multiplicité des chairs n'est pas « la multiplicité de juxtaposition », mais « la multiplicité de pénétration mutuelle ».⁶⁶⁷

Or, cette « pénétration mutuelle » ne signifie-elle pas elle-même la falsification de la pureté ? En effet, si nous ne pouvons pas suffisamment nous arracher au point de vue du « monde », c'est-à-dire, si nous admettons implicitement que la pureté de la chair n'est possible que dans l'extériorité réciproque entre chairs, alors, cette situation de pénétration mutuelle entre chairs nous apparaîtra comme si la pureté de l'auto-affection de la chair était falsifiée. Cependant, l'extériorité réciproque ne signifie qu'une relation dont un terme est limité par son autre terme, et comme nous avons vu, c'est cette relation d'extériorité réciproque qui altère la pureté de la chair husserlienne. L'extériorité réciproque entre chairs n'est pas la condition pour leur pureté, mais plutôt, pour leur impureté. Dès lors, comment la relation de pénétration mutuelle entre chairs, au contraire, peut-elle conserver la pureté de la chair ?

Or, nous avons déjà vu, à travers l'examen de la constitution d'un sentiment singulier,⁶⁶⁸ comment la pureté de la chair peut être conservée malgré, ou même, grâce à la pénétration mutuelle de chairs. Donc, au lieu de le répéter, il serait mieux d'insister sur ce fait que, dans la phénoménologie matérielle, la relation entre chairs ne s'établit pas directement entre elles, mais seulement à travers la Vie absolue, c'est-à-dire que c'est seulement dans l'apparaître de la Vie absolue qu'« une véritable expérience de l'autre » est possible.⁶⁶⁹

En effet, dans la mesure où la Vie absolue établit avec les chairs « une relation d'intériorité réciproque », la relation de la Vie aux chairs ne peut pas être une relation du tout à ses parties qui occupent tel ou tel endroit du tout. C'est parce que, pendant que la Vie implique en soi toutes les chairs possibles, chaque chair implique en soi cette Vie qui

⁶⁶⁷ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, n, 1, p. 56.

⁶⁶⁸ Cf. « 1-4-3. l'unité indivisible des potentialités ou leur totalité indivisible » dans ce chapitre.

⁶⁶⁹ I, p. 346. Or, en ce cas, comment pouvons-nous dire dans la perspective de la phénoménologie matérielle le « toi », non plus, les autres ? Il semble que nous pouvons tenter de résoudre ce problème du « toi » à partir de la différence de la « tendance » au sens que nous avons donné à ce thème. Cependant, ce problème dépasse le cadre de notre étude actuelle.

est une totalité indivisible de toutes les chairs possibles. Dès lors, étant une *partie* de la Vie absolue, chaque chair implique en soi le tout, c'est ainsi que, comme la Vie elle-même, elle n'a pas son « hors de soi ». Aucune chair ne peut être hors d'autres chairs, de sorte que chaque chair n'est plus limitée par d'autres chairs. Loin d'être limitée par celles-ci, chaque chair se constitue comme *une* chair *singulière*, en comprenant en soi à *sa manière* toutes les autres chairs, qui se donnent toujours, déjà et éternellement en tant que la Vie absolue. Toutes les chairs possibles, en se pénétrant mutuellement, se composent chaque fois différemment comme une chair. Elles sont ses propres contenus. Donc, la pénétration mutuelle des chairs ne peut pas signifier la falsification de leur pureté, au contraire, elle est justement la constitution réciproque des chairs comme *une* chair *singulière* et *pure*. Et, alors, c'est le mouvement d'auto-affection de la Vie qui réalise tout ce processus, c'est-à-dire, le mouvement du champ vivant, avant et après cela, il n'y a rien, le rien même ne peut être.⁶⁷⁰

Ainsi, chaque chair est la totalité hétérogène qui se constitue de toutes les autres chairs, hors de laquelle il n'y a rien. En tant que présentation réelle de la Vie absolue, elle n'a pas son dehors ni son avant ni son après : elle est le tout absolument pur. Tandis que les chairs sans cesse se pénètrent les unes les autres, la différence entre elles demeure absolue. On peut appeler cela mystère, mystère de l'immanence absolue ou mystère de la vie. Mais, dans ce mystère, il n'y a rien d'étranger. C'est ce que nous éprouvons quotidiennement.

Par exemple, quand nous rencontrons une femme belle et gentille, cette femme est évidemment un seul individu. En tant que vivant, elle a sa propre personnalité, c'est-à-dire, une *tendance* intensifiée depuis sa naissance dans sa propre direction. Cette tendance nous montre la vie qu'elle a vécue, et nous l'*éprouvons* en nous comme *notre* chair, et par cela, nous pouvons *savoir*, par exemple, la culture de sa famille et l'éducation qu'elle a reçue. Sans doute, cette culture et cette éducation comprennent en elles les autres vies innombrables. Cependant, dans cette femme, elles se constituent, en se pénétrant entre elles, comme la vie propre à cette femme, et ainsi, se présentent comme sa propre chair qui se donne sans cesse, en s'éprouvant soi-même, comme impression ou tonalité affective. Et, lorsqu'une tonalité affective de cette femme, un soupir, se donne en nous, elle se constitue

⁶⁷⁰ À propos du mouvement de la Vie absolue qui est elle-même l'auto-affection, voir « 1-1. les natures essentielles et mystérieuses de la vie : déjà et éternel » dans ce chapitre.

dans notre chair comme notre propre chair, et ainsi, comme notre sentiment particulier ou acte concret – prendre la main –.⁶⁷¹ Évidemment, quand nous éprouvons ce sentiment, nous pouvons lui donner un nom particulier, par exemple « désir ». Mais nous savons que dans ce sentiment simple, il y a d'autres sentiments infiniment divers, « souci », « peur » etc. Si nous faisons attention à l'un d'entre eux, par exemple, la « peur », nous pouvons savoir que ce sentiment aussi se constitue d'autres tonalités affectives infiniment diverses, et avant tout, du sentiment que nous éprouvions tout à l'heure, c'est-à-dire le « désir ».

Ainsi, la chair, chez Henry, n'est pas le corps étendu dans l'espace, ni le « support des *Empfindnisse* »⁶⁷². Elle est une présentation réelle de la Vie absolue. En tant que présentation réelle de la Vie absolue, elle comprend en soi toutes les chairs possibles, et, en s'éprouvant soi-même, elle se donne sans cesse comme impression ou tonalité affective. La chair qui se donne comme notre tonalité affective, est donc une unité et en même temps une multiplicité. Elle est uni-multiple, la totalité hétérogène. Et parce qu'elle est la totalité, elle n'a pas son « hors de soi », de sorte qu'elle est in-finie,⁶⁷³ et en ce sens, elle est absolument pure et solitaire. Cependant, en tant qu'hétérogénéité, cette pureté de la chair et sa solitude ne peuvent pas être la pureté blanche et la solitude fermée. Elles sont la pureté multi-colorée et la solitude absolument ouverte. Cette situation paradoxale mais familière est, nous semble-t-il, le point de départ de la phénoménologie de Henry, et son fondement le plus profond qu'il veut dévoiler ou même révéler à travers tout son itinéraire philosophique.

Maintenant, répondons à nos questions : *comment l'incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l'auto-affection de la chair est pure ?* Si elle est possible, c'est parce que l'incorporation ne signifie pas pour lui la constitution de la chair

⁶⁷¹ Ainsi, nous est toujours et déjà ouverte la possibilité d'éprouver toute histoire de la vie de cette femme, sa chair elle-même, et au-delà de cela, l'histoire de la Vie absolue. En un sens, nous avons déjà fait toutes ces épreuves. En effet, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, la vie n'est pas ce que nous devons trouver, mais, ce que nous devons *re-trouver*.

⁶⁷² D. Franck, « la chair et le problème de la constitution temporelle », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 28.

⁶⁷³ « L'absence d'un au-delà ne signifie pas [...] une limitation de l'être lui-même. [...] *l'absence de toute finitude, non celle-ci*, c'est donc là ce qui est impliqué dans celle d'un au-delà » (Soulignés par Henry, *EM*, p. 361, cf. notre note 562).

dans le monde, mais « l'historial du Je Peux ». Dès lors, le corps réel indique ce qui se donne dans la vie comme sentiment, de sorte que, pour son incorporation, il n'a pas besoin de l'intersubjectivité comprise comme spatialité. Le corps qui manifeste dans le monde n'est qu'une image de ce corps réel. Cependant, la thèse de la duplicité de l'apparaître qui est ainsi la méthode même pour résoudre le problème de l'incorporation, nous mène à un nouveau problème. En effet, si le corps irréel qui manifeste dans le monde n'est pas unique mais multiple, comment le corps réel qui manifeste dans la vie peut-elle être multiple, dans la mesure où l'auto-affection de la chair est pure ? C'est-à-dire, *comment la vie peut-elle être à la fois une et multiple ?* Si elle peut être à la fois une et multiple, c'est parce que la Vie absolue est une totalité hétérogène qui comprend en elle, toujours, déjà et éternellement, toutes les chairs possibles comme ses modalités ou ses tendances, et aussi, parce que chacune des chairs comprend en elle cette Vie absolue. Dès lors, lorsque la Vie absolue, en s'auto-affectant, s'accroît et s'intensifie, chacune des tendances aussi, en s'auto-affectant et en composant à sa manière toutes les autres chairs, se constitue comme *une chair singulière et pure*. Ainsi, toutes les chairs sont également la révélation d'une *seule* Vie absolue, cependant, elles sont, comme les mille bras de Kannon,⁶⁷⁴ absolument *multiples et pures*. Henry n'abandonne pas la pureté de l'auto-affection de la chair pour son incorporation. « Ma » chair qui est l'auto-affection pure est une pureté multi-colorée, la solitude ouverte. En tant que présentation réelle de la Vie absolue, elle est la totalité hétérogène de toutes les chairs possibles ou de toutes les tendances possibles, qui se donne toujours comme *un* sentiment absolument simple, et à la fois, absolument complexe.

À propos de cette totalité hétérogène, désormais, il faut mettre l'accent sur ces points capitaux : premièrement, comme Ravaisson nous l'a appris, cette totalité hétérogène est la possibilité de l'individualité même. À vrai dire, dans la totalité homogène, aucune individualité n'est possible.⁶⁷⁵ Lorsque Henry veut substituer le mot « ipséité » au mot

⁶⁷⁴ « Le temps phénoménologique et le présent vivant », *AD*, p. 60.

⁶⁷⁵ « Or, quelle qu'ait été la diversité originelle de ses éléments constitutifs, un tout homogène est toujours indéfiniment divisible en parties intégrantes semblables entre elles et semblables au tout. Si loin que pénètre la division, elle ne trouve pas l'indivisible. La chimie cherche vainement l'atome, qui recule à l'infini. L'homogénéité exclut donc l'individualité ; elle exclut l'unité véritable, et par conséquent le véritable être. Dans un tout homogène il y a de l'être, sans doute, mais il n'y a pas un être ». Au contraire, « un tout hétérogène ne se divise plus en parties semblables entre elles et semblables au tout. Ce n'est plus seulement

« individualité », ce qu'il veut exprimer, nous semble-t-il, n'est rien d'autre que cette totalité hétérogène. Deuxièmement, cette totalité hétérogène n'a rien à voir avec la totalité violente qui identifie en soi tous les autres. Comme nous l'avons vu, la différence absolue entre moi et l'autre ne peut être possible que dans l'immanence absolue. En effet, en tant que totalité hétérogène, « ma » chair revendique tous les autres comme la possibilité de son être, c'est ainsi que « ma » chair, en tant que solitude ouverte ou « pathos avec », implique en soi tous les autres en tant que tels, c'est-à-dire, en tant que d'autres totalités. À vrai dire, quand Henry dit « l'oubli de la Vie », cela ne signifie rien d'autre que l'oubli de cette totalité hétérogène, à savoir, la substitution de la totalité homogène et violente à la totalité hétérogène et pacifique. « Retrouver la Vie », c'est donc la résurrection de ma totalité vraie, et en tant que tel, « l'accueil d'Autrui comme hospitalité ». En tant que totalité hétérogène, et en tant que solitude ouverte, ma chair, ou ma tonalité affective, si médiocre soit-elle, implique en soi toute l'histoire de la vie, au-delà de cela, l'historial de la Vie absolue. En tant que moi, je suis, nous sommes la totalité *et* l'infini.

de l'être, c'est un être » (F. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Fayard, 1984, p. 12-3).

CONCLUSION

: La répétition nouvelle et le nouveau répété

« On a pu dire, après les ouvrages de Michel Henry sur l'essence de la manifestation et sur le corps, qu'un nouveau Bergson nous était né. Un Bergson qui aurait lu Heidegger et se mouvrait dans l'atmosphère de sa pensée, tout en la critiquant et la dépassant. »⁶⁷⁶

Comment l'incorporation est-elle possible pour Henry, dans la mesure où, pour lui, l'auto-affection de la chair est pure ?

Pour répondre à cette question, nous avons commencé par la comparaison entre les interprétations henryenne et husserlienne de Descartes. L'interprétation de Husserl de Descartes peut être résumée comme ceci : 1) Descartes n'était pas radical 'à propos de son but philosophique' qui fonde la science universelle, de telle manière que 2) il n'a pas pu être universel 'à propos de sa méthode', c'est-à-dire, appliquer l'épochè ou la réduction phénoménologique, et c'est pourquoi 3) il n'a pas atteint le vrai domaine d'étude de l'« *ego cogito* » au sens authentique. Finalement, selon Husserl, Descartes ne connaissait pas la signification essentielle de « la subjectivité transcendantale » qu'il a découverte. Contrairement à cette interprétation de Husserl, selon Henry, 1) Descartes, qui a douté du « voir » même, était à *propos du but* plus radical que Husserl qui pensait le « voir » comme indiscutable, et 2) Descartes, qui a appliqué la réduction au « voir » même, était à *propos de la méthode* plus universel que Husserl, et enfin, 3) Descartes qui a

⁶⁷⁶ J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF, 1968, p.161.

découvert de cette façon le fondement essentiel du « voir » même comme *vie s'auto-affectant*, a révélé le domaine d'étude de la phénoménologie comme étant plus fécond et plus essentiel que « la subjectivité transcendantale » de Husserl, c'est-à-dire qu'il a mis au jour le domaine propre de la phénoménologie matérielle.

Ainsi, en mettant face-à-face son interprétation avec celle de Husserl, Henry a montré que le *cogito* cartésien n'était pas « un morceau du monde » laissé dans le monde visible, mais le fondement absolu de tout ce qui apparaît dans ce monde et, plus essentiellement, du monde même en tant que phénoménalité : il est le fondement du « voir extatique », l'essence de la phénoménalité, à savoir, de l'intentionnalité. Donc, en tant que fondement de l'intentionnalité, et ainsi, de toute la transcendance, le *cogito* ne peut comprendre en soi aucune distance avec soi, de sorte qu'en s'éprouvant soi-même, il s'apparaît toujours par soi en soi en tant que « sentiment » ou « vécu » concret. Il est à la fois le « comment » qui s'auto-affecte par soi-même, le « qui » qui s'apparaît à soi en tant que soi, et le « quoi » qui est toujours concrètement vécu. Il est la Matière dernière qui n'a pas besoin d'autre forme que de soi pour apparaître – « la matière sans forme » ou « la *hylé* non intentionnelle » –, mais en même temps, à partir de laquelle tout ce qui est peut apparaître et devenir.

Dans cette perspective, il est clair que l'interprétation henryenne de Descartes ne peut pas être seulement une critique de l'interprétation husserlienne de Descartes. Plus essentiellement, elle est une critique de la phénoménologie husserlienne elle-même, ou mieux, son *prolongement critique* qui, à la fois, montre et remplit les lacunes de cette dernière. Malgré cela, si on néglige cette relation de prolongement ou la relation de fondation, qui s'établit entre les phénoménologies de Henry et de Husserl, c'est parce que, nous semble-t-il, on n'a pas compris « la *rencontre tardive* » de la phénoménologie *matérielle* de Henry avec la phénoménologie *hylétique* de Husserl, c'est-à-dire qu'on a pensé trop facilement la phénoménologie *matérielle* à partir de la phénoménologie *hylétique* husserlienne. Or, lorsque la phénoménologie matérielle n'est comprise qu'à partir de la phénoménologie hylétique, ce qui devient difficile de comprendre est le statut phénoménologique du monde : pourquoi la phénoménologie matérielle a besoin du monde ? À propos du notre problème, pourquoi doit-elle expliquer l'incorporation de la chair, dans la mesure où celle-ci signifie la manifestation dans le monde, qui n'est dans la phénoménologie matérielle que l'irréalité ?

Cependant, la phénoménologie matérielle est née d'une réflexion sur les insuffisances de la phénoménologie *noétique* de Husserl, non pas de sa phénoménologie *hylétique*. C'est réellement en donnant un fondement phénoménologique à l'intentionnalité que Henry donne à la *hylé* husserlienne un fondement phénoménologique, parce que le fondement de l'intentionnalité est dévoilé par lui comme la « *hylé* » ayant en soi sa phénoménalité propre, c'est-à-dire, la vie. Dans la phénoménologie matérielle, la radicalisation de la phénoménologie *hylétique* husserlienne se réalise dans la radicalisation de la phénoménologie *noétique* husserlienne, et cela reviendrait à dire que la phénoménologie matérielle ne néglige pas le monde, au contraire, qu'elle est depuis le début jusqu'à la fin une phénoménologie *pour* le monde.

En effet, alors même que la phénoménologie matérielle délaisse le monde, ce qu'elle veut est en fin de compte de fonder le monde, à savoir, de « sauver le monde ». Seulement, parce que le fondement du monde – la vie – s'apparaît hors du monde, elle est obligée, pour élucider celle-ci, de dépasser le monde et de demeurer hors de lui dans la vie elle-même. Dès lors, la phénoménologie matérielle s'avère comme hiérarchisée entre deux domaines absolument différents mais nécessairement reliés. Le premier domaine est « la phénoménologie matérielle pour le monde » dont la tâche est de fonder l'intentionnalité. Et son second domaine est « la phénoménologie matérielle pour la vie » dont la tâche est de révéler l'apparaître de la vie qui est le fondement même de l'apparaître du monde. Si la phénoménologie matérielle est un *prolongement critique* de la phénoménologie husserlienne, c'est parce qu'elle donne à l'intentionnalité le fondement, et pour cela, qu'elle élucide l'apparaître du fondement de celle-ci – à savoir, l'apparaître de la vie –, et de cette façon, qu'elle fournit, en deçà de l'opposition husserlienne *hylé/morphé*, un fondement phénoménologique à chacun des éléments de cette opposition, dont la constitution, selon Henry, n'a pas pu s'expliquer par la phénoménologie husserlienne.

Cette élucidation de l'apparaître de la vie, ou mieux, sa révélation est ce que Henry a appelé « lecture phénoménologique du *cogito* cartésien ». Et, parce que cet apparaître de la vie se réalise hors du monde, les autres phénoménologies qui ne connaissent qu'une seule manière d'apparaître – l'apparaître du monde –, ne peuvent pas rendre possible cette « lecture phénoménologique ». Ce qui peut rendre possible cette lecture phénoménologique du *cogito* cartésien ou de la vie, c'est uniquement la phénoménologie matérielle qui connaît que l'apparaître est toujours et déjà double, c'est-à-dire que le

monde en tant que « fondé » ne peut apparaître qu'avec la vie en tant que fondement : le monde qui est l'irréalité, est « l'autre aspect contemporain » de la vie qui est la réalité.

Dès lors, lorsque les deux problèmes se posent à propos de cette « lecture phénoménologique » – le problème de la « traduction » et le problème de la « lecture », c'est-à-dire, le problème du passage de la vie au monde, et celui du passage du monde à la vie –, ce qui y donne une réponse est cette thèse de « la duplicité de l'apparaître ». En effet, dans la perspective de la phénoménologie matérielle, la « traduction » entre les deux paroles totalement étrangères, du monde et de la vie, n'est qu'un cas de réalisation de la duplicité de l'apparaître, de sorte que la « traduction » de la parole de la vie dans la parole du monde n'est pas chez Henry un problème qu'il doit résoudre, mais un fait qu'il doit confirmer, plus précisément, « un Archi-fait ». La « traduction », à savoir, le passage de la vie au monde, est *toujours déjà* réalisée, et donc, parallèlement, la possibilité de la « lecture », à savoir, la voie du passage du monde à la vie, demeure *toujours déjà* ouverte *en même temps* que la « traduction » est réalisée.

Cependant, en cas de la « lecture », cette possibilité ne peut pas être suffisante. À vrai dire, que la voie qui conduit à la vie demeure *toujours déjà* ouverte, cela ne signifie pas que nous pouvons parcourir cette voie. Au contraire, lorsque cette voie se trouve *toujours déjà* ouverte à cause de la duplicité de l'apparaître, cela nous mène à une des plus grandes difficultés de la phénoménologie matérielle : l'uni-multiplicité de la vie. En effet, si le monde est l'autre aspect contemporain de la vie qui serait *ma* propre vie, comment pouvons-nous « lire » dans ce monde qui serait la contrepartie de *ma* vie, la vie autre que la mienne ? C'est-à-dire que, comment la lecture phénoménologique du *cogito* de Descartes est-elle possible ? Comment 'la phénoméno-*logie* matérielle pour la vie' est-elle possible ? Pour qu'elle soit possible, *ma* vie ne doit-elle pas à la fois les autres ? Cependant, comment *ma* vie peut-elle être la vie de l'autre, comment une seule vie peut-elle être en même temps multiple ? Même si cela est possible, comment cette vie peut-elle rester pure ? La relation entre les vies, n'altère-t-elle pas la pureté de l'auto-affection de la vie, et ainsi, la pureté de la chair ?

Ainsi, la thèse de la duplicité de l'apparaître qui est la condition transcendantale de la « traduction » et de la « lecture », nous indique à la fois le lieu où nous devons résoudre le problème de l'incorporation de la chair qui est l'auto-affection pure, et sa difficulté. Désormais, ce qui fait difficulté à propos de l'incorporation de la chair, ce n'est pas

« l'intersubjectivité objective » qui était problématique dans la phénoménologie husserlienne, mais la relation entre les vies ou entre les chairs qui s'établit dans la vie, c'est-à-dire, l'expérience de l'autre qui se réalise dans la vie même. Réellement, pour résoudre ce problème, Henry concrétise « la phénoménologie matérielle pour la vie » en deux phénoménologies hiérarchisées : « la phénoménologie de la chair » et « la phénoménologie de l'Incarnation », en faisant la distinction entre « l'auto-affection au sens fort » et « l'auto-affection au sens faible », à savoir, la distinction entre la Vie absolue et notre vie finie. Cette distinction qui permet à Henry de répondre au problème de l'expérience de l'autre, et aussi, au problème de l'uni-multiplicité de la vie, n'est pas une distinction artificielle. Elle est un résultat des « présupposés » qu'il a obtenus de sa phénoménologie développée sans considération de cette distinction, c'est-à-dire, celui de l'examen du fait que « la vie est l'auto-affection ».

Selon Henry, en tant qu'auto-affection comme telle, la vie est elle-même le mouvement de s'éprouver soi-même. Dès lors, si nous considérons ce mouvement en tant qu'il est *dans son effectuation*, sans le remplacer par son image, ce mouvement qui est la vie même s'avère comme un auto-mouvement, lequel, en s'éprouvant soi-même ou en s'auto-affectant, ne cesse de s'accroître de lui-même, et ainsi, de s'intensifier. En tant que mouvement d'auto-épreuve, donc, la vie n'a pas son début ni sa fin. Elle est ce qui s'est toujours et déjà éprouvé soi-même, et à la fois, ce qui permet à soi d'apparaître à nouveau. La vie n'est donc pas la forme vide et fixée. En tant que forme pleine d'elle-même, elle est toujours concrète, et, en tant qu'auto-mouvement, elle est une forme mouvante ou vivante. Certes, on peut décomposer dans la pensée ce mouvement de la vie en des éléments infiniment nombreux et divers, et puis le recomposer avec ces éléments imaginaires. Cependant, ce qui importe est de ne pas confondre entre le mouvement *réel* et son image *irréelle*, à savoir, entre la vie et la mort : « tout cela doit être compris dynamiquement »⁶⁷⁷. La vie est elle-même l'auto-accroissement ou l'auto-intensification, et de cette façon, l'auto-modification dans laquelle il n'y a aucune discontinuité ni aucun écart.

Or, en tant qu'auto-affection comme telle, la vie n'a pas son « hors de soi ». Parce qu'elle est absolument immanente, c'est-à-dire, parce qu'elle est monadique, rien ne peut y ajouter ni y soustraire, de sorte que tout ce qui apparaît dans la vie, quel qu'il soit, s'avère

⁶⁷⁷ I, p. 175.

nécessairement aussi ancien et aussi éternel que cette vie même : « tout est là tout entier à chaque instant »⁶⁷⁸. Ainsi, comme la vie, en tant que leur essence même, leur demeure toujours déjà et éternellement, toutes les modalités de la vie se présentent depuis le début dans la vie, et y demeureront éternellement. En ce sens, ces modalités de la vie sont ses potentialités ou ses tendances, cependant, toujours actuelles et effectives – parce qu’elles ne cessent d’être intérieures à la vie qui ne cesse de se présenter – et aussi, affectives – parce qu’elles ne cessent de s’éprouver soi-même dans l’auto-épreuve éternelle de la vie –. La vie est donc une forme mouvante et vivante dans laquelle toutes ses modalités possibles se présentent déjà et toujours, et dans laquelle ces modalités, en tant que sentiment ou impression, ne cessent de s’intensifier éternellement avec le mouvement de la vie.

Certes, chacune des modalités ou potentialités de la vie a sa propre *direction*, et c’est la raison pour laquelle nous les appelons aussi « tendances ». Même si cette *direction* n’a aucune signification spatiale, c’est par cette *direction* que les modalités de la vie se distinguent les unes des autres. Évidemment, cette distinction n’est pas ce qui est pensé, mais seulement, ce qui est vécu. Elle est *réelle*, elle ne se donne que comme un vécu de la modification continue de la vie. C’est-à-dire que la différence qui s’institue entre les modalités de la vie n’a rien à voir avec « l’extériorité mutuelle » qui n’est possible que dans le monde. Loin d’être extérieures les unes aux autres, toutes les modalités possibles se constituent mutuellement, en se pénétrant réciproquement par l’intermédiaire de la vie. En effet, parce que la vie et ses modalités établissent entre elles une « relation d’intériorité phénoménologique réciproque (et dissymétrique) », la vie ne cesse d’être intérieure à chacune de ces modalités qui ne cessent d’être intérieures à la vie, de sorte que chacune des modalités comprend en elle toutes les autres, en comprenant en elle la vie comme son essence même. En ce sens, nous pouvons même dire que les modalités ne se distinguent pas entre elles, parce qu’elles indiquent également l’apparaître de la vie. Malgré cela, si nous pouvons nommer la distinction des modalités ou leur différence, c’est parce que chacune des modalités de la vie est vécue différemment selon sa propre tendance, autrement dit, c’est parce qu’en se disposant dans une *direction* qui se change, toutes les modalités se composent chaque fois différemment comme *une modalité particulière et singulière*.

⁶⁷⁸ « Quatre principes de la phénoménologie », *PV*, t, I, p. 91.

Ainsi, la vie est une forme mouvante et vivante, qui est elle-même « l'unité indivisible des potentialités actuelles et effectives » ou « la totalité indivisible des tendances affectives ». Sans doute, cette unité ne signifie pas l'unité abstraite ou vide qui est *numériquement* une. La vie est elle-même absolument complexe et *multiple*, de sorte qu'elle peut être infiniment décomposée dans la pensée, soit synchroniquement, soit diachroniquement. Cependant, cette décomposition de la vie, c'est-à-dire, sa multiplicité *numérique*, n'est possible que dans la pensée, et ainsi, dans le monde. En réalité, la vie est absolument simple, elle est *une* seule vie. Donc, la vie n'est *numériquement* ni une ni multiple, ou plutôt, elle est à la fois, *une* et *multiple*. Elle est uni-multiple, la totalité hétérogène.

Désormais, dans cette perspective, ou, avec ces « présupposés », nous pouvons répondre à notre problème central et à sa plus grande difficulté.

D'abord, si l'incorporation de la chair comprise comme l'auto-affection pure est possible dans la phénoménologie matérielle, c'est parce que l'incorporation ne signifie pas pour Henry la manifestation de la chair dans le monde, mais « l'historial du Je Peux ». Le corps réel indique pour lui ce qui se donne dans la vie comme sentiment ou impression, de sorte que l'incorporation de la chair ne signifie dans la phénoménologie matérielle que l'auto-modification de la vie, à savoir, sa modalisation. Pour l'incorporation de la chair, donc, elle n'a pas besoin de « l'intersubjectivité objective » qui était problématique dans la phénoménologie husserlienne. Le corps qui manifeste dans le monde n'est qu'une image du corps réel.

D'autre part, si la vie peut s'avérer, dans la phénoménologie henrienne, à la fois une et multiple, c'est parce que la Vie absolue est une totalité hétérogène qui comprend en elle, toujours, déjà et éternellement, toutes ses modalités possibles, et aussi, parce que chacune des modalités comprend en elle cette Vie absolue. Dès lors, lorsque la Vie absolue, en s'auto-affectant, s'accroît d'elle-même et s'intensifie, chacune des modalités aussi, en s'auto-affectant et en composant à sa manière toutes les autres modalités, se constitue comme *une* modalité *singulière* et *pure*. Ainsi, toutes les modalités, en l'occurrence, toutes les chairs, sont également la révélation d'une *seule* Vie absolue, cependant, elles sont absolument *multiples* et *pures*.

Henry n'abandonne pas la pureté de l'auto-affection de la chair pour son incorporation. Pour lui, « ma » chair est l'auto-affection pure. En tant que présentation

réelle de la Vie absolue, elle n'a pas son « hors de soi », de sorte qu'elle est absolument pure, et ainsi, in-finie. Cependant, dans la mesure où elle comprend en elle la Vie absolue comme son essence même, elle comprend aussi en elle toutes les autres chairs possibles comme les composants de son être même, de sorte qu'elle est absolument hétérogène. En tant que pureté infinie, « ma » chair, c'est-à-dire, « moi », chacun de nous, est donc la totalité hétérogène de toutes les autres chairs possibles. Cela reviendrait à dire que chacun de nous ne peut vivre avec tous les autres vivants qu'en tant que solitude absolue, ou inversement, qu'en tant que solitude absolue, chacun de nous est absolument ouvert pour tous les autres : chacun de nous, en tant que totalité *et* infini, pourrait vivre avec tous les autres sans frontière, cependant, sans perdre notre singularité absolue.

Pour conclure, répondons à ces questions formulées par nous : « Henry a-t-il découvert le fondement indiscutable au-delà de ce qui est pensé par Franck comme étant la limite de Husserl ? » ou « avec la phénoménologie de Henry, trouvons-nous la nouvelle dimension de la philosophie ? » « Où est le fondement dernier dont la philosophie doit dépendre pour devenir science apodictique ? » ou encore « où est le commencement de la philosophie ? »

À ces questions, nous devons répondre que c'est la vie en tant que totalité hétérogène. Cependant, cette vie est-elle autre chose que « la relation charnelle » ou « un drame »⁶⁷⁹ découverts par Franck à travers l'interprétation de la phénoménologie de Husserl ? Ou même, est-elle quelque chose de si différent du « cœur » de Pascal, interprété par Ravaisson,⁶⁸⁰ ou de la « nature » de Rousseau qui est « le sentiment intérieur » ou « le sentiment de soi »,⁶⁸¹ de sorte que nous devons étiqueter cette vie de « nouveau » ? Tout particulièrement, lorsque Bergson définit la vie qui *dure*, comme « une immensité de virtualité, un empiétement mutuel de mille et mille tendances »⁶⁸², quelle est la différence de la vie henryenne avec cette vie bergsonienne, pour qualifier la vie henryenne comme

⁶⁷⁹ D. Franck, « La chair et le problème de la constitution temporelle », *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 32.

⁶⁸⁰ F. Ravaisson, « La philosophie de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. 80, 1887, p. 399-428.

⁶⁸¹ P. Audi, « Rousseau et la parole vivante », *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, éd., J.-M. Longneaux, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 89.

⁶⁸² H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 259.

« la nouvelle dimension de la philosophie » ? Tous ces philosophes, y compris Henry, ne disent-ils pas la même chose, au moins, n'indiquent-ils pas la même chose ? Dès lors, ne devons-nous pas prendre ce qu'ils disent en commun, comme le point de départ de la philosophie ? Le fondement indiscutable de la philosophie, ne peut-il pas être trouvé à travers l'étude de cette communauté des philosophes, qui serait une « communauté de vivants » ?

Cependant, cette étude ne demande pas à la philosophie d'être une simple répétition de l'ancienne. À vrai dire, elle ne peut pas même le demander, car, dans le domaine de la vie qui, en s'éprouvant soi-même, s'accroît sans cesse d'elle-même, une répétition nouvelle est toujours un nouveau répété. Certes, Henry montre la même chose que les autres philosophes nous ont déjà montrée, mais il la montre autrement. Et, montrer la même chose autrement, c'est un peu montrer autre chose.

BIBLIOGRAPHIE

Pour cette bibliographie, nous avons limité les références aux seuls travaux cités dans cette étude. Pour la bibliographie complète de Michel Henry : www.uclouvain.be/409215.html

I. Travaux de Michel Henry

1. Ouvrages.

L'Essence de la manifestation, Paris, PUF, 1963, 2003^{3e}.

Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris, PUF, 1965, 1987^{2e}.

Marx, t, I, II, Paris, Gallimard, 1976, « Tel », 1991.

Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris, PUF, 1985.

La barbarie, Paris, Grasset, 1987 ; Paris, PUF, « Quadrige », 2001.

Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Paris, Odile Jacob, 1990 ; Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 2008.

Voir l'invisible : sur Kandinsky, Paris, François Bourin , 1988 ; Paris, PUF, « Quadrige », 2003.

Phénoménologie matérielle, Paris, PUF, 1990.

C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme, Paris, Seuil, 1996.

Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000.

Paroles du Christ, Paris, Seuil, 2002.

Auto-donation, Montpellier, Prétentaine, 2002 ; Paris, Beauchesne, 2004.

Le bonheur de Spinoza, Paris, PUF, 2003.

Phénoménologie de la vie, t, I, II, Paris, PUF, 2003, t, III, IV, 2004.

Entretiens, Paris, Sulliver, 2007.

2. Articles.

« Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, éd., P. Capelle, Paris, Cerf, 2004, p. 143-190.

« Intersubjectivité pathétique », *Michel Henry*, éd., J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Age d'homme, 2009, p. 124-147.

« Phénoménologie de la naissance (première version) », *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives*, éd., G. Jean et J. Leclercq, Belgique, UCL, 2014, p. 15-44.

II. Travaux consacrés à Michel Henry

1. Ouvrages.

Audi P., *Michel Henry : une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Bégout B., *Le phénomène et son ombre, Recherches phénoménologiques sur la vie*, Paris, La Transparence, 2008.

Chrétien J.-L., *Reconnaisances philosophiques*, Paris, Cerf, 2010

Ducharme O., *Michel Henry et le problème de la communauté*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Dufour-Kowalska G., *Michel Henry. Une philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

—., *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003.

Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

—., *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2009.

Jean G., *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015.

Kühn R., *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-Paris, Peeters, 2012

Laoureux S., *L'immanence à la limite*, Paris, Cerf, 2005.

Sebbah F.-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.

Seyler R., « *Barbarie ou Culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010.

Schnell A., *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004.

Welten R., *Phénoménologie du Dieu invisible*, trad., S. Camilleri, Paris, L'Harmattan, 2011.

2. Revues ou ouvrages collectifs.

Philosophie, n, 15, 1987.

Les Études philosophiques, n, 1, 1988.

Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, éd., J.-M. Longneaux, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000.

Michel Henry, l'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy, 1996, dir., A. David et J. Greisch, Paris, Cerf, 2001.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, n, 3, 2001.

Michel Henry, La parole de vie, dir., J. Hatem, L'Harmattan, 2003.

Études phénoménologiques, n, 39-40, 2004.

Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, éd., P. Capelle, Paris, Cerf, 2004.

Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque de Montpellier, 2003, dir., J-F. Lavigne, Paris, Beauchesne, 2006.

Michel Henry's Radical Phenomenology, *Studia Phaenomenologica*, vol. 9, dir., R. Khün et J. Hatam, Humanitas, 2009.

Michel Henry, ed., J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Age d'homme, 2009.

Revue internationale Michel Henry, n, 2, UCL, 2011.

Cahiers philosophiques, n, 126, 3/2011.

Revue internationale Michel Henry, n, 4, UCL, 2013.

Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives, éd., G. Jean et J. Leclercq, Belgique, UCL, 2014.

3. Articles.

Audi P., « Rousseau et la parole vivante », *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, éd., J.-M. Longneaux, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 88-114.

Barbaras R., « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », *Le corps*, dir., J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2005, p. 207-250.

Bégout B., « Le sens du sensible. La question de la *hylè* dans la phénoménologie française », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, 2004, p. 33-80.

Carraud V., « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », *Lire Descartes aujourd'hui*, dir., O. Depré et D. Lories, Louvain-Paris, Peeters, 1997, p. 153-171.

Chrétien J.-L., « La vie sauve », *Les Études philosophiques*, n, 1, 1988, p. 38-49.

—., « La parole selon Michel Henry », *Reconnaisances philosophiques*, Paris, Cerf, 2010, p. 169-187, et aussi, *Michel Henry*, éd., J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Age d'homme, 2009, p. 151-161.

Darcis D., « La vie peut-elle se tourner contre soi ? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII-1, 2012, p. 442-454.

De Gramont J., « L'Appel de la vie », *Michel Henry, La parole de vie*, dir., J. Hatem, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 35-71.

—., « Michel Henry et la question de l'image : entre extériorité et affectivité », *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, dir., A. Jdey et R. Kühn, Brill, Studies in Contemporary Phenomenology, 2012, p. 175-197.

—., « De l'historial de la vie à l'histoire du vivant », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd., G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu, Belgique, UCL, 2013, p. 439-454.

Devarieux A., « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd., G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu, Belgique, UCL, 2013, p. 43-58.

Giraud V., « L'esthétique comme philosophie première », *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, dir., A. Jdey et R. Kühn, Brill, Studies in Contemporary Phenomenology, 2012, p. 41-64.

Hernandez-Dispiaux J., « Michel Henry lecteur de Claude Tresmontant : création, révélation, écritures », *Revue internationale Michel Henry*, n, 4, UCL, 2013, p. 57-75.

Jean G., « Présentation : de "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne" », *Revue internationale Michel Henry*, n, 2, UCL, 2011, p. 16-70.

—., « Michel Henry et la "métaphysique de la présence" », *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives*, éd., G. Jean et J. Leclercq, Belgique, UCL, 2014, p. 99-121.

Kanabus B., « Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi », *Les carnets du centre de philosophie du droit*, 2008, n, 139, p. 1-30.

Kühn R., « Vie et animalité », *Études phénoménologiques*, n, 23-24, t, XII, OUSIA, 1996, p. 225-245.

—., « “Wiederholung” als Habitualität und Potentialität : Michel Henry und Gilles Deleuze », *Michel Henry's Radical Phenomenology, Studia Phaenomenologica*, vol. 9, dir., R. Khün et J. Hatam, Humanitas, 2009, p. 213-235.

Laoureux S., « Quel type d'apparaître pour l'“épreuve de soi” ? Michel Henry et la question du transcendantal », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, 2004, p. 227-258.

Lavigne J.-F., « Souffrance et ipséité selon Michel Henry : le problème de l'identité transcendante de l'ego », *Cahiers philosophiques*, n, 126, 3/2011, p. 66-81.

Longneaux J.-M., « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n, 3, 2001, p. 305-319.

—., « Le barbare, l'idiot et l'hérétique », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, t, XX, OUSIA, 2004, p. 97-122.

Mathias G., « La Praxis Michel Henry : corps et esprit de la phénoménologie matérielle », *Revue internationale Michel Henry*, n, 4, UCL, 2013, p. 139-162.

Riquier C., « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *Michel Henry's Radical Phenomenology, Studia Phaenomenologica*, vol. 9, dir., R. Khün et J. Hatam, Humanitas, 2009, p. 157-172.

Sebbah F.-D., « Naître à la vie, naître à soi-même. À propos de la notion de naissance chez Michel Henry », *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy, 1996, dir., A. David et J. Greisch, Paris, Cerf, 2001, p. 95-116.

—., « En deçà du monde ? À propos de la philosophie de Michel Henry », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, 2004, p. 81-96.

—., « La parole henryenne », *Michel Henry*, éd., J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Age d'homme, 2009, p. 484-493.

Serban C.-C., « Les modalités de la vie », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu, Belgique, UCL, 2013, p. 281-9.

Seyler F., « De l'éthique à l'esthétique : vie et création chez Michel Henry et Henri Bergson », *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, dir., A. Jdey et R. Kühn, Brill, Studies in Contemporary Phenomenology, 2012, p. 237-266.

—., « La certitude comme enjeu éthique et épistémologique pour la Phénoménologie de la vie », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, éd., G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu, Belgique, UCL, 2013, p. 237-247.

Schnell A., « La “phénoménologie des noyaux” est-elle une phénoménologie hylétique ? », *Études phénoménologiques*, n, 39-40, t, XX, OUSIA, 2004, p. 175-96.

III. Autres sources

1. Ouvrages.

Aristote, *La Métaphysique*, trad., J. Tricot, Paris, Vrin, 1981.

—., *De l'âme*, trad., J. Tricot, Paris, Vrin, 1985

Barbaras R., *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

Baertschi B., *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg (suisse), Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1982.

Bégout B., *La généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927, « Quadrige », 2001^{7e}.

—., *Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, « Quadrige », 2013^{17e}.

—., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, « Quadrige », 2001^{9e}

Bernet R., *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994.

Deleuze G., *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.

—., *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, « Quadrige », 2005.

Descartes R., *Œuvres philosophiques*, éd., F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, t, I, 1988, t, II, 1992, t, III, 1989.

—., *Méditations métaphysiques*, trad., J.-M. Beyssade, Paris, CF Flammarion, 1992.

Devarieux A., *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Millon, 2004.

Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

- ., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- Fink E., *De la phénoménologie*, trad., D. Franck, Paris, Minuit, 1974.
- Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, trad., B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- ., *Phénoménologie de l'esprit*, trad., J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.
- ., *Principes de la philosophie du droit*, trad., J.-F. Kervégen, Paris, PUF, « Quadrige », 2013.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006 (trad., E. Martineau).
- Housset E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1998.
- ., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- Husserl E., *Recherches logiques (Hua. XIX/1)*, trad., H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, t. II/2, III, Paris, PUF, 2003.
- ., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps (Hua. X)*, trad., H. Dussort, Paris, PUF, 1964, 2007^{2e}.
- ., *L'idée de la phénoménologie (Hua. II)*, trad., A. Löwit, Paris, PUF, 1970, 2010^{2e}.
- ., *Idées directrices pour une phénoménologie (Hua. III)*, trad., P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, « Tel », 1998.
- ., *Idées II. Recherches phénoménologiques pour la constitution, (Hua. IV)*, trad., E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- ., *Méditations cartésiennes (Hua. I)*, trad., G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2001.
- ., *Méditations cartésiennes*, trad., M. de Launay, Paris, PUF, 1994.
- ., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Hua. VI)*, trad., G. Granel, Gallimard, 1976, « Tel », 1993.
- ., *Expérience et jugement (Hua. XIX/1)*, trad., D. Souche-dagues, Paris, PUF, 2011.
- Lacroix J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF, 1968.
- Lavigne J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005.
- Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004.
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, Œuvre, t. III, 2000.
- ., *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Vrin, Œuvre, t. VII/1,2, 2001.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Narbonne J.-M., *Levinas et l'héritage grec*, Québec/Paris, PUL/Vrin, 2004.
- Panero A., *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Patocka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad., E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002.
- Philonenko A., *Lecture de la "Phénoménologie" de Hegel : Préface-Introduction*, Paris, Vrin, 2004.

Plotin, *Ennéades*, Traité 49, trad., B. Ham, Paris, Cerf. 2000.

Ravaisson F., *De l'habitude*, Paris, Fayard, 1984.

Schnell A., *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Grenoble, 2007.

2. Articles.

Aubenque P., « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », dans *Le néoplatonisme*, Acte de colloque international du CNRS, Royaumont, 9-13, Juin, 1969, CNRS, 1971, p. 101-9.

Lohmar D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *Revue philosophique de Louvain*, t, 99, n, 4, 2001, p. 652-682.

—., « La genèse du jugement antéprédicatif dans les *Recherches Logiques* et dans *Expérience et Jugement* », *Phénoménologie et Logique*, dir., J-F. Courtine, Paris, Presse de l'ENS, 1996, p. 217-238.

Löwit A., « L'“époque” de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n, 4, 1957, p. 399-414.

Ravaisson F., « La philosophie de Pascal », *Revue des deux mondes*, t, 80, 1887, p. 399-428.

—., « Métaphysique et Morale », *Revue de métaphysique et de morale*, n, 1, 1893, p. 6-25.

Ricœur P., « Étude sur les “Méditations cartésiennes” de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, t, 52, n, 33, 1954, p. 75-109.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

: LA PHILOSOPHIE DU REVE, LE REVE DE LA PHILOSOPHIE.1

CHAPITRE I. LA RECHERCHE DU FONDEMENT

: LE PROLONGEMENT CRITIQUE.....8

INTRODUCTION	8
1. LE <i>COGITO</i> HUSSERLIEN ET LE <i>COGITO</i> HENRYEN	14
1-1. Le <i>cogito</i> husserlien.....	14
1-1-1. la radicalité à propos du but	15
1-1-2. l'universalité à propos de la méthode.....	19
1-1-3. la fécondité concernant le domaine d'étude	23
1-2. Le <i>cogito</i> cartésien.....	26
1-2-1. la radicalité du <i>cogito</i> cartésien à propos du but	28
1-2-2. l'universalité du <i>cogito</i> cartésien à propos de la méthode.....	35
1-2-3. la fécondité du <i>cogito</i> cartésien	41
2. LA PHENOMENOLOGIE HENRYENNE ET LA PHENOMENOLOGIE HUSSERLIENNE	47
2-1. La phénoménologie matérielle comme prolongement critique de la phénoménologie husserlienne : fondement de l'intentionnalité comme matière	49
2-2. L'obscurité de la phénoménologie hylétique husserlienne : « matière sans forme » et « matière pour la forme ».....	51
2-3. La phénoménologie matérielle et la phénoménologie hylétique husserlienne : « rencontre tardive »	53

2-4. La phénoménologie matérielle comme fondement de la phénoménologie husserlienne : Matière comme Vie.....	58
---	----

CHAPITRE II. VERS LE FONDEMENT

: LES DEUX DOMAINES DE LA PHENOMENOLOGIE MATERIELLE 63

INTRODUCTION	63
1. LA PHENOMENOLOGIE MATERIELLE POUR LE MONDE.....	66
1-1. L'irréalité du monde : l'imagination.....	69
1-2. L'effectivité du monde : la duplicité de l'apparaître	72
2. LA GENEALOGIE DU MONDE : VERS LA PHENOMENOLOGIE MATERIELLE POUR LA VIE	82
2-1. La genèse du monde : les trois thèses de la généalogie henryenne.	82
2-2. La généalogie de l'idéologie : la stratification du monde.	89
2-3. Vers la phénoménologie matérielle pour la vie.	98
3. LA PHENOMENOLOGIE MATERIELLE POUR LA VIE.	104
3-1. Le retard ontologique de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' : impuissance et non-inutilité.....	106
3-2. La possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie' : la traduction entre deux paroles du monde et de la vie, en tant qu'« Archi-fait »	114
3-3. Le problème de la possibilité de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'	124

CHAPITRE III. LES PROBLÈMES DU FONDEMENT

: LA LECTURE PHENOMENOLOGIQUE DE LA VIE..... 135

INTRODUCTION.	135
--------------------	-----

1. LA PHENOMENOLOGIE DE LA NAISSANCE : REPETITION MODIFIEE.....	138
1-1. La naissance comme « venir au monde ».....	139
1-2. La naissance comme « venir dans le Dasein ».....	144
1-3. La naissance comme « venir dans la vie » : non pas événement, mais condition	150
2. LA PHENOMENOLOGIE DE LA CHAIR ET LA PHENOMENOLOGIE DE L'INCARNATION : MODIFICATION OU CONCRETISATION.....	156
2-1. Les deux tâches de la phénoménologie de la naissance	156
2-2. Les deux concepts d'auto-affection.....	163
2-3. La relation d'intériorité phénoménologique réciproque.....	167
2-4. Chair et Incarnation	176
2-4-1. la concrétisation de 'la phénoménologie matérielle pour la vie'.....	176
2-4-2. l'expérience d'autrui et « la lecture phénoménologique du <i>cogito</i> ».....	181

CHAPITRE IV. DANS LE FONDEMENT

: L'AUTO-AFFECTION PURE ET L'INCORPORATION DE LA CHAIR..... 190

INTRODUCTION	190
1. AUTO-AFFECTION PURE : LA VIE EN TANT QUE MOUVEMENT DE S'EPROUVER SOI-MEME	192
1-1. Les natures essentielles et mystérieuses de la vie : déjà et éternel.....	195
1-1-1. le « déjà » de la vie au sens ontologique	195
1-1-2. l'« éternité » de la vie comme l'auto-mouvement s'auto-éprouvant.....	196
1-1-3. l'accomplissement éternel du mouvement de la vie : l'apparaître éternel	199
1-1-4. l'accomplissement éternel du mouvement de la vie : l'accroissement	205
1-1-5. le « déjà » et l'« éternité » : l'uni-multiplicité de la vie	209
1-2. Le présent vivant et la souffrance : les quatre caractères de la vie.....	212
1-2-1. le présent vivant : la relation réciproque entre les quatre caractères de la vie ...	212

1-2-2. le présent vivant comme la souffrance	217
1-2-3. la diversité de la souffrance	221
1-2-4. la souffrance et ses modalités : la difficulté du présent vivant.....	225
1-3. Le présent vivant et l'uni-multiplicité de la vie.....	228
1-4. La vie uni-multiple et les potentialités affectives	241
1-4-1. les potentialités données comme la naissance	241
1-4-2. les potentialités actuelles et effectives.....	245
1-4-3. l'unité indivisible des potentialités ou leur totalité indivisible.....	250
1-4-4. les potentialités comme les tendances affectives.....	256
1-4-5. le présent vivant : intensification et modalisation	262
2. L'INCORPORATION ET L'AUTO-AFFECTION PURE	269
2-1. L'impossibilité de l'incorporation chez Husserl et la résolution henryenne	269
2-2. l'incorporation comme « l'historial du Je Peux » et le problème de l'uni- multiplicité.....	272
2-3. La Vie en tant que totalité hétérogène	275

CONCLUSION

: LA REPETITION NOUVELLE ET LE NOUVEAU REPETE	283
--	------------

BIBLIOGRAPHIE	292
----------------------------	------------