



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
UNIVERSITÀ « CA' FOSCARI »
VENEZIA



ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS ED 99
Philosophie allemande, 2326

THÈSE

présentée par :

Francesco Paolo DE SANCTIS

soutenue le 19 septembre 2012

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg et de
l'Università « Ca' Foscari » Venezia**
Discipline/S spécialité : Philosophie

Le phénomène du fondement. Essai sur la philosophie de Michel Henry.

THÈSE dirigée par :

M. ROGOZINSKI Jacob

Professeur, Université de Strasbourg

M. RUGGENINI Mario

Professeur, Università « Ca' Foscari » Venezia

RAPPORTEURS :

M. LAOUREUX Sébastien

Professeur, Université de Namur

M. TENGELYI László

Professeur, Bergische Universität Wuppertal

JURY :

M. PALTRINIERI Gian Luigi

Professeur, Università « Ca' Foscari » Venezia

M. SANSONETTI Giuliano

Professeur, Università di Ferrara

Alla mia famiglia.

Remerciements

Je tiens ici à exprimer toute ma gratitude au professeur Jacob Rogozinski, pour m'avoir notamment fait découvrir Michel Henry au cours d'un séminaire mémorable à l'occasion de mon Master 2. Il m'a soutenu pour l'obtention d'une allocation de recherche sans laquelle le calme, l'investissement et le sérieux que ce travail a demandé n'auraient été possibles. Ses encouragements et conseils ainsi que son attitude critique, attentive et patiente, m'ont aidé à creuser ce sujet si difficile, massif et paradoxal.

Mes plus vifs remerciements vont aussi au professeur Mario Ruggenini qui n'a pas hésité à accepter ma demande de cotutelle et à m'accueillir à Venise. Durant les soirs, dans le retrait de l'écriture ma pensée est souvent allée à nos échanges de début d'après-midi.

Je remercie également les professeurs Gian Luigi Paltrinieri, Giuliano Sansonetti et László Tengelyi, pour avoir accepté de lire et de porter un avis sur ce travail de thèse. J'ai une pensée spéciale pour le professeur Sébastien Laoureux qui a accepté de me rencontrer à Namur et m'a encouragé sur la base de mon premier article sur Henry, lorsque le développement de ma thèse était en cours – et mes croyances bien plus fuyantes qu'après notre discussion.

Je suis particulièrement reconnaissant à Aurélia Hetzel pour avoir accepté de rendre ma thèse plus lisible en français, à Ariane Kiatibian, pour une dernière relecture de certains passages-clé (elle qui a été une présence virtuelle constante) et à Renaud Paquette, pour avoir contribué à rendre ce travail présentable. Ce dernier a été aussi une source de pensée : nos discussions ont été stimulantes et inépuisables.

À Simon Brunfaut, Roberto Formisano avant tout (directement créditeurs de ma recherche), et puis Hugues Dusausoit, Éric Faÿ, Benoît Kanabus, Rolf Kühn, Grégori Jean, Jean Lecleq, Frédéric Seyler, Antoine Vidalin, un grand merci pour avoir supporté mes inlassables questions, souvent formulées par écrit. Je ne peux manquer de remercier le cadre amical favorable à la pensée dans lequel ma thèse a pu se dérouler, entre Strasbourg (prof. Gérard Bensussan, Boris Dottori, Thomas Droulez, Thibault

Honoré, Vincent Moser, Stéphane Roth, Nicolas Saint-Eve, Jordan Willocq, Alexis Zimmer) et Venise (Beatrice Boatto, Federica Gregoratto, Filippo Ranchio), et enfin au groupe atour de la revue Post, Giulia Pravato surtout.

Un merci sincère aussi à tous les professeurs, collègues et amis que j'ai côtoyé, souvent très connus dans le milieu ou destinés à le devenir, et encore plus à ceux qui, par excès de leur capacité, préfèrent inconsciemment ne pas le devenir, merci pour m'avoir souvent exemplairement incité à persévérer dans la direction qui était la mienne, et qui est surtout celle d'une maturation de ma personne.

Et enfin, plus qu'un merci à mes amis (Simone, Claudio, Andrea, Alessandro), à ma famille présente (ma mère Maria Laura, ma tante Gilda, mes oncles Massimo et Giorgio) et à ma famille future, Isetta. Pour leur support (dans tout les sens du terme) dans les moments où, pour la pensée, le maintien de cette sorte de « sérénité inlassable » était nécessaire. Si je ne suis pas tombé dans le défaut de la pusillanimité, ni dans celui de la témérité, si j'ai réussi à trouver le juste courage, je le dois à eux.

*Perché la vita è breve,
et l'ingegno paventa a l'alta impresa,
né di lui né di lei molto mi fido ;
ma spero che sia intesa
là dov'io bramo, et là dove essere deve,
la doglia mia, la qual tacendo io grido.*

F. PETRARCA, *Canzoniere*, LXXI.

EN GUISE D'AVANT-PROPOS

Sur l'« intrigue » du fondement

Il y a une difficulté principale à vouloir proposer un « plan » à notre thèse devant son propre développement. Un tel « plan » ne pourrait en effet nullement rendre compte 1) de la raison qui nous a poussé à choisir un terme si anachronique, le « fondement », cette sorte d'*entonnoir formel* qui recueillerait dans le même fond tous les termes philosophiques analogues (cause, raison, substance, principe, origine, commencement, base, assise...) et 2) de la difficulté, que nous espérons avoir rendu page après page, à laquelle se confronte un travail sur ce terrain, suspendu en équilibre entre une rechute dans l'hypostase métaphysique, ou une rechute dans ce que nous avons désigné par « l'effondement », à savoir un fondement ouvert, non-fondamental.

La meilleure manière de comprendre le sens, aujourd'hui, d'un travail au sujet du « fondement » reste l'ensemble du développement des pages qui vont suivre, dans leur propre déploiement. Un « plan » qui lui soit préalable devient lui-même un problème, et un problème présenté comme tel tout au long de ce même développement. Dans un certain sens, le résumé d'une thèse au sujet du fondement chez Henry est à cette thèse comme un résumé de la quatrième de couverture l'est à un *roman* : il ne peut rendre compte de son esprit, mais simplement en proposer *l'intrigue*, contrairement à un résumé qui se voudrait exhaustif, ou bien une introduction qui exposerait un plan (sur l'impossibilité de rédiger un plan de l'ouvrage antérieur au dégagement du fondement, cf. § 5). Et cela pour une raison essentielle : il n'y a pas de « problème du fondement », il n'y a pas de « question sur le fondement », ni dans le débat contemporain ni chez Michel Henry – pour des raisons opposées cependant.

Le fondement ne se pose donc comme un « problème » qu'à travers la juste compréhension de son opposé, l'effondement (§ 1-2), contre lequel Michel Henry a réagi. La « juste compréhension » de l'effondement, à son tour, est indissociable de la difficulté intrinsèque par laquelle, à chaque fois, le fondement est pensé et ensuite refoulé. La progression des pages coïncide non pas avec la linéarité de la mise en lumière des « aspects » du fondement l'un renvoyant à l'autre, mais avec l'effort de

penser le fondement par des cercles concentriques toujours plus amples. Penser le fondement comme le « phénomène du fondement », selon ce que la philosophie de Michel Henry semble permettre, apporte une *originalité* qui est *irréductible* à l'histoire de la philosophie et à la phénoménologie notamment, celle qui a réussi, plus que tout autre savoir, à se débarrasser de l'hypostase métaphysique du « fondement » tout en recueillant cette tradition millénaire qui assigne à la philosophie une place non-régionale, mais universelle, fondamentale. L'originalité de la philosophie de Michel Henry au sujet du fondement (thème en réalité peu thématiqué) dialogue constamment avec la tradition. Elle considère comme *fondement* ce qui *régit*, en tant que *phénomène*, l'ensemble des rapports avec le monde sans que le phénomène emprunte des caractères mondains afin de « s'apparaître ». *S'agit-il d'une nouvelle instauration d'une hiérarchie violente, de la hauteur d'un maître-mot, cette fois-ci déplacé, non sans paradoxe, sur le plan du phénomène, à savoir sur ce qui prétendait tout au contraire contredire cette attitude onto-théologique ?* C'est la question qui sous-tend notre travail.

L'ensemble de la *Zeitgeist* contemporaine n'a plus besoin de penser en termes de fondement. Et même les résultats les plus importants, des mathématiques au post-structuralisme, ont été obtenus en vertu de l'abandon d'un « centre d'unification » du savoir. La renonciation au principe de raison, de cause unique et fondatrice de l'étant, est une grande acquisition des progrès actuels des sciences, et qu'il serait absurde de renier. A-t-on pourtant véritablement critiqué le fondement ? N'avons-nous pas plutôt ruiné celui-ci, afin de nous soumettre à un autre principe plus sournois, qu'on n'arriverait plus à relever ?

La phénoménologie, plus que tout autre savoir, a incarné les ambiguïtés de la pensée contemporaine au sujet du fondement. Elle a constitué un savoir fondamental dans la distance d'une visée intentionnelle. Ce savoir lui-même a été compris comme fondamental, comme semble l'affirmer le cartésianisme husserlien de 1929 (§ 1), pour autant justement qu'il a opposé au fondement le « toujours déjà » de la présence au monde, même dans la formule de Heidegger, presque oxymorique, d'une *Fundamentalontologie*, donnant lieu à la co-appartenance de *Grund* et *Abgrund* dans un texte de la même année. La position de Fink, à cet égard, va plus loin, méthodologiquement, que celle de Husserl et Heidegger, tout en se situant dans le même sillage. Même si le fondement était un concept opératoire, il ne pourrait jamais, en effet, être une hypostase de sa propre méthode ou de l'être au monde lui-même, puisque même un concept n'ayant aucun objet, n'étant pas du monde, « valide » la phénoménologie dans le développement progressif de sa propre théorisation.

La philosophie de Henry vient trancher sur ce débat au début des années Soixante, c'est-à-dire au moment où en France les études phénoménologiques étaient en plein développement. Elle pense que le fondement hypostatique n'a pas été assez bien *critiqué*.

Pour Henry il y a une révélation du fondement. La « théorie » qui le dit, la

phénoménologie, est le Dire lui-même, la Parole. Il y a donc une *opposition* entre les deux langages, celui qui exprime le monde, la manifestation, et celui qui exprime cette révélation, l'essence de la manifestation, à savoir le fondement lui-même comme étant la vérité phénoménale de ce qui est. « Le fondement est ce qui est en se manifestant », comme le dit la seule définition henryenne du fondement : le problème du fondement n'est donc pas le problème de l'origine, mais celui de l'origine de la transcendance. Mais penser l'origine de la transcendance a pour objectif de briser une pensée de l'origine comme hypostase.

Toutefois, de cette manière l'être se fait un *autre relatif* à son fondement, à la manifestation en tant que telle. Le Dire d'une Parole exprimant la phénoménalité comme telle semble s'éloigner au plus haut degré du dit. Le fondement semble ne pouvoir s'exprimer que par une opposition foncière au monde.

C'est sur ce point que commence *notre* interrogation sur la philosophie de Henry (§ 2). Nous nous trouvons devant une double impossibilité : autant de le suivre que d'en prendre distance. Il est possible que nous disions le Dire à travers le Dire dès que nous pensons la révélation d'un fondement ; mais comment alors sortir du langage du monde si le Dire ne semble pas permettre de reprendre cette opposition ? Il est en effet impossible que le « concept » d'« opposition » soit opératoire au Dire, que la fondation de l'être soit opératoire au fondement : nous retomberions dans un dire le monde, un dire « effondé ».

Comment est-il possible, alors de comprendre le Dire à partir du seul fondement, sans tomber dans une *boucle dysfonctionnelle*, nous empêchant, par un enclavement au Dire, de comprendre l'opposition du Dire au dit, la fondation qui s'opère du fondement au fondé ?

Dans l'impossibilité de situer notre propre discours sur le plan du Dire (comme d'ailleurs, du dit, qui resterait peu radical), nous avons choisi un parcours liminaire et original, qui revient à considérer le fondement comme la paratopie du Dire et du dit. À la différence de chez Derrida, le fondement est en effet une figure de la marge, qui se déplace de deux modes et, par ce mouvement même, il en récrit les règles. La paratopie, le lieu paradoxal que l'auto-constitution de la discursivité de la Parole « habite » sans y demeurer, nous permet de dégager le fondement comme une problématique. Mais tel enchevêtrement de problèmes reste encore théorético-formel. La paratopie en outre, permet voire justifie une lecture au prisme des déplacements textuels, qui constituent la ressource de son paradoxe. Si elle se pose en effet au niveau des différents énoncés auto-constitutifs de Henry au sujet du fondement, c'est parce que le fondement, en effet, semble être le seul terme qui permet, dans le texte henryen, de comprendre la relative altérité de l'être, et donc de comprendre le « lien » entre fondement (immanence, phénomène) et fondé (transcendance, être) comme essentiel (exprimé par le tiret entre les deux termes de l'*onto-phénoménologie*) malgré l'opposition irréductible des deux langages. Et cela, grâce à ses origines (§ 3 : notamment l'anti-kantisme du *Bonheur de Spinoza*, et l'influence des textes du recueil édité par Corbin

de 1939, puis dans les années 1950 le *Kantbuch*) ne semble être en aucune manière une tentative de séparer l'immanence de la transcendance, mais de concevoir les deux au sein de l'immanence. Et cela malgré une différence onto-phénoménologique fondamentale, qui avère la *capacité négative* du fondement de résister à toute emprise de la transcendance, de l'être, du dit.

Toutes ces avancées n'ont toutefois pas été aussi décisives qu'elles le sembleraient. Nous sommes restés, en effet, dans un cadre encore paratopique : autrement dit, très formel, théorétique, aux limites de la spéculation sur le fondement. Et, comme si cela ne suffisait pas, avant de tenter la voie de la déformalisation du discours henryen, il reste encore le passage le plus difficile : l'ombre d'une *aporétique* obscurant le parcours formel du fondement onto-phénoménologique (§ 4), qui, dans le moment le plus difficile de sa tripartition, nous donnera une opportunité de sortir de son cadre par l'idée de « causalité immanente » (un pouvoir de pouvoir la transcendance, mais de manière immanente), qu'il s'agit toutefois non plus de « dégager », mais de penser comme telle, de dire comme telle, comme étant phénoménale, voire de la dire phénoménalement. Bref, de Dire ce qui ne semble être qu'une proposition de la traditionnelle dichotomie entre immanence et transcendance (celle que la phénoménologie avait déjà depuis longtemps essayé de résoudre, mais qui, d'après Henry, n'a jamais eu sa juste réponse ayant toujours été résolue à partir de et dans la transcendance). D'où le langage clinique qui se présente souvent dans notre texte, et qui double le langage philosophique : pour autant que la théorétique reste préalable mais apporte une clarté au sujet du fondement, l'aporétique, qui hante la théorétique, régit tout discours sur le fondement. Une pensée où par un langage se montre ce qui n'est pas langagier, où l'hétérogène est pensé sur l'homogène, implique une crise interne, l'affecte d'une difficulté irréductible. Le fondement, dès son préalable formel, demande en effet de demeurer dans sa *crise*, bien qu'il nous offre lui-même sa voie de guérison : le fondement, en effet, est une santé immémoriale de l'apparaître mondain.

Il est donc prévisible que le § 5, suivant immédiatement l'aporétique, soit le plus important et original de la thèse. Ici en effet apparaît *notre formule* « *phénomène du fondement* » ; c'est ici qu'il s'opère une césure importante avec la dogmatique du Dire. Le risque majeur est celui de préparer le terrain à une hypostase du Dire le fondement, à un ré-enclavement du Dire dans sa capacité négative. Pour nous il s'agit par contre de penser la *montrance* même du fondement selon une pluralité des notions, des épreuves, qui *structurent* l'argumentation henryenne afin de garantir des *épiphanies* du fondement lui-même (le terme est emprunté à Joyce), en *bouleversant* les termes de la métaphysique afin de rendre leur être inappropriable à l'effondement tout autant qu'à la métaphysique, par un processus de refonte de la transcendance. Les immanents sont les trois plans pédagogiques par où le fondement s'éprouve jusqu'au point où son seuil critique à la transcendance ne peut être nullement interprété comme une immanence statique (ou une dichotomie avec la transcendance) : l'immanent reste irréductible à une immanence close et à une transcendance effondé, et permet la réécriture de la

possibilité de l'épreuve du fondement sans la reprise des termes henryens. Pour rendre cela pédagogiquement possible, notre style doit se démarquer de celui de Henry. Il doit changer de registre, devenir plus sobre, et rester toujours circonspect au sujet de son propre discours, et du même coup se libérer, devenir critique, en demeurant dans cette crise au fondé que le fondement tente de réécrire.

Dans cette reprise critique qui est, par sa naturelle aversion au dogmatisme, simultanément une mise à jour du débat actuel sur Henry à partir du renouveau qu'apporte le fondement (et pour autant que celui-ci seul évite des positions qui lui seraient *antinomiques*), le chapitre 1 analyse l'éreintement de Haar contre Henry, celui-ci indiqué (à partir d'une posture heideggérienne) Henry comme le dernier grand représentant de la métaphysique. Henry aurait opéré une séparation qui ne serait pas interrogée comme telle entre phénomène et être. L'argument nous permet de reprendre la question de la causalité immanente. La notion de Fond et de pli montre que Henry a conçu la séparation d'avec la transcendance comme une œuvre de fondation, et donc du même fondement. Cela advient au même moment où il tentait d'échapper du monisme ontologique, en risquant de tomber de son côté dans une sorte d'hyper-monisme. L'argument se clôt par l'évocation de certaines notions henryennes qui sont inapprivoisables par la tradition, culminant dans l'immanental de l'*intranquillité*.

Le chapitre 2 questionne Henry à partir de l'objection de R. Barbaras (d'origine merleau-pontyenne), qui l'accuse de tomber dans une métaphysique solipsiste. Le fondement onto-phénoménologique est encore plus déconcertant dès lors que le débat se déplace au sujet du corps : les notions henryennes en effet multiplient les dualités au lieu de les recouvrir. Henry semble toutefois bien assumer ce point, et penser ses dualités comme étant réelles, possibilité d'un dynamisme du fondement, ainsi hors l'hypostase. D'où sa « destruction » (en réalité difficile et tendancieuse) du kantisme, qui n'aurait pas compris que l'âme est justement une auto-affection, une circularité de l'ipséité qui doit être duale pour être telle. L'argument se clôt par le refus de soumettre le fondement au régime du temps, son pouvoir étant d'abord une *intensité* qui ne se soumet pas à un flux de l'avant et de l'après.

Le chapitre 3 prend comme point de départ une riposte qui est en réalité une radicalisation interne à l'onto-phénoménologie. J.-L. Marion semble avoir intégré l'idée henryenne de la phénoménalité pure en tant que telle. La « donation » irait toutefois plus loin qu'une auto-affection. Elle pourrait se passer d'un ego, voire d'un fondement ontique. Après avoir analysé les phases de ce « débat inaccompli », nous découvrons que la véritable différence entre les deux penseurs réside en amont, dans la notion de retrait et du possible du phénomène : la révélation henryenne tentera le chemin d'une effectivité du phénomène, concrétisée par l'épiphanie de l'ego. Au-delà de Marion, il faut affirmer l'ego est en effet *intraçable*, il ne laisse aucune trace, puisqu'il n'a pas une réalité qui pourrait être effacée. L'ego est lui-même une réalité à part entière, et non pas par sa présence, mais par un excès de présence le rendant invisible.

Après avoir bouleversé à nouveau le fondement à l'aune des critiques de la position

de Henry, la Troisième Partie comporte un arrêt dans notre démarche : peut-on se contenter des résultats de la structuration, de suivre les épiphanies ? D'où le sens d'une *recherche* à partir du fondement. Si, comme nous venons de le dire, il n'y a rien qui pourrait *renvoyer* au fondement (selon une démarche ostensive qui nous renverrait à l'aporétique), comment est-il possible alors que le fondement fonde une transcendance, c'est-à-dire une réalité illusoire, un miroitement aliéné de sa propre essence ? La fondation doit être concrète. Mais pour ce faire, il n'est plus possible d'envisager les notions telles quelles : il faut bien, tout au contraire, pénétrer vers la transcendance, et la montrer comme telle à partir de l'immanence. C'est le problème de la *fondation*, d'une onto-phénoménologie génétique fondamentale, qui débouche sur des recherches concrètes au-delà de ce que Henry a pu penser.

Le chapitre 1 tentera une double approche : par le cogito cartésien (et la notion d'idée) et à partir du représentant psychique de la pulsion chez Freud. La fondation s'avère cependant, comme on n'arrêtera pas de le remarquer dans cette Troisième Partie, très compliquée : l'idée chez Descartes était tout autre qu'une réalité ek-statique. Peut-on penser l'idée dans l'immanence ? Le doute lui-même, n'était-il pas la possibilité d'une idée agissante de manière immanente et préparant la réduction ? De manière analogue, la réduction henryenne de la représentation à la pulsion (« expliquer l'amour par l'amour ») offre des aspects très délicats : le représentant chez Freud semble être tout autre qu'une ek-stase ; peut-être qu'il est pensable comme un « émissaire » de la pulsion. Henry ne finit-il pas par méconnaître tous les résultats du freudisme, et notamment l'histoire des forces pulsionnelles ?

Le chapitre 2 tente de penser la notion d'effort et la théorie des « trois corps ». On commence ici à comprendre les risques des *dédoublements* qu'une fondation non-réalisée peut comporter. Le manque d'une intentionnalité de l'immanence et surtout le manque d'un support « signitif » du déploiement, rendent difficile la fondation henryenne du corps objectifs et d'une théorie de l'effort arrivant jusqu'aux limites d'un corps strictement objectif. Et toutefois, au sujet du problème de la passivité, la notion de sentiment semble parmi les plus fécondes : elle ouvrirait en effet sur la possibilité d'une description à la fois fondamentale et fondationnelle, dans le propre accroissement de soi. Au § 19 Henry se confrontera à l'économie. L'économie est l'irréalité la plus « réelle » : elle agit sur la société et procure, plus que toute autre forme d'aliénation, un double irréel du travail (la pratique dans laquelle les individus interagissent entre eux). La référence à Marx nous paraît très incomplète sur ce point, notamment au sujet de la baisse tendancielle du taux de profit.

Le chapitre 3, enfin, analyse le problème de l'altérité d'autrui, à savoir du problème qui a chez Henry dans sa riposte à Marion, créé les conditions pour le passage à sa seconde philosophie. Pour l'affronter, nous partons d'une confrontation inédite à Scheler, et du refus de Henry de penser une altérité relative de l'autre à travers le monde dès 1963. Ce qui a creusé un véritable écart interne dans le fondement, repris dans les années 1980, où ce débat, suscité par les travaux de Lévinas et de D. Franck, se

faisait aigu : la fondation va être finalement l'infondation au sein de l'immanence. Autrui est retrouvé dans la participation à la Vie en tant que pouvoir plus haut, plus fondamental que le vivant. Le fondement s'infonde d'un mot que le fondement, tel qu'il a été envisagé jusqu'ici, ne peut pas contenir : Dieu. Et tout cela pour retrouver une altérité radicale d'autrui, qui n'est, d'un point de vue du fondement, qu'une idolâtrie.

Sommaire

Préambule à une ambivalence dans la phénoménologie.

*

§ 1. Introduction. Les variations sur le fondement dans la phénoménologie autour de 1929 et dans l'œuvre de Michel Henry (1963-2002).

PREMIÈRE PARTIE

L'interrogation

Le dégagement du fondement onto-phénoménologique à partir de sa paratopie : la problématique théorético-formelle.

§ 2. Le fondement onto-phénoménologique.

§ 3. Les origines de la problématique du fondement et la différence onto-phénoménologique.

§ 4. La traversée dans l'aporétique du fondement onto-phénoménologique.

DEUXIÈME PARTIE

L'épreuve

La montrance : la structuration du fondement onto-phénoménologique

§ 5. Structuration, pédagogie, critique immanente : le phénomène du fondement.

Chapitre premier. Le déploiement du Fond et l'excédence du soi : l'intranquillité.

§ 6. Le Fond du fondement.

§ 7. L'auto-effondrement du monisme.

§ 8. L'empirisme transcendantal.

Chapitre 2. La structure duale et le corps propre : l'intensité.

§ 9. La dualité interne.

§ 10. La critique de la critique de la psychologie rationnelle.

§ 11. L'auto-affection.

Chapitre 3. L'effectivité de la révélation et la radicalisation à l'ego : l'intraçable.

§ 12. Un « autre *inconcussum* » est-il fondamentalement possible ?

§ 13. Le « sens de l'être de l'ego » et l'accusation d'onticité à la *Fundamentalontologie de Sein und Zeit*.

§ 14. Sur l'« être-recouvert » et sur la possibilité de la phénoménologie : la révélation.

TROISIÈME PARTIE

La recherche

L'onto-phénoménologie génétique fondamentale : la fondation

§ 15. La fondation de la transcendance.

Chapitre premier. Le cogito affectif

§ 16. La contre-réduction au sentir (*videre videor*).

§ 17. Pulsion et représentation.

Chapitre 2. L'effort

§ 18. Le *Je peux* dans la déduction des catégories et sa passivité. Le sentiment

§ 19. L'irréalité de l'économie et la généalogie de l'histoire.

Chapitre 3. L'altérité d'autrui

§ 20. L'idole de l'altérité d'autrui.

§ 21. Une « radicalisation » extrême : l'engendrement dans la Vie.

*

Conclusions. L'essai sur le fondement onto-phénoménologique dans la philosophie de Michel Henry et les aperçus d'une recherche à partir du sentiment.

Table des abréviations

Ouvrages de Michel Henry.

BS	<i>Le Bonheur de Spinoza</i> , 2003.
EM	<i>L'Essence de la manifestation</i> , 2003.
PPC	<i>Philosophie et phénoménologie du corps</i> , 1997.
MI	<i>Marx t. I : Une philosophie de l'économie</i> , 1976.
MII	<i>Marx t. II : Une philosophie de la réalité</i> , 1976.
AYF	<i>L'Amour les yeux fermés</i> , 1976.
FR	<i>Le Fils du roi</i> , 1981.
GP	<i>Généalogie de la psychanalyse</i> , 1985.
B	<i>La Barbarie</i> , 2001.
VI	<i>Voir l'invisible</i> , 2003.
PM	<i>Phénoménologie matérielle</i> , 1990.
CC	<i>Du communisme au capitalisme</i> , 1990.
CMV	<i>C'est moi la Vérité</i> , 1996.
I	<i>Incarnation</i> , 2000.
PC	<i>Paroles du Christ</i> , 2002.
AD	<i>Auto-donation</i> , 2004.
E	<i>Entretiens</i> , 2005.
PVI	<i>Phénoménologie de la vie t. I : De la phénoménologie</i> , 2003-2004.
PVII	<i>Phénoménologie de la vie t. II : De la subjectivité</i> .
PVIII	<i>Phénoménologie de la vie t. III : De l'art et du politique</i> .
PVIV	<i>Phénoménologie de la vie t. IV : Sur l'éthique et la religion</i> .
SSM	<i>Le Socialisme selon Marx</i> , 2008.

Autres ouvrages.

AT	DESCARTES R., <i>Œuvres</i> , Paris, Vrin - CNRS, 1966 s.
ED	MARION J.-L., <i>Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation</i> , Paris, PUF, 1998 (édition corrigée).

KM	HEIDEGGER M., <i>Kant et le problème de la métaphysique</i> , Paris, Gallimard, 1953 ; <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> [1929], dans <i>Gesamtausgabe</i> , 3, Francfort-sur-le-Main , Klostermann, 1991.
KRV	KANT I., <i>Kritik der reinen Vernunft</i> , I. HEIDEMANN (éd.), Stuttgart, Reclam, 2006.
MC	HUSSERL E., <i>Méditations Cartésiennes</i> , trad. Levinas et Peiffer, Paris, Vrin, 1980 ; <i>Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge</i> , dans <i>Husserliana I</i> , La Haye, Nijhoff, 1950.
MP	FREUD S., <i>Métapsychologie</i> , Paris, Gallimard, 1986 ; <i>Gesammelte Werke</i> , X, Francfort-sur-le-Main : Fischer, 1967.
PhG	HEGEL G.W.F., <i>Phänomenologie des Geistes</i> , dans <i>Gesammelte Werke</i> 9, Hambourg, Meiner, 1980.
SuZ	HEIDEGGER M., <i>Être et temps</i> , trad. Martineau, E., Authentica, 1985 ; <i>Sein und Zeit</i> [1927], <i>Gesamtausgabe</i> , 2, Tübingen, Niemeyer, 1963.

Note : les citations des textes utilisés en langue étrangère se font entre crochets lorsque la page indiquée remonte à l'édition originale. Entre crochets le lecteur pourra trouver tout aussi bien la date de la première édition d'un ouvrage au cas où, malgré l'utilisation d'une édition ultérieure, il serait important de la mettre en évidence pour l'économie de notre argumentation et/ou du contexte historique que nous prenons en compte.

PRÉAMBULE À UNE AMBIVALENCE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

Le tout dans l'audace,
c'est de savoir jusqu'où on peut aller trop loin.

J. COCTEAU, « Le coq et l'arlequin »¹

« Philosophes qui cherchons encore notre point de départ, nous n'admettons comme valable aucun idéal de science normative ; nous n'en pourrions avoir que dans la mesure où nous le créerons nous-mêmes. Mais nous n'abandonnons pas pour cela notre but général, *qui est de donner aux sciences un fondement absolu (absolute Wissenschaftsbegründung)*². »

Un tel acharnement à l'encontre des « faiseurs de systèmes » a toujours été contrebalancé chez Husserl, en vérité, par des signes de reconnaissance envers une importante tradition de pensée (les « travaux préparatoires puissants des générations [...] ») qu'il s'agirait de reprendre – comme il s'apprêta à affirmer dès l'aube du programme phénoménologique. Depuis son texte « fondateur », *l'ambition préliminaire* de la nouvelle science se posant aux fondements des autres sciences, la *phénoménologie*, a été celle de *compléter* les conquêtes des sciences depuis « un fondement inaccessible au doute (*zweifelssicherem Fundament*)³ ».

Par les termes de *Begründung* et *Fundament*, Husserl n'était pas à la recherche d'une zone infranchissable qui arrêterait le sens, mais bien plutôt d'une structure indubitable à travers laquelle celui-ci se donne. C'est alors que la recherche du « fondement », tout en laissant « non-motivée » le commencement du commencement⁴, est « gérée », « maîtrisée », pour autant qu'elle est à chaque fois perdue et inlassablement *décalée*.

1. *Notes autour de la musique*, Paris : La Sirène, 1918, p. 11.

2. MC, p. 6-7, c'est nous qui soulignons (si l'italique ne renvoie en note à aucune remarque de ce type, il est présent dans le texte original). On sait qu'une autre version de ce texte, modifiée, fut publiée en 1950 (comme *Husserliana I*). L'auteur qui sera pris en considération en premier dans notre étude (*Michel Henry*) s'est cependant penché sur cette première version dès les années 1940. Nous partons donc de cette traduction et de cette première version de l'original.

3. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (1911), Paris : PUF, 1989, p. [292].

4. R. Ingarden, « Kritische Bemerkungen zu Husserls Cartesianischen Meditationen », E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *op.cit.*, p. 203-218.

Parler de « fondement », utiliser ce *vocabulaire*, va porter au phénoménologue malgré tout une *surenchère* de signification, que Husserl se trouve obligé de nuancer et de spécifier immédiatement.

Cette propriété de « fonder », *begründen*, propre à la nouvelle philosophie désormais consciente de devoir abandonner la clôture dogmatique des systèmes philosophiques du passé, serait à prendre plutôt comme « une hypothèse provisoire, à titre d'essai, pour nous guider dans nos méditations », puisque « nous empruntons l'idée générale de science aux sciences existantes¹ ». « Fonder » les autres sciences, les autres savoirs (*Wissenschaften*) revient à une science dont la rigueur se tient à ce caractère particulier : celui d'être *au* fondement (*Fundament*), celui d'être *un* fondement, d'être fondamentale pour ensuite être « fondatrice » pour reprendre la métaphore architectonique incluse dans le *Begründen*.

Or, le but de la philosophie, répété *authentiquement* par la nouvelle science *fondamentale*, la phénoménologie, consiste justement à pouvoir expliciter le fondement de ces *Wissenschaften* qui à leur tour ne sont ni fondamentales ni fondatrices. Afin d'éviter une contradiction performative et générale, Husserl admet que nous ne possédons pas véritablement cette idée du fondement à trouver *avant* la réduction phénoménologique. C'est en effet une *hypothèse* qui pourra nous aider à rejoindre cette même position « fondatrice », qui sera, par sa *rigueur, conforme* au but atteint à la fin du parcours. Le fondement est *heuristique* mais néanmoins *réel*.

Or, peut-on véritablement prendre un « absolu » comme hypothèse, point d'arrivée et, même, méthodologie ?

« Absolu » veut dire, pour Husserl : sans « idéal normatif ». « Sans idéal normatif » signifie : sans une critériologie préalable de ce qui doit être recherché par son procédé. La science qui nous conduira à la fondation des sciences *ne construit pas* son propre objet ; *elle ne le cherche pas non plus* comme s'il s'agissait d'une « entité » transcendant l'ordre de notre connaissance. Mais l'abandon à l'impulsion animatrice des sciences (à l'« intention » propre à celles-ci²) rejette au même temps toute *hypostase* de l'absolu, tout Absolu en « a » majuscule. Cela se fait, *chez Husserl*, en vertu de la référence constante à la science. « Ainsi quelque chose est déjà décidé avant le point de départ, puisque, à la différence du Heidegger de *Sein und Zeit*, la philosophie situe son acte philosophique par rapport à une activité déjà fortement théorétisée et non par rapport à un pouvoir ou un agir plus primitifs³. » C'est alors l'*absoluité* du fondement la particularité qui distinguera la recherche phénoménologique d'une recherche provenant des autres savoirs. Autrement dit, il y a au moins un *différend* opérant entre la rigueur de la phénoménologie et celle des autres

1. *Ibid.*

2. MC, p. 8.

3. P. Ricœur, « Sur la phénoménologie » (1953), *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1986, p. 164.

savoirs : la nouvelle science se pose comme absolue selon le désir animant toute science – ce désir qui ne peut manquer à toute pratique effective et régionale, mais qui ne peut être visée à l'intérieur de celle-ci.

L'*ambivalence* husserlienne au sujet du « fondement » est patente : entre la *Fundament* et la *Begründung* d'abord, mais pas exclusivement. Se libérant de toute hypostase métaphysique, le fondement d'une part *hyperbolise* la méthode scientifique (en la reprenant) et de l'autre en participe (selon des présupposés à l'œuvre depuis cette fondation transcendantale de la logique que furent les *Ideen*). Mais cette ambivalence semble constituer aussi bien la *force* de la nouvelle science que la rigueur de sa propre démarche : il faudrait revivre (*einleben*) la science – et cela, afin d'en rechercher le fondement qui puisse les fonder. La tension animant la recherche rigoureuse de la science est poursuivie sur le chemin de la recherche la plus rigoureuse, la phénoménologie, sans que pour autant ce *nouveau* savoir (du point de vue historique) de l'irréductiblement *ancien* (du point de vue ontologique) ne se détache pas de la rigueur des sciences.

En effet, à la différence que pour les scientifiques, le fondement *traverserait* le *travail* de recherche des phénoménologues, ceux qu'on a droit d'assimiler aux « philosophes ». Et ce *nom* peut être repris de la juste manière par Husserl en vertu du caractère fondamental de leur recherche. Ce qui n'inclut nullement un « ordre », dans son double sens, imparti aux sciences ou un ordre de « la » science ou des sciences. La phénoménologie devrait donc saisir le caractère qui les anime, jusqu'à les porter (et en s'en démarquant simultanément) à une « absoluité » – de telle que le phénomène de l'objet, qui était déjà présent en elles à un stade liminaire et obscur, puisse être dégagé sans être pris dans *un* savoir en particulier. La phénoménologie, par son aspect fondateur, est un *savoir fondamental*, et donc « absolu », dénué de présupposés. En fondant les sciences, elle auto-transforme donc son statut de science à science fondamentale.

L'absoluité de la phénoménologie, atteinte par son être à même le fondement des *Wissenschaften*, ce même fondement où a reflué l'ambition de la vieille philosophie à saisir un absolu hypostasié (et désormais révolu, grâce à une démarche fondamentale orientée avec rigueur), porte celui qui la pratique (le phénoménologue) à prendre conscience *directement* de sa propre responsabilité vers la communauté des chercheurs et finalement vers l'humanité tout entière. Cette responsabilité dynamique du savant vis-à-vis de son savoir surgit par ce caractère *fondamental*, comme Husserl le dit dans un texte de la même année (1929) où furent prononcées les *Pariser Vorträge*. Parler de « fondement des sciences » revient au même, « au fond », que parler de l'« auto-responsabilité » (*Selbstverantwortung*) des philosophes que s'y engagent¹ : le

1. E. Husserl, Nachwort zu meine Ideen, Hua V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Drittes Buch, La Haye : Nijhoff, 1971, p. 139 : « aus letzter Begründung, oder, was gleich ist, aus letzter Selbstverantwortung ».

fondement se trouve à être donc à la fois un *carrefour* de but, méthode et *déontologie* du philosophe, en plus d'être, dans sa version philosophique classique, ce qui doit être non pas « réaménagé », mais surmonté une fois pour toutes. Il n'y a plus de région d'étant, de concept, plus digne qu'une autre ; et il n'y a pas non plus une structure mentale figée qui nous obligerait à remonter plus haut, dans un jeu infini de méta-renvois. Rien ne peut précéder la démarche *réductrice* du phénoménologue.

Comme il est dit dans ce chantier des *Cartesianische Meditationen* que sont les cours de 1923-1924 sur (justement) la « philosophie première », le philosophe opère lui-même une *Urstiftung*. Mais la « résolution » (*Entschluss*) de celui-ci, qui plie sa propre vie à une unique exigence résistant aux pratiques particulières dans lequel il a été immergé (jusqu'au passé le plus récent précédant cette décision), le tourne au connaître et *immédiatement*, par une circularité vertueuse, l'élève à « contre-rapport » (*Rückbeziehung*) de sa nouvelle activité de connaissance¹. Pour qu'un philosophe sorte de son « dilettantisme », il se doit d'« engager » sa vie au risque du « radicalisme du fondement ultime² ». Autrement dit, la recherche philosophique a pour but le fondement de toute recherche méthodiquement animée par une tension vers un objet que ne lui appartient pas en principe en tant que son fondement, et auquel elle s'en rapporte secrètement ; ainsi la philosophie nouvelle donne un fondement aux autres disciplines afin de retrouver ses devoirs, son code et son éthique. Le fondement peut se dire « absolu » s'il n'est pas lié à la philosophie en tant que caractère *specialis*, bref s'il rentre *de droit* dans la présupposition inconsciente qui *vit* dans les autres différentes recherches – jusqu'à se donner les moyens de *se saisir* dans son point d'arrivée propre, le point où la philosophie s'assume elle-même en relevant du même coup ce qui est propre à tout autre savoir. Le fondement *distingue* et, par cela même, *relie* la philosophie phénoménologique à la communauté de la recherche scientifique mondiale et à l'ensemble du genre humain.

Ces quelques brins de texte husserliens « autour » du fondement, parallèlement à la détermination du rôle de la phénoménologie, montrent aussi une étonnante « capacité d'adaptation sémantique » du *Grund*, qui le rend un mot tout à fait unique dans l'histoire de la pensée. Ce *terme*, tant craint sinon vitupéré par la quasi-totalité des phénoménologues post-husserliens, semble bien avoir eu aux origines une place étrangement *insigne* ; une place qui paraît être à la hauteur de sa propre histoire métaphysique. Le fondement est *au fondement* de la recherche *en tant que recherche* – et la philosophie, aboutissant au fondement dans la phénoménologie, s'identifie secrètement au *mouvement qui pousse l'activité de quête*.

Le sens de ce passage, qui n'est pas séparable certes du cadre général de la phénoménologie comme science de l'*Ausweisung*, le « faire-voir », la « monstration »

1. E. Husserl, *Philosophie première*, 2. *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris : PUF, 1972, p. [19-20], traduction partiellement modifiée.

2. *Ibid.*, p. [22].

de la chose elle-même en tant que telle, peut être ainsi résumé : si le but de la recherche n'est ni *inventé* ni *créé* par le mouvement de la recherche même, mais animé par ce pur mouvement qu'à travers celui-ci pourra seulement se dévoiler, son effort sera celui d'une *Begündung*. Or, la fondation faite par cette recherche (la phénoménologie) des autres savoirs peut se dire *absolue* face à *toute* recherche, à savoir *indépendante* d'une recherche particulière – pourvu qu'une telle recherche puisse s'abstraire de toute instance régionale.

En somme, le fondement résumerait ce qui doit être *trouvé*, et trouvé de manière *éminente*, puisque toute recherche sauf la phénoménologie ne peut se mouvoir que sur un terrain autre *que celui de son propre fondement*. Mais alors, le *fondement*, en n'appartenant à aucune discipline particulière, est *mesure* de la plus tenace rigueur propre à la naissante science des phénomènes – celle qui, tout en évitant de désigner un étant comme étant objectalement le « fondement » de sa recherche (comme l'est en *métaphysique* l'hypostase), incarne néanmoins la *méthode* ne devant rien à des domaines objectales pré-constitués (un « sol de connaissance non interrogé¹ »). Le fondement est la recherche de l'inobjectivable donnant l'objet en tant que tel, celui qui sera repris par des perspectives diverses et fécondes par chaque science à la veille de la *crise* de la culture européenne.

Cependant, le fondement à atteindre par la méthode phénoménologique entraîne *un risque imprévu*, qui s'ajoute à l'*indiscutable vertu* d'être une « compréhension réelle », « le sens propre et réel » de la phénoménologie directement – sans passer par un « examen et une appropriation de raisonnements périphériques² ». Le fondement non-hypostasié n'a rien, en effet, de la causalité ou de l'édification (systémique) que laisserait penser la longue histoire du *Grund*. La volonté de Husserl de *réactiver* l'intention scientifique porte en effet sur l'*auto-constitution* d'un savoir dépourvu de aussi bien de présupposés que d'objets pré-constitués par un régionalisme qui limite le savoir à être *un savoir de cette chose*.

Néanmoins, les sciences « déterminées » étaient, à l'époque de Husserl, *déjà* en train de se libérer, et cela *de leur propre compte*, du désir métaphysique par excellence, de l'hypostase préjudicielle non pas seulement d'un objet insigne, mais aussi d'une connaissance stable comme d'une démarche établie une fois pour toutes – de l'ultime legs d'un aristotélisme révolu qui aurait survécu, comme un spectre méthodologique, à Galilée et Newton. Parler d'un désir propre aux sciences de trouver un fondement semble la question venant des philosophes plutôt que des *autres* chercheurs. Au moment où Husserl tentait de trouver un fondement aux sciences, le « fondement »

1. « Unbefragter Erkenntnisboden », E. Husserl, *Nachwort zu meine Ideen*, *op. cit.*, p. 139 (nous traduisons).

2. E. Fink, « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? (l'idée phénoménologique de fondation) » (1934), *De la Phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, p. 177.

trouvait dans *chaque* science une expulsion propre et originale¹.

Certes la phénoménologie, comme science partant du désir animant les sciences, va le plus loin dans la critique du fondement. Elle brise toute possible hypostase aussi bien méthodologique, que conceptuelle et objectale. Et *pourtant, elle s'y rattache comme aucune autre discipline ne le fera*. « Si le problème de Husserl est celui du fondement, sa marche est une radicalisation progressive de la question même du fondement² ». Le fondement de la phénoménologie tel qu'il est proclamé par Husserl concerne en effet la *possibilité*, toujours *radicalisée* et néanmoins toujours *maintenue*, de l'exhibition du phénomène tel qu'il se donne et dans les limites dans lesquels il se donne (la « monstration », avons-nous dit). Les sciences « posent leur objet sans se soucier des évidences qui ont permis cette position et en les perdant de vue. Et dès lors elles sont insuffisantes comme sciences³ ». Suite au processus de réduction, la phénoménologie s'interroge sur la *constitution intentionnelle* de l'objet.

Malgré certaines hésitations du même Husserl, à la rigueur (et en suivant cette lignée française de la première réception de la phénoménologie en France sur laquelle se travail se situe), ni la conscience ni son objet ne sont donnés comme un « fondement ». Il n'y a pas « quelque part » un fondement, si le fondement permettant la fondation des sciences n'est rien d'autre que l'apparition des phénomènes donnés dans les opérations de la conscience transcendante. C'est plutôt l'étude de l'intentionnalité comme structure constitutive des rapports noético-noématiques, à ouvrir le champ de l'expérience du vécu, nécessairement supposée par la science dans son agir régional. La réflexion heideggerienne, comme il a été déjà mis en évidence ici par Ricœur, creusera cette « submersion dans l'existence » où « *le fondement ne se peut pas*, mais, toujours préexistant, détermine l'homme comme être et non seulement comme conscience, savoir et liberté⁴ ».

De là résulte ce que nous avons appelé « l'ambivalence ». Pourquoi alors Husserl continue à avoir recours au « fondement » (*Fundament*), à une « fondation absolue » (*Begründung*), pour penser la science des phénomènes ? Ne recouvrent-ils pas plutôt une *ambivalence*, à savoir une tentative de faire valoir ses deux aspects fondamentaux

1. La parution des *Cartesianische Meditationen*, en 1931 advient *la même année* que la publication d'un article d'un jeune doctorant en mathématique, *Kurt Gödel*, proclamant l'incomplétude de tout système mathématique indécidable selon les axiomes de départ, destiné à changer à jamais l'histoire des sciences quant à ses fondements et quant à la nécessité d'en avoir. Husserl et Gödel sont les témoins d'une crise des fondements dans le champ des savoirs : mais si pour l'un il s'agit de retrouver un fond commun de l'activité scientifique, en abandonnant toutefois les sciences particulières, pour l'autre la démarche des mathématiques, d'une science particulière, montrait en elle-même l'incomplétude de tout système formel. Les deux positions (différentes certes) sont complémentaires et avancent vers le dépassement du fondement comme étant un « problème » réel. Mais si l'un se débarrasse du fondement au sein de son propre horizon, l'autre, la phénoménologie, pense encore son manque de fondement en termes de *fundamentalité*.

2. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 145.

3. E. Lévinas, « L'œuvre de Husserl » (1940), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 2001 (1949, 1967), p. 51.

4. *Ibid.*, p. 36.

(qui sont en eux-mêmes ambigus), pour les faire participer d'une même tâche (et ici demeure l'ambivalence) anti-métaphysique, à tel point que Heidegger se devra de penser sans ambage le *Grund* comme étant son apparent contradictoire, l'*Abgrund* ? La phénoménologie a partout à faire au fondement, mais jamais elle n'est saisissable *comme* un fondement.

Dans les autres savoirs, le rapport du savant à son objet n'est apparemment pas pensé sur la base de son activité concrète, mais d'une axiologie chaque fois délimitée ; et l'épistémologie contemporaine semble avoir désormais renoncé à voir dans la science justement plus qu'une « pratique ». À partir de la victoire de la méthode galiléenne sur celle cartésienne, l'*apodicticité* ne trouve pas d'espace dans la science moderne : elle n'est partie ni de son parcours, ni de son but, ni de ses disputes méthodologiques. En cette prétention fondatrice de son propre rôle, en s'écartant du fondationnalisme, en s'affranchissant des autres savoirs, la phénoménologie présente des perspectives *uniques* par rapport au savoir scientifique contemporain et aux méta-savoirs sur celui-ci¹.

Dans cet ordre de questions, l'*ambivalence du fondement renferme*, du moins en partie, *les contresens sur la phénoménologie et vice-versa* : la phénoménologie réinterprète originairement le fondement, mais quelque part en le renouvelant dans une démarche non-hypostatique et non-formelle. L'ambivalence du fondement est l'ambivalence de la phénoménologie, s'écartant entre l'originalité (ou l'originarité) et la destitution de cet originaire au profit de son « ancien ». En même temps, ce stade « ultime » de la phénoménologie ne se tient que sur cette *béance* accordée à la constitution fondamentale du monde, et au rapport qu'il y entretient « toujours-déjà » et qu'il s'agit de retrouver fondamentalement, voire de renouveler. Les successives *radicalisations* de la réduction (donation, visage, différence...) et/ou de l'ouverture au monde (être, interprétation, événement...) renforcent l'ambivalence d'une fondation des savoirs à accomplir à l'aune d'un fondement « se phénoménalisant ». « Tu veux un monde, dit Diotima. C'est pourquoi tu as tout, tu n'as rien². »

*
* *

1. « En se servant d'une image, on peut rendre une telle situation en disant que tandis qu'avant [les années 1930] la "fondation" des systèmes mathématiques visait à trouver une base absolument stable et sûre, maintenant la "fondation" d'un système demande un système supérieur, quasiment un processus à spirale, où chaque voûte ne peut être fondée que sur une voûte plus haute et plus ample, sans que toutefois il y ait la garantie de pouvoir, avec nos propres moyens, parcourir le développement indéfini de la spirale » (F. Barone, « Il problema del fondamento e la filosofia della scienza », P. Ciaravolo (éd.), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento*, Rome : Aracne, 2006 (1992), p. 71, nous traduisons.

2. F. Hölderlin, *Hyperion*, cité par Y. Bonnefoy, *Hier régnant désert, Poèmes*, Paris : Mercure de France, 1986, épitaphe.

De manière sans doute encore sommaire, il peut être dit qu'une partie du succès et de l'aversion à la phénoménologie aujourd'hui peut être jugée moyennant la tension du fil joignant ces deux rives opposées de l'ambivalence que Husserl légua à la tradition phénoménologique. Ce qui a pu paraître comme une position *novatrice*, à cause du caractère « ouvert » du fondement recherché, a pu aussi situer la phénoménologie derrière la *désuétude* sémantique du mot « fondement » dans le procès entamé au moins par Locke (et préparé par Ockham).

De nos jours, l'ascension irrésistible des plus illustres traditions philosophiques contemporaines de langue anglaise a définitivement abandonné toute prétention fondatrice. Mais cela n'a pas été une disparition d'un vocabulaire : elles ont renoué leur dialogue sur des thèmes régionaux, où l'on a assisté à un large débat, indispensable à briser toute ambivalence fondatrice. Dans la lignée de Quine, la démarche contemporaine du post-positivisme n'est pas fondatrice, puisqu'elle reste insérée dans le contexte de la signification comme usage, selon des percées du deuxième Wittgenstein. De manière tout à fait analogue, la *science expérimentale* n'a certes pas besoin de justifier ses déductions, ses programmes de recherche, ses paradigmes ni même sa démarche anarchique – et encore moins ses propres *résultats* – sur la base d'un « fondement » donné ou à trouver, ou « supposé » tel, comme le voulut encore Husserl. Le *principe planckien* du « mesurable » semble s'appliquer faiblement à la démarche physico-cosmogonique, par exemple ; le principe de causalité efficiente est dans sa version forte, après le principe d'indétermination et la théorie de la relativité, relégué aux historiens de la science. Si les *sciences sociales* montrent encore aujourd'hui comment elles se meuvent hors les raisons ultimes¹, les renouvellements du bergsonisme ont pu trouver dans le concept de « rhizome » un « autrement » du rôle d'un savoir immanent au-delà de la métaphore arborescente classique². De manière analogue, le débarras fait par la philosophie de l'esprit contemporaine du « mythe du donné » se font à travers un justificationisme non fondatif, « l'espace logique des raisons » : une sensation n'est pas déterminable sans partir du même coup par son élaboration conceptuelle³. Si pour les *praticiens* le discours est totalement

1. L'« épistémologie complexe » d'E. Morin emprunte par exemple à N. Rescher la métaphore d'un *système en réseau dont la structure n'est pas hiérarchique, aucun niveau n'étant plus fondamental que d'autres*, à laquelle il ajoute l'idée dynamique de *récurtivité rotative*. E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris : Seuil, 2005 (nouvelle édition).

2. Plutôt que mise à l'écart, le concept de fondement dans *Logique du sens soit réécrit afin de la vider de son sens de hiérarchisation des savoirs*. Aujourd'hui on peut dire, avec un lecteur deleuzien *sui generis*, que la philosophie se constitue même comme une tentative relancée de se configurer hors le fondement : « n'est-ce pas une caractéristique majeure de toute la pensée d'aujourd'hui que de s'en prendre au motif du fondement, de la fondation, du fond ? Ne voit-on pas partout fleurir des déclarations sur le “fond sans fond”, le retrait de tout fondement, le pur “jeté-à” de l'être humain, l'abîme, l'inexistence de toute assise destinale, la dévastation de la terre originelle, la perte de sens, le nihilisme obligé ? » (A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris : Hachette, 1997, p. 65).

3. « For empirical knowledge, like its sophisticated extension, science, is rational, not because it has a *foundation* but because it is a self correcting enterprise which can put any *claim* in jeopardy, through not

anachronique, de leur côté, *les études historiques, littéraires et artistiques*, à partir du moment où même la réflexion transcendantale « trouve le point de sa nécessité [...] dans l'existence muette [...] de ce non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi »¹, cherchent dans les faits historiques (désormais toujours projetés dans un « faire sien » les structures de compréhension du présent vers leur propre avenir) et dans les œuvres un pluralisme des approches interprétatives ouvrant à de nouveaux agencements interdisciplinaires et à des nouvelles poétiques insoumises à la force d'une économie textuelle holistiquement déterminée, comme Barthes déjà l'avait prévu quant à l'ineffable du sourire dans une photographie de sa mère dans *Camera obscura*.

De surcroît, dans le contexte philosophique contemporain surgit *transversalement* et avec insistance le rôle joué par la *seconde nature*, chez J. McDowell par exemple, qui s'imprègne facilement des résultats croissants des études sur le langage, des structures cognitives et des expériences neurologiques. Au fond, s'approcher du fondement, n'est-il pas stipuler un compromis avec ce que le sens commun *utiliserait* encore et sans difficulté aujourd'hui dans une époque qui n'aurait pas encore digérée la leçon humienne sur la puissance de l'imagination – la gratuite nécessité, propre à l'esprit, de penser la connexion entre deux événements par un lien *rationnel* ? Le fondement est la présence la plus ignominieuse de cette indifférence dans laquelle nous sommes destinés à succomber dans notre vie. Si l'on remplaçait « fondements » par « raisons » ou « causes » (par exemple dans la phrase « raisons de mon choix »), on penserait immédiatement à ce décalage théorique, aussitôt poussant à se rappeler des enseignements de philosophie reçus à l'école – ou à s'empêtrer dans le terrain des maîtres-à-penser de quelques communautés spirituelles et/ou académiques.

Dans ce creuset, le cas particulier de la phénoménologie demeure.

Comme une pierre, tombée à l'eau, répand de plus en plus ses cercles concentriques, pendant qu'elle coule et disparaît dans les profondeurs marines, ainsi les modernes phénoménologues continuent à se mouvoir sur les vagues mues par la *Begründung* et par le *Grund* heideggérien comme *Abgrund*. Les recherches phénoménologiques se veulent encore premières, concrètes, relançant la réduction ou l'événement de la manière la plus « première » et la moins régionale possible. « Fondement » et ses synonymies recourent souvent *nominalement*, souvent *opératoirement*, sans que soit perdue la « hantise de l'origine ». Le plus souvent il recourt même comme une antithèse acharnée, événement négatif, symptôme à partir duquel « se remettre » (selon l'heideggérienne *Verwindung*) de la maladie de la métaphysique, sans qu'il soit possible de faire une fois pour toutes. Et si la leçon heideggérienne a appris à considérer le poids

all at once » (W. Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind* (1956), Harvard University Press, 1996, p. 79).

1. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966, p. 334.

onto-théologique du lexique philosophique (des αἰτία à l'οὐσία, de la *substantia* à la *ratio*), elle ne s'est pas pourtant encore libéré des usages souvent *dogmatiques* du nom du « fondement », même si, généralement, la tâche de la pensée s'est désormais acquittée du fondement hypostatique.

La phénoménologie elle-même est, sous toutes ses formes, dépendante d'une relance in(dé)finie de sa propre méthode, la recherche d'un fondement si appauvri qu'il est toujours anticipé en son originarité. Si la réduction est toujours en excès sur elle-même, relancée toujours plus loin pour s'accomplir dans les études phénoménologiques, ou si la structure mondifiante toujours plus vidée ontiquement, le fondement est égal à « refondation » : refondation *de la méthode*, dans l'exigence de bâtir à nouveau le cercle des modes de manifestation. De la l'utilisation des *dérivés* du fondement, comme s'il s'agissait d'un *langage courant* (« fondamental », « au fond de... », etc.). Cet usage reste aveugle et arbitraire, mais il est aussi bien plus qu'un *signal* demandant une certaine *vigilance*. « Fondement » est alors l'ouverture la plus ouvrante, la manifestation la plus radicale, à la fois contredisant et *fondant* les remarquables travaux des prédécesseurs *et de Husserl lui-même*, encore restés emprisonnés, selon les phénoménologues actuels, dans le filet des préjugés pré-phénoménologiques.

Cet état de choses nous place toutefois dans une situation *hautement privilégiée*. Le « fondement » octroie une sorte de « détectabilité » facile des enjeux de la primauté de la phénoménologie et de ses relances à outrance, en plus de la compréhension de son rôle et de sa fonction historique. Même s'il est redoublé à chaque fois par son outrepassement vers les choses elles-mêmes, ce *mot* se présente, souvent sournoisement, comme la pierre d'achoppement d'un système de pensée, destinée néanmoins à devenir à son tour le maillon faible du mécanisme inépuisable de la relance de la réduction. Certes, l'outrepassement n'est pas un *jeu* de relance, mais la plus grande fidélité à son idée non-hypostasié de fondement, à *un fondement dernier qui n'est pas de l'ordre d'un étant ni d'une structure d'étant*. S'il est l'ultime, il est aussi la plus grande ouverture au concret ; s'il est présent, il ne l'est pas comme une conquête de l'entendement. S'il est l'aboutissement, il représente l'altérité inapprivoisable. *Fondement et a-fondationnalisme vont de pair. Mais si le deuxième est revendiqué, le premier ne l'est pas pour autant*. Une *interrogation* sur le fondement augmente aussi les possibilités de réussite de dégager un fondement avec les caractères fondatifs, sans toutefois devoir passer par une fondation ultérieure – bref, sans devoir participer à un « jeu » fondationnel. L'ambivalence peut être revendiquée ou pas, mais elle ne doit pas rester *incertaine*. Comme le suggérait Pasolini dans *Comizi d'amore*, toute incertitude est dictée le plus souvent, plutôt que par le doute, par le *conformisme*.

Or, en anticipant un peu ce qui va suivre, *l'approche de la réflexion phénoménologique de Michel Henry* tentera de *briser l'ambivalence* du fondement ; et cela, dans la plus grande partie, à son insu. Il reste, toutefois, qu'elle prolongera la primauté phénoménologique sur les autres sciences à travers une interrogation sans répéter sur le sens de vouloir être, par *son propre* « fondement », fondation de tous les

savoirs¹.

Nous avons brièvement esquissé la philosophie de Heidegger qui, pour le dire encore plus rapidement, avait trait à l'ambivalence du fondement, à son manque d'hypostase, la « justification » d'une *Fundamentalontologie*. C'est en effet dans la pensée de Heidegger que l'ambivalence husserlienne du fondement trouve son *accomplissement* cohérent. D'ici, le legs retombera, *volens nolens*, sur la génération successive et enfin sur Henry jusqu'à nos jours. C'est entre les deux Allemands que le fondement va s'enrichir de sa signification essentielle et a-fondationnelle, et en bonne partie inaperçue par les deux auteurs au moment de la mobilisation massive du « motif » du fondement.

Il nous reste à examiner les deux assises pour évaluer si le problème tel qu'il sera postérieurement pris en considération par Henry présentera des caractères renouvelants la problématique du fondement dans la philosophie, possiblement en mettant en jeu un débat sur ce qu'il en est du « phénoménologique » dans le fondement – ou mieux sur *ce qu'il y a de « fondamental » philosophiquement dans le dépassement de l'hypostase assignée au « fondement » en phénoménologie.*

1. La réussite ou l'échec d'un tel programme ne doivent pas intéresser en exergue : et cela à cause de l'impossibilité *phénoménologique* (mais qui résonne différemment et analogiquement dans notre contemporanéité) de dépasser l'ambivalence qui fut déjà, dans une philosophie pensant radicalement l'unité *ontologique* du processus d'observation de l'observateur et de l'observé, celle de Husserl.

§ 1. Introduction.
Les variations sur le fondement dans la phénoménologie autour de 1929
et dans l'œuvre de Michel Henry (1963-2002)

La vie humaine ne serait pas cette déception pour certains
si nous ne nous sentions constamment en puissance
d'accomplir des actes au-dessus de nos forces.

A. BRETON, *Les pas perdus* (1924)¹

Quelle place faut-il accorder au « fondement » en phénoménologie, en tenant compte strictement de la *monstration* des phénomènes tels qu'ils se donnent en eux-mêmes ? Après un *excursus* sur les textes majeurs de cette tradition, chacun pourrait en convenir à cette réponse : exception faite pour le texte de Heidegger *De l'essence du fondement, aucune place en particulier*. Le fondement et son ambivalence *se répandent* dans la pensée phénoménologique des origines sans jamais y prendre la part du lion.

Les *Cartesianische Meditationen*, où nous avons envisagé que réduction phénoménologique et fondation des sciences sont inséparables, représentent la réécriture des *Pariser Vortrage* de 1929, l'œuvre qui a semblé à Husserl, selon le témoignage de sa correspondance, capable d'achever son œuvre. L'opuscule de Heidegger sur l'essence du fondement parut *la même année* que les conférences parisiennes de son maître (*Vom Wesen des Grundes* fut publié le 8 avril à l'occasion de la parution d'un *Festschrift* pour le 70^e anniversaire de Husserl, mais « conçu », « *entstand* »², dès 1928 parallèlement à *Was ist Metaphysik ?*). Ainsi, *l'année 1929*, année d'achèvement voire de « crise » κατ'ἐξοχήν, *nous offre une occasion de confrontation peut-être moins fortuite qu'il n'y paraît*. Si chez Husserl le fondement n'est « théorisé » expressément qu'en 1929 dans son ambivalence néo-cartésienne, *la même année Heidegger, dans un cadre tout autre, va lui offrir « en cadeau » (c'est le cas de le dire) sa « destruction » irréversible*. Bien autre sera le cours d'hiver 1955-56

1. Paris : Gallimard, 1990, p. 64.

2. M. Heidegger, *Wegmarken*, GA IX, Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1976, p. 123, selon ce que nous communique le *Vorwort* de l'édition de 1949. Il serait en tout cas achevé en 1929, et c'est ce qui compte.

intitulé *Der Satz von Grund*, où la *Kehre* avait déjà pris son cours, et qui sera le dernier cours universitaire régi par le penseur de Messkirch. Après 1929, le *Grund* finira par se présenter surtout comme problème « métaphysique » à déconstruire, alors que l'opuscule élèvera le *Grund* en tant qu'*Abgrund* à titre d'essence du *Dasein*, équivalence de la *transcendance* de ce dernier.

Partons d'une considération purement *lexicale*. En regardant juste l'utilisation de ce terme, les verbes (« fonder », dans ses nombreuses manières de s'exprimer en allemand dont il sera question), les adjectifs (« fondamental ») et les substantifs (« fondement », « fond », mais aussi « base », « assise ») indiquent que les racines *-grund-* et *-fundament-*, reviennent souvent sous la plume de Husserl et de Heidegger. Mais il est évident qu'il ne s'agit pas ici, au moins de prime abord, d'entreprendre une phénoménologie des expressions figées et de la *manière de parler*, si « la phénoménologie n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : la description des structures de l'expérience ne se réduit pas à la mise en évidence des ressources linguistiques au moyen desquelles s'accomplit cette description¹ ». De manière préliminaire et *philologique* toutefois, il nous intéresse de découvrir *quand* et *si* « quelque chose » comme un « fondement », dans toute sa richesse en allemand, est explicitement préfigurée. Cela pourrait en justifier une ultérieure utilisation plus *contextuelle*, jusqu'à une possible *thématisation*.

La méthode, en effet, vise le « comment » et non pas le « quoi » de ce qui apparaît². Il est clair que le fondement ne saurait donc devenir un « quelque chose », un « quoi », visé comme un projet de pensée. La phénoménologie s'intéresse au « comment » de la donation des phénomènes, et non pas à un principe de « justification » du phénomène. Or, il semble précisément que ce « fondement » n'exprime pas autre chose que ce « comment » de la donation, à la différence de son être *Abgrund*, abîme, « *s-fundamento* », bien que dégagé de manière rigoureuse et sans se constituer comme objet préalable. Il reste, toutefois, que « fondement » est une présence hantant la phénoménologie dans des formes multiples, variées et surtout *formelles*, dans toutes les origines étymologiques différentes : de la *Begründung* husserlienne à la *Fundamentalontologie* heideggérienne.

1. C. Romano, *Au Cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris : Gallimard, 2010, p. 39.

2. Il n'est pas étrange de voir ponctuellement des formulations hasardées ou à la limite, lorsque l'explication se fait plus programmatique – comme celle-ci (classique) de E. Fink : « l'homme au fondement du monde », dans « *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwertigen Kritik* », *Kantstudien*, XXXVIII, 1933, cité dans EM, p. 494. Mais une considération de ce type considérerait les textes de manière *nominale* : c'est précisément une méthode que la phénoménologie (et notre étude avec) devra affronter sans ambages.

*Le fundieren comme « excédent » dans l'intuition catégoriale :
aux origines de la constitution intentionnelle et de la question de l'être.*

Si, en effet, à présent nous n'avons entrevu que dans les grandes lignes le problème du fondement chez Husserl, et que nous avons brièvement esquissé à *Vom Wesen des Grundes*, qui le thématise expressément comme se transformant en réalité à son opposé, il est possible à présent de créer *un problème commun* qui considère plus proprement le « fondement » chez les deux penseurs. Il s'agit d'un bref éclat solitaire, mais très significatif.

Pour ce faire, il convient avant tout de revenir sur l'une des principales et massives *bifurcations* de la méthode phénoménologique, précédant de peu 1929.

L'avancée décisive de la phénoménologie est due, d'après l'interprétation qu'en donna Heidegger en 1925 (dans ce qui a été le chantier de *Sein und Zeit*), à trois facteurs : l'intentionnalité, l'*a priori*, et l'intuition catégoriale de la *Sixième Recherche logique* (dont la seconde édition remaniée date de 1921, cependant). Ce fut, pour Heidegger, « la preuve qu'il y a une saisie pure du catégorial, de ces états de choses dans l'étant que l'on désigne traditionnellement comme catégories¹ ». La phénoménologie peut espérer atteindre la chose elle-même dans son unité de sens (impliquant aussi ce qui n'est pas donné « matériellement ») si elle distingue des actes fondants (*fundierende*), les *data* de sensation, des actes fondés (*fundiert*). Ces derniers peuvent se constituer par un « excédent de signification² », un *Überschuss*, qui n'est pas donné (ni entièrement explicable) par les actes fondants, ni, bien évidemment, par les actes fondés. La formulation du problème de l'être, dans le cours de 1925, qui prépare et anticipe *Sein und Zeit*, se meut dans cet horizon d'excédence des actes fondés ; pour suivre l'exemple donné par Husserl, un excédent s'instaure irréversiblement entre le blanc de ce papier et l'énoncé « ce papier est blanc », notamment quant à la copule, puisqu'elle ne peut nullement trouver une vérification dans les *data* fondants³. Les actes fondés sont donc *irréductiblement différents* des actes fondants, et c'est bien ici qu'on peut situer un « excès » ou « excédent » se développant par le « lien » de *fondement*, par un *fundieren*. Néanmoins, il semble que le fondement joue un certain rôle, quoiqu'encore obscur, puisque ce que la *copule* exhibe n'est pas *fondatif* à son tour, même s'il « apparaît » toutefois comme fondé sur des actes fondateurs qui ne semblent pas se faire vraiment « cause » de cet excès lui-même. *L'excédent semble propre à la Fundierung comme structure phénoménologique ouvrant à un rapport « catégorial » au monde*. C'est sur le vide logique de la capacité de la copule d'expliquer l'excédent que s'engendre chez Heidegger la problématique de

1. M. Heidegger, *Prolégomènes à une histoire du concept de temps*, Paris : Gallimard, 2006, p. [64] (trad. modifiée).

2. E. Husserl, *Recherches Logiques. III, Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, VI, Paris : PUF, 1993, p. [131].

3. *Ibid.*, p. [137-139],

l'être en 1925.

Dans le cadre strict du *Fundieren* chez Husserl, et pour procéder (sans doute injustement) trop vite, les *Logische Untersuchungen* restent prises dans le problème de la *fondation logique des données sensibles*, sans arriver à comprendre le problème de ce « fonder » en lui-même, *qui est toutefois celui qui paraît poser le plus de problème* : le *fundieren* n'est pas encore le *konstituieren*, mais il est vrai aussi que l'émergence de la constitution « *arises when sensation are apprehended (interpreted, animated) by intentions*¹ ». Même sans vouloir l'épuiser, et sans que Husserl en fasse un problème *comme tel*, le *Fundieren* pourrait représenter alors le premier noyau du problème de la constitution transcendantale de la conscience.

Cependant, le problème d'un acte non-objectivant, *ici saisi dans son pouvoir de constitution*, « n'était pas aigu pour Husserl ; [...] les "vécus affectifs et volitifs" étaient à ses yeux des vécus "fondés" sur la représentation. Ce primat des actes objectivants relève, semble-t-il, d'un préjugé logiciste que ne vérifie pas la réflexion directe sur la vie pratique² ». Selon Ricœur (normalement peu « passionné » au sujet du « fondement »), lecteur des embarras de la *hylè* du § 116 des *Ideen I*, il s'agit, dès 1901, justement d'un primat de la *représentation* – d'une volonté, remontant peut-être (c'est notre hypothèse) à cette « constitution » *fondatrice* de 1901, et cela afin de préserver intacte à la fois et la « conscience spectaculaire » et une structure « représentative » de la constitution de la conscience. Cette structure toutefois demeure inopérante pour comprendre un « modèle de la *fondation*³ ». Le fondement n'est propre ni au sensible ni à l'objectif, bien qu'il les « agence » en « arrivant » entre eux. Or, ce *Fundieren* permettrait, tout en gardant une proximité sémantique au « constituer », d'échapper au vide logico-sensible *d'un phénomène de l'excès*. Une telle proximité lexicale, dans une herméneutique de l'excédent qui porte le nom de l'ontologie de la facticité, sera poursuivie originalement par Heidegger, et désignera l'être de la copule ou plus simplement « l'être » au rang du « *transcendens* par excellence ».

Dans la *Sixième Recherche Logique*, si l'union de « blanc » à « papier » posait déjà problème (à la suite de l'*Überschuss*), la copule comme « non-lieu » d'un phénomène irréductible posait une véritable difficulté : « ce papier blanc » et « ce papier est blanc » différent *incommensurablement*. C'est d'ici que Heidegger pourra lire, croyons-nous, un dépassement du problème des actes et du constituant par rapport *au problème de l'être*. Et c'est pour cela que la *Sixième Recherche* posait un problème difficilement reconnaissable pour Husserl lors de la réédition de 1921⁴.

Pour résumer : si, dans la forme (ou malgré) l'intuition catégoriale, pour Husserl la

1. R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, La Haye : Nijhoff, 1964, p. 71.

2. P. Ricœur, « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté » (1951), *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 76.

3. L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : Millon, 2005, p. 60.

4. À savoir au moment où la renonciation déclarée de Husserl à la remanier a fait qu'elle ait été reprise sans aucune conviction de sa part vingt ans plus tard, mais toutefois publiée encore intégralement

question du *Fundieren* forme le premier noyau *problématique* de l'activité constituante, pour Heidegger, sa résolution ne doit pas être effectuée en reniant l'ordre du fondement en lui-même : il s'agirait plutôt de l'exprimer par la copule et par les avancées vers un *Fundieren* à interpréter ontologiquement, sortant du cadre de l'intentionnalité. Si l'être domine la recherche heideggérienne, et si la recherche heideggérienne ne sent plus le besoin de se confronter au thème du « fondement », la problématique s'est *de facto* située sur le « schéma » du « fondement-fondé » présent dans les travaux husserliens dès 1901, plutôt que sur celle de la constitution et celle du mot « être ». Ce qui est fondamental, c'est le « fonder » dans son excès compris par Heidegger comme « l'être », la « copule » qui avait posé pour Husserl un problème opérera le *déplacement* vers la solution de la constitution transcendantale de l'essence. Il est alors possible de dire que, *à travers l'intuition catégoriale*, la conception de fondement qui passe de Husserl à Heidegger (transformé en « question de l'être ») se fait sur l'excédent *de Fundieren des actes supra-sensibles sur les actes sensibles*. Tout à explorer reste, alors, la raison selon laquelle Husserl se sent en droit, quant aux actes intentionnels, de les soumettre à un ordre du *fundieren*.

La *Fundierung* est en effet un terme utilisé dès *Philosophie de l'arithmétique* pour désigner le rapport entre l'intuition et le concept abstrait¹. Il appartient à la *Troisième Recherche Logique* la tâche de s'y arrêter davantage et finalement de « thématiser » la *Fundierung*. Cette dernière s'exprime dans le rapport entre parties et totalité d'un ensemble donné. Un spécialiste italien (F. Palombi) a proposé de traduire ainsi par « *fondazione strutturale* », « fondation structurale » : un contenu d'un ensemble considéré comme fondant (structurellement) un autre contenu pour que ce dernier puisse être considéré en tant qu'une « unité compréhensive » avec le terme fondant². Or, l'application du même mot à l'intuition catégoriale, qu'a-t-elle à faire avec ce rapport logico-mathématique ? Cela ne renforce que la présence de l'ambivalence du fondement au sein des opérations phénoménologiques, et complique une aire sémantique déjà très ample chez Husserl (*stiften, begründen...*).

Ce sens « logique » suffirait à démasquer les prétentions fondationnelles et

1. E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris : PUF, 1972, p. 96 (*Husserliana* XII, p. 79) : « aucun concept (*Begriff*) ne peut être pensé sans fondation (*Fundierung*) dans une intuition (*Anschauung*) concrète. Ainsi, même lorsque nous nous représentons le concept général de quantité, nous avons toujours dans la conscience l'intuition de n'importe quelle quantité concrète dans laquelle nous abstrayons le concept général ».

2. L'article de F. Bosco qui a inspiré ces dernières (et trop sommaires) considérations sur la *Troisième Recherche Logique* (« La *Fundierung* nella Terza Ricerca Logica di Husserl », *Dialeghestai*, 11, 2009, www.mondododmani.org) cite le travail de G.-C. Rota, *Pensieri discreti*, Milan : Garzanti, 1993, p. 124 (nous traduisons) : « pendant que je vous parle, vous m'écoutez à travers des sons qui [...] ont un sens ; le sens de mes mots se rapporte au son moyennant un *Fundierungszusammenhang* (noyau, *nexus* qui fonde). Le sens de mes mots ne peut être sans son, mais moi je ne peux repérer ou « récolter » (*racimolare*) le sens du simple son en tant que tel ». Selon cet auteur, la *Fundierung* serait applicable même à la distinction entre signifiant et signification, qui permettrait de dégager une nouvelle *théorie de la signification*.

« ultimes » de la phénoménologie. Comme le dit une phénoménologue italienne, proche d'une position ouverte au dialogue avec la philosophie extra-continentale, pour qui la différence entre *Begründung* et *Fundierung* reste non remarquée ou inessentielle :

Le sens où on peut dire que la phénoménologie s'occupe même de la fondation des sciences est totalement différent de ceux, dirions-nous, cartésien et kantien (qui comportaient respectivement l'idée d'assurer (*assicurare*) une certitude absolue du savoir et une irrévocabilité absolue de ses structures conceptuelles). Tout au contraire, la métaphore même de la fondation comme garantie de stabilité et assurance (*sicurezza*) du savoir est totalement étrangère à l'esprit de la phénoménologie, pour laquelle l'essence de la pensée rationnelle est partout la possibilité du doute et d'une épreuve contraire – condition dont on ne peut s'abstraire (*imprescindibile*) d'une vérification toujours nouvelle et toujours plus soignée. C'est pour cela que je proposerai d'abandonner le terme de « fondation » (*fondazione*), à moins de l'entendre dans le sens technique de la *Fundierung*¹.

Techniquement, la *Fundierung* semble donc s'éloigner du problème de l'intuition de la catégorie et encore plus de celui fondation (*Begründung*) des sciences. Mais la « métaphore », si de métaphore il s'agit, traverse plusieurs lignes de forces de l'œuvre husserlienne, jusqu'au croisement d'avec l'œuvre heideggerienne. À la lumière de ses deux utilisations, et de manière générale, nous pouvons affirmer que la *Fundierung* indique ce qui n'est pas « présent » à la conscience, *mais lui donne une structure sous la forme d'un « rapport »*. En participant de la même aire sémantique, « fondement » révèle ainsi certaines *lignes de forces* de la manière *globale* de s'approcher aussi bien de la *constitution transcendantale* que du rapport primitif, à partir d'une ouverture transcendant l'horizon subjectif.

En tout cas, il apparaît évident que l'excédent du *Fundieren* est, en tant que tel, non résolu et non résoluble sinon en recourant à « l'être de la copule » comme ouvrant le champ d'interrogation sur l'être lui-même (comme chez Heidegger), ou bien en virant décidément vers une phénoménologie de la constitution de l'objectivité à partir d'un *Ichpole* immanent de certitude absolue – comme Husserl, à partir des résultats d'*Ideen I*, le soutiendra dans le néo-cartésianisme de 1929-1931.

La constitution phénoménologique, le double sens de l'évidence et l'ébauche de la Seinssphäre.

Si la *Fundierung* détermine essentiellement un point central de la pensée phénoménologique, l'idéal préconisé par la *Begründung* prit une forme qui, à travers la réduction phénoménologique, a porté Husserl dans sa maturité vers une phénoménologie de l'immanence constituante. Mais la *constitution*, justement, finira par prendre le dessus et effacer le sens thématique du *fundieren* et de l'excès, sous

1. R. De Monticelli, *La fenomenologia*, www.swif.it, 2004, p. 61 (nous traduisons).

l'emprise de la question suivante : « comment la connaissance peut-elle devenir certaine de son accord d'avec les choses qui sont en soi, comment peut-elle les "cueillir"¹ ? » Le problème de la *certitude* paraît en effet obscurcir celui du mode d'un fonder et *a fortiori* de son excédent, tout en se posant dans la perspective d'une recherche fondant (*begründet*) les savoirs.

Dès L'Idée de la phénoménologie, et plus encore dans les Ideen, l'intentionnalité répond au critère de l'évidence. « 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 est une donnée absolue² » ; dans les Méditations cartésiennes, il en advient de même : « dans l'évidence, la chose ou le "fait" n'est pas seulement "visée", de façon lointaine et inadéquate : elle nous est présente elle-même³ ». Mais comment arrive-t-il à la formulation de l'évidence comme saisissant immédiatement ses contenus realen, en mettant de côté la catégorie intuitionnée simultanément que son objet ?

Du « fonder » (*begründen*) est encore à l'œuvre, mais de manière sommaire, opératoire, presque *impropre* (si comparé à la *Fundierung*) : l'évidence « fonde » les jugements⁴. De manière kantienne, Husserl assume comme point de départ le *jugement*, puisque toute *Wissenschaft* (« savoir », « science ») a lieu à partir d'un « juger » : après l'expérience des choses, nous formulons un jugement capable de reproduire, par l'acte de juger, cette même expérience. L'*accord* peut se dire « véritable » si le jugement et l'expérience « sont le même ». Cet accord ou « exactitude » est garanti par une intention (*Meinen*) ou présomption (*Vermeinen*) qu'une chose est telle : ce qui est jugé est un fait, un état de chose, où l'intention (*Meinen*) se remplit et se parfait (*Erfüllung*). L'*évidence*, de cette manière, est « présente elle-même⁵ ».

La phénoménologie, en tant que telle fonde les autres sciences, offre un savoir immanent et transcendant, dès que l'évidence se présente en elle-même pour autant qu'elle procède d'un coup au delà d'elle-même. L'évidence passerait outre, en pouvant garantir un régime de vérité de *ce* qui est évident, et non pas seulement de l'évidence comme *structure* phénoménologique. Le rôle de l'évidence selon le *begründen* dans les *Méditations cartésiennes* est celui-ci : si l'ego constitue de manière immanente ses actes noétiques comme étant intentionnels, si le savoir phénoménologique doit donc devenir *fondamental* face aux autres savoirs dans la garantie de son absoluité, il faut que la structure d'évidence garde un *double sens*. Elle doit garantir une présence claire à soi, et, parallèlement, elle doit montrer la « chose » que l'évidence laissera transparaître. Mais l'évidence au sens large, comme ouverture constituante le donné, est

1. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris : PUF, 1970, p. [3], trad. modifiée.

2. *Ibid.*, p [31].

3. MC, § 5, p. 9.

4. *Ibid.* « Dans l'évidence, au sens le plus large de ce terme, nous avons l'expérience d'un être et de sa manière d'être ; c'est donc qu'en elle le regard de notre esprit atteint la chose elle-même » (MC, p. 10).

5. *Ibid.*, p. 9.

donc à son tour « fondée », voire « faite nôtre¹ » selon les mots de Husserl, *par l'évidence apodictique*, évidence « nécessaire », selon l'usage kantien du mot, et à la fois encore, « présence vivante² ». Cette évidence apodictique ne coïncide pas, chez Husserl, avec une *structure* fondatrice : « c'est ma vie pure avec l'ensemble de mes états vécus purs et de ses objets intentionnels (*reine Gemeintheiten*)³ » qui est « faite mienne ». « Certes, le problème de l'apodicticité et, par là même, celui du fondement premier d'une philosophie, n'est point encore résolu⁴ » : il s'agit ici de poser le lien entre cette apodicticité trouvée et les différents actes intentionnels, exemplifiés ici par la donation de la « mémoire⁵ ». La métaphore de la « sphère », la « *Seinssphäre absoluter Ursprünge* » comme disaient les *Ideen I*⁶, sert pour *élargir* l'intuition à l'ensemble de la constitution de la *Sinngebung* sans rester toutefois prise dans un point archimédique (qu'il serait impossible à « ouvrir » à ses corrélats intentionnels). La « sphère » est la *lacune* de la phénoménologie, étymologiquement parlant⁷.

Lorsqu'il écrit que « le cogito fonde le fait et l'essence⁸ », en voulant souligner par là la différence entre l'auto-intuition du cogito d'un côté et l'intuition eidétique et sensible de l'autre, Berger nous pose devant la question de la fondation des deux au sein de la sphère de l'auto-constitution. La forme intentionnelle de l'évidence mondaine ou « contingente » d'un côté, et l'évidence apodictique de l'autre (aboutissement de la remontée réductive), ne se tiennent point ensemble dans une même structure fondatrice. L'évidence joue en effet ce double statut : elle vise l'objet dans les multiples adéquations, *mais* elle ne peut trouver son être « *originell* » que dans une apodicticité (l'*ego cogito*) qui n'est pas trouvée dans l'ouverture à l'objet. *Ce sera à la figure de la « sphère du vécu » de devoir se présenter comme l'espace sans délimitation entre les deux évidences, apodictique et mondaine.* « Sphère » ou « champ », voire « horizon » : l'expérience interne va être « élargie et enrichie à l'infini⁹ », afin de pouvoir penser l'entre-deux qui sépare et unit les deux « évidences ». Dans cette double valeur, comprise à son tour comme élargissement « sphérique » (si l'on nous passe l'expression), se constitue un « fondement » des sciences qui peut apparaître « non-hypostatique » (puisque'il n'est pas un « socle », une « base ») en tant que porteur d'une ouverture immédiate à son altérité, et cela jusqu'à l'*apprésentation d'autrui*.

L'ébauche de la *Seinssphäre* apparaît dès la *Deuxième Méditation*. Le cogito n'est

1. MC, § 8, p. 18.

2. MC, § 9, p. 20.

3. MC, § 8, p. 18.

4. MC, § 9, p. 19.

5. *Ibid.*

6. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, Paris : Gallimard, 1950, p. 107.

7. Non sans rappeler une sorte de *Urform* à travers laquelle interpréter une production de soi à même d'une ambiance intime et vitale à la fois, comme relevé désormais dans la monumentale trilogie homonyme de P. Sloterdijk

8. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris : Aubier, 1941, p. 78.

9. MC, § 12, p. 24.

pas seulement le fondement des sciences et le « Commencement », mais « une expérience articulée, structurée¹ ». « Contrairement à Descartes, nous nous proposerons pour tâche de *dégager le champ infini de l'expérience transcendantale*². » La « sphère » a précisément le rôle de préserver et maintenir cette expérience transcendantale, soit quant au cogito soit quant au transfert aperceptif sur l'alter-ego. La « sphère » sauvegarde la réalité noématique, en permettant aux *cogitationes* d'appartenir à ce qu'on pourrait appeler le même *domaine de regard* (l'« attitude réflexive », dit Husserl) du cogito : le cogito s'ouvre à être un « champ d'expérience » et de méditation, et non pas, comme le sera chez Henry, un fondement immanent de l'expérience. La sphère a en outre le privilège de maintenir hors d'elle-même *l'être de l'objet* comme *exclu* de cette sphère ainsi que *le moi propre à autrui*.

Certes, du point de vue du constituant, l'évidence reste essentiellement *bifide* et répond à une structure manifestative qui n'arrive pas à se libérer totalement de la « représentation », de l'objectivité des vécus. On assiste chez Husserl en 1929-1931, à la nécessité qui le poussait à toujours *redoubler* un plan *d'immanence* sur une ouverture *transcendante*. L'impossibilité d'une interrogation sur l'excès du « constituer », le mystère de la possibilité de la *Fundierung* de concevoir un rapport s'excédant par ses actes de perception et jugement, n'est pas l'équivalent de la *Begründung* des sciences selon le critère *constituant* de la sphère de l'être connue de manière évidente des *Méditations cartésiennes*. Fonder n'est plus que *Begründen*, qu'auto-fondation de son savoir et des sciences. Le thème de son propre savoir l'a emporté sur une thématization de l'excédent, qui sera la voie ontologique heideggérienne. Regardée à partir de 1929-1931, la *Fundierung* ne serait qu'un thème *specialis* des propriétés intrinsèques de l'objet logique (si cela garde un sens chez Husserl), qui se transforme proprement, par la « sphéricité » de la conscience, dans la constitution de ce qui n'appartient pas, au départ, à celle-ci (et donc prenant la forme d'une phénoménologie se questionnant sans cesse vers son propre fondement, comme le dit Ricœur). En tout cas, le fondement est un mot « impropre » à désigner la *constitution* de l'objectivité ; et Heidegger, toujours en 1929 (et comme nous le verrons aussitôt), *scellera* cette position husserlienne dans une *vigueur négative renouvelée*. Ce mot, enfin, sera balayé par l'histoire en bonne partie grâce aux développements faits par Heidegger lui-même sur la métaphysique de la position du fondement.

Si, chez Husserl, l'évidence apodictique a pu dégager « l'origine dernière » des « sciences aprioriques », et surtout une « ontologie qui inclut toutes les possibilités régionales d'existence, selon toutes les *corrélations* qu'elles impliquent », la phénoménologie a instauré, par le double statut de l'évidence (apodictique et

1. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 170

2. MC, p. 26.

mondaine), de telles corrélations sous une commune certitude¹. Un « fondement absolu » à la Descartes se présenterait, au sein d'une même « sphère d'être » (et donc privé de toute clôture, ouvert), comme une constitution noético-noématique, une *monstration phénoménale selon des structures intentionnelles visant des objets hors de la conscience*.

*Structure, transcendance et fondement dans la destruction du Grund :
l'Abgrund heideggérien.*

À la différence du développement husserlien et de son ambivalence féconde, la position heideggérienne sur le « fondement » apparaît suffisamment claire, puisque affrontée *expressément*. Il reste toutefois à la comprendre, au sein de nos propos initiaux, comme étant un *accomplissement* du fondement dans la phénoménologie des origines, et peut-être une position qui reste encore valide à nos jours.

Von Wesen des Grundes est un texte sur le phénomène du monde, de la *Welt*. Il ne suffirait que de cela pour comprendre, d'un coup, le sens du dépassement phénoménologique de l'hypostase et de la positivité de l'ambivalence phénoménologique au sujet du fondement comme partie de la recherche et ouverture vitaliste au monde. L'auteur, après avoir envisagé l'histoire philosophique du mot « monde », arrive à la conclusion que le « *Dasein* a, conformément au mode d'être qui lui appartient, la tendance à comprendre son être propre à partir de l'étant par rapport auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate – à partir du monde² ». Chez Heidegger une éventuelle méta-insertion de l'« ambivalence » mondaine husserlienne du fondement en sens ontologique (par exemple entre une méthode fondamentale, la *Fundamentalontologie*, et la structure qui sera désignée par ek-statique, le *Dasein*) devient peu décisive, suite à *l'effacement heideggérien de l'apodicticité* ; mais ce geste permettra paradoxalement de penser l'ouverture aux « choses mêmes » en 1929 comme justement un nouveau sens de *Grund* s'effondrant lui-même dans la relation primitive au monde, « l'être ». Les ambivalences se transformeront, dans le fondement, en une superposition de la structure et de la transcendance. Le concept de *l'être*, qui approfondit (sous la dimension de l'excès de la constitution) la question de la *Fundierung*, permet de dégager le fondement du *Dasein* comme transcendance irréductible aux actes thétiques et pré-thétiques du sujet, et sans doute irréductible au monde lui-même. La structure se fait ek-stase ontologique, sur la base d'un « fait primitif » brisant toute fixité structurelle, toute cristallisation hypostatique de l'être-au-monde dans un fondement de l'être. La question sur l'être de la *Fundamentalontologie* de 1927 ne sera pas pensée dans la référence aux

1. MC, p. 132.

2. SuZ, p. 15 (trad. modifiée).

« fondements de la science » (*Begründung*) : elle constitue plutôt la mise en question de la recherche sur l'être comme ce qui n'appartient pas aux autres sciences particulières, dont aussi bien le départ que l'arrivé restent ceux appartenant ontologiquement à un intra-mondain. « Il ne s'agit pas de fonder une ontologie générale pour soutenir et légitimer les ontologies régionales, car si l'on ne pense pas l'être nous ne savons même pas ce que nous savons¹. »

L'apport majeur du mot de « fondement » apparaît toutefois chez Heidegger dans l'appropriation du *Grund*. L'être radicalisera en effet ce qui reste de non-métaphysique, de *grundlos*, dans cette métaphysique du *Grund*. Après les conclusions fortement négatives de *Sein und Zeit*, où le mot « fondement » désigne l'essentiel du *Dasein* en tant qu'impossible assise (« le souci – l'être du *Dasein* – signifie ainsi, en tant que projet jeté : l'être-fondement (nul) d'une nullité² »), Heidegger reprend en 1929, tout comme Husserl, le fil conducteur du *jugement*, appelé « prédication » : pour être possible, « la prédication doit avoir son siège dans un acte de manifestation qui n'ait point en lui-même un caractère prédicatif³ ». Le « fondement » est, comme le soulignera mieux le cours du semestre d'hiver 1955-56 *Der Satz vom Grund*, d'abord la *reddenda ratio*, la « raison » portée à la vérité d'un jugement sur un fait. Le *principium rationis*, formulé par Leibniz, dit que « les propositions vraies ont de par leur nature rapport avec quelque chose sur le *fondement* et *en raison de quoi* elles peuvent être autant d'accord⁴ ». Ce « rapport », que déjà le cours sur Leibniz de 1928 avait voulu penser dans la *Verklammerung* (« connexion ») de l'être en général et de la raison ou fondement (*Grund*)⁵, va être envisagé sur la base de la *transcendance*. Le savoir qui l'interroge est l'« ontologie fondamentale ». Les autres savoirs se trouvent sur une structure ontologique de dévoilement plus originaire qui font que « par quelle délimitation chaque fois tracée d'un point de vue déterminé, les concepts qui sont à la base des savoirs rencontrent l'être qui est saisissable dans les concepts ontologiques purs⁶ ». Or, « si l'on caractérise tout rapport à l'existant comme intentionnel, l'intentionnalité n'est alors possible que sur le fondement de la transcendance⁷ ». Le texte de 1929 rapproche donc, dans le « fondement », l'intentionnalité de la phénoménologie et l'être de l'ontologie, si les deux présentent le trait commun de la

1. G. Vattimo, « Il fondamento secolarizzato », P. Ciaravolo (éd.), *Il problema del fondamento...*, op. cit., p. 56, nous traduisons.

2. SuZ, § 58, p. [285].

3. M. Heidegger, *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, dans *Questions I et II*, Paris : Gallimard, 1990, p. 96 (la traduction de ce texte, fortement discutable déjà à partir de son titre – à l'origine même traduite par « ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison » –, faite par le futur islamologue Henry Corbin, fut celle utilisée par Henry, même si reprise comme « L'essence du fondement » au début de EM).

4. *Ibid.*, p. 95.

5. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 2007, p. 138.

6. M. Heidegger, *L'être-essentiel*, op. cit., p. 99 (traduction modifiée).

7. *Ibid.*, p. 101.

transcendance et de *l'ouverture*, bref du « monde ». L'essence de l'intentionnalité, à savoir ce qui rend possible le fait d'élucider un fondement à la vérité d'un jugement, est envisagée comme étant la *transcendance*, structure ontologique et non plus, comme chez Husserl, « constitution » de l'*Ich-Pol* : elle peut être dite à raison *l'essence du fondement*, le rapport de l'homme au monde, sa structure ontologique.

Ainsi faisant, *Heidegger n'a-t-il pas déplacé le fondement dans la transcendance elle-même, qui deviendrait alors un fondement ?* Cela serait une manière superficielle de penser le fondement. C'est précisément ce que Heidegger évite, en puisant à toutes les ressources de l'ontologie fondamentale sur base phénoménologique.

La transcendance n'est ainsi explicable que par rapport au monde (« le monde [...] désigne le *Dasein* dans le fond de son être¹ »), et donc par rapport à un « fondement » (*Grund*), qui reste toujours en corrélation *historique* au fait de « porter raison », de « donner raison » (pour ainsi dire), et qui se configure donc comme le fondement assurant « la possibilité de l'ontologie ». Finalement, si un fondement, traditionnellement compris comme *reddenda ratio* (selon le « principe de raison », le *Satz vom Grund*) se donne, il ne peut trouver son « essence » que dans un rapport au monde où le fondement peut ancrer ses jugements

Heidegger examine en effet trois significations du verbe « fonder » : « 1) « fonder », au sens d'ériger, d'instituer (*stiften*) ; 2) « fonder », au sens de prendre-base, de « se fonder » (*Boden-nehmen*) ; 3) « fonder », au sens de donner un fondement, de « motiver » (*begründen*)² ». Les deux premières significations paraissant trop « ontiques », le but de Heidegger sera de chercher une dérivation « transcendantale » de leur sens, qui paraît pertinente au *begründen*, soit exactement au mot entrevu dans la « fondation » husserlienne des savoirs, et qui inclut étymologiquement le rapport à un « fond », un *Grund*. Le monde et le rapport à l'étant déterminent entièrement cette triple ramification³.

D'ici la corrélation entre le *Grund* et la liberté. Le « pro-jet » envers l'étant sur la base de sa transcendance, est pour Heidegger la *liberté* : assise, *Grund*, si comprise comme aussi « abîme », *Abgrund*, où les possibilités multiples du rapport à l'étant rentrent dans l'*Un-Wesen*, l'in-essence ou « né-ant » (comme le traduit Corbin), des rapports des choix finis à l'étant. Dans les tréfonds du néant, en écho de l'*Ungrund* böhmien, le fondement se charge *positivement* de l'abyssal propre à l'image du fondement-fond, (*Ab*)*Grund*. Un *Überstieg*, un « outrepassement » vers l'être de l'étant se profile à travers une analogie d'avec le fondement que le *Dasein* recèle dans son essence, comme il sera mis en évidence dans le cours de 1955-56 : « l'être a la nature

1. *Ibid.*, p. 129 (trad. modifiée).

2. *Ibid.*, p. 144.

3. « L'essence du fondement, c'est la triple ramification de l'acte de fonder qu'une genèse transcendantale déploie en pro-jet du monde, en investissement dans l'étant et en motivation ontologique de l'étant ». (*ibid.*, 152, trad. modifiée)

du fondement (*grundartig*), a le caractère de fondement (*grandhaft*)¹ ». Mais déjà en 1929, la réflexion sur le fondement avait déjà abouti à la célèbre définition de l'homme comme étant « *un être du lointain*² ». Le fondement, en soutenant le fil conducteur méthodologique et structurel, avait embrassé le mystère an-hypostatique de l'être, l'abîme surabondant où la copule s'était déjà effondrée dans l'être-au-monde, cette « constitution fondamentale du *Dasein* », comme l'avait déjà annoncé le titre du Chapitre II de *Sein und Zeit*. Parallèlement à la question du néant de *Was ist Metaphysik ?*, la réflexion sur le fondement, désignant la différence ontologique, était donc cruciale à la *Fundamentalogie*, à l'aube de la *Kehre* de 1930 qui se profile à partir de *Vom Wesen der Wahrheit*.

*Le « fondement » dans une théorie transcendantale de la méthode :
le operativer Begriff.*

Résumons les termes des difficultés (certes présenté de manière trop rapide) que pose le « fondement » autour de 1929, et qui semblent résolus d'emblée par Heidegger dans cette même date.

L'ambivalence du fondement dans la phénoménologie husserlienne réside dans l'auto-compréhension qu'elle propose d'elle-même : elle se pose au fondement des sciences pour autant que la phénoménologie se configure comme une recherche manquant aussi bien de présupposés préliminaires que d'objets préalables à son propre développement. La réduction est donc un procédé *fondamental*. Bien qu'une excédence non réductible à la constitution de l'objet restait à l'œuvre dès la découverte d'une intuition de la catégorie ontologique (*Fundierung*), la phénoménologie se défait de la recherche d'une structure hypostatique ultime au fondement (*Begründung*) de son savoir. Autrement dit, *Husserl* après avoir raté un savoir à même de l'excédence de la *Fundierung* de l'intuition catégoriale, trouvera un *absolute Begründung* dans la « sphère du vécu », à la fois certaine et ouverte à la constitution des choses mêmes. De manière indépendante mais *complémentaire*, *Heidegger* se greffera sur cette ambivalence, *en l'assumant* : le rapport primitif que le *Dasein* entretient avec le monde accomplit une destruction du *Grund* métaphysique, tout en montrant l'essence abyssale qui est fondamentale-ontologique. Le fondement est « pensable » à partir d'un rapport primitif – un rapport qui demanderait de penser à nouveau le « concept » même de fondement sur la base de ce rapport.

Tous ces enjeux parviennent à maturation dans le bref délai temporel *d'un peu plus d'un mois* de la même année, celui qui sépare les *Méditations Cartésiennes* (prononcées à Paris le 23 et le 24 février, et remaniées et refondées jusqu'à leur parution, en janvier

1. M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris : Gallimard, 1962, p. 127 (traduction modifiée intégralement).

2. M. Heidegger, *L'être-essentiel...*, *op. cit.*, p. 158

1931¹) de *Vom Wesen des Grundes*.

Que cela soit clair : il ne s'agit pas d'un « dialogue » entre les deux penseurs ; il ne s'agit pas de voir l'un comme se portant expressément à *complément* de l'autre, bien que l'état de fait du sens du *Grund* en ces années puisse laisser pressentir un tel mouvement. Cette complémentarité n'est pas une unité d'intentions, mais de deux chemins se bifurquant dans le même axe. Il s'agit d'une ultérieure « vérification » de leur différence au sujet de la *Fundierung* à l'aune de la clarification du projet phénoménologique le long des années 1901-1929. Chez Husserl, le fondement est une « origine » pour autant qu'elle est aussi le *τέλος* garant du *statut* de la phénoménologie au sein des savoirs, en plus d'être le seul savoir sans préalable objectal – puisque s'identifiant à la constitution de l'objet lui-même. Cela n'est pas une auto-démarche *spéculative*, mais plutôt l'évidence à soi (apodictique) comme préalable de la sphère du vécu où mes actes se constituent vers le monde. L'*effondrement* heideggérien du *Grund* dans l'*Abgrund* est essentiellement homogène au regard de l'horizon ouvrant du vécu, tout en préparant une démarche positive de *Fundamentalontologie*, qui va se radicaliser dès 1930. L'*Abgrund*, en effet, sans nécessiter d'un acte constituant, justifie ontologiquement le *Grund* de la monstration. Il propose de penser celui-ci selon le phénomène de l'être, afin d'éviter un positionnement spéculatif du *Grund* lui-même, si *mondain* soit-il. Le différend sur le fondement, joué quant à l'excédence de l'intuition catégoriale, reste intact malgré un rapprochement des vocables du fondement comme étant la transcendance dans le rapport au monde.

Cette dernière *articulation* husserlo-heideggérienne ici tentée, si elle semble mettre en avant une possibilité de repenser le fondement au-delà de la cause, de la substance, de la raison, dans le différend toujours à l'écart, toujours ouvert à l'altérité, toujours sans-fond, qui constitue le rapport au monde, nous porte à nous interroger² sur une *possibilité autre* quant à l'utilisation du terme de « fondement » et sur les raisons d'un manque de thématization explicite chez ces deux auteurs et, au fond, de la quasi-totalité de la phénoménologie exception faite de Michel Henry. En effet, même au long de ces pages, le seul moment où le fondement a montré une sorte de « validité », a été celui de

1. On pourrait objecter que les *Pariser Vorträge*, prononcées en 1929, diffèrent de la citation que nous avons prise en ouverture, qui est de 1931 (comme tous les textes des MC ici considérés). En réalité, en lisant les *Pariser Vorträge*, il n'est pas difficile d'apercevoir, quant au « Begründung », le même esprit, et la même terminologie (« Wissenschaftsbegründen », « universale Philosophie begründen »), bien que MC en soient une réécriture. Ces thèmes et ces termes précèdent bien les MC, parues en 1931 ; mais, néanmoins, s'il est indubitable qu'avant 1929 chez Husserl la *fundamentalité* de la phénoménologie (par rapport aux sciences et en tant que savoir certain de sa méthode et de ses objets) est présente, il finit par assumer, dans la réflexion génétique des années 1930 (et *a fortiori* chez Heidegger, où la *Kehre* de *Vom Wesen der Wahrheit* et la réflexion sur la poésie de Hölderlin dans la conférence de Rome feront du *Grund* la *forme* du questionnement métaphysique, une « thèse » métaphysique, *ein Satz*) la solidité même de la culture européenne dans la crise des sciences.

2. Nous reprenons ici certaines analyses qui ont paru dans notre article (texte issu d'une conférence aux Archives Michel Henry en décembre 2010) : « Introduction à une étude du fondement henryen entre phénoménologie du fondement et ontologie de l'effondrement », dans G. Jean, J. Leclercq, *Michel Henry. (Re)lire la vie*, Presses Universitaires de Louvain-La-Neuve, 2012.

son reniement, de l'inversion en son contraire, dans son *Abgrund*.

Philologiquement parlant, il n'y a pas une réflexion sur le fondement dans la phénoménologie des origines, celle que Michel Henry définira : *la phénoménologie historique*. Et cela jusqu'à aujourd'hui, où le terme de fondement continue à jouer comme s'il s'agissait d'un langage exprimant un aspect particulier de la philosophie phénoménologique. Il se pourrait, en effet, que « fondement » reste, somme toute, un « concept » moins « spéculatif » ou superficiel, que *fonctionnel* à la démarche phénoménologique et à celle-ci en tant que telle. « Fondement » pourrait donc valider, voire donner une nouvelle envergure à la phénoménologie, à partir de la conceptualité propre à celle-ci.

Se demander quel type de « concept » est celui de « fondement » pour la phénoménologie équivaut à se demander, plus essentiellement : qu'est-ce que *fondamentalement* un « concept » en phénoménologie ? Serait-ce que cette ambivalence sur le fondement, ce dépassement du fondement en direction de son *Abgrund*, reste une manière de porter à maturation *d'autres thèmes propres* à la méthode phénoménologique (l'intentionnalité, l'être...) ?

D'abord, le « concept » n'est pas une entité intellectuelle, un *flatus vocis* qui puisse valoir en soi et par soi, qui puisse en quelque sorte « saisir l'esprit et la pensée » du phénoménologue par sa propre conceptualité abstraite, qui puisse valoir sans une épreuve de l'expérience vécue. Tous les concepts phénoménologiques trouvent leurs limites dans le risque de valoir *sans* l'expérience. Les concepts *thématiques* ou *thématisés* de la phénoménologie ne peuvent donc « faire abstraction » du plan vécu, de l'existence. Un « concept » phénoménologique est, aussi, une donation du *phénomène du concept*.

Fink avait déjà avancé l'argument suivant : la phénoménologie ne pourrait éclaircir tous les mots qui lui sont nécessaires pour définir sa méthode. *Il y en aurait certains qui n'y sont que pour donner la juste lumière à ceux qui sont thématés*. L'ensemble de la position finkienne, élaborée entre 1930-1932, et bien connue par Husserl lui-même, furent rassemblés dans la *Sixième Médiation Cartésienne*.

Dans ce texte, une *Scheidung* se dégage (concernant « la référence de la phénoménologie à elle-même¹ ») entre l'objet thématé (le spectateur transcendantal) et le sujet transcendantal réfléchissant sur le procédé phénoménologique mis en œuvre, ce dernier représenté par le désintéret du spectateur lui-même envers son savoir (qui autrement retomberait au rang de savoir empirique). La *théorie transcendantale de la méthode* n'aboutit toutefois pas à ce « monisme d'être » propre à la psychologie, où l'événement psychique est le même que l'être psychique de sa réflexion. Le défi de la phénoménologie est donc, selon Fink, de voire dans cette *Selbigkeit im Anderssein* une « manière imagée de parler », selon une « logique transcendantale » qui puisse

1 E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, Grenoble : Millon, 1994, [1988] p. [22].

comprendre ces « images » comme non-extérieures¹. C'est en tout cas dans cette *distance* que demeure la possibilité d'*agir* en tant que phénoménologue au sein d'une méthode transcendantale à même d'exclure une rechute dans un savoir empirique du transcendantal.

Ce propos, né à l'abri des *Méditations*, trouve une de ses expressions les plus remarquables du point de vue de l'étude sur le pouvoir phénoménologique des concepts phénoménologiques, dans les lectures de la « troisième génération » des lecteurs de Husserl (notamment Derrida), qui auront percé l'effort finkien pour réinterpréter le statut du langage dans l'attitude transcendantale, en pouvant ainsi procéder à des instances réductives toujours renouvelées, sans relever des contrastes d'avec l'enseignement husserlien – voire même en reprenant à nouveaux frais les éventuels points faibles du maître :

[...] si Husserl n'a pas posé ces questions [sur le sol historique de ses concepts] en terme de philologie historique, s'il ne s'est pas interrogé d'abord sur le sens en général de ses instruments opératoires, ce n'est pas par naïveté, par précipitation dogmatique et spéculative, ou parce qu'il aurait négligé la charge historique du langage. C'est parce que s'interroger sur le sens de la notion de structure ou de genèse en général, avant les dissociations introduites par la réduction, c'est interroger sur ce qu'il précède la réduction transcendantale².

« Ce qui, dans une pensée qui philosophe est ainsi couramment utilisé, mais pas proprement pensé, nous le nommons : concepts opératoires³. » Il se pourrait que « fondement » soit un concept donc non pas ambivalent et a-thématisé *chez Husserl*, mais bien plutôt *opérateur*, utilisé *en fonction d'autres concepts* qui seraient les véritables centres thématiques, comme par exemple, « ego », « intentionnalité », « réduction », « phénoménologie », etc. En revanche, « fondement » (et au même titre le synonyme « essence », ou le syntagme « être-de »), serait un support voire un *support* au développement « argumentatif » de telles concepts (thématiques et en effet thématisés). En tant qu'*opération*, l'utilisation de « fondement » serait à même d'éviter aussi bien tout « cercle vicieux ». L'opération du conceptuel serait une *synergie* mutuelle des termes, l'un aidant l'autre, dans le commun souci de monstration du phénomène.

1. N. Depraz, « Introduction du traducteur », E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, op. cit., p. 35.

2. J. Derrida, « Genèse et structure » et la phénoménologie (1959, 1964), dans *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, p. 251.

3. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl » (1957), *Proximité et distance*, Grenoble : Millon, 1994 [1976], p. 152. « Dans la formation des concepts thématiques, les penseurs créatifs *utilisent d'autres concepts et modèles de pensée*, ils *opèrent* avec des schèmes intellectuels, qu'ils ne portent pas du tout à une fixation *objective*. Ils pensent à *travers* certaines représentations de pensée, pour atteindre les concepts thématiques fondamentaux essentiels à leurs yeux. [...] *l'ombre d'une philosophie* » (p. 151). Une éventuelle réponse de la part de Henry, qu'il faut seulement maintenir présente à l'esprit maintenant, serait que le penseur est ici pris sans songer à ce qu'il y a de plus fondamental dans un « fondement », et qui ne peut lui venir d'un « modèle » mais avoir été ressenti lors de son exercice de pensée.

Des considérations analogues peuvent être faites au sujet de Heidegger (bien qu'elles n'y colleraient pas tout à fait), et de sa dynamique *Grund-Abgrund*. Si cette perspective phénoménologique de Fink est valable transversalement, si le *Grund* est un concept opératoire, et si Heidegger en 1929 se meut dans un cadre encore phénoménologique, le *Grund* heideggérien serait donc, au mieux, la tentative de penser thématiquement le *Grund* et, pour ce faire, de ne pouvoir que le renverser en *Abgrund*.

La théorie transcendantale de la méthode dans la forme très spécifique du « concept opératoire dans la phénoménologie » de Fink assume deux fonctions ici : 1) elle rallie Husserl et Heidegger sur ce point, et 2) elle les approfondit en sens phénoménologique, en leur assignant le fond commun du monde. L'opérativité du « fondement devrait donc aider à développer ce qui est encore plus fondamental que le « fondement » pour une phénoménologie : l'intentionnalité et l'être par exemple. Fink s'intègre à la réflexion husserlienne et heideggérienne sur le fondement, dans une véritable inversion des rôles, des statuts, des significations, entre le « fondement » et les concepts thématiques – et en même il pose ce problème en tant qu'*entièrement* résolu dans la phénoménologie : « la différence significative entre thème et médium de compréhension a-thématique, à travers et dans lequel le thème apparaît, est non seulement élaborée avec une grande précision et rigueur [par Husserl], mais elle est en même temps fixée méthodologiquement¹ ». *L'opérativité des concepts en phénoménologie ne serait possible qu'à travers une phénoménologie intentionnelle, une phénoménologie du monde*. Ce qui a des conséquences non-négligeables pour une étude du fondement, puisque cela reviendrait, en vertu de *l'uniformité des attitudes husserlienne et heideggérienne*, à couper d'avance une possible étude du fondement *en tant que tel*.

L'exposé de 1957 (qui reste dédié de part en part à Husserl), argumente que la division de la conscience entre « conscience naturelle » et « conscience transcendantale » dès 1907 n'avait nullement en vue la formation d'une « langue transcendantale ». Le phénoménologue qui accomplit la réduction *conserve un rapport* à « l'attitude naturelle » qu'il ne peut pas outrepasser une fois pour toutes : non pas pour se la laisser derrière son dos, mais pour la comprendre comme « configuration de sens de la vie transcendantale formatrice de sens² ». Ainsi, les « esquisses » (*Abschattungen*), les actes de constitutions de l'objectivité intentionnelle, s'appliquent *de manière similaire* au travail même du *phénoménologue* : la thématization d'une différence thème/opération se fait à partir du moment où la *phénoménologie* devient une reconstruction sous réduction de cette « schizophrénie méthodique », comme le dit Fink, par où les phénoménologues s'éprouvent à la fois comme sujets mondains et à la fois comme sujets transcendants.

Dans ce travail de mise en lumière, il n'est pas possible de s'abstraire, selon Fink, de l'auto-référence des *Abschattungen* sur l'acte de pensée *phénoménologique* lui-même.

1. *Ibid.*, p. 158.

2. *Ibid.*, p. 165.

En reprenant l'essentiel de la pensée heideggérienne, le langage du phénoménologue ne peut se mouvoir *que sur le terrain d'un rapport immédiat d'avec ce qui reste en retrait* et d'où, cependant, se dé-cèle *sa mise en lumière*. Ainsi, l'ambivalence des concepts fonctionnels tout comme la destruction dans un opposé non-hypostatique (comme pour l'*Abgrund*) est *partie du processus de monstration de la phénoménologie intentionnelle (qui peut à juste titre être désignée comme phénoménologie du monde, « mondaine »)* : il montre que nous sommes au beau milieu du monde lorsque nous philosophons à partir de la posture fondamentale assumée par la phénoménologie.

Il peut être alors dit que l'opérativité du concept de « fondement » ou de ses variantes *couronne* les ambivalences du fondement, et *justifie* même la correspondance *Grund-Abgrund* chez Heidegger. L'effondrement du *Grund* domine de part en part la science des phénomènes. S'il présente à la fois la scientificité de sa recherche, l'ouverture au monde et même la conceptualité transcendante, il imprègne notre contemporanéité, l'« amour de la distance » (« pour l'amour qui reste / et à la vie résiste, / rien n'est plus doux et triste / des choses lointaines¹ »), ce sentiment crépusculaire qui du *Decadentismo*, à savoir du versant obscur de la Belle Époque (comme concrétion opposé du progrès de l'industrialisation), traversera le Rhin (« je me suis bâti sur une colonne absente² »), et préparera, corroboré par l'ensemble de la pensée philosophique et scientifique, l'esprit qui dominera notre époque à la « la mort de l'homme » des années Soixante, décennie où fera sa parution discrète *L'Essence de la manifestation*.

1. Per l'amor che rimane / e a la vita resiste, / nulla è più dolce e triste / de le cose lontane », G. D'Annunzio, « Invito alla fedeltà », *Poema Paradisiaco* (1892), Milan : Mondadori, 1966, p. 118.

2. H. Michaux, *Ecuador. Journal de voyage* (1929), Paris : Gallimard, 1968, p. 95.

*L'inspiration phénoménologique animant la philosophie de Michel Henry :
fondement et immanence.*

Pascal affirmait déjà que « le manque de définition » était « plutôt une perfection qu'un défaut [des choses], parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence¹ ». Ce phénomène n'est pas singulier dans l'histoire de la philosophie : pour n'en citer que son meilleur exemple, jamais les termes éminents de εἶδος et de ἰδέα ne furent thématiques par Platon².

L'existence d'un concept opératoire dans la méthode phénoménologique n'est-elle pas la plus grande *preuve* de la *possibilisation* de la phénoménologie, de la correspondance entre le travail sur son propre langage et sur l'expérience du langage ? N'est-elle pas la preuve que ce qui fait de la méthode phénoménologique une science transcendantale vaille aussi pour le travail singulier et « privé » du phénoménologue, n'est-elle pas le signe de la plus grande réussite de la phénoménologie pour autant qu'elle s'ouvre à la dé-couverte au monde dès lors qu'elle tente de s'auto-saisir, son propre langage s'agençant par une suite de clarifications, d'esquisses, de relances ? En effet, pour la phénoménologie du monde tout entière, l'existence des concepts opératoires garantit même une *preuve éminente* de sa propre méthode, envisagée du point de vue de l'expression langagière et dont le phénoménologue est obligé de se servir afin de constituer le monde dans sa propre langue.

Or, le « concept » de « fondement » tel qu'il apparaît soudainement et de manière inattendue dans le premier et plus important essai de Michel Henry (en 1963), élaboré dans la solitude et sans que ne se fasse percevoir la véritable influence des études phénoménologiques postérieures à ce 1929, se posera en termes largement imprévisibles par rapport aux orientations de la phénoménologie d'alors.

C'est justement parce que le fondement est une révélation que la philosophie est possible, et cela en un sens bien déterminé, comme philosophie phénoménologique³.

Le fondement est le fondement en lui-même en tant qu'il se révèle lui-même tel qu'il est⁴.

À travers le « fondement », c'est toute l'originalité de l'empreinte de Henry par rapport à la tradition phénoménologique antérieure qui se fait jour. Penser le phénomène dans sa « révélation », comme un fondement, reste un très grand *paradoxe* aussi bien pour le phénoménologue que pour le penseur contemporain : comment pourrait-il y avoir une « révélation du fondement » ? De surcroît, Henry se rattacherait singulièrement à la position finkienne, mais en sens opposé : il n'y a pas, chez Henry,

1. B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Paris : Flammarion, 1985, p. 75.

2. « Aspect », « forme » : le vocable lui venait probablement de la médecine, comme « cadre clinique » d'une maladie, comme l'on dirait aujourd'hui

3. EM, p. 55.

4. EM, p. 668.

d'évidente *thématisation* du fondement (et elle ne serait pas possible) ni même (comme pour l'ensemble de la phénoménologie et de la pensée contemporaine) un « problème du fondement »...

En effet, Henry ne traitera pas vraiment du « fondement » si ce n'est *en passant*. Là où Fink venait à justifier les lacunes involontaires de la phénoménologie, les présentant comme les reflets nécessaires à la *rencontre* du phénomène dans le langage, Henry, par la « Parole de la Vie », se maintiendra explicitement hors le miroir du monde. Henry abandonnerait en somme une phénoménologie du concept opératoire pour l'ensemble de sa philosophie afin de reconstituer une autre langue. Cela revêt une signification très précise chez Henry. *L'abandon de la possibilité même d'un concept opératoire implique en effet moins l'éclaircissement de tous les termes utilisés que la négation explicite que ce dévoilement progressif soit « fondamental » pour la manifestation du phénomène.* Pour reprendre une image kantienne, le caractère *ombrageux* de la *finitude* a transformé le réveil du sommeil dogmatique en somnolence phénoménologique : pour un lecteur henryen, il s'agit donc moins de prétendre se réveiller en sursaut (en s'alignant ou non à la pensée de Henry) que de soigner une narcolepsie désormais confondu par un état de veille.

Le terme de « fondement » ne désigne ni une classe de phénomènes ni un existentiel ni même une des « catégories expérientielles¹ ». Selon Henry, il n'y a pas de logique transcendantale qui « s'étendrait devant » le phénoménologue ou qui devrait être *utilisée par lui*. « Pour cette raison précisément, parce qu'il s'est manifesté et que son dire s'est déjà dit, parce qu'il est le Logos originel dans son accomplissement, celui-ci, l'être originel du Logos, refuse le langage du monde et peut le refuser comme ce en quoi, tel qu'il se montre en lui-même et tel qu'il est, il ne peut se montrer ni être². » Les ambivalences de la phénoménologie sont maintenant *contredites* pour autant qu'elles sont prises de front, interpellées comme telles, et reconduites à un fondement plus originaire, un fondement qui fonde ce qui est par sa manifestation, une *relative altérité* de l'être à l'apparaître.

Son opposition à l'ambiguïté de la phénoménologie a porté Henry à penser le phénomène et le fondement lui-même dans l'*immanence*, en contredisant l'*Abgrund* du *Grund* heideggérien, le « lointain », la transcendance : « la transcendance repose sur

1. N. Depraz, *Lucidité du corps*, Dordrecht - Boston - London : Kluwer, 2001, p. 227.

2. EM, p. 688. Pour ne proposer qu'une citation visant l'essentiel de la question d'une impossible opérativité des concepts de la phénoménologie matérielle, qui se propose de révéler immédiatement ce qui a déjà été dit (et qui donc n'appartient pas à un dévoilement progressif propre à la réflexion) : « c'est donc une erreur absolue, un contresens ontologique total que de prétendre justement saisir dans la pensée, à l'intérieur du pouvoir de compréhension qu'elle met chaque fois en œuvre, le contenu de la révélation originelle du Logos, de telle manière que ce qui est dit dans ce contenu, ce contenu lui-même comme contenu manifeste, se trouverait subordonné à un acte de compréhension et à son libre mode de réalisation, ne serait plus rien d'autre qu'un contenu dépendant, un signe si l'on veut, mais dont toute la signification constituée dans la vie de la conscience et par elle, lui viendrait de celle-ci, lui viendrait de notre pensée » (EM, p. 689-690).

l'immanence. La vérité originare est le vrai fondement »¹. Il y aurait donc un « vrai fondement ». Mais en quoi le *Grund* immanent (le *fondement*) s'échappe-t-il d'une hypostase métaphysique du phénoménologique ?

Si l'effondrement phénoménologique du *Grund* (ce qui pourra être appelé dorénavant, de manière à faire écho à *l'ensemble* de la critique contemporaine au fondationnalisme : l'*effondement*²), achève une parabole aussi longue que son histoire, tout en préparant les esprits cultivés à l'avènement de la *Grundstimmung* contemporaine, et si l'ouverture au monde ne peut se rapporter au problème du fondement que dans le sens de l'expression allemande « *zu Grunde gehen* » (« sombrer »), le fondement henryen se présente, d'un coup, comme le fondement *non-ouvert* de l'ouverture, une sorte de *fondement du « fondement » effondré jusqu'ici entrevu*.

Mais la position henryenne ayant trait au fondement n'aboutira-t-elle alors pas, sur une nouvelle *thèse sur le fondement* ? Nous pouvons pour l'instant répondre à cela que l'effondement reste pour Henry reste une forme non-phénoménologique du fondement. Cela ne veut pas nécessairement dire que le phénomène devra être un fondement « clos », voire *hypostasié à nouveau*, comme un « sujet à thèses ».

Or, une difficulté demeure. Quel droit Henry aurait-il à procéder à cela, et par quel langage et avec quels concepts opère-t-il à cet égard ? Comment *dire* cette « révélation du fondement » sans tomber dans une conceptualité phénoménologique, et donc médiatisée par le monde et le langage ? Quel « concept » utiliser afin de se rallier à cet énigmatique « être originel du Logos » ?

La réponse de Henry est simple : aucun « concept » ne convient à cette révélation. Et ce, non pas parce que le fondement serait *indicible* mais parce qu'il s'exprimerait par des concepts de manière seulement effondée. Les « concepts » sont en somme propres à la phénoménologie du monde. Pour une « phénoménologie du fondement »³ il faudra parler la Parole même de cette « révélation », qui semble tout point différente du phénomène du monde, en étant « l'essence du phénomène »⁴.

L'*émergence* du fondement chez Henry (et parallèlement celle d'une étude sur le fondement chez Henry), est alors à prendre en un double sens : « émergence » comme *urgence*, mais aussi comme *exigence* de la pensée de notre temps.

1. EM, p. 52, nous soulignons.

2. De façon voisine, « fondement [...] dépassé vers un sans-fond, universel effondement qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir », G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1968, p. 123, note.

3. EM, p. 259, premier nom programmatique de la phénoménologie henryenne.

4. EM, p. 67.

Du fondement au Dire : les « paroles du Christ ».

En allant au-delà de la position de 1963, Henry reconduira cette « révélation » à une *origine étrangère* au « Logos grec » dont hérita la phénoménologie, et précisément à la « Parole du Christ » dans son dernier ouvrage (en édition posthume, en 2002).

En effet, tout au long de son œuvre, Henry avait fortement critiqué cette sorte de *fétichisme* du mot et des structures langagières que serait une « mondanisation » de la phénoménologie aussi bien que des autres traditions philosophiques contemporaines. Toute théorie de la signification est pour Henry une théorie *magique* du signe non pas seulement de la référence au monde, mais une théorie magique *de la théorie de la signification*, puisqu'elle ne repose sur aucune base phénoménale qui se serait passée de son fondement.

De manière analogue, Faust avait justement cherché dans la magie un remède aux morcellements des savoirs de son temps. Il se retrouve en cela *klug als wie zuvor*. « Si je n'étais plus obligé de dire péniblement ce que je ne sais pas [...] connaître tout ce que le monde cache en lui-même [...] sans m'attacher davantage à des mots inutiles¹. » En dépit du talent qu'ont les recherches phénoménologiques d'aujourd'hui à s'articuler « entre acte et sens » afin de mieux être le support d'une théorie de la signification régie par le *meinen*, et bien que cette dualité soit en ce sens considérée comme féconde², pour Henry, elle ne peut *saisir* à son tour l'origine du concept, de l'essence³. Le souci de l'originaire dans la phénoménologie se *confond* lui-même alors avec l'attention envers le monde, tout en restant « diffusé », comme s'il s'agissait d'une corde qui résonne dans le brouillard⁴.

De même en effet que toute affirmation scientifique et au fond toute affirmation humaine portent en elles une prétention à la vérité, de même la parole du Christ se distingue par une prétention démesurée aux yeux et aux oreilles de beaucoup d'hommes de ce temps. Sa prétention n'est pas seulement de transmettre une révélation divine, mais d'être elle-même, purement et simplement, cette Révélation, la Parole de Dieu⁵.

1. J.W. Goethe, *Faust, Théâtre complet*, Paris : Gallimard, 1988, p. 1137 : « ob mir durch Geistes Kraft und Mund Nicht manch Geheimniß würde kund ; Daß ich nicht mehr mit sauerm Schweiß, Zu sagen brauche, was ich nicht weiß ; Daß ich erkenne, was die Welt Im Innersten zusammenhält, Schau' alle Wirkenskraft und Samen, Und thu' nicht mehr in Worten kramen ».

2. J. Benoist, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris : Vrin, 2001, p. 15. L'acte est immédiatement « sens » selon les modes de visée, *ibid.*, p. 26.

3. Termes raliés par Husserl dans *Ideen I*, § 22, tout comme par Hegel (PhG, p. 62). Ce dernier toutefois, *similairement* à ce que fera Henry, subordonne une doctrine de la signification à son « essence ».

4. N. Gogol, *Journal d'un fou*, dans *Nouvelles de Pétersbourg*, Paris : Flammarion, 1998, p. 85.

5. PC, p. 14.

C'est bien le fondement de notre condition dans sa réalité la plus intime, là où bat et s'éprouve notre vie, qui est la proie d'une sorte de cataclysme [provoqué par les paroles du Christ] [...]¹.

Cette liaison entre « révélation », « fondement » et « Parole » constitue *le paradoxe le plus massif de l'ensemble de l'œuvre henryenne considérée en tant que philosophie phénoménologique* : la langue phénoménologique d'une œuvre entière semble jouer un rôle tout à fait secondaire à la veille de sa mort, lors de l'approche la plus radicale d'une « théorie du concept », d'une « philosophie du langage », qui se propose comme une réflexion sur « les paroles mêmes du Christ »². La Parole de la « révélation » ne peut s'énoncer que dans un langage, « la Parole du Christ », *en tout semblable au langage du monde, mais disant un autre langage*, le Verbe, disant le « Dire »³.

Une *césure* importante semblerait s'être produite ici. D'un discours portant sur la phénoménologie, nous nous retrouvons face à *un discours sur le Christ, qui en plus préférerait un discours sur lui-même, sur sa condition divine*⁴. On pensera alors au « Christ » comme étant une figure à la fois anecdotique, historique, métaphorique, théologique, religieuse et pieuse : ce qui est en jeu serait au fond le discours d'un tel Christ, se reconnaissant comme le Fils de Dieu, reconnu comme le Messie par ses disciples lors de sa vie et par les croyants chrétiens aujourd'hui.

Ce que vise Henry est un peu différent : le Christ n'est pas un homme venu parler aux hommes, en utilisant leur propre langage des paroles parlant de la parole des hommes, mais Celui leur parlant, par leurs même paroles, une *autre* Parole. La Parole du Christ est un *enseignement* qui *se sert des paroles des hommes pour parler une parole qui n'appartient pas aux hommes* : une parole qui « les précède », qui leur « assigne » leur place : celle propre aux hommes capables d'écouter une Parole. « *La parole des hommes ne se réduit nullement à une parole du monde, c'est d'abord celle de la vie* »⁵. En suivant le « je suis la Voie, la Vérité, la Vie »⁶, Henry ajoute :

La Vie est Vérité parce qu'elle se révèle à elle-même et que cette révélation de soi – cette auto-révélation – constitue le *fondement* de toute vérité concevable [concernant le monde]. Rien n'existe en effet pour nous que s'il se manifeste [...] ce qu'on désigne en philosophie sous le titre d'« immanence ». *Or l'immanence n'est ni une signification ni un concept, semblable à ceux dont use le langage des hommes*⁷.

Donc « cette manifestation fondatrice de la parole » qui (non sans un écho lévinassien) « dissocie la parole de ce qu'elle dit, le Dire et son dit⁸ », se dit comme

1. PC, p. 33.

2. PC, p. 14.

3. PC, p. 9.

4. PC, p. 63 s.

5. PC, p. 129.

6. Jean 14, 6.

7. PC, p. 98, nous soulignons « fondement ».

8. PC, p. 100.

cette *opposition*¹ entre le « Verbe » (Henry reprend la traduction classique du prologue de Jean 1,1 : « en principe était le Verbe ») et le « langage du monde² ».

La fondation de la vérité du monde et la dissociation (l'opposition) qu'elle opère entre le Dire du Christ et le dit du monde, rendent toutefois *inapprochable* autant par le Dire que par le dit le langage de ce « fondement » de la vérité du monde. Ce même fondement qui, lors de son propre discours, se constitue en « opposition » au discours du monde (auquel appartient assurément la phénoménologie du monde). Pour reprendre l'importante phrase citée ci-dessus sur l'immanence, « la transcendance repose sur *l'immanence*. La vérité originaire est le vrai fondement³ ». *Autrement dit*, le rapport entre le Verbe et le langage du monde reste-t-il à son tour indicible par le langage du monde tout comme par le Verbe ? Il semblerait bien que le langage du monde devrait être ramené au Dire (le dit est possible grâce au dire), même si, en s'en tenant aux textes henryens, on ne verrait pas comment : en effet, le Verbe, la Parole, *parle* de la Vie, et non du monde ou de son rapport au monde. L'opposition de la Parole au langage est certes « immédiate », révolutionnaire, inouïe, mais une telle dissociation demande une clarification de cet aspect dissociatif à l'intérieur même de ce Verbe que Henry n'a jamais entamé. Pour ce faire, pouvons-nous nous rallier aussitôt à la Parole, au Verbe ?

Le problème devient encore plus *aigu* lors de la considération du *fondement*, à savoir du rapport entre le phénomène de la révélation et celui du monde.

Qu'en est-il, de plus, de ce fondement qui dans son Dire se montre comme une opposition au langage du monde ? Serait-il un concept opératoire, « indiquant » l'union à l'être et sa dissociation au sein même de sa langue ? Mais, à ce moment-là, l'opérativité d'un concept à l'intérieur de la Parole de la Vie *ferait effonder la Parole*, lui assignant une conceptualité finie !

Le fondement court le risque de bouleverser l'opposition du λόγος du monde avec le Verbe du Christ. Par le risque de se greffer à nouveau dans l'abîme opératoire, d'une ombre silencieuse interne à « *l'immanence de la Vie absolue en chaque vivant*⁴ », et finalement d'une involution dans une impossible *discursivité interne* à la Parole du Christ⁵, le « fondement », ni concept ni proprement Parole, plus que tous, expose, malgré Henry, *les enjeux majeurs de la Parole*. Ainsi le « fondement », *plus que* « l'opposition » (*qui en est sa révélation dans la Parole*) reste à la fois interne à la

1. PC, p. 22.

2. PC, p. 92. Le mot utilisé est le même que celui du Logos grec : « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », que Augustin avait en effet proposé de traduire par « *relatio* » (*La Trinité, Œuvres*, III, Paris : Gallimard, 2002, livre V, 5, p. 408.)

3. EM, p. 52, nous soulignons.

4. PC, p. 54.

5. Cette Parole du Christ qui demanderait effectivement ce que la dogmatique trinitaire appelle une *assistance du Saint-Esprit*, procédant du Père et du Fils et renouvelant la foi des disciples et, à travers leur parole, des membres de l'Église : mais cet aspect *confessionnal* (qui ferait la phénoménologie henryenne un savoir initiatique) est totalement absent de la pensée henryenne. Nous croyons que la raison est à rechercher dans le fondement comme résolvant l'ordre du rapport entre la Parole et la parole. Peut-être que sans le fondement, la Parole serait un acte de foi, même si un acte de foi philosophique.

Parole et externe au monde, tout en permettant une relation au niveau de la phénoménalité de deux modes du dire.

Le concept opératoire est alors littéralement *inconcevable* sinon vraiment *impossible* pour la Parole : son opérativité « opérerait » *déjà* à l'intérieur du Verbe – ce qui veut dire que : soit *elle* serait *annulée* soit *il* serait *supprimé* ! Dans ce « tout ou rien », la *philosophie* henryenne *vivra* non pas seulement dans et pour le *scandale* d'un « fondement de notre condition dans sa réalité la plus intime, là où bat l'épreuve de notre propre vie¹ », mais dans et pour *l'opposition* du langage du fondement au monde – pour autant toutefois qu'elle pensera le « se-montrer-soi-même » du phénomène *autrement* que comme une *science* du phénomène, d'un savoir des phénomènes selon un *faire-voir*.

Pour résumer, le problème du fondement se décline chez Henry du premier ouvrage au dernier ouvrage : le fondement représente donc *l'intelligibilité phénoménologique* de l'opposition du Dire et du dit, puisqu'il est seul ce qui permettra d'explicitier pourquoi cette désignation (« opposition ») lui appartient par principe, pourquoi elle ne revient pas à instaurer une position mondaine, et pourquoi, au lieu d'être sa limite, il en est plutôt une nouvelle possibilité, une possibilité d'expliquer cette « précedence² ».

La perspective henryenne soulève des importantes difficultés. Pour le moment, contentons-nous de ne pas les éviter, en les affrontant dans l'ordre. « Fondement » appartient-il au Verbe tel quel, même sans avoir été prononcé par le Christ ? Est-il une parole du monde qui « renvoie » à la Vie, à la parole qui parle le Dire, ou bien est-il la Parole qui brise la grammaire du discours du monde, ce paroxysme de l'opérativité *même* de ses concepts et les ambivalences voire les dualités de l'âpre sombrement dans un effondement abyssal ? Dans le pire des, le fondement est-il révélateur d'une *Schwärmerei* sournoise de la Parole pure ? Celle-ci, alors, ne communique-t-elle pas moyennant une *parole* qu'elle ne peut arraisonner dans le dévoilement qui est propre à celle-ci ? Finalement, le fondement est-il à même de penser « l'opposition » de la Parole divine à la parole du monde dans un renouvellement ontologique, phénoménologique, *sémantique* et même *éthique* de la rencontre ?

1. PC, p. 33, où il parle justement de « paradoxe » de la Parole du Christ (sinon même de « prétention démesurée », PC, p. 14).

2. PC, p. 129.

PREMIÈRE PARTIE

L'INTERROGATION

LE DÉGAGEMENT DU FONDEMENT ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE
À PARTIR DE SA PARATOPIE :
LA PROBLÉMATIQUE THÉORÉTIQUE-FORMELLE

§ 2. Le fondement onto-phénoménologique

Toi seule savais que le mouvement
ne diffère pas de l'immobilité
que le vide est le plein et la clarté
est la plus diffuse des nues.

E. MONTALE, « Dicono che la mia », *Satura*¹

L'enclavement dysfonctionnel d'une pure opposition contre le langage du monde.

La Parole n'est pas une ouverture du phénomène du monde. Le fondement n'est pas à son tour un « mot » disant cette ouverture, mais il ne fait pas non plus partie des Paroles du Christ. La cohésion entre fondement et Parole est plus profonde.

Le fondement permet en effet, et c'est le seul cas en son genre du « vocabulaire » henryen, non pas de rendre intelligible phénoménalement ce qui ne fait pas partie du langage du monde, mais de montrer, en restant à l'intérieur de la Parole de la Vie, la nécessité de *l'opposition au « concept » « exprimant » le monde*. À cet égard, « fondement » *interroge* ce qui reste en-deçà d'un « concept », sans être pris aussitôt dans la Parole (et n'étant de plus pas proféré par le Christ).

En effet, le fondement chez Henry implique directement l'idée d'une « opposition » à la « référentialité » propre au langage du monde², sans toutefois permettre que la Parole exprimant le fondement revienne à une auto-référentialité, qui risquerait une sorte d'abstraction spéculative (abandonnant le terrain phénoménologique), auto-explication auto-référentielle dès que le *rapport* au langage devienne inintelligible.

Pour le dire autrement, le risque de tomber du fait de la *simple* opposition des *deux* langues, dans une incompréhension plus essentielle au sujet du *fondement*, à savoir *de la manifestation du monde comme « reposant » sur une vérité plus ancienne* (et la nécessitant), *enclaverait* la Parole en une sorte de « boucle dysfonctionnelle³ » où les

1. « Tu sola sapevi che il moto / non è diverso dalla stasi / che il vuoto è il pieno e il sereno / è la più diffusa delle nubi », repris dans *Tutte le Poesie*, Milan : Mondadori, 1984, p. 302, nous traduisons avec l'aide de Boris Dottori et Lorenzo Battistini.

2. PC, p. 92.

3. Nous empruntons (et traduisons) ce terme à la nouvelle psychologie émoto-cognitive italienne (« *loop*

Paroles, au lieu de rendre intelligible cette opposition, auraient bien plutôt tendance à se conserver homéostatiquement l'équilibre *contre* un monde qu'elles n'interpréteraient que dans la guise de l'« autrement ». L'opposition au concept serait insondable, aussi bien ambitieuse que gratuite. *L'opposition au concept serait juste opératoire au Dire.*

Il y a donc deux plans s'impliquant mutuellement, et reliant les deux extrêmes de l'œuvre de Henry :

- l'opposition de la Parole au discours, qui est une *opposition absolue* ;
- un lien du fondement, immanent, sur l'effondement, transcendant, qui implique une *relative altérité* de l'un vers l'autre.

Notre interrogation (le sens de ce mot est encore à expliquer) porte sur la possibilité de comprendre comment il est possible envisager non pas l'altérité du dit et la fondation de l'être sur la base du phénomène, mais comment il est possible qu'à travers le phénomène puisse s'engendrer une Parole excluant, d'emblée, toute contamination au langage du monde, à l'altérité venant du monde. L'origine divine de la Parole ne change pas la donne, mais à la limite la surenchérit : l'origine divine doit elle-même se soumettre au rapport au langage du monde, à partir du moment où c'est bien celui-ci

disfunzionale »). Cf. M. Baranello, « Psicologia Emotocognitiva: il loop disfunzionale », *SRM Psicologia Rivista* (www.psyreview.org), Rome, 10 mars 2006. Vis-à-vis du monde et des autres, la personne affectée par une boucle dysfonctionnelle dispose spontanément de ses propres boucliers contre toute confrontation à ce qui pourrait la miner, qui lui donnent l'illusion d'interagir avec les autres de manière normale, alors que chaque comportement de l'affecté resterait le signe d'une *pathologie* originaire. Ainsi faisant, l'ensemble de son attitude se présente à lui-même sous le signe de la dysfonctionnalité, sans qu'il s'en aperçoive : gestes, affects, et surtout les concepts eux-mêmes dont il dispose pour interpréter l'extérieur *et même tout conflit* avec l'extérieur, avec autrui, finirait par lui sembler injuste ou même indéchiffrable. Nous pouvons aller même plus loin. Il pourrait être dit qu'une *société de contrôle* nous ferait vivre dans des rapports dysfonctionnels gardés comme tels : par exemple (mais pas exclusivement) à travers un lexique *totallement* maladif. Il est certes bien plus probable que *toute pratique, y comprise la philosophie*, bouge depuis toujours dans cet état : l'effondement serait la méta-théorie spéculative d'un dysfonctionnement toujours opérant ; il serait donc à la fois correct, et à la fois injustifié. *C'est ici précisément que se greffe l'originalité de Henry et la nécessité d'une étude sur le fondement à partir de celui-ci*, au même moent où le mécanisme dissociant de la Parole *risquerait* d'incarner et même de *légaliser* la *dysfonctionnalité*. La boucle dysfonctionnelle de la Parole créerait une opposition « malade » à la parole, créerait (*sans* mettre en question le fondement) une conceptualité oppositive qu'elle n'aurait pas engendrée et qui irait se rétorquer contre elle-même, en affectant tous ses concepts de manière sournoise et pathologique. La boucle ferait tourner en rond la Parole sur elle-même dans une tautologie névrotique : la première ne serait même pas d'origine « divine » donc, mais véritablement *pathologique* (et d'une pathologie invisible au niveau de sa propre Parole invisible...). C'est précisément ce que l'interrogation sur le fondement tente d'éviter. On pourrait dire que seul le fondement pourrait aider le discours henryen et (inversement) contemporain à sortir de la dysfonctionnalité, à travers une interrogation sur l'émancipation de la conceptualité à travers celle-ci. L'état pathologique sinon maladif véritable est en effet, du point de vue henryen, celui de l'effondement, d'un mélange continu, d'une dysfonctionnalité continue, d'une contamination toujours à l'œuvre. D'ici *la présence des termes cliniques « parallèles »* à notre interrogation, qui se fait en référence constante certes à la théorie de la maladie de la vie chez Henry (concernant le langage du monde), tout en la radicalisant (et en l'impliquant en aprtie) dans ce sens fondamental (= concernant le fondement), eu égard à la possibilité que la boucle dysfonctionnelle, si elle n'était pas résolue en vertu du fondement, pourrait entièrement infecter la philosophie de Henry elle-même et *troubler* la Parole d'un mal ayant la même étiologie que ce qu'elle prétendait soigner. Sans un dégagement du fondement selon son phénomène, l'opposition n'est pas, telle quelle, immunisée de la boucle, bien au contraire.

qui se trouve en jeu.

Dans des termes forts apparentés, Lévinas avait déjà pensé à un Dire sans Dit, mais, ce faisant, il avait pensé le Dire comme *exposition* à l'altérité de l'Autre, comme réponse à un appel qui m'a précédé, « perçant le noème de l'intentionnalité », et non pas sans intentionnalité¹.

Si la situation henryenne est similaire au sujet d'un Dire qui n'est pas partie du monde, si l'appel me vient de la Vie, la situation intéressante, capable de résoudre l'intrigue du Dire (pour le dire avec Lévinas), part d'une position opposée à celle de Lévinas : *l'altérité de l'être est relative, l'altérité absolue reste celle du même et pour autant qu'elle est dite de manière identique à ce même*.

Or, en plus d'offrir la plus importante opportunité de *pénétrer* le lien entre phénoménologie et Parole, une étude sur le fondement nous paraît conforme à l'affirmation henryenne sur la « double nature de l'homme² », invisible et visible, que le Christ leur révèle : dans la langue des hommes en leur communiquant leur origine divine, sans pour autant relever d'un danger *dogmatique* qu'impliquerait s'auto-situer sur la Parole tout en pensant en creux de ce « rapport » entre deux discours inconciliables. En raison de cette impossibilité, une différenciation originaire, *diacritique*, un « écart irrémédiable entre l'expérience vive et la pensée conceptuelle³ » en somme, est également impossible à envisager. Elle représenterait, bien plutôt, l'arbitraire même de toute phénoménologie, puisqu'elle se prive délibérément de tout fondement, et le foisonnement des altérités, des clivages au phénomène, qui resteraient irrésistibles. La méthode diacritique propre en ferait les frais : le clivage est-il lui-même clivé ? Nous savons en effet que l'être est par sa manifestation. Aucune altérité ne peut être envisagée antérieurement au Dire qui dit son originarité comme une opposition au dit, à l'autre relatif à son dire.

Pour le formuler de façon un peu différente : comment, pour traduire cette opposition de la Parole aux concepts dans un motif *kandinskyen* analogue (et très cher à Henry), le *spirituel* se libère de la *matière* par laquelle il semble avoir été formé ? Comment la forme est-elle un être spirituel avec des caractéristiques qui sont identiques à cette forme ?

Quoi qu'il en soit, cette étape introductive, en se situant sur une difficulté dans la pensée de Henry, révèle que si une étude sur le fondement peut se proposer à nouveau aujourd'hui en philosophie, sans encourir dans le risque d'une hypostase de son objet et de son langage, elle se produit au sein de la phénoménologie et contre l'effondement. On peut songer à la phrase de José (consonance à « Jésus ») prononcée au sujet des médecins faisant fonctionner dans leur savoir l'asile d'aliéné où il demeurait : « s'ils

1. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff, 1978, p. 78-89, citation p. 62.

2. PC, p. 24.

3. L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie...*, op. cit., p. 26.

savaient quelque chose, ils nous guériraient¹ ».

Le fondement relie dans l'œuvre henryenne le Verbe à sa philosophie phénoménologique ; ou, si l'on préfère, rend phénoménologiquement la Parole du Christ sans les ambages d'un savoir initiatique ou religieux, puisqu'il met en cause le même mouvement de dévoilement du phénomène du monde en le pensant comme dans un dire ne voulant dire que son propre pouvoir de Dire² – étant donné que, au fond, « les discours sont fatigués³ ».

Le paradoxe de l'interrogation sur le fondement : l'hypothèse bipolaire initiale.

Ces quelques considérations conduisant à penser le rapport de la Parole au langage du monde sous l'angle de la position *phénoménologique* henryenne, suffisent à nous livrer à *un ensemble de problèmes encore très obscurs*, tournant autour du fondement et de l'opposition du phénomène (révélation) au phénomène du monde, de la Parole au langage du monde. Nous n'avons pas hésité, toutefois, à penser que le motif « fondement » s'avère celui véritablement *décisif*, étant donné que la Parole constitue l'intelligibilité même de ce caractère premier, originaire, « fondamentale » justement, mais qu'elle doit être à même de dire. *Considérer en effet l'opératIbidité d'une « parole » (« fondement », « opposition ») à l'intérieur de la Parole, impliquerait la suppression instantanée de celle-ci et le retour du langage mondain.* Décréter qu'une émancipation du Dire ou bien qu'un retour à un langage mondain appartiennent donc au

1. FR, p. 40.

2. Concernant la possibilité *d'écrire* une *étude* (et donc d'élaborer ce qui semble une théorisation sur le manque de théorisation) sur le « fondement » chez Henry, notre parcours reprend, au fond, l'esprit qui fut propre à notre auteur dans une belle page (peu connue) de son mémoire de jeunesse. Il s'agit ici d'une sorte de *brève note méthodologique*, qu'il posa en deçà de la phénoménologie (qu'il connaîtra vraiment dans les années suivantes), mais, croyons-nous, non pas en antithèse. Elle concerne la possibilité qu'eût Spinoza de penser le *bonheur*. Spinoza offrit, pour le jeune Henry, l'exemple d'un cadre strictement *conceptuel* (le rationalisme spinoziste), comme projetant, paradoxalement, un dépassement de l'expérience. Le danger majeur, c'est qu'on se sentirait, à ce stade, légitimé à faire dire à une telle philosophie, si biaisée par des concepts (Substance, Nature, Dieu...), *n'importe quoi*, la remettant à *l'arbitraire* et aux *spéculations*. Henry, en 1943, affirme que ce qui permet la sauvegarde du dépassement par la réalité sur le « concept » (qui dans notre cas serait par exemple celui de « fondement »), c'est ce qui *résiste à une recherche rigoureuse pour autant que le rapport entre les concepts et l'expérience se révèle nécessaire à son expression* – à savoir, pour autant que ce rapport d'expression est interrogé comme essentiel. Les mots ne sont pas des coquilles vides, et les expériences qu'ils « véhiculent » ne restent pas à l'état d'une indication d'un cheminement conceptuel. Il faudra donc prendre au sens fort et sérieux le fondement, comme Henry le fit d'avec la Substance spinoziste, même si on le fait pour en dégager *autre chose* (le bonheur par exemple dans ce mémoire comme confluence de l'ipsité de la Substance et de l'éthique). Suivant les mots henryens : « ne faut-il pas mettre ces concepts en rapport avec l'expérience dont ils procèdent et qu'ils tentent de justifier, pour avoir une chance d'en comprendre la signification véritable [...] ? » (BS, p. 44-45). Les concepts renferment la réalité de l'expérience « d'où ils procèdent ». D'où, par exemple, la légitimation d'un spinozisme livré à une « signification existentielle » du concept de Substance comme « ce qui existe sans conditions, en soi, par soi » (BS, p. 31).

3. Ecclésiaste 1, 8.

fondement, revient à tenter de rendre intelligible *fondamentalement* l'opposition au langage du monde, tenter de la dire à l'intérieur du Dire.

Nous avons aussitôt ajouté, toutefois, qu'il est impossible qu'une quelconque « demande » sur le fondement puisse se situer *aussitôt* sur le plan de la Parole, puisque le « fondement » d'une réalité mondaine, tout comme l'opposition au discours du monde, semblent instaurer une *dichotomie* qui doit être apanage du Verbe, mais qui, pour cela, ne disent pas le Verbe, n'auto-justifient¹ pas le Verbe.

Le *paradoxe* est donc le suivant : le fondement, au moment même où il nous offre une intelligibilité plus vaste de son caractère originaire et « oppositif », *nous demande d'éviter de parler soudainement le Verbe henryen, voire de nous rallier à la considération henryenne de la Parole.*

L'interrogation sur le fondement sera donc une tentative empêchant, tout d'abord, la réalisation de ce risque, équivalent à un dogmatisme de la Parole : interroger veut dire, en effet, tout d'abord *tenter de mettre à l'épreuve l'originalité* de la philosophie Michel Henry (en plus au sujet d'un thème difficile et « anachronique » tel que le fondement), dans ce qui pourrait ou bien sortir de la « compétence » d'une phénoménologie du Dire (ou d'une quelconque nouvelle approche du fondement), ou bien de lui donner une nouvelle envergure, une nouvelle émancipation.

Si ce qui n'est pas jusqu'à maintenant *connu* réclame toujours des formes nouvelles², nous pouvons formuler au moins une *hypothèse*. Une *bipolarité* de fond (une bipartition entre deux pôles opposés) à une interrogation sur le fondement peut être formulée de manière *liminaire* : si *d'un côté* il est possible que le fondement *surajoute* une « structure » *obstruant, occultant* et enfin *écrasant* la Parole, *de l'autre* il est possible qu'une telle interrogation *permette l'amendement, l'étayement* voire *la libération* du Dire. Les deux côtés de l'hypothèse sont tenables au même égard : en considérant le fondement et le Dire qui l'exprime dans son « lien » de non-ouverture avec son caractère « fondé », son opposant langagier.

C'est cela qui constitue *la première approche, paratopique*, du fondement. Les raisons d'un tel passage, plutôt extrinsèque à la « phénoménologie » et encore plus à Henry, doivent être éclaircies à leur tour.

Poussée à l'extrême, la bipolarité signifie en effet que le fondement pourrait arriver à renfermer le plus lourd présumé métaphysique (voire véritablement *fondamentaliste*), derrière l'étendard d'un « Dire le phénomène en tant que tel », exactement au moment même où Henry pourrait se trouver à avoir complètement « immergé » le fondement dans une sorte de « Parole pure » – et donc dépassé toute position ambivalente, sinon *bifide* (à la fois clivée en deux et, au sens figuré, position fautive, « postiche ») de la phénoménologie historique le précédant. Autrement dit, le

1. PC, p. 101.

2. A. Rimbaud, *Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871* (« Lettre du voyant »), *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 342-349.

« fondement » se configurerait, en passant par le prisme de Henry, ou bien comme la plus sournoise tournure phénoménologisante et « puriste » de la métaphysique, ou bien comme le débarras même de toute position se confrontant encore à un quelconque fondement à partir de la manifestation du monde, et permettant d'atteindre le fondement par une Parole sans signification mondaine, sans l'indication d'un contenu qui lui serait externe.

Cette bipolarité nous confronte toutefois à une question *ardue* – une bipolarité véritablement aux limites d'une sorte d'*asthénie* philosophique : à travers quelle approche essayer de résoudre cette hypothèse de fond au sujet du fondement ?

La paratopie : le dégagement de la problématique théorético-formelle.

Nous appelons *paratopique* la démarche théorético-formelle préalable à l'intelligibilité de l'oscillation bipolaire à laquelle est *contrainte* préalablement une *interrogation* sur le Dire d'un fondement. *La paratopie est l'impossibilité de saisir ou dire la « place » du fondement chez Henry, à partir du moment où, de surcroît, Henry semble n'avoir aucune « position » claire et nette au sujet du fondement. La paratopie est une figure de la marge, mais en cela porteuse du mouvement d'un système qui serait autrement figé (comme la figure de l'orphelin, du bohémien dans la littérature).*

Sans se pencher vers l'un de ses deux pôles, la première approche du fondement reste une tâche alors *paratopique* vis-à-vis de l'interrogation sur le « fondement » chez Michel Henry¹ : si elle appartient paradoxalement le discours henryen, c'est le fait afin de pouvoir « accéder » à « l'excès » de toute économie humaine du langage. Ce geste est effectué en évitant de se situer aussitôt dans un Dire, étant donné que son objet habite les deux lieux de cette possible dichotomisation (qui aurait des effets désastreux pour la philosophie henryenne). Elle nous semble donc la forme la plus pertinente pour mieux s'interroger *préalablement* sur la limite entre la transcendance et l'immanence, sans pour autant s'emparer du Dire.

Généralement, la paratopie est la forme du discours qui rend possible, à l'intérieur d'un *discours constituant* (et à plus forte raison au sein d'un discours *auto-constituant* comme le prétend la philosophie, et à plus forte raison celle henryenne), ce qui excède « son énonciation », sans toutefois se retrouver au-delà de celle-ci : il s'agit de la difficile *négociation* entre le lieu de l'énonciation et son non-lieu. La paratopie transforme aussi la totalité de l'œuvre, qui peut être étudié maintenant à travers cet

1. Nous empruntons la notion de « paratopie » aux études littéraires post-structuralistes sur les « discours constituants » (les « discours d'origines validés par une scène d'énonciation qui s'autorise elle-même », et dont la philosophie) développées par D. Mainguenu, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris : Armand Colin, 2004, p. 52 : « Localité paradoxale, *paratopie*, qui n'est pas l'absence de tout lieu, mais une difficile négociation entre le lieu et le non-lieu, une localisation parasitaire, qui vit de l'impossibilité même de se stabiliser ». Je remercie Nathalie Bittinger pour m'avoir fait découvrir ce texte.

effort. Un effort qui implique aussi un cadre social non-indifférent : par ce déplacement perpétuel dans la scène de l'énonciation, l'auteur (Henry) et la personne qui en étudie l'œuvre sont obligés de trouver un nouveau lieu de positionnement, entièrement paratopique : ils « font œuvre ».

Or, le « fondement », dans le Dire, habite un lieu instable et non-assignable, même si (en augmentant le paradoxe et en forçant le propos de D. Maingeneau), une telle approche du fondement devait rester elle-même l'œuvre *épitopique*, puisque *le fondement n'est pas un lieu* et sa mobilité lui appartient hors la discoursivité : il n'accepte même pas une délocalisation topologique sinon, justement, préalable, anarchique, non-dogmatique, *stratégique*.

La *paratopie du fondement*, en déplaçant le fondement pour qu'il soit compris (par exemple comme fondant et fondé), voire en participant quelque part d'une approche débitrice de l'effondrement, est donc *le faux départ* d'une étude sur le fondement. En un certain sens, elle est *le plus faux départ*, un départ quasiment *postiche*. La « stratégie » n'est donc pas celle *déconstructiviste-constructiviste* de la phénoménologie intentionnelle, qui part du constitué pour en retracer ses conditions de possibilités transcendantales¹. La formalité de la paratopie du fondement met en doute l'ensemble de la méthode phénoménologique sur la base de la Parole que l'auteur Michel Henry a l'intention de parler. Dès que la paratopie perd d'abord en pertinence avec la phénoménologie, elle est la possibilité de suivre une position radicale en restant attentif à ce qui lui reste difficile, ce qui chez Henry est la Parole d'un « fondement ». La paratopie est la lecture du texte henryen sur la base proto-phénoménologique, projetée vers la phénoménologie mais pas encore entièrement dedans. Elle a besoin de tous les moyens pour se dégager, et en premier elle a besoin du texte henryen, de la Parole, sans se conformer immédiatement à être elle-même cette Parole (et non pas pour un loisir ou une prise de position, mais à cause de l'inassignable à la Parole qui est le fondement). Ce procédé n'est pas seulement un départ qui pourrait sembler « monographique », engendré par une volonté d'effectuer une étude : c'est Henry lui-même qui nous met dans cet état, puisque nous ne disposons d'aucune autre solution pour affronter le problème du fondement. Nous devrions passer soit par l'intentionnalité soit par la Parole.

L'outrepassement, à l'intérieur du langage, des limites imposées par ce langage même, vecteur de significations (pour la plupart *héritées*, utilisées), est un thème récurrent dans la pensée *contemporaine*.

La tendance la plus fréquentée porte à se centrer sur le caractère non-signifiant de ce nom. Le signifiant « insignifiable » exprimé « comme » un signe perdu dans la langue² peut, en philosophie, tenter de se défaire d'une signification figée, stratifiée, arrivant à mettre en cause son caractère de « mot ». Il reste toutefois la notion d'indice, voire de

1. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris : PUF, 1990, p. 54.

2. G. Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris : Vrin, 2001, p. 180.

« signe », du mot.

Mais la tentative henryenne, tout en se ralliant à cette atmosphère, cherche à se frayer un autre chemin. Henry désactive ce régime de signification : l'idée du signe comme un renvoi *s'exproprie* dans des paroles. Même au sujet de la langue, le cas du fondement creuse ce chemin sans retomber dans la dichotomie au monde, puisqu'il enrôle de manière originale *ce qui remet ses paroles à leur finitude*, à savoir une Parole du phénomène lui-même, *articulée* à la finitude en vertu du « fondement » permettant un caractère originaire et indubitable, que la finitude, par définition, ne possède pas.

Pour ce faire, toutefois, nous devons suivre le paradoxe d'un mot qu'il n'a pas lui-même suffisamment interrogé par son auteur, d'autant plus que celui-ci ne l'intègre pas au Dire ; un mot qui a tendance à s'effacer lui-même devant la Parole, bien qu'il revête une fonction importante dans l'économie du texte henryen – même si cela est, pour la Parole de la Vie, impossible à admettre. Pour cela, qui est une tâche préliminaire, nous disposons de la paratopie du fondement, la limite invouable où se condense la recherche d'un Dire s'opposant au dit.

À travers la paratopie, nous retrouvons que l'œuvre henryenne mobiliserait tantôt une « signification » apparemment extrinsèque au phénomène (comme une sorte de « renouvellement phénoménal » d'un mécanisme signifiant de ce que Leibniz appela « l'induction anagogique », la remontée à la cause première), tantôt une perspective théorique nouvelle de la grammaire du « mot » de « fondement », pouvant aller contre la signification habituelle et en partie contre ce que Henry n'avait explicitement pas dit.

La *paratopie* du fondement est une méthode minimaliste et propédeutique visant à éclaircir les récurrences du terme de « fondement », de son contexte, des idées véhiculées par son sens et de ses enjeux, pour autant que le « fondement » est impliqué en quelque sorte dans le fondé. Elle consiste, en premier lieu à jouer avec et contre Henry, pour qui le « mot » de « fondement » semble aller de soi. C'est cette incroyable méconnaissance qui requiert précisément notre interrogation et sur laquelle notre étude doit, à son début, se débattre – au point que si elle court le risque d'être une « entreglose¹ », elle l'assume afin de se remettre elle-même en première en discussion, voire de préparer son auto-suppression. La paratopie est, dans le déplacement continu de ses thèmes, la radiographie de la « signification » de « fondement » dans la philosophie de Michel Henry, sans pour autant qu'elle finisse par s'identifier à une sorte de *phénoménologie tropologique*, une étude des sens figurées transposés en langage phénoménologiques. Elle est quelque part, l'*organon théorique* du fondement, voire l'indice de sa *grammaire* et sa *textualité*. En plus du possible et dangereux retour sur elle-même des *opérations* du *conceptuel* (au sens finkien), voire même de l'activation d'un procès *métaphorique*, analogisant et *symbolique*, elle peut incarner, dans sa

1. M. Montaigne, *Essais*, Paris : Garnier, 1962, livre III, chap. XIII, p. 520 : il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre sujet : nous ne faisons que nous entregloser. Tout fourmille de commentaires [...] ».

coïncidence avec le stade préliminaire d'interrogation, la tentative de ranimer ce qui chez l'auteur se trouve *manqué* dans sa Parole, à savoir *le risque de retomber dans un régime de signification de la phénoménologie du monde*. D'ici le nom-limite de « paratopie ». Son caractère limite en effet, appliqué à la bipolarité initiale, résume le reniement qui opérerait la crase d'un pur *flatus vocis* au phénomène hors le renvoi du signe : un « mot » ne se donnant que dans un caractère phénoménal, et signifiant *l'articulation* entre le phénomène et le monde, la dissociation entre la Parole *de* l'un et le discours *sur* l'autre.

Le problème est quelque part inverse à celui de la paratopie envisagé dans le discours constituant de la littérature.

La « bipolarité » de l'interrogation *conserve* le recouvrement ou la réserve de sa propre manifestation, et maintient momentanément les deux comme également possibles, *avant* d'être une éclipse du phénomène (selon les détracteurs de l'œuvre henryenne) ou, au contraire (mais de manière similaire), avant la disparition *totale* du sens vers le seul apparaître (comme le proposent inlassablement les dogmatiques, dans un contre-sens que Henry a largement contribué à rendre possible par sa propre forme d'exposition philosophique).

La posture *formelle* ou (ce qui revient au même du point de vue phénoménologique) *théorique*¹ du début de notre interrogation permettra de se mouvoir dans le *préalable* d'une *bordure* assurée par la paratopie – et cela en vertu du paradoxe que Henry incarna : il n'a pas trouvé lui-même *nécessaire* d'interroger le « fondement » comme étant un maître-mot de sa propre phénoménologie. Il n'a pas ressenti le besoin qui est ici le nôtre ; *nous avons raison de croire que son œuvre incarne cette émergence dans des formes multiples*.

La nécessité du dégagement théorético-formel du fondement : la problématique.

En tant que seule opportunité d'interrogation sur le rapport entre fondement et manifestation de son phénomène, la paratopie est moins une fonction discursive ou langagière d'un « vocable » à soumettre à une analyse fonctionnelle, moins un bassin de sédimentation des concepts traditionnels de « fondement » forgés en métaphysique,

1. Loin d'être identique à « spéculatif », « théorique » brise l'idée d'une systématisation d'un savoir censé *déchiffrer du réel* sur la base d'un ordre conceptuel hiérarchiquement ou dialectiquement agencé. En même temps elle peut le faire puisque la théorique *prend en charge* ce problème, *elle s'y transforme afin de le préparer un dépassement phénoménologique*, en dégageant l'objet en question à partir d'une problématique *obscur*, en premier lieu quant à son langage, et deuxièmement quant à une identité au phénomène *que Henry a toujours répété sous différentes formes*. La théorique permet d'éviter même une *nouvelle gigantomachie* entre deux phénoménologies – elle permet justement la manifestation du « caractère » propre du fondement (fonder, à savoir montrer comme étant un fondement), puisqu'il l'analyse en faisant préalablement abstraction de la nécessité de penser le se-montrer de son propre langage.

qu'une *démarche* dégageant le phénoménologique dans la Parole. Si la « paratopie du fondement » n'est pas une « thématization du langage », tout comme il n'est pas auto-production par « la pensée qui bouge et différencie soi-même¹ », il n'est pas toutefois possible de soutenir un langage tout d'un coup à « hauteur transcendante », dans l'enceinte du phénomène de la signification². La paratopie se constitue dans la réapparition du risque d'un sens écrasant le phénomène sur sa grammaire et sur sa structure signifiante, et cela afin de le conduire, comme propre de son interrogation (mais sans réussite assurée dès le départ), ailleurs. *La paratopie est en effet un stade encore formel, pré-phénoménologique, théorique au sens où à travers elle s'auto-constitue son propre discours sans qu'il soit rentré dans un Dire « phénoménal », un dire le phénomène à partir du phénomène.*

Or, dans la réflexion qui suivra, le « phénomène » du fondement n'est pas, à son tour, un apparaître comme n'importe quel autre, mais la structure constitutive de la phénoménalité qui découvre, de la même manière que la phénoménologie historique, la non-fixité de son essence³, mais cette fois-ci en vertu *de sa propre phénoménalité* plutôt qu'en vertu de l'ouverture à l'objet, à l'altérité. Le fondement envisagé dans la présente étude ne peut pas alors assumer la naïveté souvent rencontrée dans son emploi chez Henry lui-même. Il bougera préalablement sur le plan instable de ces deux côtés de la bipolarité ci-dessus exposés.

Si la paratopie est l'instrument qui opère pour la bipolarité de l'hypothèse initiale sur le fondement, nous ne sommes pas encore assurés de savoir quel est l'*objet* que nous avons en face, ce « fondement », qui serait dit par un Dire. Étant donné le bouleversement effectué sur la tradition phénoménologique historique, le fondement prendra, tout d'abord dans cette Première Partie, la forme d'*un enchevêtrement de problèmes*, d'une *problématique*, réfléchissant en premier sur sa propre pertinence (comme le témoigne son oubli chez Henry et par les commentateurs).

La « problématique du fondement » est le stade *formel et préalable* de dégagement d'un fondement en phénoménologie. La problématique n'est pas le « problème » ni « un » problème, puisqu'il n'y a pas un « problème du fondement » en phénoménologie, nous l'avons vu : son ambivalence en est sa richesse, en est son propre dépassement vers les horizons ouverts par l'expérience, en révèle sa fausseté de problème (= son être bifide). La situation est analogue chez Henry, qui n'a jamais thématized ce terme, demeurant dans l'impossibilité de concevoir un concept opératoire.

D'ici le sens propre du *dégagement* : la problématique vise à *dégager* le fondement, c'est-à-dire à se défaire de son être problématique, du *gage* qu'elle-même met sur le fondement dans la com-possibilité de deux pôles de l'hypothèse. Le *dégagement*

1. PhG, p. 40, nous traduisons.

2. N. Depraz, *Écrire en phénoménologie : « une autre époque de l'écriture »*, La Versanne : L'Encre marine, 1999, p. 22, pour l'ensemble des trois dernières expressions entre guillemets sans rappel en note.

3. E. Lévinas, *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 221.

libérera son *engagement* paratopique du *gage* de la boucle *dysfonctionnelle* qu'une pure et simple opposition au langage du monde, ou même d'une articulation (formelle), pourrait malgré elle laisser pressentir.

Cependant, afin d'y réussir, le dégagement reste suspendu en équilibre sur son propre paradoxe. C'est bien le *gage*, la paratopie, qui doit se montrer capable de se retirer et de laisser le fondement non pas comme un « concept thématique », qui laisserait la thématisation faire libre cours, mais lui-même comme étant en-deçà du *thétique*.

Tout « plan d'ouvrage » préalable au dégagement est non seulement insensé, mais il contredirait la paratopie, ce sol aride de repères du fondement. Il postulerait un *Deus ex machina* surplombant l'incertitude de son thème, rendant impossible sa critique de la thématisation. *Aborder* le fondement comme difficile objet de recherche, le *déborder* en s'engageant dans sa méthode propre et enfin *s'affirmer* jusqu'à sa limite auto-déterminée comme telle, signifiera *introduire* l'expérience même de *l'originaire* dans une intersubjectivité propre à « l'essai ». De manière analogue, imposer d'ores et déjà des distinctions terminologiques très nettes (par exemple quant aux synonymes du « fondement ») reviendrait à briser leur dégagement, en cachant la nécessité d'une interrogation sur le « fondement » dans la phénoménologie de Henry¹. Il est bien naturel que les termes henryens, pour jouer dans une expression étymologiquement bien douteuse mais efficace et intuitive, *con-fondent*, du moins au début. Le lecteur ne serait pas alors livré de l'expérience de lecture philosophique, glissée illégitimement par tout souci de clarté axiomatisée. Celle-ci appartient à l'abstraction de l'effondement, à « la maladie de la vie ». Le fondement a dans sa vocation initialement topologique l'ébauche de son propre ἦθος sémantique².

D'où le paradoxe le plus puissant, même le plus *séduisant*, du fondement tel qu'il nous semble envisagé par Henry : plus la plume henryenne le fait *phénoménologique*, non-opérateur, pensée par brefs et lointains éclairs et ensuite suggéré comme évident, plus celui-ci risque de se cacher derrière son sens, derrière sa grammaire, son étymologie, derrière même ses jeux de langage, sa métaphysique de la « jacence » – celle qui, répétée inlassablement, se laisse perdre de vue. Son devenir « effet de manière » en est tantôt la limite tantôt, si l'on dégage justement son « sol » des équivoques, la relance la plus pertinente pour une réflexion de la Parole sur « la philosophie [qui] vient toujours trop tard car ce qu'elle dit était au commencement³ » : comme chez Lévinas, la phénoménologie recherche, par ce qu'(on) appelle la pensée, le

1. La *thérapie terminologique* proprement dite (qui comporte même une définition de ce qui est appelé « essai »), en revenant sur ce qui reste ici encore formel, sera, au sens fondamental, celle instaurée par les notions de la deuxième partie.

2. Pour la question de la « pédagogie » et du « style », cf. *infra*, § 5. La « structuration » peut être anticipée ici comme une auto-détermination du fondement selon son « plan » se montrant dans son propre renouvellement.

3. EM, p. 206.

concret, et cela comme une *expérience* n'appartenant pas à son propre *pensable*¹.

« *L'être doit pouvoir se montrer* ». *Le fondement onto-phénoménologique et ses trois aspects formels*.

Passons donc, sans plus hésiter, au dégagement du fondement.

En 1963, sans qu'aucune conférence ni article le laisse pressentir, au moment où la pensée française est prise dans un débat entre le structuralisme *et* la phénoménologie, les premières pages de la première grande œuvre henryenne s'ouvrent sur une sorte de *fondationnalisme intégral*.

Henry envisage *l'interrogation philosophique* selon une forme de *transparence* initiale propre à toute « question ».

Avant de prétendre obtenir un résultat quelconque, toute question doit chercher à se rendre transparente à elle-même. Elle doit d'abord être capable de dire si la problématique qu'elle institue peut être considérée comme originaire et *fondamentale* ou si, au contraire, elle est subordonnée à une recherche première dont elle se montre dépendante².

Le motif du « fondamental » est reconductible à ce que Heidegger entamera à propos du *cogito* ou *cogito sum* dans *Sein und Zeit* (Descartes ayant laissé « indéterminé » « le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le *sens de l'être du sum*³ »). Il n'est pas possible d'éclaircir aussitôt tous ses enjeux, le « style » henryen se configurant dans une répétition des thèmes : nous avons donc choisi de le traiter, à cause de son ampleur, à part⁴. Contentons-nous pour le moment de comprendre seulement le *cadre* de son interrogation sur le *cogito/l'être du cogito*, et sur le motif de ce choix comme point de départ de la transparence à l'originaire.

La *quaestio* n'est pas très différente par le *cogito* husserlien des *Méditations cartésiennes* (« la signification profonde d'un retour à l'*ego cogito* pur⁵ ») : peut-on poser la question de l'être du *cogito* dans le *cogito*, comme le fit Heidegger ? Est-il légitime s'interroger sur l'être du *cogito* ? *Est-il légitime de pousser l'ordre de l'originaire plus loin que le cogito ?*

Le tout premier problème proposé dans *L'Essence de la manifestation* ne concerne donc pas seulement un « contenu philosophique » déterminé (ici, le sens de l'être du *cogito sum*), mais le problème critique de la *limite* de l'analyse philosophique. Quel peut être le *point d'arrêt* de la pensée qui, tout en arrivant à atteindre cette certitude, se transforme *point de départ, commencement, fondement des savoirs* et permission de

1. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Nijhoff, 1971, p. 14.

2. EM, p. 2 (nous soulignons).

3. SuZ, p. [24], cité par EM, p. 1.

4. Cf. § 13.

5. MC, p. 5.

désigner la méthode de décèlement du fondement comme un *savoir fondamental* ?

C'est indiscutablement dans l'atmosphère cartésienne du *fundamentum inconcussum*, que la phrase la plus claire et dense de signification de *toute l'œuvre henryenne sur le « fondement »* va être proférée (exception faite pour celle qui sera sa définition *formelle* du fondement) :

Le fondement, s'il est autre chose qu'une simple hypothèse métaphysique, doit encore faire la preuve de sa réalité, et cela sans qu'il soit fait appel à des considérations ou à des théories médiates dont l'enchevêtrement est toujours censé obéir à un lien logique. L'être doit pouvoir se montrer¹.

Voici *le passage le plus clair et le plus simple*, dans la contestation du primat du discours logique, définissant le « fondement ». En même temps, Henry aperçoit l'urgence de le situer au-delà d'une métaphysique du fondement. Ce texte va de pair d'avec celui, strictement phénoménologique et parodiant le fameux mot kantien, de « l'être doit pouvoir se montrer² ». *Le fondement est ce qui fait que (de) l'être se montre*.

Et toutefois, Henry *ressent* déjà le besoin *d'ajouter* peu après : « l'affirmation selon laquelle l'être doit pouvoir se montrer est ambiguë³ » – au point de faire dire par exemple à J.-L. Marion que si « une étude sur le sens de l'être de la phénoménologie matérielle manque encore », c'est aussi parce qu'il y aurait des indéterminations henryennes sur l'être, y compris sur « l'être » qui « doit pouvoir se montrer⁴ ». *Mais* J.-L. Marion ne cite ni ne prend en considération le *contexte* dans lequel cette deuxième reprise est formulée (ni le sens que l'être avait *déjà* assumé dans l'œuvre henryenne lors de sa première formulation comme fondement s'apparaissant). C'est en effet à l'intérieur du cadre de la « critique » du *monisme*, qui comprend l'être et son « devoir se montrer » *sans* son propre fondement, que se montre une telle ambiguïté – autrement dit, sans la cohérence de l'être à son fondement phénoménal, présent clairement dans sa première définition. Lorsqu'on lit la suite de la phrase, il devient encore plus clair que « cette ambiguïté s'accroît au point d'égarer la recherche et de travestir la signification de la problématique qui vise l'essence lorsque la possibilité pour l'être est mise en relation avec la phénoménologie⁵ » et que la phénoménologie, selon Henry, ne ferait qu'« élucider » la phénoménalité comme si celle-ci était une pièce détachée de la pratique intellectuelle du phénoménologue, quelque chose qui devrait être porté à la lumière et qui auparavant était obscur. Elle arriverait, en quelque sorte, quand les jeux seront faits, quand le phénomène apparaîtra dans la lumière d'une mise au clair

1. EM, p. 49-50.

2. « Das : Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können » (KRV, B 132).

3. EM, p. 165.

4. J.-L. Marion, « L'invisible et le phénomène », dans J.-M. Brohm et J. Leclercq (éd.), *Michel Henry*, Lausanne : L'Âge d'homme, 2009, p. 225, note.

5. EM, p. 165.

cohérent et logique, rétrospective : à ce moment, elle comprendrait cette « lumière », cette visibilité, comme le concept d'être propre à une ontologie sur une base phénoménologique. C'est à partir de cette « question de principe », d'un langage de l'ontologie qui doit être compris selon « un autre langage¹ », que Henry peut creuser les vides de la phénoménologie mondaine, et prétendre édifier une phénoménologie originale vis-à-vis de celle de ses prédécesseurs, et de leurs structures de représentation effondrées vers l'objectivité. Le rapport d'être, en tant qu'incessant rapport au monde et d'auto-compréhension derrière le modèle du rapport au monde, n'y fait pour Henry aucune acception.

« La manifestation de l'être, loin de pouvoir être une simple conséquence du travail méthodologique d'élucidation de la phénoménologie en est au contraire la condition². » En réalité, au-delà de certains glissements, l'« être » chez Henry peut s'avérer suffisamment clair, bien qu'il soit soumis à une ambiguïté (que nous verrons dans la suite immédiate), et certes non pas à une vraie « indécision », comme nous l'affirme J.-L. Marion ; qu'il puisse être dit alors que « la conscience est elle-même comme telle la manifestation de l'être³ », cela signifie que l'être doit pouvoir se montrer même dans une philosophie de la conscience – même si cette dernière ne s'en rend pas compte, en ne se posant pas le problème (justement) de son propre fondement. Mais, certes, pour comprendre le « phénomène de l'être » sur la base de l'apparaître comme en étant son fondement, il est nécessaire de se débarrasser de toute utilisation superficielle du terme de fondement, de lui donner une nouvelle envergure : ce qui veut dire, en premier lieu, de se débarrasser de celui-ci en tant que mot « utile » – et ne vouloir dégager que celui-ci. Dans le bon comme dans le mauvais sens, cette recherche n'a jamais été entreprise ni entrevue jusqu'à présent, et que, si elle n'est pas simplement une ὄβρις de l'auteur de ces pages, elle permet une plus vaste considération du débat sur le phénomène entre Henry et la phénoménologie qui le précède.

Que veut dire ici le terme « être », et est-il corrélatif ou équivalent de celui de « fondement » ? « L'être » indique l'effondrement du phénomène par lequel la philosophie a toujours conçu le rapport à l'étant. Son mode insigne de donation en tant que problème de sa donation, ce que nous appellerons formellement sa *coordonnée*⁴, est

1. PC, p. 13.

2. EM, p. 166.

3. EM, p. 168.

4. La *coordonnée* (le terme n'est pas henryen) est l'*indication générale* du mode de donation de l'être. La transcendance ne constitue pas un fondement de la manifestation, ni l'immanence, si comprise en tant que telle. Il est donc nécessaire de l'approfondir, de comprendre le degré d'*altérité* et le degré de *mêmeté* qui git dans les deux coordonnées. Les deux coordonnées sont, en elles-mêmes, inaptés à rendre compte de leur fondement (et donc de leur phénomène). Enfin, immanence et transcendance sont, en outre, coordonnées (corrélées) entre elles, épuisant les modes de concevoir la manifestation d'un fondement. La solution de la « transcendance dans l'immanence » ou l'inverse restent purement formelles (nous aurons l'occasion d'y revenir à la fin du § 3). Le fondement, « motif » *souterrain assure*, comme les fondations profondes d'une cathédrale, le conditionnement la stabilité et la majesté d'une philosophie que nous avons entrevus bâtie sur la coordonnée *contraire* à la transcendance, l'*immanence*.

la transcendance. Mais l'être, sur lequel se bâtit l'effondement, n'est pas pour autant un épiphénomène du phénomène.

Or, l'être n'est pas un phénomène « à lui seul », mais il n'est pas non plus une illusion, une produit d'écart de la manifestation. La *duplicité de l'apparaître* reconnaîtra à l'être (sous le mode de l'intentionnalité...) une valeur *positive*, si comprise toutefois à partir de son propre fondement. La duplicité n'instaure aucun parallélisme reformulé phénoménologiquement entre la *matière* et la *forme* du phénomène. La fondement est l'emplacement de l'être dans sa juste place, celle de *fondé*. La noèse intentionnelle n'est pas *la face* « extérieure » de la donation du phénomène ; et la théorie henryenne des « deux descriptions possibles » n'est pas à prendre au sens d'une *équivalence* phénoménologique de droit. La « jonction » de l'ontologie à la phénoménologie se laisse envisager par l'*enjeu* à travers lequel la problématique de l'apparaître prend naissance : ce qu'on appellera, à travers les mots de Henry déjà repris par ses premiers commentateurs tels que G. Van Riet en premier, suivi par G. Dufour-Kowalska, d'une *ontologie phénoménologique*¹ ou mieux, sous l'égide de la paratopie du fondement, d'une *onto-phénoménologie*, en contraction des mots². Une telle expression signifie, par ce « tiret » plus que jamais véritable *trait-d'union*, que l'interrogation sur le rapport de l'ontologie à la phénoménologie se reflète dans le

1. Signe qu'il était facile, en s'en tenant au premier ouvrage exclusivement, de parler « d'ontologie phénoménologique », formule qu'on ne pourrait appliquer que de manière discutable (et abandonnée désormais par les spécialistes, même si EM reste l'ouvrage le moins lu) à l'ensemble de son œuvre sans avoir uni son destin au terme de « fondement ». Mais ces buts se définiront à l'aune du fondement. Cf. G. Van Riet : « Une nouvelle ontologie phénoménologique : la philosophie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain*, 1966 (64). « Ontologie phénoménologique universelle qui s'oriente délibérément vers la tâche d'une compréhension de l'essence est bien l'ontologie fondamentale » (EM, p. 16) ; « dans une ontologie phénoménologique, l'être est uniquement déterminé par la manière dont il se donne à nous » (PPC, p. 79). L'idée d'une « ontologie phénoménologique » lui est reflétée par le miroir du § 7 de SuZ. « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein* laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* » (p. 38). D'ailleurs, c'est une expression utilisée plus proprement, peut-être, aussi à la fin de SuZ, où Heidegger rappelle le « problème fondamental encore “enveloppé” » (après la *Daseinsanalyse*) du *fondement de l'ontologie* : « l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien il est besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et *quel* étant doit-il assumer la fonction de la fondation ? » (SuZ, p. [436]). Le problème est important et sera discuté par la suite, mais l'enjeu, quant au fondement, peut être abordé rapidement ici : la question sur le fondement de l'être peut-elle se poser si nous nous interrogeons sur l'être d'un étant particulier ? Le souffle va manquer à SuZ, la recherche est laissée en attente d'une deuxième partie qui ne verra jamais le jour (et toujours annoncée, toujours déclarée dans les années à peine postérieures), attendant le virage des années 1930 vers la vérité de l'être au lieu du sens de l'être. Si le cadre proposé par SuZ arrivait donc à s'achever sur la question d'un privilège ontique sur l'ontologique – question-limite certes, mais qui laisse bien envisager le paroxysme d'une recherche qui devra se pencher dans la direction du « fondement » ou de la « vérité » de l'être – il est évident que Henry restera sur la *phénoménalité* afin de continuer à se confronter au cadre problématique ouvert par la *Seinsfrage*. L'onto-phénoménologie est au fond l'étude du rapport qui intervient entre le phénomène et l'être, pour autant que la monstration se fait toujours à leur unisson. Le fondement marque l'onto-phénoménologie de ce rapport comme *immédiat*. Quant au terme « ontologie », du moins jusqu'à 1985 (avant sa relecture de Husserl), il est loin d'être rejeté, si l'ontologie est comprise selon les « déterminations phénoménologiques originelles » (GP, p. 14).

2. Proposée rarement par P. Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris : Les Belles Lettres, 2006, par exemple à p. 125 (note), p. 233 (note)...

miroir de l'interrogation sur le fondement et l'effondement (la *fondation* de l'effondement par le fondement n'est que ce « tiret » entre les deux mots, le « *fondement dans son œuvre de fondation*¹ »). Si ces deux « termes » (au sens propre) semblent d'abord se lier intuitivement dans une ontologie phénoménologique (une recherche ontologique sur la base des phénomènes), le tiret (-) qui unit les deux, « pont » pictographiquement espaçant et reliant typographiquement, en excluant l'utilisation de l'un ou de l'autre en sens adjectival (*onto-phénoménologie* et non pas « ontologie phénoménologique » ni « phénoménologie ontologique »), inclurait en revanche leur *différence* comprise selon une *étude* de ce « fonder » lui-même. À *partir de maintenant*, l'« *onto-phénoménologie* » désignera le champ d'action du fondement dans la phénoménologie de Henry, puisque le fondement est le devoir-pouvoir se montrer de l'être. L'onto-phénoménologie envisage le problème du se-montrer de l'être comme un « fondement », et fait théoriquement de *L'Essence de la manifestation* une « critique de la manifestation pure² », évidemment en répétant le jeu kantien entre le sens subjectif (la critique se fait *par* la manifestation pure) et objectif (la critique est faite *par* la manifestation pure) du génitif

Parler d'« onto-phénoménologie du fondement » ou de « fondement onto-phénoménologique » ne veut surtout pas dire la volonté de recourir à une nouveau courant de pensée. Sa lourdeur, sa longueur et même une certaine cacophonie, représentent un avantage : sa nécessité « phonétique » presque de se remettre au seul phénomène, de se délester de la pensée de l'être et de ramener tout au seul phénomène. Cet état contingent et extra-philosophique, nous donnera toutefois la grande chance de ne pas lui assigner une valeur « programmatique ». L'« onto-phénoménologie » encadre plutôt le fondement dans le but de réduire à *lui seul* la problématique de l'apparaître de l'être plutôt que de lui assigner une tâche programmatique. De surcroît, elle dévalorise le sens d'une *programmation* phénoménologique, d'un *militantisme* du « manifeste ». L'immédiat brise le rapport être-phénomène en laissant libre champ à l'action du seul phénomène (désigné par « fondement »), puisque leur rapport est celui d'une *fondation*. Parler donc de « fondement onto-phénoménologique » indique la tâche d'accomplir l'abandon *de tout programme extrinsèque à la manifestation du phénomène* ; mais pour ce faire, il faut sauver le paraître de la contamination propre à la monstration de l'être et telle qu'elle est questionnée dans une ontologie phénoménologique. Le phénomène ne reste tel que s'il « phénoménalise » l'être, et il ne peut se montrer comme primitif à l'être que sous cette condition *phénoménale*³. « Fonder » est donc montrer mais non pas de la manière où l'apparaître, comme le crut Fink, montre le surgissement des étants (à savoir comme une « monstration », un « faire-voir »). Elle ne pourra pas se figer en un

1. EM p. 43, nous soulignons.

2. P. Audi, *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, Paris : L'Encre Marine, 2004, p. 352.

3. Nous appelons « phénoménal » ce qui a à faire *au* phénomène ; « phénoménique » à *un* phénomène ; « onto-phénoménologique » à l'onto-phénoménologie.

renouvellement de la phénoménologie : mais elle « rivera » néanmoins le fondement à sa vocation précise, en délimitant (fonction importante dans ce premier cadre formel) le champ de son dégagement. Construire une formule en contractant une expression que Henry utilisa très peu et jamais « vraiment » – une expression qui venait de Heidegger (abandonnée aussitôt par lui aussi) nous pose alors devant ce problème : pourquoi ne pas parler plutôt de phénoménologie « matérielle » ou « de la vie », de loin plus utilisées par Henry et par l'histoire de la critique henryenne, en plus de leur pertinence indiscutable ?

Cette interrogation soutient le dégagement de la problématique du fondement. Si le fondement se montre décisif afin de dégager l'apparaître du phénomène comme ne devant rien à l'apparaître du monde, il le devra à son caractère onto-phénoménologique, c'est-à-dire à son pouvoir de « fonder », d'instaurer, pour parler encore formellement, une relationnalité fondatrice immédiate qui, ayant une perspective phénoménale, puisse valoir effectivement pour un fondé (« l'être ») que nous résumons paradigmatiquement sous le terme contracté de « onto » (l'intentionnalité, la transcendance : « l'être » correspond à leur climax).

Dans « onto-phénoménologie », reste audible la référence à une persistance de l'ontologie (même sous sa version de *Fundamentalontologie*), qu'il ne s'agirait pas de nier, mais de montrer phénoménologiquement (donc toujours onto-phénoménologiquement). L'onto-phénoménologie, par le fait d'attirer son attention dans ce lien immédiat, instaure aussitôt une « fonction », qui reste encore formelle, qui déjoue le trait bifide du fondement dans une direction tout à fait nouvelle¹. Le trait-d'union est donc la présence typographique d'un *non-rapport*, au sens d'un rapport qui manque le sens du rapport : mais où, conformément à l'effondrement, la réflexion contemporaine le non-rapport est un *désœuvrement*², pour Henry, conformément au fondement, il s'agit tout au contraire de le penser comme un *pouvoir* de se-rapporter.

Il n'en reste pas moins que le fait d'être une non-formule suffise à montrer l'impossibilité de ranger le fondement comme un concept opératoire, ou comme une sorte d'aporie essentielle, ou encore comme un postulat, bien qu'il soit impossible d'en dégager dans un premier moment la valeur « phénoménale » sinon en renonçant aussitôt au dégagement préalable, et donc à la stratégie des enjeux dont le fondement est une réponse. L'initiale généralité de la problématique a pour fonction d'ouvrir à la possible « correspondance » (pour le dire de manière liminaire) *du fondement et de l'apparaître*, et cela dégagé sous les « trois aspects formels » de *l'essence de la manifestation*.

Fink s'interrogea déjà sur la pluralité des significations du mot « apparaître ». Il le reconduisit au « surgissement de l'étant, sa venue dans l'ouvert », au « se tenir en

1. Il y a une raison de plus, décisive : cette formule calque précisément l'expression de la seule réduction faite par Henry, le *videre videor*. Cf. *infra*, troisième partie, chapitre 1.

2. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 97.

rapport avec d'autres étants¹ ». À ses antipodes, Henry pense l'apparaître comme d'abord le surgissement de l'apparaître lui-même (= *auto-apparaître*) : la conduction à celui-ci se poursuit contrairement à ce qu'il avait été préfiguré par Husserl, « l'idée philosophique de commencement » « doit se transformer en une idée toujours plus remplie et plus concrète et ainsi se dévoiler toujours plus clairement le sens concret de la philosophie² ». Le « fondement » *parcourt* non seulement *textuellement* l'œuvre henryenne, mais s'agence directement (justement par le motif de l'immédiat) au problème de l'apparaître de l'être, de la manifestation même d'un contenu intentionnellement visé, de la « rencontre » même du *phénomène de l'être*.

Nous avons signalé sa présence en 1963. De manière flagrante, néanmoins, Henry reprendra, au terme de sa trajectoire, les deux termes (ontologie et phénoménologie), dans *Incarnation*, l'ouvrage où le recul par rapport à ses propres positions et la systématisme « finale » du propos s'unissent à l'effort de *C'est moi la vérité* pour penser l'« Archi-intelligibilité » de la Vie (« la chair » qui « ne ment pas³»). Ici, il est dit pourtant, *en reprenant ce que Henry désigna comme étant « premier » principe de la méthode phénoménologique* (« *soviel Schein, soviel Sein* ») qu'« en dépit de cette identité supposée de leur essence, apparaître et être ne se tiennent nullement sur le même plan : cette dignité, si l'on peut dire, n'est pas la même : l'apparaître est tout, l'être n'est rien⁴ ».

1. E. Fink, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative » (1952), *Proximité et distance*, *op. cit.*, p. 120-121.

2. Philosophie première, 2, *op. cit.*, p. [22].

3. I, p. 367.

4. I, p. 42. J.-F. Lavigne commente ainsi : « la pensée de Michel Henry est phénoménologique. Intégralement, radicalement. En ce sens qu'elle fait sienne la thèse fondamentale qui caractérise, depuis Husserl, toutes les philosophies phénoménologiques : l'identité de l'être et de l'apparaître – ou plus précisément, que l'être a pour origine et pour condition fondamentale l'apparaître ». L'ontophénoménologie se pose en creux de cette liaison dans un nouveau sens : ce que J.-F. Lavigne, sans lui donner la juste importance, nomme justement « fondamentale » – cette case recouvrant le passage presque « automatique » entre les deux, où l'être peut se dire fondé, montré par l'apparaître. Mais sans une interrogation sur le sens de ce « fondamental », J.-F. Lavigne perd tout possible approfondissement. La suite laisse donc totalement indéterminée non pas seulement le lien entre être et apparaître en laissant impensé pourquoi cet auto-apparaître doit prendre la forme d'un « fondement », et, de plus, pourquoi il semble aspirer à un rang originnaire vis-à-vis de ce qui originnaire n'est pas. La lecture de J.-F. Lavigne se poursuit alors, intégrant la réflexion sur ce « fondamental » dans la direction, à notre avis discutable, de la Vie dans la seconde philosophie, en méconnaissance de la valeur donnée au fondement dans EM et en évitant une confrontation *directe* au *phénomène du fondement* henryen. Lisons ces passages : « Michel Henry [énonce] d'emblée avec une magnifique clarté comme un principe ce qui fut longtemps la thèse laborieusement conquise de l'effort philosophique husserlien : l'être se laisse entièrement réduire à *un effet d'apparaître*, il n'est que le produit dérivé (intentionnel) du processus originnaire de l'apparaître. C'est pourquoi il peut être considéré comme *phénoménologique* dans son essence. Cependant, cette condition première qu'est l'apparaître par rapport à son efficacité ontologique requiert elle-même à son tour une condition [...] *l'apparaître de l'apparaître* » (J.-F. Lavigne, « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry*, *op. cit.*, p. 196-197 pour les deux citations). Mais la liaison reste ici indéterminée, sans qu'on explique en quoi elle pourrait être, à la limite, indéterminable. Elle ne peut être pas comprise comme une « liaison » (qui ne serait plus phénoménologique, sous peine d'un *regressus ad infinitum* : la liaison devrait à son tour être envisagée comme un phénomène ou bien un effet de celui-ci...), ni comme une *production d'un effet* à partir d'une

L'« essence de la manifestation ».

Pourquoi l'effondement nous empêcherait-il de penser le mode de donation de l'être à travers son propre phénomène ?

Pour utiliser une similitude venant des pathologies cognitives (déjà analysées par la *Gestaltpsychologie*) reprise poétiquement¹, la quasi totalité de l'interrogation philosophique contemporaine peut se comprendre comme un acclimatement théorique de ce dérangement des « systèmes binaires » lui venant de l'homme ordinaire : le maître et son esclave sont pris dans un même mouvement dialectique, être et néant se correspondent dans le *Sein*, sujet et objet sont entrelacés dans un chiasme, L'ensemble de la philosophie que nous avons hérité, et cela jusque dans ce savoir naïf qui semble nous guider dans la compréhension de nous-mêmes et des autres, est (au mieux) le cadre des répétitions de ce même dérangement à une multitude de figures, ou (au pire) un exercice verbal, une domination mentale d'un dérangement *inaliénable*, d'une logique de la contamination tout aussi violente que les doctrines métaphysiques.

Or, la phénoménologie intentionnelle a en premier « légalisé » la *dysfonctionnalité* en philosophie, en vertu de l'effondement lui-même. En l'ayant délié des équivoques métaphysiques, elle lui donne une allure *phénoménale*. La phénoménologie henryenne pense que ce n'est pas par la vue que nous pourrions la corriger, et que d'ailleurs il n'est pas possible d'en tenter une correction. Mais une « thérapie » n'est pas sans conte-indication.

cause, au sens où les deux resteraient *isolés* de leur part, au-delà de leur unité (« l'être doit pouvoir se montrer »). Il resterait, nous semble-t-il toutefois, un « rapport », qui est proprement le « phénoménologique » du fondement : *la problématique du fondement est le dégagement d'un tel agencement*. L'être garde une vérité plus ancienne (l'apparaître), tout comme le langage de la signification peut signifier un langage non-signifiant. Il n'est pas lieu d'une *émanation spontanée* qui débriderait non pas seulement l'être, mais plus fondamentalement le fondement lui-même du pouvoir de comprendre cet agencement : on pourrait, sinon, légitimement atteindre une interrogation sur le phénomène de l'être (au sens radicalisé par Heidegger dans l'effondement) comme capable de nous parler du phénomène lui-même. L'être se donnerait comme phénomène, et il ne suffirait que d'un pas pour arriver à une posture heideggerienne. Or, ce n'est pas ce que fait Henry. Il faut dégager le champ des équivoques, comme le fait J.-F. Lavigne, et justement *gagner* ce point – et s'interroger sur ce qui fait que la « cause » de l'apparaître ne peut ne pas engendrer cet « effet », l'être. À savoir, 1) montrer l'origine de poser phénoménologiquement la nécessité d'une origine qui s'accomplit entièrement comme origine, et 2) montrer que si la relation à l'effet était impossible à comprendre au sein de l'origine (c'est d'ailleurs une possible ébauche de notre travail), le fondement henryen serait tout de même ce qui permet de *libérer* la relation du phénomène à l'être de l'emprise de l'apparaître considéré en lui seul. Ce qui reprendrait les deux limitations que J.-F. Lavigne avait découvertes la même année (2009) chez Henry – mais dans un autre article, qui contraste quelque peu à ce qui vient d'être cité. D'où les deux paradoxes : (1) « [Henry] cannot but reduce and blend the two dimensions into a homogeneous and continuous originary element of subjective (affective) events » et donc 2), « the striking fact is that, whereas Henry seems to acknowledge the independent existence of real material bodies in the world, he always refuses to go as far as to admit the idea of transcendent reality as such » entraînent ces deux fortes limites : « on the one hand, his very partial and one-sided interpretation of the original contact with another being [autre que la phénoménalité] ; and on the other hand, his attachment to identifying being with its manifestation » (J.-F. Lavigne, « The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17(3), 2009, p. 385-386).

1. V. Magrelli, *Disturbi del sistema binario*, Turin : Einaudi, 2006, p. 54

La paratopie est en quelque sorte homéopathique, puisant ses ressources dans le principe de la maladie elle-même. La paratopie représente le sens préliminaire, formel, stratégique, mais qui ressemble à un savoir qui contredit le Dire, qui donc s'expose au langage du monde plutôt qu'au langage de la Vie, du Christ. Elle incarne le souci de Kafka méprisant « la conscience tranquille de s'être mis tout entier dans un mot¹ ». De manière encore peu nuancée, on peut dire que le fondement laisse en quelque sorte sa Némésis se montrer ; ce faisant, néanmoins il fonde l'apparition de celui-ci. Le fondement passe en quelque sorte dans son fondé, sans y être égal (d'où la paratopie et peut-être la marginalisation même du fondement dans la philosophie contemporaine et chez Henry lui-même).

Il n'en est pas moins que, semblable à *Kafka* pour la littérature, l'approche henryenne de la philosophie phénoménologique est sans aucun doute « mineure » : non pas seulement puisqu'elle est réductible à peu de thèmes soumis à la même et unique intuition, mais parce qu'elle trouva impossible de s'écrire autrement que dans une langue aux accents fortement apparentés à cette métaphysique du « fond », de l'hypostase. Cette inclination « minoritaire » faite à la langue des phénoménologues est bien plus qu'un procédé de réduction relancé vers un fond « radical » : c'est une réduction opérée dans une langue *inconnue* puisqu'*inconciliable* au dévoilement du monde – tellement minoritaire au point de se réclamer *autre du monde*. Elle est « minoritaire » par rapport à la langue au point qu'il peut être dit qu'elle se trouve obligée de parler dans une langue toujours étrangère². La réduction, en tant que procédé du doute est impuissante à concevoir une apparition du fondement.

Si nous sommes sur un plan encore *formel*, nous avons toutefois pu *énoncer* une *fondation* de l'être par l'apparaître, et nous échapper d'une Parole auto-référentielle et ineffable : sans avoir pu encore interroger directement le « renversement de la méthode », nous nous sommes limités à en énucléer, pour commencer, l'émergence. Toutefois, un tel préalable ne semble pas pour autant (pour ainsi dire) si « discret » à l'égard de « l'indicible³ » : fondement et apparaître forment bien *au moins une corrélation, et non pas une identité*. L'apparaître fait apparaître *immédiatement* l'être⁴.

1. F. Kafka, *Journal intime*, Paris : Payot & Rivages, 2008, p. 74 (d'après la traduction de P. Klossowski parue d'abord en 1945 et bien connue par Henry).

2. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris : Minuit, 1975, p. 29 : « le premier caractère est que la langue en est affecté par un fort coefficient de déterritorialisation ». La « minorité » de la philosophie henryenne est aussi accrue à cause du fait que les esprits les plus originaux et ayant une formation proche de celle de Henry parmi tous ceux qui auraient pu y dialoguer (ou le critiquer : Lévinas, Derrida, Nancy) n'y ont fait que des rares suggestions, toujours circonspectes, mais n'ont jamais osé l'aborder de face ni le reprendre explicitement comme source de leur réflexion.

3. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 19.

4. Henry pourrait en premier inscrire sa phénoménologie entièrement hors la critique « classique » faite par Adorno (*Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, [1970] Paris : Payot, 2011). L'hégélianisme critique déniche l'immédiat husserlien présent dans la visée : l'immédiat serait, bien plutôt, *médiat* par la visée. Mais l'immédiat husserlien est le rapport ego-monde, qui pour Henry doit être « défondamentalisé ». Henry rejoindrait donc Adorno, voire il l'approfondirait : *l'intentionnalité*

Si donc fondement et apparaître ne sont pas $A = B$, à savoir réunis dans une distinction réelle, il ne s'agit pas non plus d'un $A = A$, d'une *totale* identité (qui impliquerait une interchangeabilité immédiate : parler de fondement ou de phénoménalisation serait parfaitement équivalent). L'apparition de l'être est en effet due au fondement comme apparaître, mais, le savons-nous de manière *immédiate* : si pour A on entend le fondement et pour B le fondé, il faudrait dire $A = A-B$, puisque le fondement est l'apparaître *pour autant qu'il laisse apparaître l'être comme phénoménologiquement distinct en vertu du fondement de son apparaître*. Il s'avère alors nécessaire de concevoir l'apparaître, en suivant Henry, comme apparaître *pur* : *L'Essence de la manifestation* se prétend vraiment une recherche de *l'essence de la manifestation*¹. Le fondement fonde un fondé : le fondement est paratopique justement à cause de ce passage, en ce qui reste de fondamental dans ce passage

Or, cela devrait déjà attirer sensiblement notre attention. Est-il possible de dégager « l'essence » de la manifestation de manière phénoménologique, selon une « pureté » de l'apparaître, et cela au même temps où il « fonde » l'être ? Et même : parler de « fondement » n'équivaut-il pas à *nommer* d'une autre manière *l'essence de la manifestation*, en renforçant le glissement sémantique naïf mais *évident* entre « fondement » et « essence » ? Le « fondé » n'attire pas, à son tour, une nouvelle ambivalence quant à son statut ? Si, en effet, le fondement fonde un fondé, cela voudrait dire que *la relative altérité du fondé* est ou bien (au sens fort) « réalisée », « contenue » par le fondement (le phénomène produirait l'être, ou du moins l'effet de l'être), ou bien (au sens faible) « éclairée » par celui-ci. Pour l'instant, nous pouvons dire que le *rapport* du *binôme* fondement-fondé (le binôme est tout ce qui va à deux et

n'est pas assez immédiate ; mais il se situerait sur cette « prise au sérieux de l'immédiat » dont parlait déjà H. Maldiney *contre* Hegel (dans « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la phénoménologie de Hegel », *Regard Parole Espace*, Lausanne : L'Âge d'homme, 1973). Or, si la critique faite par ce dernier contre la représentation est par ce dernier envisagée à travers l'image de la systole-dyastole comme un cycle d'union-désunion entre phénomène et langage, et si, au contraire, l'originalité théorique de Henry reformule l'immédiat à l'aune du fondement et de son « fonder l'être », c'est parce que *l'immédiat coïncide d'avec le phénomène lui-même du fondement* – et non pas parce qu'il s'ouvrirait de manière « cardiaque » sur un langage (ou même immédiatement sur l'art au sens de H. Maldiney) comme médiateté immédiate. Il n'y a onto-phénoménologiquement que de l'immédiat : tout ce qui est médiat appartient à une science du fondé, une science non-certaine et exclusivement formelle. Autrement dit, si la différence qui se joue entre Henry et Hegel (avant qu'entre Henry et l'école de Francfort) trouve ici un terrain de confrontation nouveau, c'est parce qu'il inclut une difficulté propre à Henry, et qui ne semble envisageable (de manière féconde) qu'en passant par une interrogation sur le « fondement » : l'immédiat du fondement est un immédiat du médiat de la visée. L'interrogation sur le fondement est la possibilité d'un tel rapport comme étant immédiat, mettant sur le plan médiat la médiateté.

1. Ou mieux sur « l'essence de la révélation », premier titre choisi pour l'ouvrage, et changé assez tardivement (juste avant son achèvement). Cf. « L'essence de la révélation : résumé analytique » (1962), dans J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry, op. cit.*, p. 55 s., Ce premier titre aurait représenté peut-être une extrême radicalisation, qui n'aurait pas eu beaucoup de sens face à une « essence » (puisque la révélation est en effet l'essence de la manifestation sous son point de vue phénoménologique), en plus de sembler trop « religieux ». Sur les différences entre ces deux termes, très importante, voir *infra*, § 14.

ne peut pas en faire autrement) signifie que toute altérité au fondement doit être *conçue* pensée *methodologiquement* (= onto-phénoménologiquement) à partir de ce dernier.

De ce point de vue, penser le fondé comme une forme d'« altérité originaire » *ne présuppose-t-il pas* un mouvement dialectique d'*auto-production de sa propre altérité* ? De manière *théorético-formelle*, nous pouvons affirmer que *le fondement fonde la relative altérité du fondé, il la montre en tant que telle* : elle reste ainsi « déterminée » (non-indéterminée) *dans sa manifestation par le fondement lui-même et seulement dans ce « phénomène de fondement »*, plutôt que de se contaminer par des conceptions interminables et incommensurables de ce « rapport », fournies par la tradition philosophique : analogie, être, interruption, reste, écart, développement, négatif, intentionnalité...

À cette interrogation tente de répondre le présent sous-paragraphe, qui concerne, en premier lieu, le problème des « liaisons » redondantes et souvent oscillantes, mais néanmoins marquées par une décisive *dissemblance*, entre « essence » et « fondement ». Comme il a brillamment été relevé une fois pour le chapitre Z 3 de la *Métaphysique* d'Aristote, il est possible de marquer l'irréductibilité du fondamental à l'essentiel, ce dernier ayant trait, pour être fondamental, à autre chose que ce que le premier incarnait comme l'irréductible¹. Cette *dissemblance* vient exclusivement du fait que le fondement est *phénoménologique* (onto-phénoménologique), alors que l'essence de la manifestation, sans ce fondement, reste *formellement* liée à la manifestation.

Dire que *l'apparaître fonde l'être*, signifie que le fondement est ce qui rend l'essence « phénoménale » et phénoménologiquement à interroger, qu'il est ce qui rend l'essence « de la manifestation ». Cela peut sembler un *jeu* d'accents, mais recèle, en fait, un *enjeu* tout à fait décisif : celui de pouvoir poser l'interrogation sur une « essence » de la manifestation, et de pouvoir y répondre par la transformation *de la problématique dans une épreuve* sur le fondement onto-phénoménologique – un fondement qui doit se faire non pas seulement phénomène, mais « phénomène du phénomène », auto-apparaître, *apparaître*. L'essence de la manifestation *se montre* comme un fondement qui n'est ni une structure intentionnelle ni « l'être », bien que nous ne puissions pas encore montrer comme « telle » sa « fundamentalité ». Le *fondement onto-phénoménologique*, s'il s'avère capable de présenter les phénomènes en eux-mêmes selon la fidélité au pur apparaître (s'il est autre « qu'une simple hypothèse métaphysique »), le fait par la *fondation* par l'apparaître de l'être, en *déréalisant* (à savoir en montrant les limites de la réception de son propre apparaître²)

1. « Le fondamental est bien le fondamental, mais il n'est pas l'essentiel. L'essentiel, lui, est bien l'essentiel, mais il n'est pas le fondamental ; il n'est fondamental que par rapport à autre chose, relativement, mais ce n'est pas en tant qu'il est fondamental qu'il est essentiel qu'il est » (R. Boehm, « Le fondamental est-il l'essentiel ? », *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1966, p. 388, et surtout son ouvrage *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung « Über das Sein und das Seiende »* (Metaphysik Z), La Haye : Nijhoff, 1965, p. 201-214.

2. Cf. *infra*, § 10-11.

tout apparaître de l'être (et, par conséquent, toute herméneutique philosophique), comme porteur d'un degré d'intelligibilité phénoménologique propre, indépendant et fait dans la référence à l'objet. L'apparaître, l'immanence, n'apparaît pas sans l'autre, l'être, la transcendance ; mais l'un est un « fondement », l'autre ne l'est pas, puisqu'il doit au fondement sa sortie du « néant », en se trouvant ainsi « fondé ». *L'un a le pouvoir de (se) manifester, l'autre le lui emprunte*. Le sens de la problématique henryenne du fondement réside dans l'explicitation de cette « différence », pour autant qu'elle est à même de se montrer, à même son montrer – qu'elle « peut » se montrer.

Textuellement et historiquement, l'interrogation sur l'essence de la manifestation semble se calquer sur celle de « ce qui fait son être essentiel » du fondement¹, pour reprendre la traduction de Corbin de *Wesen* dans *Vom Wesen des Grundes*, et peut-être aussi, pour l'ensemble de la problématique sur le fondement, de cette « *Ursprünglichkeit der transzendentalen Gründe* », mais en tant que traduite, voire transposée par Corbin par « réalité-essentielle² ». Sauf que chez Henry, la différence, plutôt que l'écart (terme indiquant une « mise à l'écart ») entre apparaître et être se révèle « question » de « dignité », de *rang*, laissant l'un ou l'autre dans une *relationnalité* qui semble bien être (pour le dire de manière *provisoire*) celle d'un mystérieux mais inévitable processus d'*assujettissement*. Rien de semblable était possible dans la phénoménologie historique, d'un tel « *y être sujet* », « à savoir soumis et passif³ » sans : et cette *soumission* henryenne semble vraiment *excessivement radicale* si l'être, le rapport au monde, est *assujetti* à sa condition phénoménale par l'apparaître, et si ce dernier est, en plus, souvent désigné chez Henry comme étant une « passivité originaire » !

Et cela est encore plus *paradoxal*, si nous remarquons que la position de Henry semble animée par une *attitude* « résolutive » concernant ce qui est *phénoménologique dans l'être*. Et, pour ce faire, il trouve nécessaire d'inclure *immédiatement* l'être, sans instaurer un véritable « lien », sans le transformer en une « relationnalité » qui pourrait être interrogée comme telle, sans être comprise à l'intérieur du fondement. Bien davantage, *le fondement relève de celle-ci plutôt sa différence*. Le fondement est un rapport résolu à l'intérieur du fondement même. Mais ce n'est, proprement, ni un « rapport » ni une « résolution ». C'est en effet le même *phénomène d'être*, redécouvert selon une « *fondationnalité* » qui appartient à l'apparaître et qu'il est possible de *distinguer*, onto-phénoménologiquement (à savoir pour une méthode de ce « phénomène de l'être »), de l'être, et cela sans que ce dernier soit « discrédité ». Du point de vue henryen, c'est de manière « fondamentale » qu'une ontologie pourra recevoir sa précise détermination phénoménologique : le fondement se met en effet « au

1. EM, p. 248-249.

2. *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 171, trad. fr. « L'être essentiel du fondement ou raison », *Question I et II*, *op. cit.*, p. 106.

3. C. Romano, *L'Événement et le monde*, Paris : PUF, 1998, p. 180.

service » de l'être, mais ne peut certes pas venir de celui-ci, mais d'un pur *paraître*.

Néanmoins, n'est-on pas déjà bien *au-delà de la phénoménologie*, voire de toute méthode rigoureuse, bien avant encore d'avoir pu nous poser le problème de l'essence de la manifestation ? Peut-on accepter un tel *originnaire* phénoménologique ? Ne devrait-on pas *arrêter* aussitôt de suivre Henry sur ce point, puisqu'il instaure une sorte de « césure » fondatrice, qui ne paraît pas non plus *dialoguer* avec les positions sur le fondement déjà examinées ?

Afin d'y répondre, approchons-nous de « l'essence », souvent confondue avec le fondement du point de vue de la résistance à l'aliénation¹, telle qu'elle se trouve abordé dans la question générale de l'être, cette fois à la suite de « maître absolu » dont il est fait mention dans la *Phénoménologie de l'esprit* (où il désignait la *mort* dans la dialectique du maître-esclave²). C'est au fond l'idée que l'être « gouverne », régit, assujetti chaque région de l'étant. Or, Henry mitige la totalisation hégélienne *en l'intégrant* à la critique de l'être comme présence chez Heidegger (les deux étant des penseurs de l'effondement) :

L'être gouverne toutes choses, sur elles il étend son règne qui les traverse. En tout objet, l'être est présent, comme ce qui permet précisément à cet objet d'être présent. Il est la présence même, il réalise l'essence de la présence. À quoi se ramène celle-ci ? Est-elle autre chose qu'une forme vide que nous accolons chaque fois à une existence matérielle, à la réalité d'un objet, d'un outil, d'une culture, d'une personne, d'une valeur, comme lorsque nous disons : « cela est » ? Qu'est-ce donc ce « est », en dehors de cette chose-ci, de cette personne-là ? L'essence de la présence ne signifie-t-elle pas plutôt la dissolution de toute présence effective ?

C'est l'essence pourtant qui s'annonce à nous dans une telle dissolution. « Dans », cela signifie que cette dissolution est l'aspect que l'essence nous offre d'elle-même. La disparition de tout existant effectif (et la tonalité affective qui accompagne cette disparition) constitue le donné phénoménologique sur lequel doit prendre appui toute pensée qui veut réaliser l'essence en elle³.

Malgré les apparences, l'apparaître henryen n'est pas lui-même à son tour un « maître absolu » qui soumettrait tout l'existant et l'existence en premier derrière un « fondement » : au moins, sa tentative consiste à éviter cette rechute. Et cela parce que, tout en restant en cadre *théorique*, l'apparaître ne « soumet » pas l'être, mais lui donne la réalité propre de différenciation du (pur) paraître. Du point de vue henryen, l'être gouverne les choses et les « régit » véritablement puisqu'il ne se montre pas

1. Henry a sûrement fait usage d'« essence » comme un apparent synonyme de fondement, dans le souci d'indiquer ce qui donne réalité aux actes objectivants : « *trouver son essence* » est ainsi dit par exemple de l'œuvre d'art quant à la vie (B, p. 53). Mais, pour une étude ayant comme objet le fondement, leur union n'est qu'apparente (ou du moins une distinction s'avère féconde et pertinente à la grande majorité des textes) : le fondement a un pouvoir de révéler l'apparaître lui-même comme fondamental que *la formalité de « l'essence »* ne possèdera pas.

2. PhG, p. 114, nous traduisons.

3. EM, p. 14-15.

capable de leur attribuer leur condition phénoménale : il s'agit donc d'un « règne », puisqu'il n'est pas légitimé par ses « gouvernées », en premier lieu par l'être lui-même. D'après Henry, il faut *réaliser* cette « essence de la présence », qui n'est destinée à venir à la présence que sous une essence de la manifestation (d'où le titre de son chef-d'œuvre). À « l'essence » convient en effet cette indication liminaire : *l'essence est pour ainsi dire la résistance phénoménologique à la dissolution totalisante de l'ontologie qui va de Kant à Hegel jusqu'à Heidegger* : une « essence » capable, seulement à travers le fondement onto-phénoménologique, de restituer véritablement les choses « à la présence », et cela sans effacer « l'essence de la présence » des philosophies de la « dissolution » (à savoir les effondrements, l'être comme *Unverborgenheit*, mais aussi l'évidence « aveuglante » de Husserl incapable de s'auto-fonder derrière une « vision » d'autre chose qu'elle-même). *La paratopie du fondement dégage l'apparaître pur comme « dépendance » de l'ontologie à la phénoménologie propre à l'essence. Si les deux ne se tiennent point sur le même plan, c'est en vertu de ce-qui-fait-l'être-fondamental du fondement*¹. « Essence » et « fondement » ne sont pas synonymes, puisque l'une « désignerait » sémantiquement la vérité de la manifestation (son caractère indéfectible, *inconcussum*), alors que le deuxième permettrait que cette vérité se présente sous les caractères phénoménologiques d'un *inconcussum*. *Le fondement n'est pas une « essence de l'essence ». Mais l'essence n'est pas non plus le fondement*, malgré la proximité de leurs significations. Le fondement et l'essence épuisent la manifestation d'un point de vue onto-phénoménologique : l'une garde *formellement* l'ensemble des caractères *réduits* de l'apparaître, dont l'autre assure l'originariété aussi bien de sa structure que de son étude².

1. Ici on comprendrait déjà l'écart à une position post-heideggérienne propre à la direction prise par la pensée française après la réflexion de Derrida, où, en reprenant des suggestions du dernier Heidegger, l'être est mis en abîme vers sa *trace*, le signe qui renvoie à son effacement. La présence ne se donnerait que différée à travers ce qui reste dans ce qui est effectivement présent. La trace est trace de l'effacement de la trace, renvoi généralisé (J. Derrida, « La différance », *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972, p. 25). Mais le schéma est moins dichotomique qu'il n'y paraît. Comme le synthétise Lacoue-Labarthe au sujet du savoir absolu (*et de l'impossibilité de saisir en lui-même le paraître*), suivant Derrida dans *Force et signification* : « on sait qu'il n'y a de langage que du phénomène, de l'apparu (jamais du paraître lui-même), que le langage et l'*alètheia* sont liés ou, pour reprendre un autre vocabulaire, que Dionysos lui-même n'apparaît jamais, dispersé et qu'il n'est visible que mis en scène sous le masque d'Apollon (comme Apollon), - invisible donc, n'étant pas, et entraînant par-là au vertige » (« La fable », dans *Typographies 1. Le sujet de la philosophie*, Paris : Flammarion, 2009 [1975], p. 27-28). Si le fondement n'est pas « visible », ne reste-t-on dans le même horizon de pensée chez Henry, malgré ou grâce au rappel à l'affectivité ? « Dionysos est un dieu qui est chargé de soi dans un pathos si lourd qu'il veut se décharger de soi. Au fond, Dionysos est celui qui génère Apollon pour se mettre à l'écart de soi » (AD, p. 151).

2. Comme au § 34 des MC (p. 58-61), nous pourrions être vite amenés à rapprocher le fondement des « variations imaginaires » assurant la condition de constitution des phénomènes par l'agencement, en libre jeu, de l'anéantissement du *monde transcendant l'apparaître* – à penser que donc l'auto-apparaître serait le « fondement », fond, résistant ou même sous-jacent à ce qui reste dans la réduction des variations imaginaires. De ce point de vue, la démarche paraîtrait bien husserlienne. *Il se pourrait donc que le fondement soit, dans une analyse/réduction eidétique, ce qui reste de non-fondé : le fondement comme essence ultime et de quelque manière stable et établie (ces deux adjectifs sont étymologiquement*

Approfondissement : les métaphores de la « fulguration » et la première et seule définition positive du fondement comme « ce qui est en se manifestant ».

Le terrain de ce parcours n'a toutefois pas encore été dégagé de tous ses obstacles liminaires. En particulier, nous porter aussitôt sur le plan du « fondement » comme apparaître rendrait impossible (et dogmatique) de comprendre ce qui est provisoirement désigné comme le « rapport » de *dépendance* que l'être doit à l'apparaître. On ne pourrait que relancer la fundamentalité, sans la creuser ni véritablement nous y aligner. Nous restons à une phase de prudence ; nous demanderons alors davantage au texte henryen.

En 1985, dans les premières pages de *Généalogie de la psychanalyse* (mais le recours massif au « fondement » est propre *aux débuts* de ses livres, où il s'agit de poser le statut *originnaire* du parcours à faire et du renouvellement du sens des pensées précédentes), Henry reprend le motif de l'onto-phénoménologie – les rapports entre apparaître et être comme un « fonder » :

L'apparaître est identique à l'être et le fonde en tant qu'il s'allume et prend feu et que cette trainée lumineuse, comme illumination non pas d'autre chose mais d'elle-même, comme apparaître de l'apparaître, expulse le néant et prend sa place. C'est l'effectivité phénoménologique de l'apparaître dans sa capacité de constituer lui-même une apparence, c'est cette pure apparence comme telle qui est l'être. Elle est le commencement, non pas le premier jour, mais le tout premier¹.

liés), hors les variations effectuées. Husserl l'avait appelée la « forme fondamentale » de la question transcendante. Le fondement montrerait dans la réduction eidétique son degré de parenté d'avec le « fond ». Il faudrait juste penser si ce fondement restait abstrait, et donc encore une variation imaginaire, ou si, en la caractérisant par une « réalité » (formelle ou concrète), il constituait la racine même de l'analyse eidétique en tant qu'indiquant ce qu'il y a de plus « transcendantal », dans une constitution phénoménologique. Bref, il s'agirait de légitimer une discipline comme la phénoménologie qui ne peut partir que d'une étude des phénomènes en tant que phénomènes dont leur propre mise en phénoménalité appartient à un procès d'apparaître. La démarche henryenne vers le fondement n'est-elle donc qu'une variation presque de goût métaphysique de la *Vernichtung* husserlienne ? N'est-elle pas, dans son fond, une auto-fondation d'elle-même sans l'intentionnalité, sans constitué ? Nous avons raison de croire que le fondement complique cette vision tout en l'élargissant. Henry, en distinguant entre *phénoménalité* et *apparaître* (à ce qui sera appelé une *phénoménalisation*), pense que, au sens propre, un « fondement » husserlien de ce type (« *l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendantales particulières* », MC, p. 61), apparaît non pas seulement comme un eidétisme « pauvre d'ontologie » et de caractère fondatif (ne pouvant effectuer immédiatement un lien entre la phénoménologie et l'ontologie), mais surtout comme *illégitime* quant à l'*auto*-apparaître de la « *phénoménalité* » (= le caractère phénoménal de la phénoménalité, et c'est un terme henryen), qui n'aurait nullement besoin d'une « imagination », pour rendre compte de son propre mode de manifestation et surtout de son caractère de fondement. *Les variations imaginaires nous porteraient dans une méthode excessivement fondamentale, auto-fondatrice, sinon fondamentaliste.* De surcroît, si l'on *partait* de cette réduction, nous nous retrouverons dans un cercle vicieux : le fondement est *par définition* ce qui ne varie pas. Une réduction de ce type reste *une réduction nominale* et le fondement reste le mot d'une promesse qu'il n'est pas possible de maintenir. On ne retrouverait que l'*inconcussum*, à savoir la formalité, et non pas ce qui fait que cet *inconcussum* se montre comme étant un *fundamentum*. Pour ce qui concerne une forme propre de réduction, nous invitons le lecteur au § 11, pour comprendre le sens du « sub-sistant », résistant aux variations.

1. GP, p. 18

Cet argument sur l'être ne diffère pas vraiment de celui de *L'Essence de la manifestation* et d'*Incarnation* ; mais cette citation nous permet de l'envisager sous l'angle du fondement de manière particulièrement originale.

Dans ce texte, il est fait un ajout important, que notre méthode paratopique n'excluant pas les variations stylistiques du texte pourra mettre en évidence au moment venu : ce « fonder » l'être ne doit pas être différent d'une affirmation d'*identité* (déjà entrevue comme « l'être doit pouvoir se montrer » selon « l'immédiat ») de l'être à l'apparaître. Ceci indique bien la limite qu'il s'agit de dégager. Il est difficile de le penser, mais l'être apparaît non seulement *réduit*, mais « ramené » à l'apparaître, il est partie prenante de cette « effectivité phénoménologique ». Il n'en est pas encore une « partie », comme dans le débat méréologique de la *Troisième Recherche* quant à la *Fundierung* : il est « fondé » par cette « effectivité », ou ce qui fait son être-essentiel. L'onto-phénoménologie se constitue comme une « union » de « phénomène » et « être » et, d'une certaine manière, elle ne sert qu'à pointer cet enjeu ; *la différence réside dans le décalage que le fonder apporte*, dans la reconduction de l'être à une plénitude qui lui aurait toujours appartenu. Le concept de néant, corrélé à l'être dans *Was ist Metaphysik ?* par Heidegger et structure du pour-soi sartrien, *signifie-t-il que nous sommes face à un autre concept d'« être » ?*

L'être *paraît* alors compris, généralement par Henry et de manière décidément anti-heideggérienne, comme ce qui demeure *sans écart*, dans *la plénitude de sa présence*. La métaphore du feu et de sa lumière, d'ailleurs mal réussie (un feu a-t-il la capacité d'« expulser » ? S'agirait-il de la fumée, alors ? Mais ce serait son *produit résiduel*...) résume l'idée de l'être : d'un côté on pourrait se demander si *la prise du feu du feu lui-même serait causée par autre chose que le feu lui-même* (qu'est-ce qu'il fait la part du combustible et de la chaleur ?) ; de l'autre que, si ce feu brûle éternellement (l'apparaître ne cesse jamais d'apparaître), la lumière en reste tout de même un *aspect* (et même non essentiel au procès ; certes celui-là le plus *visible*).

La nécessité de passer par une (constestable) métaphore pour décrire le fondement n'est-elle pas l'indication d'une sorte d'écriture ornementale s'emparant du fondement dès qu'il doit être dit ? Ce qui paraît clair, néanmoins, c'est 1) que l'apparaître et l'être *doivent* être une seule et même chose (se constituer dans une onto-phénoménologie), et 2) que ce procès d'identité est toutefois un fondement, à savoir une sorte de « constituer [...] une apparence », qui est « l'être ». L'ambiguïté instaurée donc entre apparaître et être dans le fondement (un « fonder » à l'intérieur du même « auto-apparaître ») peut *prétendre être le dépassement* de la dichotomie entre apparaître et être. Et cela se fait par un nouveau concept d'être (ou, mieux, pourrions-nous dire, du *phénomène de l'être*) devenu enfin plénier et « emprunté¹ » à l'apparaître, « obtenu » *en vertu de sa*

1. « Emprunter » à l'apparaître sa réalité, « puiser en », et même d'autres bien plus spéculatives : « conférer l'existence » (par exemple I, p. 61), etc. : autant de formes lexicales différentes pour répéter le long de son œuvre, dans une syntaxe *indirecte*, l'inexcédence de ce « fonder » pour l'essence de la

« constitution » strictement phénoménale, comme il est dit ici : « car 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 constitue¹ ». Un pouvoir appartenant à l'être, la *représentation, propre à la pensée et non-fondatrice*, est « la manière dont s'accomplit cette œuvre, l'œuvre intérieure de l'être, c'est là ce que se représente la pensée qui dispose des catégories ontologiques fondamentales où se trouve définie la possibilité pour l'être de parvenir originellement en lui² ». L'être n'est rien derrière les pouvoirs phénoménologiques du fondement ; mais ces pouvoirs ne dépendent pas de l'être, même s'ils le prennent dans ce processus d'apparition éclairé.

L'« éclairage » auquel il est soumis est très semblable à la « fulguration » leibnizienne³. L'apparaître dans son pouvoir effectif reçoit, à partir de son hétérogénéité à l'être, l'élan pour s'apparaître soi-même, s'apparaître comme ce qui commence, ce qui en général peut montrer quelque chose.

La métaphore se répète significativement, en léger décalage, au long des pages de son dernier grand ouvrage. Dans *Incarnation*, en 2000, « fondement » assume la fonction de « fonder » l'être, de « permettre de l'être » dans quelque chose comme un « fondement ». C'est le sens ici de la *fondation*. Celle-ci appartient à l'apparaître et seulement à l'apparaître : « ou plutôt [pour dire autrement l'être qui n'est rien, et l'apparaître qui est tout] l'être n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait. L'identité de l'apparaître et de l'être se résume en ceci que le premier fonde le second⁴ ». Le fondement est à l'œuvre dans l'apparaître, car *l'être doit être fondé par une manifestation*, selon le premier principe de la phénoménologie : « autant d'apparaître, autant d'être » – que Henry semble plutôt traduire, *originellement* (et sans doute en en changeant les enjeux quelque peu) : « sans l'apparaître, pas d'être ». Au demeurant, du point de vue henryen la phénoménologie historique, dépourvue de cette variation du premier principe, porterait même à l'« exclusion réciproque de l'être et de l'apparaître⁵ ». L'« ontologie » de *L'Essence de la manifestation* est alors à l'œuvre

manifestation.

1. EM, p. 344.

2. *Ibid.*

3. *Monadologie*, Paris : LGF, 1991, § 47, p. 150-151 : « ainsi, Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continues de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée ». Il y a sans doute des analogies. Intéressante celle de la continuité que Dieu octroie à la monade, et qui est aussi nécessaire à l'être, propre à la métaphore du « feu », en lui-même temporaire. Peut-on dire que Dieu est l'apparaître et la monade serait l'être ? Y a-t-il alors plusieurs « êtres » ? Ce qui compte, ici, c'est la difficulté de concevoir l'être comme une monade puisque la monade, si elle nécessite de la lumière (d'ailleurs donnée de manière nocturne par l'apparaître...) et si elle est la finitude même (« il est essentiel d'être limitée »), n'a pas à son tour à se réaliser comme lumière.

4. I, p. 42-43, nous soulignons.

5. I, p. 61. Voir sous-paragraphe suivant. « Indépendamment de ce dernier [de l'apparaître], l'être n'est rien – du moins il n'est rien pour nous. Son essence, ce qui lui permet d'être, l'être la puise seulement

même dans la deuxième philosophie : « la phénoménologie voulait substituer à une ontologie spéculative, dont la construction consistait principalement en un jeu de concept, une ontologie phénoménologique, dont chaque thèse reposerait au contraire sur une donnée incontestable¹ ». C'est à ce point qu'intervient péremptoirement la métaphore de la fulguration : « *c'est l'objet qui constitue la méthode*. Comme l'éclair qui fend la nuit, c'est sa propre lumière qui le fait voir² ».

Nous avons donc encore une métaphore concernant la lumière de l'être, simplifiée par rapport à celle de *Généalogie de la psychanalyse* – et étonnante certes, pour un penseur de la Nuit et de l'invisible comme Henry³. Cette fois-ci elle est transposée sur le plan de la méthode. C'est la méthode qui « constitue » (fonde) l'objet, et cela, comme le révèle le choix ici du mot « constitution » plutôt que celui de « fondement », en le « bâtissant », en en montrant sa capacité de constitution (« auto-apparaître »), ou en essayant d'en interpréter l'idée d'éclair : *ce qui illumine, d'avec soi, et les toits des maisons et le noir de la nuit qui en rend possible la révélation*. Mais la méthode ne subordonne pas à son tour le fondement, puisque l'onto-phénoménologie même réside sur la possibilité de ce dernier d'éviter de réduire l'être à une apparence ou à une série d'apparitions déliées de leur manifestation (à savoir, *une phénoménologie sans ontologie*), d'où la théorie henryenne de la phénoménalité double.

Un tel appui sur le *procès* de la venue au phénomène (l'apparaître henryen est au sens verbal⁴) afin de « fonder » onto-phénoménologiquement des apparaissants, soulève des problèmes et des pistes que notre parcours se donnera pour tâche d'essayer de résoudre et de parcourir. « Qu'est-ce donc, en effet, qui rend possible les phénomènes

dans l'apparaître, qui a préalablement déployé sa propre essence à lui [...] son auto-apparaître » (I, p. 43). L'assujettissement unilatéral « de l'ontologie à la phénoménologie », que nous désignons par la formule d'onto-phénoménologie (comme si la science des phénomènes en décelait du même coup celle de l'être) se fait dans une pensée du premier principe, qui a eu le mérite de porter une ontologie « à la présence » d'une phénoménologie ; mais *elle n'a pas annulé leur corrélation* « et cela non pas dans le dessin de disqualifier l'ontologie, et notamment l'ontologie traditionnelle, mais au contraire *de lui assigner un fondement assuré* » (*ibid.*). La phénoménologie devrait veiller à donner un fondement à l'ontologie, mais sans, pour cela, limiter les potentialités d'une ontologie ; plutôt en lui *restituant* son mode comme fondé. D'où la conséquente *compossibilité de deux phénoménologies*. *Le fondement est ce qui assure l'assujettissement de l'une à l'autre*, sans mutuelle co-fondation.

1. I, p. 44.

2. I, p. 45.

3. Cf. *infra*, § 14.

4. Sans toutefois avoir le sens transitif, comme le « j'existe quelque chose » que Lévinas reconnaît comme étant la grande découverte de l'être heideggérien. « Je n'ai jamais employé le mot temps à propos du procès interne de la vie. Il est vrai qu'il y a un procès, [...] tout le contraire d'une tautologie, c'est un procès [...] », PV IV, p. 218. La « communauté d'essence de l'être et de l'apparaître », remarque J.-F. Lavigne, a une « condition » : « que l'être soit au préalable interprété comme un *processus*, et soit rendu par là ontologiquement homogène à celui d'apparaître » (J.-F. Lavigne, « La matière vivante... », *op. cit.*, p. 196). « Ontologiquement homogène », mais aussi porteur d'une « hétérogénéité » phénoménologique (l'apparaître n'est pas de l'être). Se contenter d'une « homogénéité » équivaut plutôt à homologuer le fondement à l'être et vice-versa : si tout était vraiment homogène, même l'être devrait apparaître comme fondeur de l'apparaître. Henry lui-même pense simultanément une hétérogénéité, PV I, p. 79. Cf. *infra*, sous paragraphe « Le deuxième aspect formel :... ».

sinon l'acte même d'apparaître, l'essence du phénomène et de la présence en tant que telle¹ ? » Ce qui mérite d'être souligné dans un stade liminaire, c'est que si l'apparaître a-dialectique se donne à soi-même comme fondement dans l'exclusion de tout mouvement de saisie d'une altérité, une approche du fondement se déploie à partir d'une inévitable *non-réciprocité*, se configurant plutôt comme une *unilatéralité* du point de vue de la manifestation, en transposant sur le plan du phénomène les enseignements du Christ².

L'effort auquel la problématique du fondement nous pousse, c'est de comprendre ce rapport comme *non-commensurable, non manifestable comme communément on pense un « rapport »*. Même si Henry avait « tort de considérer cette auto-manifestation comme étant plus originaire que la manifestation des choses mondaines et comme constituant en quelque sorte l'essence même de la manifestation »³, sa phénoménologie nous pousserait toutefois à craindre que, du moins la forme et le sens de tout rapport ont été jusqu'à présent ininterrogés, et en premier par les penseurs henryens. Le fondement est essentiellement *iconoclaste*, et vise à aboutir au *déliement total* des présupposés ontologiques et phénoménologiques, fussent-ils les modes mêmes des rapports aux objets et du rapport de l'auto-affection henryenne au rapport aux objets. Il en va de même du sens des « fulgurations » que nous avons examinées. Elles consistent justement à montrer que le fondement n'est pas là pour réfuter le rapport d'être : mais pour les réfuter comme étant un « fondement » effondré. Celles-ci doivent être comprises, de manière encore *formelle*, comme pouvoir de rendre possible un ensemble du phénomène non-morcelé par des structures non-phénoménales. D'où *la seule définition circonscrite et lapidaire du fondement, et finalement entièrement positive* :

Ce qui permet à quelque chose d'être *en se manifestant*, c'est ce que nous appelons un fondement⁴.

Le premier aspect formel : l'originaire excédence du fondement onto-phénoménologique.

Ces avancées ne semblent pas encore suffisamment convaincantes. Même comprises dans la nuance de cette dernière citation, qu'il s'agisse du phénomène plutôt que de

1. EM, p. 63. Le terme d'« acte » pourrait créer facilement un malentendu, qu'il s'agit de nuancer ou au moins de récupérer à partir de son origine ; nous lui préférons chez Henry « procès » ou « venue », essentiellement homogènes dans leur sémantique, puisque l'acte, aristotélicien puis idéaliste, risque de se confondre ou bien à la réalisation de la puissance, ou bien à l'action de la pensée (réduite au concept ou à l'idée), comme dans l'actualisme de Giovanni Gentile.

2. La réciprocité est désignée dans PC, p. 36-37, propre à la logique du monde et des choses, autrement dit de « l'échange ». Cf. aussi PC, p. 50-51 (concernant le bouleversement éthique qui en dérive).

3. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : PUF, 1994, p. 327.

4. EM, p. 52.

l'étant, *il n'en reste pas moins que « fondement » reste un mot auquel ses aspect dominateur, autoritaire, « haïssable » et même violent, vont de paire seulement avec son degré d'abstraction conceptuelle.*

Mais la paratopie du fondement ne doit avérer rien d'autre que le défaisement de la condition conceptuelle de sa fundamentalité. Le co-originaire du phénomène, la co-appartenance, conservent pour Henry les problèmes propres à une interrogation portant sur le mode du rapport sans passer par la donation du phénomène à lui-même en tant que phénomène. Ouaté par des brumes, la non-violence par dans les métaphores de l'ouverture, l'évocation terminologique, et enfin même une herméneutique du dialogue, s'égarent les phénomènes¹.

De cette manière-ci, « l'essence de la présence » resterait incomprise derrière la pure ébauche formelle de l'essence de la manifestation. Il reste au fondement de lui conférer son être *originnaire*, en le reliant à la nécessité de l'être de pouvoir se montrer. *L'essence ne resterait autrement qu'un mot vide, et privé de tout caractère onto-phénoménologique.* L'essence de la manifestation ne serait pas une « essence » *puisque* elle n'aurait rien « de la manifestation ». Les phénomènes ne sont plus à *sauver* à partir d'une uniformité commune d'apparition du monde, d'une fiction autour d'un médium d'apparition commun, mais ils sont à *fonder* sur le phénomène lui-même : « [...] remonter plus haut, à un domaine d'origine d'où tout dépend mais qui lui-même ne dépend de rien² », ou, pour le dire de la première *redondance* de l'œuvre henryenne, « originaire et fondamentale³ ».

Formellement, l'« originaire-fondamental » exprime le fondement comme « base » d'une *hiérarchisation* (le « haut »), et elle est porteuse d'une *dépendance*. Mais l'*origine* peut être interrogée de manière plus approfondie sur la base du fondement. Ce qu'on appelle « origine » a dans la langue française la signification de « point de départ », « première apparition de quelque chose » (visiblement ici de l'apparaître lui-même), de « source », de « provenance », conformément à son étymologie latine (*origo*), apparentée aussi avec « l'ordre » : comme ce qui « ordonne » à sa présence (ici l'apparaître) quelque chose d'autre (par exemple, l'être).

L'idée même d'une *origine autocratique*, liée à sa *primauté*, à son *absoluité*, est cependant subtilement nuancée : d'un côté elle signifie un pouvoir d'apparaître

1. Le fondement mis en question par la « philosophie de Michel Henry » n'est pas pensé *non-philosophiquement*. Il est impossible de se situer dans une opposition absolue à la philosophie, sinon ayant tiré au préalable ce qui fait de la philosophie la philosophie. La non-philosophie est toujours affaire d'une interrogation philosophique. La non-philosophie est le nom d'un désir auto-instauré. Le fondement henryen n'est pas une « réalité » non-philosophique, puisqu'il continue à voltiger dans la philosophie. La fin de la philosophie ne peut se produire que dans la philosophie comme dérégulant un régime de sens figé, stratifié, concernant d'abord la question même du « sens ». Dans l'œuvre de F. Laruelle, *Philosophie et non philosophie*, Liège - Bruxelles : Mardaga, 1989) *l'expérience du sens* serait alors ésotériquement productrice de deux domaines, la philosophie et la non-philosophie, plutôt que de cette expérience elle-même.

2. EM, p. 816 (le contexte est celui de l'impossibilité d'agir sur le sentiment).

3. EM, p. 2.

« délié » de toute condition préalable et agissant sur elle (même à partir du « bas » : aucune dialectique maître-esclave se renverserait), et de l'autre une capacité, voire un *pouvoir*, à cause de ce caractère de hiérarchisation (le premier n'est pas en ce cas un ordre d'apparition des phénomènes, mais leur condition), de *fonder*. Ce qui peut sembler une imprécision fait toutefois partie intégrante du fondement théoriquement dégagé. C'est pourquoi, sur base paratopique, nous définissons formellement le fondement premièrement comme *l'originnaire excédence*. Mais si, pour ce qui concerne le deuxième point de vue (le pouvoir de « conditionner »), ce pouvoir est amplement analysé et tiré au clair par Henry comme son pouvoir de s'excéder, en conditionnant l'idée de l'être fondé comme une *plénitude* et (ensuite) un *auto-accroissement* (« le dépassement de Soi comme identique à soi¹ », « ou plutôt *excédence*² »), le premier, bien plus dans l'ombre thématiquement, ne s'avère pas moins décisif : l'origine dans le sens de son être-premier, est l'impossibilité de se trouver dépassée dans un ordre du fonder – son pouvoir, pour le dire de manière *synonymique* de l'origine et *spéculaire* à l'excédence, d'*inexcédence*.

Pour reprendre rapidement le problème de l'*Überschuss* de la *Sixième Recherche Logique*, il ne serait formellement possible que pour un fondement absolu de s'excéder, et seulement grâce à une *mobilité* propre qui ne doit rien au contenu fondé, sinon la détermination comme fondé. Il n'y a aucune catégorie à être intuitionnée, mais si une catégorie se produit, c'est celle d'un apparaître non scindé en soi et toujours en excès sur lui-même. Le fondement compris comme non-ultérieurement fondé se tient exclusivement en vertu de son apparaître comme un fondement. Le pouvoir de s'*excéder* est dû à l'impossibilité de montrer d'être fondé par un contenu « fondé », ni d'être compris à son tour comme un fondement ultérieur qui lui donne son titre de « fondement ». La manifestation de l'apparaître comme fondement doit donc commencer à être pensée comme ne devant rien aux opérations de l'esprit, à l'histoire du terme, à la dialectique, à l'altérité co-originnaire qui peuvent lui sous-tendre. Ce qui, autrement, ne garantirait pas sa manifestation et, donc, son pouvoir de s'excéder.

Le fondement, alors, n'est hors temps et hors altérité même pas d'un point de vue théorique : le fondement assure leur disposition en pensant autrement le temps et l'altérité dans l'immanence, en la pensant comme fondée.

Cette première surenchère de négations qui vient d'être faite n'est pas semblable à l'Un plotinien. Le fondement est pensable autrement que négativement ou par métaphores : *c'est justement le rapport à l'être qui rend possible l'impensable du fondement*, et finalement son élévation à l'en-deçà de la conception classique du phénomène comme « rencontre » de l'étant. C'est, au fond, par une parole tout à fait semblable à la parole du monde que s'exprime *concrètement* la Parole de la Vie.

1. EM, p. 591.

2. P. Audi, « Notes sur Michel Henry et l'excédence du Soi », J. Hatem (éd.), *Michel Henry. La Parole de la Vie*, Paris : L'Harmattan, 2003, p. 293, cf. *infra*, § 6.

Bien que l'excédence représente un des motifs les plus remarquables du fondement henryen¹, c'est l'ensemble des aspects formels de l'essence ce qui permet la juste compréhension de l'onto-phénoménologie du fondement, grâce à l'ouverture de la possibilité de s'interroger sur les limites et les fécondités mises en acte par celui-ci : d'où la nécessité d'un dégagement plus exhaustif du fondement.

Le deuxième aspect formel : la « réalité » du fondement et la nouveauté apportée par la théorie de l'apparaître double.

Dans ce parcours au fil des œuvres, nécessaire pour donner sa juste valeur à la paratopie du fondement, nous pouvons situer aussi les textes ouvrant la seconde philosophie, même s'ils insisteront davantage sur la *dissociation* entre l'apparaître et l'être (*Parole du Christ* parlera d'« opposition »). Cela nous permet de comprendre certaines *tendances terminologiques* chez Henry, et d'insister sur *l'utilité* d'un préalable formel dans l'interrogation sur le fondement.

Ce qui se montre dans la vérité du monde, se montre en elle comme autre qu'elle, comme délaissée par elle, découvert en elle comme ceci ou cela, mais un cela qui pourrait être différent de ce qu'il est, un contenu contingent, abandonné à lui-même, perdu. Ce qui est vrai dans la vérité du monde ne dépend aucunement de cette vérité, il n'est pas tenu par elle [...]. La vérité du monde – c'est-à-dire le monde lui-même – ne contient jamais la justification ou la raison de ce à quoi elle permet de se montrer en elle et ainsi d'« être » – pour autant qu'être c'est se montrer².

« Justification » ou « raison » : cela demeure une circonlocution aujourd'hui décidément *redoutable*, et ne fait que souligner la disparition du terme de « fondement » dans cet ouvrage peu avant l'introduction des termes de la dogmatique chrétienne (« génération », « engendrement »). Ces vocables ne sont pas, toutefois, à prendre au sens proprement « métaphysique ». Ils montrent bien l'aisance et « l'inconscience » de Henry lors de l'utilisation du motif du fondement, voire une « superficialité » apparente et que notre analyse n'épargnera pas au moment opportun³. Henry tenterait (et croirait) de se servir des mots pour dire *un autre langage*, hors les anachronismes voulant réhabiliter une terminologie si compromise. Or, le problème est : comment le fondement peut-il nous aider à dégager l'altérité même de cet *autre langage* ?

Dans le passage cité, par exemple, ils sont fortement dissociés : 1) l'être qui fait « être », porteur d'un « se montrer », et 2) le monde, auquel appartient une vérité, qui *est*, puisque l'être se « justifie » par le se montrer (un « se montrer » qui est identiquement « être ») – mais en tout cas porteur d'une vérité, « l'auto-extériorisation

1. Cf. *infra*, deuxième partie, chapitre premier.

2. CMV, p. 26.

3. D'où l'importance d'une structuration, sorte d'*encyclopédie critique et dynamique* : cf. *infra*, § 5.

de l'extériorité de l'«au-dehors»¹ ». *C'est moi la vérité* soutient clairement cette possibilité pour la transcendance *d'être* selon un mode propre à elle-même², bien que, comme l'admet cette citation, elle ne peut pas se rapporter à elle-même, elle n'est pas le fondement d'elle-même – elle n'est donc pas « fondement » et donc, elle ne peut pas *vraiment* « être ». Si, à cela, on ajoute que l'ontologie (heideggérienne notamment) fait partie pour Henry du mode de la transcendance, *une imprécision du concept d'être reste à l'œuvre* – dont les justes soupçons exposés ci-dessus par J.-L. Marion.

Ce fut dans un texte important de 1991, « Quatre principes de la phénoménologie », dédié aux recherches de ce dernier, ami et très proche de Henry dans ces années notamment, qu'une importante *dichotomie* se fit jour. Une dichotomie qui, si d'un côté change visiblement la conception de « l'être » envisagé par Henry, de l'autre paraît montrer que le lien de « dépendance » instauré par le fondement (la « fondation »), renouvelle la phénoménologie tout entière. *Il y a « assujettissement », dépendance, « fondation », et aussi, malgré cela mais simultanément en vertu de cela, une « identité d'essence » : l'apparaître et l'être sont le « même », en validant le premier principe de la phénoménologie « soviel Schein, soviel Sein ».*

L'apparaître est tout, l'être n'est rien. Ou plutôt il n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait. L'identité de l'apparaître et de l'être se résout dans la fondation du second par le premier. Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir c'est celui de l'apparaître. [...] son essence, ce qui lui permet d'être, l'être le trouve dans l'apparaître³.

On retrouve un lexique apparenté à celui d'*Incarnation*. Il semblerait ici néanmoins que l'identité ne soit pas vraiment « identique », voire que la position henryenne *craque* dès lors qu'elle pose le rapport apparaître-être dans les termes du fondement. L'explication qui suit affirme aussitôt que

plus haute que l'ontologie se tient la phénoménologie. Encore faut-il observer que cette façon d'observer la préséance de la phénoménologie risque de nous induire en erreur. Car il n'y a pas deux domaines dont l'un l'emporterait par quelque raison sur l'autre, jouant à son égard le rôle d'un préalable, tandis que le second n'en serait que le produit ou l'effet. Phénoménologie ne sont pas deux mais désignent le même, une seule chose dont l'essence est d'apparaître et se trouve constituée par lui exclusivement⁴.

Ce texte a de quoi *surprendre*, puisqu'il paraît y être affirmé tout et son contraire : il pose une singulière « identité d'essence » entre apparaître et être, pour aussitôt élever l'un à tout, l'autre à rien – l'un qui donne quasiment l'identité même, et l'autre qui paraît juste recevoir sous forme de don son être par l'apparaître. Pour le dire de manière

1. CMV, p. 27.

2. « Le mot «être» appartient au langage des hommes, qui est précisément le langage du monde. [...] Un tel faire-voir relève du monde et de sa Vérité propre » (CMV, p. 41).

3. PVI, p. 79.

4. *Ibid.*

simple, on dirait que Henry tenterait de se rapprocher de la position heideggérienne de *Réduction et donation*, vers « l'être comme phénomène¹ », mais pour mieux la critiquer. La proximité entre J.-L. Marion et Henry est certes évidente : « la profondeur » du phénomène ne cachant pas la chose *derrière* sa manière d'être, mais à *travers* cette dernière, fait que « l'être ne s'ouvre à partir du découverturement des étants qu'au sens où la phénoménalité se décèle à partir de l'énigme du phénomène² ». Toutefois (et c'est la lecture que nous en donnons), dans ce cas précis, Henry semble suivre la phénoménalité de l'être seulement pour la *réinscrire* hors le cadre heideggérien bien présent chez J.-L. Marion : la phénoménalité et l'être sont désormais à se poser *sur deux plans différents*, les deux fondateurs de leur phénoménalité propre, et toutefois *l'un fondant l'autre*, l'autre se mouvant sur un « terrain » que l'un lui donne.

Cette *différence* réside dans ce que Henry appelle *la réalité*, à savoir *la réception de la manifestation sous la forme d'un fondement*. Ce qui nous a déjà apparu, de manière embryonnaire, lorsque nous avons parlé du fondement comme une sorte de décalque personnel de « ce-qui-fait-l'être-essentiel » corbinien. Le deuxième aspect formel, comme les deux autres, n'est divisible, en effet, que pour un souci de clarté, mais ils appartiennent tous au dégagement du fondement. C'est donc le problème de « l'effectivité », destinée à coïncider (selon sa première formulation) à la *matérialité* de la « *phénoménologie matérielle*³ ». Dès ses premières formulations, l'essence de la manifestation est comprise sous deux modes hétérogènes : *l'immanence*, qui est l'apparaître pur, et la *transcendance*, propre aux philosophies de l'être et de la conscience (= *monisme ontologique*). R. Formisano, en effet, a réussi plus rigoureusement que Henry à en dégager la distinction, qui n'est pas « d'essence » (puisque *l'essence reste une et une seulement*) : *la leur, c'est une différence de « réalité »*. L'immanence et la transcendance diffèrent à cause de leur propre réception. L'immanence se reçoit de manière immanente, la transcendance de manière transcendante. Afin que la transcendance se reçoive de manière transcendante, il faut qu'une immanence soit donnée dans sa propre réalité immanente. De cette manière, la transcendance est « fondée » sur l'immanence, et les deux modes, hétérogènes quant à leur réalité, peuvent se dire homogènes quant à une *fondation* advenant grâce à la réception de la réalité propre à l'immanence⁴. C'est ainsi que le mot de « réalité » avant de se poser de manière contraire, et dans une discussion redoutable, à la « possibilité » heideggérienne⁵, développe un *deuxième aspect du fondement* : la possibilité de

1. J.-L. Marion., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1989, p. 118.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. GP, p. 21.

4. R. Formisano, « Les enjeux du monisme ontologique. Pour une interprétation de *L'Essence de la manifestation* de Michel Henry », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30, 1011, p. 34-35.

5. Et marionienne : cf. *infra*, deuxième partie, chapitre 3.

demeurer en soi, d'apparaître en tant que « s'auto-apparaître », de pouvoir recevoir son propre mode de donation et d'en faire qu'un avec lui. Et, même si l'idée de « réalité » répandra sa signification au-delà de son aspect « récepteur » (notamment dans le *Marx*), ce qui est clair, en tout cas, c'est que *l'être doit faire preuve de sa réalité*. La réalité n'est pas *plus* fondamentale du fondement. Une telle « question » serait d'ailleurs oisive, puisque l'une *est* l'autre, au point que Henry écrive : « la réalité du fondement est dans le pouvoir de produire ce qu'il fonde¹ ». Le fondement est la *réalité*, bien que la « réalité » ne puisse pas, en elle-même, montrer *en elle seule* la complexité de la problématique du fondement – et notamment ce qui sera appelée la « fondation » (en effet, la réception de l'horizon comment peut-elle se rapporter à une transcendance ?).

Similairement à l'« originaire excédence », la « donation de la réalité » est une formule encore théorético-formelle. Et cela pour une raison qui est la nôtre : elle ne pourra constituer une explication *onto-phénoménologique* appropriée du fondement. La donation de la réalité ne peut en effet rendre compte du caractère « donateur de réalité » de ce même fondement, puisqu'on ne comprendrait pas, sans la notion d'*auto-affection*, comment le fondement fonderait bien une transcendance destinée à rester telle (= destinée à recevoir de la réalité par l'immanence). À ce stade, encore liminaire, nous n'en pouvons dire davantage : nous risquerions de laisser inaperçu le renouvellement phénoménologique du fondement dès le surgissement de celui-ci au sujet de la phénoménologie, et d'opérer bien pire qu'une « urbanisation » (selon le mot de Habermas au sujet de l'heideggérianisme de Gadamer) des motifs henryens : on « bétonnerait », avant tout, l'originaire.

L'être, dans la théorie de *l'apparaître double*, garde aussi un *pouvoir* propre à soi, dont la différence se tient dans sa réalité ; c'est toutefois un pouvoir incapable, au moins, d'agir sur le premier « fondement originaire », pour le dire ainsi. Il est simplement incapable de fonder, de manifester sa propre phénoménalité. L'effondement ne serait pour Henry que la démonstration de cette impossibilité : une impossibilité de saisir la phénoménalité en elle-même.

Or, qu'est-ce la théorie de « l'apparaître double » ? Quand est-elle née ? Quelle fonction a-t-elle ?

Yamagata, proposant cela comme *une autre* lecture de *L'Essence de la manifestation* (et donc, en 1991, en croyant ouvrir ce qui sera probablement exploité de plus en plus par la seconde philosophie à partir de 1996) disait que la renouvellement phénoménologique rendu possible par la philosophie de Henry ne consisterait au fond *en rien d'autre qu'à faire que cette rose reste la rose que je regarde*, dans sa réalité, et que ce moi qui la regarde soit bien ce moi qui la regarde – que l'immanence et la transcendance sont faites pour rester là, chacune avec sa phénoménalité propre². En

1. EM, p. 248.

2. Y. Yamagata, « Une autre lecture de *L'Essence de la manifestation* : immanence, présent vivant, altérité », *Les études philosophiques*, 2, 1991, p. 173-191 (qui reprend à son tour les résultats de «

effet, comme il est apparu le long de ses pages, pour Henry l'intentionnalité ek-statique est désormais un *fait*, et ses résultats *ne sont pas faux – ni « faussés » par le fondement*. Mais elle n'est pas capable de s'ériger à son propre fondement, à être un savoir premier et insigne.

Il existe deux modes spécifiques et fondamentaux conformément auxquels s'accomplit et se manifeste la manifestation de ce qui est. Dans le premier de ces modes l'être se manifeste hors de lui, s'irréalise dans le monde, il est la lumière, le pur milieu de visibilité où sont visibles les choses, où l'étant est manifeste [...] dans la lumière elle-même et dans son déclin. C'est pourquoi le savoir qui se meut dans cette lumière et est éclairé par elle n'a pas la forme d'accomplissement d'un pur laisser paraître mais sa manifestation même renvoie à ce qui ne se manifeste pas. Dans le second de ces modes, dans le sentiment, l'être surgit et se révèle en lui-même, se rassemble avec soi et s'éprouve, dans la souffrance et dans la jouissance de soi, dans la profusion de son être intérieur et vivant. [...] se révéler de cette manière que, dans cette révélation, c'est l'absolu lui-même qui se révèle à lui-même dans son absoluité¹.

La source de cette « théorie » remonte au biranisme henryen de la deuxième moitié des années 1940 :

[...] pour Maine de Biran, il existe deux sortes de connaissance et, par suite, deux sortes d'êtres. Dans la première forme de connaissance, l'être nous est donné par la médiation d'une distance phénoménologique, c'est l'être transcendant. [...] dans la deuxième forme de connaissance, l'être nous est donné immédiatement, en l'absence de toute distance, et cet être n'est plus n'importe quel être, c'est le moi, dont l'être est ainsi déterminé d'après la manière dont il nous est donné².

C'est ici que Henry dira, en passant, quelque chose qui disparaîtra par la suite : que la philosophie de *Biran* n'est pas un monisme ontologique, mais un « dualisme ontologique³ ». Si on voulait remonter plus avant, dans « le refus de concevoir une structure antinomique de l'être », ce qui était appelé encore pré-phénoménologiquement « l'être », semble séparé en deux mondes (transcendantal et empirique), où l'un va être résolu dans l'autre⁴.

L'apparaître double, transposé plus tard dans la super-structure de la *praxis* contre

L'immanence en tant que le fondement de la transcendance. *Ontologie de Michel Henry*, *Rûiki*, 2, 1980).

1. EM, p. 860-861.

2. PPC, p. 16-17. Nous savons que PPC, publié deux ans après EM, fut écrit entre 1948 et 1949.

3. PPC, p. 20.

4. BS, p. 129 s. Le texte sur Spinoza nous en dit encore plus par rapport à l'« être » que Henry hérite. L'affirmation jamais contredite du spinozisme, c'est qu'il n'y a que l'être, et qu'un Être. S'il y avait quelque chose d'autre, ce serait encore de l'être. Cet Être, maintenant, est unique, ou plutôt il est au dessus de l'unité, parce que l'unité est un nombre [...] » (*ibid*). Entre cette « version » de l'être comme Être et le « maître absolu », il n'y a pas de véritable distinction, et cela jusqu'à la neutralité de la présence heideggérienne. Le discours paraîtrait résolu, et on ne verrait pas ce qu'il y a de phénoménologique ici. Néanmoins, « l'être » de l'onto-phénoménologie a à voir surtout d'avec l'ontologie heideggérienne (l'être comme mode de se manifester selon la différence à l'étant), comme il sera graduellement montré dans la suite. Le surgissement d'une ébauche de « philosophie de l'être » (EM, p. 9), sur la base du « dédoublement », (EM, p. 81), élargirait, sans toutefois (et malgré elle) bouleverser, le sens de l'Être.

l'économie dans le *Marx*, ira de plus en plus assumer un rôle-guide dans la phénoménologie henryenne, notamment à partir de 1991 : ce qui concorde avec une progressive *disparition* du terme de fondement. Son bouleversement du λόγος johannique tentera un déplacement des « rapports », qui toutefois (notamment quant à l'« engendrement » et à la « génération ») ne paraissent pas dissoudre le *modèle* du fondement onto-phénoménologique – portant le phénomène au bord d'une sorte de *surfondamentalisation interne* (Vie-vivant)¹.

Dans la liberté de confrontation à la contemporanéité philosophique qui lui est propre, S. Laoureux est de l'opinion que si ces deux modes restaient au fond incommensurables, il serait bien difficile de vouloir les concilier – voire de comprendre *pourquoi Henry tenait tant à cette conjonction*. En les reprenant sur un plan proto-husserlien (« la phénoménologie se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même »), il se demande « quel sens a-t-il à vouloir fonder l'irréalité ? Le non-intentionnel et l'intentionnalité sont difficilement tenables ensemble parce que tout se joue dans l'immanence [...]. En d'autres termes, Michel Henry tente de déployer une véritable phénoménologie de l'immanence dans laquelle il n'y a tout simplement plus rien à dire de l'intentionnalité [...] l'intentionnalité n'est pas à fonder », puisqu'elle reste un concept désormais « superflu² ». Notre travail interroge Henry en grande partie dans la tentative de résoudre ce mystère.

Troisième aspect formel : le passage à la limite des Sachen du monde à la Wie der Sachen de l'apparaître.

Malgré les glissements, les conciliations et les difficultés où nous plonge la théorie de l'apparaître double, Henry est donc en train de dire qu'un « fondement » de la phénoménologie intentionnelle peut *ne pas* représenter une nouvelle hypostase d'un concept-maître.

Mais dégager le fondement à travers ces « aspects » formels ne coïncide-t-il pas à « théoriser » sur les phénomènes, en les perdant justement ? Ne sommes-nous pas en train de nous éloigner du faire-voir des phénomènes, tant de la « phénoménologie du monde » que de celle « de la vie » ?

Si la position de Henry sur le fondement consiste à rendre celui-ci « *de part en part phénomène*³ », il apparaît moins évident en quoi l'« originaire excédence » et la « réalité » restent capables de faire du fondement un « concept » *phénoménal*. Et toutefois, le fondement paraît pour Henry recouvrir ce caractère : il paraît justement

1. Cf. *infra*, § 21.

2. S. Laoureux, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris : Cerf, 2005, p. 114-116. À la p. 114 nous trouvons aussi la citation de PV I, p. 106.

3. EM, p. 550.

« ce qui est en se manifestant ».

Un petit détail qui serait capable de marquer, de manière liminaire et quelque peu sommaire ici, un dernier aspect théorique, concerne en effet le renouvellement de la « méthode » phénoménologique : d'autant plus que cette suggestion nous vient justement d'une introduction à la pensée de Henry signée par l'un des auteurs qui a écrit une œuvre protéiforme et versatile dans le sillage henryen, Paul Audi.

Un effet d'étrangeté nous a déjà été présenté lors de l'application du fondement sur le premier principe de la phénoménologie (nous rappelons encore une fois que cette numération est henryenne¹). Pour le reprendre, à partir du discours qui nous engageait ci-dessus, remarquons que le deuxième principe de la phénoménologie dit : « *zu den Sachen selbst !* ». Les « choses mêmes » sont les phénomènes réduits à leur contenu phénoménologique effectif : ce qui apparaît, tel qu'il apparaît. « Aller droit aux choses mêmes », pris en ce sens, équivaut à considérer ce donné immédiat dans son immédiation, débarrassé des interprétations et des savoirs successifs qui risquent de les recouvrir². On pourrait penser que contre le recouvrement des « choses mêmes » par des savoirs, des présupposés, chacun avec son propre intérêt particulier, doivent se dresser les attentions de la phénoménologie : de cette manière seulement elle fera apparaître les choses mêmes. Or, pour reprendre notre hypothèse initiale, le fondement n'est-il pas ce qui *occulte* la chose d'un souci préalable à celle-ci ? N'est-il pas même *l'emblème de toutes les occultations* ?

Mais Henry effectuera dans cette page un tournant important : *les choses mêmes ne sont pas distinguées de leur phénoménalité*. Il n'y a ni différence d'essence, ni de réalité dans ce débat. Ce *passage à la limite, sous le signe de l'onto-phénoménologie du fondement*, est fait en direction de « l'objet qui constitue la méthode » (l'apparaître comme objet qui guide la méthode), dans la tentative de réduire le deuxième principe de la phénoménologie à une sorte de *Sache* insigne (le *Wie*), à savoir l'apparaître même, causant un clivage non pas entre lui-même et les *Sachen*, *mais entre la méthode portant sur l'apparaître et la méthode conduisant aux seules prétendues Sachen*. L'onto-phénoménologie dégage le phénomène de l'auto-apparaître comme « *Wie der Sachen* », la « phénoménalité pure, l'apparaître³ ». L'interrogation sur les *Sachen* devient l'interrogation sur une *Ur-Sache* phénoménale : il ne reste qu'un pas pour que le phénomène soit pensé lui-même tout court comme *Ursache*, αἰτίον.

La condition de l'apparition des choses est donc l'apparition de cette condition : *la phénoménalité est le mode de donation du phénomène des choses mêmes*, et le *zu* de *zu den Sachen selbst* ne peut porter que vers cette *condition*.

1. « Quatre principes de la phénoménologie » (1991), PV I. Nous reviendrons longuement sur cet article et sur la reprise de cette numération par Marion : *infra*, deuxième partie, chapitre 3.

2. I, p. 44.

3. *Ibid.*

Si nous demandons alors, à propos de ce dernier [l'apparaître], ce qui nous permet d'aller droit à lui, quelle voie conduit à l'apparaître en tant que tel, alors il n'est d'autre réponse que celle-ci : l'apparaître lui-même ! C'est l'apparaître pur en tant que, de lui-même, par lui-même et en lui-même, il apparaît, c'est lui qui, dans son auto-apparaître, nous prenant par la main en quelque sorte, nous conduit en effet jusqu'à lui¹.

Le *quod* (l'objet) est le *quomodo* (le « *Comment fondamental* »)². Il y a « une seule question, qui est la question même de la phénoménologie [...] : *comment* les choses se donnent-elles à nous ? - de telle façon que l'objet de la phénoménologie, c'est ce Comment lui-même comme tel », et que c'est une question qui « nous invite » à « repenser la phénoménologie elle-même dans son ultime fondement phénoménologique³ ». S'il est évident donc que la phénoménologie historique ne s'est pas posée le problème de *l'apparaître pur*, si elle a toujours pensé de viser les choses sans « viser » jamais l'apparaître pur en tant que tel (en se configurant donc comme un *monisme* ontologique, comme *un* seul mode d'apparaître à l'œuvre dans la *distance* entre le connaissant et le connu), l'apparaître comme fondement coïncide pour Henry à l'apparaître de l'apparaître, manqué aussi bien par la fondation ambivalente de Husserl que par la *Fundamentalontologie* de Heidegger.

En voulant pousser l'interprétation henryenne à l'extrême, Husserl se serait tenu un concept opératoire du fondement puisqu'il aurait fait un concept opératoire de l'apparaître ou de la phénoménalité comme telle, sans comprendre que le *Gegenskunde in Wie* des *Leçons* sur la conscience intime du temps aurait dû être « le comment de la donation » du phénomène, et non pas la *donation noétique d'un contenu noématique*.

Cette série de radicalisations/glissements faite par Henry, sans doute *originale*, reste néanmoins une exigence eidétique : « le Comment de la donation du phénomène, c'est sa phénoménalité pure, non ce qui apparaît mais le mode de son apparaître, c'est-à-dire finalement cet apparaître comme tel ». Et le fait que cet apparaître n'a pas son *pouvoir de paraître* dans la chose, mais *dans l'apparaître lui-même*, fait que « la question de l'apparaître de l'apparaître lui-même [...] de la phénoménalisation effective de la phénoménalité comme telle, est la question de la phénoménologie, sa “chose même”⁴ ».

Certes, au sens phénoménologiquement fort de cette démarche, Henry *excède* le retour aux « choses mêmes » par une *torsion* portant sur le mode des « choses mêmes » : « les choses » sont retrouvées grâce au « comment des choses » de l'apparaître – qui, on le sait, ne peut nullement être *Ding*, mais pas non plus *Sache* : de ce point de vue, l'interprétation henryenne est un étrange bouleversement de l'objet posé par l'évidence husserlienne. Cette *surinterprétation* n'est pas, du moins formellement, réductible à un malentendu.

1. I, p. 45.

2. EM, p. 69. Cf. P. Audi, *Michel Henry, op. cit.*, p. 70.

3. PM, p. 159.

4. « Phénoménologie non intentionnelle » (1992), dans PV I, p. 107-108. C'est Henry qui cite E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : PUF, 1964, p. 157.

Pourtant, en restant sur le *sens fort* du fondement réhabilitant un *Wie* comme « apparaître » en tant que son « comment », il semble qu'un *abus* de « pureté » de l'apparaître pourrait entraîner une partie de risque. Les « choses » ne peuvent être retrouvées dans la « chose » « apparaître » que pour autant qu'elles devraient être aussi dans l'apparaître... ou du moins, « fondées », justement, dans cet apparaître. *Ne serait-il pas, encore, le mot de « fondement », à avoir été laissé indéterminé chez Henry lui-même ?* Comment arriver à atteindre les expériences particulières et donc les choses dans leur diversité, si ce qui est en jeu, c'est l'apparaître « pur » comme leur fondement onto-phénoménologique ?

La *formalité* de la problématique du fondement chez Henry nous invite à penser le fondement dans *la recherche portant sur la phénoménalité comme telle*, en prenant en contre-pied les positions husserlienne, heideggérienne et finkienne autour de 1929. Poser cette interrogation comme d'ores et déjà *déplacée, métaphysique* ou même aussitôt *strictement phénoménologique*, aurait *nuie* au parcours paratopique, dont l'anamnèse représente, du point de vue de l'effondement, sa physionomie la plus caractéristique. Dans la pensée phénoménologique successive, le fondement aurait commencé à être utilisé de manière opératoire, et la détermination phénoménologique de l'être aurait été occultée comme telle. En revanche, ce n'est que la *fondation* de l'être qui parvient à nous dire *plus* sur l'apparaître : ce dernier est fondement, et sa « nature » reste celle de fonder, à savoir de montrer l'être, d'en faire un phénomène d'être : « phénomène d'être », objet d'étude commun de la phénoménologie autour de 1929.

En quel sens, pour finir, un « montrer » peut être compris comme un « fonder » ? Cela demeure encore très obscur.

Or, pour ce faire, nous ne pouvons nous contenter d'énoncer un problème, même en le présentant prétendument comme étant *le* problème. Cela resterait *gratuit* et *facile*, et nous porterait à *nous complaire* de ces quelques résultats du cadre théorético-formel. C'est précisément ce que nous voulons éviter.

Mais, *avant de passer à un traitement exclusivement onto-phénoménologique*, il faudra que la *problématique* du fondement onto-phénoménologique se renforce en passant d'abord par le possible débat auquel celui-ci aurait dû *répondre*, et ensuite par les Fourches Caudines de son *aporétique*. Sa « force » sera, d'abord, non pas dans une « victoire » sur les apories mais dans sa tension, dans sa résistance *clandestine* : dans l'opportunité, propre au fondement onto-phénoménologique henryen, de se projeter à nouveau vers sa recherche, le fondement de l'être, dont les enjeux seront progressivement toujours plus radicaux, et dont la fécondité sera jugée à l'aune de ces difficultés ; et, par rapport à ce que nous pouvons *dégager* dans cette première partie, il importe peu, finalement, si cela correspondra à sonder un ravin philosophique dans un certain sens encore plus profond.

§ 3. Les origines de la problématique du fondement et la différence onto-phénoménologique

D'un point de vue paratopique, le « fondement », avons-nous dit, sans être rendu « explicite » par Henry comme étant « son » motif, ou « le » « thème » de sa phénoménologie (si une phénoménologie du Dire ne peut d'ailleurs nullement s'auto-thématiser), marque en réalité l'originalité de l'approche henryenne du *phénomène*, et enfin du Dire fondamental, en dépassant les ambivalences et des transgressions accomplies par la pensée contemporaine à son sujet – et en premier lieu par la phénoménologie historique.

Par conséquent, objecter à Henry et par là même à notre étude qu'une élucidation de la totalité des concepts est une tâche impossible, et que donc une opérativité doit être à l'œuvre même dans le dégagement du fondement, reste *superficiel* aussi bien par rapport au concept de fondement que par rapport à la nécessité d'une paratopie préalable : le fondement tente de « Dire » l'origine sans relever du *phénomène de la rencontre du monde*, au sens de ce que Henry appelle « distance phénoménologique ». L'impossible éclaircissement de la totalité de la terminologie fondamentale est lui-même reconduit à ce seul terme qu'est, à son tour, le phénomène : et cela en raison du fait que, en régime d'*originaire*, il n'a plus aucun sens d'esquisser une approche d'un éclaircissement de son propre langage. Pour qu'on ne retombe pas dans une boucle dysfonctionnelle du Dire, nous avons eu besoin de la paratopie du fondement. Sans elle, sans un discours paradoxal, il aurait été impossible dégager les trois aspects formels, qui sont d'une grande clarté théorique.

Mais le Dire se dit comme opposé au dit seulement si le fondement s'agence par rapport à son propre *fondé*. Ne sommes-nous en train de suivre, alors, *un nouveau clivage*, une sorte d'« effondement fondamental », où l'altérité ne serait que déplacée dans les termes d'un fondement ? Pour ce faire, la paratopie devra tenter un parcours qui ne sera pas seulement celui de la textualité explicite, mais aussi des hypothèses philologiques.

Nous savons que l'apparition dans les textes du terme de « fondement » ne peut être attestée qu'à partir de 1963 (et, même dans cette date, sa présence est ponctuelle). *Le Bonheur de Spinoza*, le mémoire de maîtrise rédigé à Lille vingt ans auparavant, ne montre aucune trace de ce terme, tout en présentant une doctrine de la substance spinoziste ; *Philosophie et phénoménologie du corps*, pour sa part, l'utilise de manière sporadique et décidément *adjectivale* (ce qui, certes, ne signifie *paratopiquement* pas un rôle « secondaire »), qui offre peu d'aperçus intéressants.

Au demeurant, *L'Essence de la manifestation* présente certainement les plus importants appuis textuels pour notre dégagement ; le terme va ensuite passer au deuxième plan (et syntaxiquement devenir donc de plus en plus adjectival), même s'il semble définitivement *acquis* comme « mode » du rapport entre apparaître et être, avant le problème (qui nous occupera à part) de l'« engendrement » en 1996, et la « clarification » en 2000. Parmi tous, c'est sa présence dans *L'Essence de la manifestation* (qui s'assignera la tâche d'une « phénoménologie du fondement¹ », comme on verra) qui justifie donc textuellement notre étude. Mais dans aucune de ses œuvres, même pas dans celle-ci, nous ne retrouverons explicitée l'intuition originale qui a poussé Henry à penser le fondement comme l'apparaître. Et, si la première partie de ce paragraphe diffère donc des autres comme une sorte d'« annexe historique » (il n'avance pas dans le dégagement du « concept » de fondement), c'est parce qu'il se propose comme une *hypothèse* sur base paratopique du fondement à partir d'une *lecture* rétrospective s'appuyant sur certaines intentions, hésitations ou détournements de la problématique du fondement que Henry a pu lire probablement dans le *Kantbuch* – ceux qui paraissent avoir installé Henry dans la direction qui fut la sienne².

*Kant et le problème de la métaphysique*³ vit le jour en traduction française en 1953. Mais des extraits avaient déjà été publiés dans le « fameux » recueil *Qu'est-ce que métaphysique ?* en 1938, dans la traduction de Henry Corbin. *Vom Wesen Des Grundes* constituait la partie la plus ample du recueil *Qu'est-ce que métaphysique ?*, et devait

1. EM, p 259. Mais le titre reste purement programmatique, « avalé » aussitôt derrière l'affectivité, « la structure interne » de la manifestation.

2. Comment oublier le cartésianisme de Henry au sujet du fondement, le *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* ? Nous croyons toutefois que son cartésianisme présente certains enjeux bien plus essentiels, plus profonds, pour l'ensemble de l'œuvre henryenne, que celle de Heidegger. Peut-être celle de Heidegger a été, dans son ensemble, la référence qui a poussé Henry en direction de Descartes, de Maine de Biran ? Heidegger reste en tout cas une référence négative constante. Cf. *infra*, § 16, où nous mettons en évidence aussi l'importance de Descartes quant à l'ensemble de la formule henryenne de l'« onto-phénoménologie ».

3. Trad. française par A. De Waelhens et W. Biemel. Nous aurons souvent l'occasion de consolider l'affirmation que cette traduction, comme le dit E. Martineau, « indépendamment de nombreuses erreurs de détail » « dans son ensemble, a fatalement vieilli » (« Avertissement du traducteur », dans M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris : Gallimard, 1982, p. 9) ; néanmoins, nous aurons à nous détacher partiellement de certains choix de E. Martineau aussi.

sans doute attirer l'attention des lecteurs¹. La *Grundlegung* de la métaphysique dans la version heideggérienne de Kant et « l'essence » du *Grund* ont dû frapper le jeune Henry. En effet, similairement à la réaction anti-fondationaliste de la phénoménologie, pour Henry il devint clair, comme pour tout jeune lecteur francophone de l'époque qui n'était pas encore spécialiste de la phénoménologie, que l'enjeu de l'auteur allemand était bien celui d'une « ontologie-fondamentale », selon la traduction de *Fundamentalontologie*, était dans ce *Grund(legung)*, et donc que, différemment de la position de Heidegger encore trop faible, *il s'agissait de retrouver un fondement à la hauteur de la révolution méthodologique de la phénoménologie*.

Très probablement Henry aperçut Heidegger comme l'avant-garde d'une méthode novatrice et encore peu connue en France ; et il crut partager avec lui au moins l'importante lutte contre le *formalisme* kantien, qui sévissait les Universités des deux côtés du Rhin. Malgré le rejet d'un questionnement ontologique, la phénoménologie de Heidegger initia en somme Henry - la recherche de retrouver un fondement non-formel et non fondationnel, sans pour autant se passer d'être un « véritable » fondement. En outre, la lecture du *Kantbuch* était armée de tout l'anti-kantisme possible dégagé par les conclusions du mémoire sur Spinoza, qui l'avait plongé dans la question la *connaissance de troisième genre* disposait l'homme d'une *intuition de l'essence*.

Mais, si la cible de Henry restait notamment un néo-kantisme de dérivation *française*, celle de Heidegger avait comme référent le kantisme *allemand*. Henry avait une attitude *hostile* contre ce courant allant de Renouvier à Delbos, contre ces auteurs qui avaient impliqué la diffusion du criticisme dans le pays de Descartes et de Maine de Biran. L'attitude de Henry naquit lors de formation universitaire dans un contexte un peu décentralisé (en province, à Lille), alors qu'une autre réaction anti-kantienne (mais entièrement « allemande ») se déclenchait d'abord à Paris en vertu de la première traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, la même année où Kojève (une autre pièce maîtresse pour comprendre le débat français de ces années), termina sa brève et déterminante carrière académique : nous sommes en 1939.

En effet Henry, d'au moins une décennie plus jeune que cette génération de philosophes (dont les noms étaient destinés à devenir bientôt illustres : Sartre, Merleau-Ponty, Bataille, Blanchot, écrivant leurs œuvres majeurs dès les années de guerre, alors qu'Henry pris le maquis), respira une atmosphère philosophique imprégné de kantisme. Quelques années plus tard, le choix de son directeur de thèse d'État (il s'agit bien de *L'Essence de la manifestation*), Jean Hyppolite, montre bien que ce fut entre la fin des années 1940 et au long des années 1950 que le jeune Henry approfondira Hegel, Husserl (à peine cité dans *Philosophie et phénoménologie du corps*), Heidegger (déjà

1. Sur la lecture de l'ouvrage de 1938 comme *réalité de la réalité-humaine*, et la relation à Sartre, nous invitons à notre écrit : « Die Problematik des Grundes. Der nichtige Abstand zwischen Henry und Heidegger », S. Grätzel, F. Seyler (éd.), *Leben-Sein-Existenz. Vergleichen Studien zu Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg i. B. : Alber, 2012.

contesté sommairement dès l'essai sur Spinoza) : à savoir les « trois H » dont s'était nourrie et continuera à se nourrir une grande partie de la philosophie française dès les années 1930, et ce jusqu'à aujourd'hui.

Si nous avons montré que le rapport à la phénoménologie de Hegel est moins tranquille qu'il n'y paraît¹, il est plus certain affirmer que la phénoménologie de Heidegger lui a dû sûrement apparaître comme un *chantier ouvert*, capable de poursuivre la critique à Kant sans tomber dans une théorèse du Concept. Et si Husserl consolide par la suite l'affaire de la méthode et du transcendantal grâce à son aspiration cartésienne, à la différence de Spinoza et de Maine de Biran (les deux en effet filtrés dans les limites du rationalisme de Lagneau²), Heidegger se présenta alors comme le plus original héritier de Husserl qui renoncera au cartésianisme au prix d'un combat *sans ambages* le formalisme transcendantal. L'échec de la *Grundlegung* heideggérienne de Kant du *Kantbuch*, sa rechute dans le temps, et dans l'anonymat d'un principe pur *a priori* « revisité » en phénoménologie, montrera définitivement *en négatif* à Henry un original chemin anti-kantien dont il s'appropriera.

Pour résumer, la parution de la traduction du *Kantbuch* a donc probablement représenté, aux yeux de Henry, ce que son œuvre aurait dû être en deçà du Rhin, et selon d'autres critères encore plus « fondateurs » et non soumis à l'hégémonie de *l'être*. Le néo-kantisme allemand de l'école de Marbourg et de celle de Bade tentaient certes de lire Kant dans une direction anti-métaphysique : par le biais de l'histoire et des formes symboliques (comme pour Cassirer) ou bien par celui d'une théorie de la culture (comme pour Rickert). De manière cependant analogue à l'exigence henryenne faite contre le kantisme français, ces deux écoles néo-kantiennes allemandes, aux yeux de Heidegger, partageaient la *reconduction* de Kant à un *rationalisme* à même d'opposer la logique des « jugements » et la *Kultur* contre la discussion sans fin des métaphysiciens.

L'ambition de la lecture phénoménologique de Heidegger, le *retour* à ce que Kant avait voulu dire (et qui se nuancera progressivement dans les préfaces aux éditions successives à celle de 1929) ont sans doute marqué Henry, lui donnant une nouvelle perspective par où affronter Kant ainsi que Heidegger lisant Kant, ainsi que Marx et

1. L'« Appendice » de EM (dédiée au « Concept hégélien de manifestation ») ne fait que ramener les thèses hégéliennes de la *Phénoménologie de l'esprit* au monisme, et donc à l'effondrement. Malgré cette divergence évidente, une confrontation sérieuse, encore à écrire, pourrait être envisagée sur la base de l'anti-kantisme de l'auto-mouvement du fondement comme « réalité [...] et vie de la vérité » (PhG, p. 35, nous traduisons).

2. Quant au BS, on se reportera aux conclusions de l'étude de J.-M. Longneaux à la fin de ce même ouvrage, notamment p. 161-179 (« il y a en effet, dans les notes de Lagneau sur Spinoza, les germes d'une philosophie du sentiment », p. 161). Le problème du concret et de l'abstrait est résolu dans la compréhension de ce dernier comme « cadavre » du premier (p. 165), propre au néocriticisme. Si donc Henry peut approfondir la direction du premier, notre recherche consistera, dans un certain sens, à rendre *le sens de cette liaison* telle qu'elle sera faite par le fondement. Dans PPC il exprime pour la première et seule fois son estime à « Lagneau, le plus profond des néo-kantiens français, et qui, par surcroît, a longuement médité les thèses biraniennes que nous nous efforçons à notre tour, avec des moyens infiniment moindres, de repenser » (PPC, p. 92), sauf pour ensuite montrer qu'il resterait pris, pour la certitude de l'objet externe, dans la « réflexivité » kantienne (p. 104).

bien d'autres penseurs : il s'agit d'un vaste projet, pourrions-nous oser dire presque *méta-fondamental* (ne portant pas directement sur le dégagement du fondement), de « l'instauration d'un fondement », ou pour le dire d'un seul mot allemand, une *Grundlegung*¹.

Bien qu'aucun passage ne remonte directement à la « généalogie » du choix du mot « fondement » chez Henry comme découlant directement ou se démarquant critiquement de la *Grundlegung* du *Kantbuch*, plusieurs raisons nous poussent à en affirmer la filiation *idéale*, au point qu'il peut être dit que l'originalité du fondement henryen comme fondement d'une structure d'être à lui hétérogène n'est visible que sous les raisons qui ont porté l'auteur de *Sein und Zeit* à affirmer la nécessité d'une *Grundlegung* de la métaphysique.

Librement, et reprenant formellement de la métaphore propre à l'architecture, il est possible de dire que l'expression de la *Grundlegung* (ce « placement du fondement », pour calquer l'allemand le plus possible sans trop dénaturer le français) semble annoncer que ce qui est « posé », ou, de manière plus neutre et générale (et moins idéaliste), « mis » (*gelegt*), se caractérise enfin par la possibilité de donner une solidité de construction à ce qui sera bâti sur ce fond ou fondement (*Grund*) : « le placement » place les coordonnées-limites et les jalons portant de « l'édifice ». En allemand courant, en effet, *Grundlegung* n'existe (par delà la forme verbale et composée de *Grund legen*) que dans sa forme adjectivale (*grundlegend*), à la différence de *Grundlage* (« assise », « base »), dont Heidegger ne fait pas mention dans ces textes (peut-être à cause de la référence de ce dernier terme à une « introduction » livresque à quelque chose, plutôt que de « fondement » de quelque chose). *Grundlegung* est la « mise en place » du fondement, le substantif venant de l'expression verbale *Grund legen*, mettre un fondement, sur laquelle se construit le substantif (*ad hoc* pour la philosophie, et présent déjà avant Heidegger) *Grundlegung*.

Le sens métaphorique de ce terme fut revendiqué et réécrit par Heidegger.

Or, il ne s'agit pas d'apporter des fondations à un édifice tout construit, il convient, à propos de l'instauration du fondement, d'écarter cette image ; l'instauration du fondement signifie plutôt le projeter (*das Entwerfen*) du plan architectural de manière que celui-ci indique d'un coup sur quoi le bâtiment doit être fondé et comment il doit l'être.

Le sens architectural propre au terme de « fondement » signifie non pas la construction d'une libre combinaison des éléments qui forment le bâtiment, mais que le plan qui les projette puisse servir

à tracer les limites architectoniques et le dessin de la possibilité intrinsèque de la métaphysique, c'est-à-dire à déterminer concrètement son essence. Or, toute

1. KM, p. 56 [1].

détermination de l'essence ne s'accomplit que dans le dégagement (*Freilegung*) du fondement de l'essence (*Wesensgrundes*)¹.

Qu'apprenons-nous dans cette description du fondement comme *Grundlegung*, à mille lieux apparemment de celle de *Grund* que Heidegger fera sienne dans *Vom Wesen des Grundes*, (qui, nous le rappelons, fut publié dans la même année 1929), dont nous avons dégagé brièvement le *Grund* s'effondrant en tant que transcendance du *Dasein* ?

Le décalage entre *Grund* (*fond* ou fondement) et *Grundlegung* (généralement « placement du fondement ») s'explique ainsi : le *Grund* comme transcendance de « ce qui fait l'être essentiel du fondement ou raison » n'est pas équivalent à la fondation de la métaphysique², qui reste un *projet* et non pas une « chose », une essence, un étant, un concept ou même une structure ontologique/phénoménologique. Pour être plus précis, le « projet » ne s'identifie *complètement* ni à une esquisse (au sens d'un ensemble préliminaire de notes), ni à la « construction phénoménologique » comme « libre projet » des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* ; il est en tout cas loin du *Grund* comme transcendance constitutive du rapport au monde du *Dasein*. « L'instauration du fondement », en effet, *ne paraît être nullement une recherche du fondement, mais une donation de « solidité » à un « édifice » à l'aune d'un plan général. Le placement ne serait rien d'autre que cette esquisse de la « métaphysique », fonctionnelle donc à celle-ci en tant que projet de sa possibilité et de ses limites. L'instauration d'un fondement montre la possibilité de la métaphysique, sans que ce fondement soit métaphysique à son tour.*

En effet, pour achever la définition de « l'instauration du fondement », Heidegger sent encore la nécessité de spécifier le sens d'*Entwurf* de cette *Grundlegung* que le fondement paraît devoir montrer dès qu'il s'instaure. L'*Entwurf* ne nous dit pas grand-chose quant au besoin de vouloir aborder la métaphysique par une *Grundlegung*, sinon l'impossibilité de la « métaphore » de la *Grundlegung* même de valoir autrement que dans la seule esquisse générale d'un accès direct à l'être.

La Grundlegung comme ébauche de la répétition de la métaphysique dans la Fundamentantologie : le problème de la connaissance ontologique.

À la différence de notre problématique du fondement, qui s'*instaure* d'abord de dégager sa propre nécessité, la *Grundlegung* heideggérienne est l'ébauche préalable à la critique kantienne de la métaphysique (dans la répétition de son problème selon les impératifs de la *Fundamentalontologie*). « Une façon de mettre à l'épreuve l'efficacité

1. KM, p. 58 [2], pour l'ensemble des citations (trad. modifiée).

2. Nous rappelons que dans *Vom Wesen des Grundes* le *fonder* n'est jamais désigné par *Grund legen*, mais il passe au crible de la triple détermination *Stiften*, *Boden-nehmen* et *Begründen* (cf. *supra*, § 1).

du fondement posé¹ », ou pour citer une traduction alternative, « le geste de rendre efficace la force portante du fondement essentiel qui est posé² ». E. Martineau se demande en effet s'il ne faudrait pas traduire la *Grundlegung der Metaphysik* simplement par « instauration de la métaphysique ». Il remarque en effet qu'« instauration » ne traduit pas le latin *instauratio*, qui signifie originairement « renouvellement », « reprise », plutôt qu'« instauration ».

Il s'apprête donc à traduire, dans le cours sur la *Critique de la raison pure* du *Wintersemester* 1927/1928, par « fondation » le *Fundament* de ce qui rend possible la fécondité et l'apriorité des sciences (le problème de la *Critique de la raison pure*), en traduisant *Grundlegung* par « ré-fondation » afin de dégager le sens de la « répétition » du geste kantien, sous l'égide du problème heideggérien de la *connaissance ontologique*. La *Grundlegung* serait donc la *Critique de la raison pure* dans l'ébauche « violente » heideggérienne³, dans la répétition de ses limites ; au même « niveau », le fondement (*Grund*) et la re-fondation (*Grundlegung*) se distingueraient de la « fondation » (premier sens du *Fundament*) des ontologies régionales, et à un autre niveau dans l'auto-fondation (*Selbstbegründung*), qui concernerait les fondements ou *principes* d'un domaine de l'étant (*Gründe* et *Grundsätze*). Dans le schéma proposé par E. Martineau, c'est donc l'ontologie fondamentale (*Fundamentalontologie*) à octroyer le sens ontologique du *Fundament* même dans un deuxième sens, celui de « fondement de la métaphysique », à savoir « la question de l'être de l'étant⁴ ».

Si donc les suggestions pour comprendre le concept de fondement chez Heidegger entre *Sein und Zeit* et *Vom Wesen des Grundes* nous ont été données par cette comparaison à Kant et par ces remarques de E. Martineau, il reste encore à saisir en quoi la *Grundlegung* reste « re-fondation » de la métaphysique – et enfin quel sens a poussé Henry à reprendre un fondement qui paraît être un fondement du *Fundament* (et par conséquent de toute l'autre série des termes).

Chez Heidegger la *re-fondation* se configure comme le moyen de la *Destruction* de la métaphysique par une *répétition* (sur la base d'une *Fundamentalogie*) permettant de donner la juste assise à la métaphysique comme objet qui « importe à tout homme⁵ » : objet dont le désir est inépuisable, et que Kant lui-même aurait voulu, à travers sa *Critique de la raison pure*, *fonder*, à savoir « dévoiler la possibilité interne de l'ontologie⁶ ».

La *Grundlegung*, en nécessitant (d'une manière qu'on verra spéculaire mais *opposée*

1. KM, p. 58.

2. Traduction du même texte par E. Martineau, « Avertissement » dans M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, *op. cit.*, p. 15, note.

3. Comme le rappelle Martineau, le § 35 de KM montre la nécessité de la *Gewalt* – « afin d'arracher librement » (« *um freilich ... abzurufen* », que Martineau traduit par un plus nuancé « conquérir », *ibid.*, p. 15) la signification aux mots, KM, p. [202].

4. *Ibid.*, p. 14.

5. KM, p. 69.

6. KM, p. 72.

chez Henry¹⁾ une répétition, demande une précise prise en compte de ce dont la re-fondation est répétition comme un *an den Tag zu bringen*, « à porter à jour », « à mettre à jour² ». Le paradoxe d'une répétition comme mise à jour n'est qu'apparent : la métaphysique, appartenant à l'homme dans sa *Natur*, doit « s'esquisser (*vorzeichnen*) à partir des forces ou des faiblesses d'une tradition qui lui dessinent ses possibilités d'approche (*Ansatz*)³ ». La *Grundlegung* est inextricablement liée à la métaphysique : il n'y a pas de fondement sans métaphysique – voire, le fondement (*Grund*) peut avoir son « placement » (*-legung*) seulement comme répétition ou mise à jour de ce qui est le plus essentiel à la métaphysique, qui sera mis en question ici (aucune filiation directe entre le « placement », un mot plus expressément anti-idéaliste, et la « position », *Setzung*, puisque le premier indique « l'action de mettre », la « mise à jour » en quelque sorte dans le texte de la métaphysique des cristallisations ontiques de la question de l'être).

Malgré l'attitude du criticisme, la métaphysique est pour Heidegger lecteur de Kant ce qu'il s'agit de fonder, au sens où la « re-fondation » (selon la traduction de E. Martineau de *Grundlegung* que nous allons adopter par la suite) serait ce qui place, *met* (en œuvre) le fondement de la métaphysique, sans dépendre du mode de pensée métaphysique. Est-ce donc la métaphysique qui déterminera la re-fondation, lui dictant ses possibilités ? Non, puisque la métaphysique doit être prouvée non pas dans son sens traditionnel (comme connaissance *a priori* du noumène), mais dans les conditions *a priori* de la connaissance phénoménale (= expérience).

Or, la *re-fondation* de la métaphysique à travers la *répétition* heideggérienne de la *Critique de la raison pure* est « la connaissance ontologique⁴ ». L'*Ansatz* montre donc toute sa polysémie : si d'un côté elle est certes un « principe » au sens de « début », « point de départ » (cette dernière est la traduction choisie par de Waelhens-Biemel), elle est aussi une « approche » (c'est la signification d'*Ansatz*, par rapport à toute « manière de procéder ») de la métaphysique. *Fonder la métaphysique dans un projet sur ses limites active une approche de la connaissance ontologique en tant que cette dernière répète la possibilité d'une synthèse pure a priori selon l'« Esthétique transcendantale ».*

La re-fondation trouve la vérification du critère d'ampleur et d'originarité dans la « connaissance ontologique » (*ontologisches Erkenntnis*). « Connaître ontologiquement » ne signifie nullement « rencontrer » l'être ou l'ontologie : l'*erkennen*, suivant une lignée kantienne, est le type de connaissance toujours tournée vers les phénomènes, « vérité transcendantale », qui « précède », comme le dit Kant, la « vérité empirique » (« ontique » dans la lecture heideggérienne). Le transcendantal, en

1. Cf. *infra*, § 5.

2. Selon la traduction de Waelhens-Biemel, KM, p. 58.

3. KM, p. 59 [2], traduction modifiée.

4. KM, p. 73.

subissant la superposition de l'ontologique, n'est plus ce qui rend possible la métaphysique dans le « confinement » par delà ses frontières (dans la *Vernunft*, qui va au-delà de ce qui est rendu possible par la *Verstand*) : les limites de l'esquisse fondative quant à une métaphysique possible se concentrent en effet dans un concept-assise de la mise (-*legung*) du fondement (*Grund*-). Toute l'originalité de Heidegger réside bien, alors, encore dans la *transcendance*, qui a fait l'apparition dès les premières pages du *Kantbuch*. Il est donc, pour nos buts, parfaitement *inutile* de suivre les différents passages de l'approche « re-fondationnelle » à Kant sans avoir compris que l'essence de la limitation propre à l'*Erkenntnis* ontologique est « le problème de la synthèse transcendantale, c'est-à-dire de la synthèse constitutive de la transcendance¹ ».

La re-fondation (*Grundlegung*) de la *metaphysica generalis* est la réponse à la question autour de l'unité essentielle de la connaissance ontologique et autour du fondement (*Grund*) de sa possibilité. La connaissance ontologique « forme » (*bildet*) la transcendance, c'est-à-dire qu'elle tient ouvert l'horizon rendu d'emblée visible par les schèmes purs. Ceux-ci « surgissent » (*entspringen*) comme le « produit transcendantal » de l'imagination (*Einbildungskraft*) transcendantale. Cette dernière, en tant que synthèse pure et originelle, forme l'unité essentielle de l'intuition pure (le temps) et de la pensée pure (l'aperception). [...]

L'imagination transcendantale est donc le fondement (*Grund*) sur lequel est construite la possibilité intime de la connaissance ontologique et du même coup (*damit*) celle de la *metaphysica generalis*².

Le problème de la re-fondation finit par se confondre avec celui de la transcendance. Celui-ci prend le relais non seulement du sens du *transcendantal* kantien, mais permet aussi de justifier l'interprétation heideggérienne pour autant qu'elle s'appuie sur la *première édition* de la *Critique de la raison pure*. Comme il est notoire, la troisième section du livre 1 de l'Analytique transcendantale (« Du rapport de l'entendement à des objets en général et à la possibilité de les connaître *a priori*³ »), en effet, avait assigné la synthèse pure à l'imagination transcendantale (« la reproduction ») en la mettant *au même rang* que la sensibilité et l'aperception.

Sans prétendre entrer dans le débat kantien, l'imagination transcendantale, prise sous le strict rapport à l'herméneutique de la *Grundlegung* heideggérienne, est, en offrant le mode pour concevoir la structure de l'homme/*Dasein* comme étant « formé » (en vertu du schématisme transcendantal) par des rapports de *temps*, pour Heidegger ce qui fait que le temps lui-même se trouve « “à l'intérieur” du fondement essentiel

1. KM, p. 102, appelée aussi « transzendentalen Grundlegung der Ontologie überhaupt », *Interprétation phénoménologique...*, *op. cit.*, p. 71 [59], traduction modifiée.

2. KM, p. 185-186 [127], traduction modifiée.

3. A 115. L'édition prise en considération est, bien sûr, celle conçue par Raymund Schmidt en 1926, utilisée et louée par Heidegger quant à l'opposition des deux textes (et qui renvoie donc comme *Beilage* les sections qu'il n'a pas été possible d'opposer), reprise par l'édition allemande que nous avons utilisé (cité en exergue).

(*Wesensgrundes*) de la transcendance¹ ».

La *Grundlegung* s'est donc auto-projetée dans le temps comme « pure affection de soi² » : la métaphysique se trouve fondée dans « l'unité essentielle de la connaissance ontologique³ », puisque « le temps originel (*ursprüngliche*) laisse se constituer le développement pur de la transcendance⁴ ».

Les insuffisances de la Grundlegung heideggérienne et le désenclavement de la Parole : différence onto-phénoménologique fondamentale et capacité négative de demeurer dans la crise du fondement.

Il est donc clair que pour Henry un tel « placement du fond » comme re-fondation eût paru fortement limité, sinon limitant non pas le fondement, mais tout d'abord *les intentions propres à Heidegger*. Comme il a été dit, cette perception a été renforcée par les autres textes présents dans le recueil de Corbin. *Ce qui fait l'être-essentiel du fondement ou raison* mettait l'accent sur l'essence du fondement comme « abîme », définitivement vérifié par l'identité d'être et du néant de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. Le court destin de la *Grundlegung* (se réécrivant dans le « quelque chose en général » plutôt que dans le rien de *Was ist Metaphysik ?*) ensevelira littéralement le fondement en 1929 : puis, si le cours de 1935 pensera le « pourquoi » de la recherche sur le *Grund* (le fondement, le fond, le « foncier⁵ »), en 1955-1956 toute posture possible à partir de celui-ci deviendra une « thèse sur le fondement », comme originairement se dit en allemand « le principe de causalité », *Der Satz vom Grund*.

Aux yeux de Henry lecteur du recueil de Corbin, en effet, le parcours heideggérien fut percé par les instances *bifides* dont il a déjà été question : la *Grundlegung*, comme plan de répétition de la fondation de la connaissance ontologique par un *Grund* de l'ontologie fondamentale, revient en effet encore à se saisir dans un médium *formel* – le temps, la transcendance, enfin le rapport au monde. Si la *Grundlegung* est la projet du fondement du criticisme, *elle montre, dans ses résultats, l'homogénéité de Fundamentalontologie et criticisme*. L'abîme du *Grund* et le néant comme sentiment fondamental (d'après les deux textes heideggériens de 1929) ne surviennent que pour attester cet échec.

À la limite, au comble de l'insanité d'un échec qui semble à son auteur une voie

1. KM, p. 243 [188].

2. KM, p. 244. Pour un approfondissement, *infra*, § 10.

3. KM, p. 250.

4. KM, p. 252 [196]. Cette fois-ci les traducteurs ont enfin laissé eux-mêmes « originel », en évitant de rendre cela par « authentique »...

5. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* (1929), dans *Wegmarken*, *op. cit.*, notamment les p. 381-382 ; *Einführung in der Metaphysik* (1935), GA 40, Francfort-sur-le-Main a. M. : Klostermann, 1983, p. 2 : « warum, d.h. welches ist der Grund ? Auf welchem Grunde kommt das Seiende ? ». Mais désormais la métaphysique ne sera plus la « métaphysique du Dasein » : cette expression sera un non-sens. La même *Grundlegung* sera reconduite au *subjectum*, *hypokéïmenon*, métaphysique de la subjectivité.

féconde pour la critique du kantisme et pour une ontologie fondamentale, Heidegger dirait involontairement (grâce à l'attitude phénoménologique) *la vérité du mensonge* (= l'effondrement), voire il manifesterait le symptôme décisif du stade final d'une maladie qui aurait compris sa malignité. *Ce qui revient à dire que tout le projet fondamental de la Grundlegung échouerait en tant que tel, au moment même où le « projet » heideggérien prétendait être bien s'auto-considérer comme un fondement non-métaphysique de la métaphysique.*

La philosophie de Heidegger est, au demeurant, le rejeton d'une promesse non tenue vis-à-vis du *Wie* des phénomènes. L'aboutissement des philosophie de l'effondrement dans l'*Abgrund* heideggérien n'est plus seulement alors une condition ontologique, mais, au sens propre, il incorpore le risque même de voir *la nouvelle science des phénomènes s'effondrer sur ses propres pieds au profit d'un kantisme presque renforcé sur base phénoménale*, au même moment où Henry sentait la nécessité de se débarrasser du panthéisme spinoziste et d'une *connaissance* ontologique. On ne doit donc pas s'étonner si son attention passa par l'anti-kantien Maine de Biran, lu et interprété, sinon re-fondé... « phénoménologiquement ».

Heidegger et Kant en effet convergent sur un point au moins : sur l'exigence que, ayant temporisé le phénomène, a rendu la re-fondation du kantisme *conforme* à la même formulation de son problème du point de vue phénoménologique (= la *Grundlegung*). L'ambivalence husserlienne est donc répétée et aggravée, en bonne partie de manière inaperçue par le même Heidegger : sa « répétition » pourrait avoir pu sembler quasiment *grotesque* aux yeux de Henry. Le sceau de la victoire de la nouvelle philosophie allemande sur la métaphysique kantienne fut en réalité la *répétition du même échec* – bref, une « répétition » au sens tragi-comique.

La tâche nouvelle apparue à Henry a dû lui paraître la suivante : celle de devoir donner la juste place à l'ek-stase, de la montrer *infondée en tant que telle*. Il s'agit de penser le fondement sans rentrer dans la logique qui serait propre exclusivement à ce qui doit être fondé.

Pour ce faire, toutefois, il est impossible de se situer sur un « plan » lui-même s'effondrant. Si une reprise henryenne du *Kantbuch* est envisageable, c'est parce qu'il s'agirait quelque part de le *refonder* lui-même derrière le fondement : un *fondement de l'effondrement*, avons-nous déjà prévu à la fin du § 1. Bien que les ambivalences ou les destructions aient affecté le fondement de manière quasiment *pathologique*, l'élan de la phénoménologie, voire du projet heideggérien de *Grundlegung*, laisse espérer qu'à travers Henry il reste caché encore une *vitalité* de la recherche sur le fondement du point de vue du phénomène.

Maintenant, nous sommes face à une *singularité* de la pensée de Henry tout à fait *capitale*.

Sur le terrain préparé par l'onto-phénoménologie, et malgré « l'immédiat » d'une

« identité d'essence » où « il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, [...] celui de l'apparaître¹ », il s'agirait en effet de *fonder l'hétérogène : un fondement qui fonde l'effondement pour autant qu'il en est « à sa base »*. Le non-rapport est affecté lui-même par une *différence* irréductible. *L'immédiateté ne laisse pas moins subsister que cette différence est l'affaire même du fondement comme phénomène*.

Si donc la philosophie henryenne récuse les dualismes traditionnels, elle s'*articule* elle-même sur un *partage* conditionné par le pouvoir de fonder du fondement. Ce pouvoir est disposé par l'un seulement des deux termes de l'onto-phénoménologie, le phénomène, et non pas par l'être.

Si pour comprendre le rapport d'un dire dans une Parole autre que celle exprimant le monde, la paratopie problématise le fondement chez Henry sur la base de la question du phénomène comme réalité originaire, *le phénomène du fondement ainsi conçu dépoliarise*, du même coup, *l'hypothèse initiale, pour autant qu'il assume*, plutôt que le dépassement de la bipolarité, *cette oscillation bipolaire comme n'étant possible qu'à l'intérieur du non-rapport du fonder compris comme un montrer, et donc lui donnant une nouvelle assise théorético-formelle*. L'hypothèse bipolaire n'est pas dépassée alors, mais trouve une réponse dans un changement de registre de la problématique, désormais à la limite de sa thèse.

Un « partage » d'un non-rapport entre immanence et transcendance, phénomène et être, est ce qui ne se « détache » pas de soi, ne se divise pas mais se meut à l'unisson sous l'angle d'une *différence*. La nouveauté apportée par l'assise onto-phénoménologique du fondement, c'est que le non-rapport *désenclave* la Parole, à savoir rompt la formalité de « l'essence de la manifestation », offre la suppression des ambiguïtés d'une stabilité d'essence hypostatique, et cela au même moment où il s'auto-délivre de la *Schiedlichkeit*, du retrait du Fond obscur en tant que condition de la manifestation laissant émerger les reflets du visible.

Or, cela est étonnement atteint grâce à la paratopie de fondement. La paratopie nous a montré, en se déplaçant à l'intérieur de l'œuvre henryenne, que les occurrences du fondement lui ont servi à garantir une réalité originaire et phénoménale au plan de l'être, de la transcendance.

De cette manière le fondement ne crée pas une boucle dysfonctionnelle transposée sur un plan philosophique. Le fondement n'est pas renfermé, enclavé dans un Dire, mais il est à se comprendre immédiatement comme « fondant » le dit, sans toutefois qu'il soit intelligible à partir de ce dernier.

Le *désenclavement de la Parole* est retrouvé dans la condition du non-rapport du binôme fondement-fondé : exactement ce que la paratopie nous a aidé à *repérer* d'original dans la philosophie de Henry. Le désenclavement permet à la Parole, en vertu de sa « *fondamentalité* » sur le dit, de ne pas retomber dans la critique au « fondement »

1. PV I, p. 79.

faite par les philosophies de l'*effondement* – et notamment la phénoménologie, accomplissement le plus efficace de l'*Abgrund*. Cet état de choses nous permet d'entamer un deuxième volet de l'interrogation sur le fondement.

Mais elle ne s'épuise pas à ce niveau¹. S'il paraît que l'identité d'essence entre être et apparaître est *phénoménale*, elle l'est bien *toutefois* derrière l'*intempérance* d'une non-relation, qui révèle, d'un coup, la *différence onto-phénoménologique fondamentale* du partage entre fondement et fondé, et qui consiste dans leur « non-réciprocité² ». L'apparaissant qui n'est pas l'apparaître se manifeste aussi comme un non-fondement, « l'être », l'*Abgrund*. La différence entre étant et être n'est pas à son tour « fondamentale » au sens propre pour Henry, même si elle n'est pas niée. La reconduite, la *réduction* de cet hétérogène *partagé* sur le fond de la même essence de la manifestation, renferme la problématique du recours henryen au fondement. *L'onto-phénoménologie, par ce désenclavement de la Parole, peut de telle manière se réclamer du phénomène sans plus passer par sa paratopie* : en plus d'être son premier titre programmatique, une « phénoménologie du fondement³ » implique la tâche d'un approfondissement de notre étude vers le phénomène en tant que tel, du fondement en tant que tel.

Le désenclavement de la Parole, loin d'être un processus neutre ou dépersonnalisant, *marque* encore le fondement d'une *conjoncture critique* redoublant quelque part celle de la paratopie dans le (non-)rapport apparaître-être⁴. C'est *l'aboutissement du dégagement onto-phénoménologique fondamental de la « crise » paratopique*. Cette situation passe enfin à caractériser le fondement onto-phénoménologique lui-même et à assigner à notre travail son rôle « critique⁵ ». L'oxymore de « transcendance dans l'immanence » que Henry a aussi pu nuancer dans l'*Essai biranien* comme dans sa « seconde philosophie », est donc *inapte* à penser cette crise au sein de la paratopie de fondement : le mot (encore formel) de « différence » le pense mieux que son l'articulation des deux coordonnées dont l'une ne porterait pas clairement l'intelligibilité phénoménale de l'autre. « *Transcendance dans l'immanence* » *occulte l'idée d'un montrer compris comme un fondement ; elle reste une pseudo-solution proto-formelle ou, au mieux, strictement mondaine, en restant incapable de penser les rapports entre les deux coordonnées dans un (non-)rapport de fondement⁶*.

1. Cf. notamment l'approche à une dualité interne et à la circularité de l'auto-affection, « véhiculée » par la notion d'*ipséité*, *infra*, § 9.

2. PC, p. 49.

3. EM, p. 259.

4. « Deux modes hétérogènes et originellement conjoints selon lesquels se phénoménalise originellement la phénoménalité : dans l'ek-stase d'un monde, dans la chair impressionnelle de l'affect. Hétérogènes, car le second exclut de soi le Dimensional extatique en lequel s'accomplit le premier. Originellement conjoints, parce que le regard qui se meut dans l'Ek-stase et l'Ek-stase elle-même s'auto-affectent, en sorte que rien ne parvient dans la lumière du visible qui ne soit déjà parvenu en soi dans l'étreinte invisible de son propre pathos » PV II, p. 182, nous soulignons.

5. Cf. *infra*, fin du § 5 et notamment l'idée de « l'attention stylistique ».

6. Cf. encore *infra*, § 4, sous-paragraphe « L'aporie du fondement : le fondement phagocyte-t-il la

Toutefois, en même temps que la différence onto-phénoménologique fondamentale, la problématique du fondement, désormais vouée à se *déformaliser* en une épreuve qu'il est possible *de ressentir* à partir de la différence instaurée par le non-rapport, ne peut s'abstraire de *se montrer comme un fondement*. *Le fondement recueille le legs paratopique, dès que la paratopie se trouve riviée à la possibilité de se montrer comme étant l'œuvre du fondement.*

Débordant toute *étanchéité* résiduelle (qui rapprocherait la Parole et la phénoménalité pure à une assise hypostatique esseulée), si le fondement est donc ce rapport immédiat mais *différent* avec le fondé, *le fondement diffère de lui-même dans son œuvre de fondement*, qui lui révèle l'obstruction ou la potentialité de n'être pas à son tour « dévoilé » par la structure de « l'être » et par le langage de celui-ci. Il faudra d'abord s'interroger si *la différence onto-phénoménologique fondamentale, dégagée par la paratopie du fondement*, sera à même de montrer le fondement dans son *immanence* – si son non-rapport pourra éviter une rechute dans une métaphysique du « lien », qui est toujours une métaphysique de l'écart, de la distance, et donc de l'effondrement.

L'hypothèse initiale s'arrête en effet dès qu'il découvre que sa bipolarité est, au sens onto-phénoménologiquement fondamental, une *conjoncture critique*, une *crise* en somme dégagée par la paratopie du fondement. Or, la conjoncture critique semble mettre l'auteur pas moins que le lecteur de ses pages dans un état d'esprit pour le moins *imprévisible*, étant donnée la revendication au *bonheur* de la philosophie henryenne dans maints passages¹ – et désormais modèle de l'écriture de la plupart des commentateurs. Mais un tel aspect émotionnel du commentaire est superficiel. Il reste même possible lui donner son plein sens dans notre direction. L'interrogation du fondement ne peut certes pas se soumettre à une sorte de *Stimmung* suprême, surplombant sa recherche. Le legs de la paratopie conduit lui-même à une exigence renouvelée du fondement comme phénomène.

Cette sorte de *crise de la différence* (en écho à notre temps, et contre celui-ci) est une crise véritablement fondamentale alors, la seule *crise fondamentale* au sens strict du terme, puisqu'elle est plongée sur la problématique même de *fundamentalité* – et qu'en cela elle retrouve sa crise. Cela est étrangement analogue à la réécriture onto-phénoménologique de ce que s'avère la crise autant *des fondements* que ce qui la suit à chaque fois, la crise *des différences* de notre temps, et à son tour comme les crises du *différentiel* en Europe, qui en sont finalement la proposition la plus adéquate de la part d'une organisation internationale qui vit morcelée par des intérêts particuliers, par cette « policy without politics ».

Dans toute cette Première Partie, nous n'avons pas encore dit, cependant, comment

phénoménalité ? ».

1. Par exemple PC, p. 20, où la surabondance rhétorique de l'expression « l'immense bonheur de vivre » n'arrive pas vraiment à contrebalancer « les envies mauvaises ».

procéder dans un non-dégagement de cette crise entre fondement et fondé, comment l'aborder de manière *appropriée*, onto-phénoménologique, hors un processus théorético-formel.

La crise de la différence fondamentale semblerait nous laisser dans ce que le poète Keats appela une fois *negative capability*, « capacité négative » : la demeure provisoire, mais nécessaire et quelque part constitutive dans des « incertitudes, mystères, doutes » (ce qui va pour nous refluer philosophiquement dans l'aporétique, cf. prochain §)¹. Contre toute *incapacité positive*, consistant à saisir *rationnellement* les liens de *continuité* (et qui appartient aux calculs de la raison et à la progression des esquisses de la visée mondaine, dans le faire-voir monstatif), la *capacité négative*, en s'appuyant sur la différence d'un *pouvoir-montrer critique* (qui vit de et dans la crise) par rapport à ce qu'il montre et au langage duquel elle diffère, fraie le mouvement même de la potentialité dans la crise. La crise est cette sorte d'espace non-mondain de pensée moyennant cette même différence comme fécondité même de son propre procédé, et qui puise les ressources de cette différence.

La crise est l'issue formelle de l'hypothèse critique de l'immanence comme potentialité du phénomène, qui se répand comme le fait, pour Henry, la créativité de l'artiste². Pour utiliser une analogie propre à ce mot, la *crise du fondement* réassigne une valeur philosophique *fondamentale* (au sens propre) à l'utilisation rhétorique, politique et motivationnelle de la « double constitution » (d'ailleurs discutée en sinologie) des caractères du mot chinois *wēijī*, 危机, « crise » et « opportunité », remontant à J. F. Kennedy. La « crise du fondement » signifie : la force du fondement est à retrouver à partir d'elle-même, et en quelque sorte grâce à son état critique.

À partir de ce moment, le fondement revêt, quant à Henry (mais il ne sera pas impossible d'élargir son propos), la forme privilégiée où se rassemblent les perplexités de son œuvre, pour autant qu'elle prend en compte tous les risques d'une ré-actualisation de la pensée moderne au thème du fondement. L'artifice, souvent rhétorique, utilisé en philosophie contre « la question mal posée », une question irréductiblement aporétique ou déplacée, ne garde dans notre cas plus aucun sens : la crise est la forme même de toute proto-critique à Henry (critique au sens positif et négatif). Il est le lieu, voire « l'entonnoir » des questions insolubles par excellence chez Henry et peut-être au delà de celui-ci, la mauvaise posture par excellence, que le fondement incarne aujourd'hui. Le recueillement de cette négativité formelle est

1. « I had not a dispute but a disquisition with Dilke, on various subjects; several things dovetailed in my mind, and at once it struck me, what quality went to form a Man of Achievement especially in literature and which Shakespeare possessed so enormously - I mean Negative Capability, that is when man is capable of being in uncertainties, Mysteries, doubts without any irritable reaching after fact and reason ». (Lettre du 22 décembre 1817 à George et Thomas Keats : J. Keats, *The letters of John Keats*, Whitefish : Kessinger, 2004, p. 57)

2. Cf. *infra*, § 8 : le thème fut cher à Henry lui-même, reconduisant au sujet de l'accroissement de soi de l'artiste.

toutefois compris à partir non pas d'une positivité absolue, mais de la capacité elle-même du pouvoir de montrer cette négativité par lui seul exclusivement, « car la réalité du fondement est dans le pouvoir qu'il a de produire ce qu'il fonde, comme la réalité de ce qu'il fonde est en lui¹ ».

Pour ce faire il a été toutefois nécessaire de dégager le champ immanent de l'apparaître et, surtout, le sens du non-rapport à l'être comme lui étant lui-même immanent. De cette manière la formalité d'une interrogation sur le fondement au sein d'une vaste *problématique* (soit-elle refoulée ou déplacée par l'auteur qu'est Michel Henry), se transforme en *une épreuve. Théorétiquement* « le fondement est l'essence qui est *en elle-même*, et cette dernière est essentiellement fondement : et elle n'est un fondement que dans la mesure où elle est fondement d'un *aliquid* [de quelque chose], d'un *aliud* [d'autre]² » à condition d'entendre « l'essence » comme « essence » « de la manifestation » : ce qui lui éviterait l'équivoque hégélienne d'une « altérité » *contrefaçonnant* négativement le fondement. L'auto-apparaître du phénomène est immédiatement l'être puisque c'est à travers le phénomène que l'être montre sa propre légitimité phénoménale, sa certitude : il n'y a plus lieu de penser « la certitude sensible » du Ceci se médiatisant absolument³.

La crise du fondement (onto-phénoménologique) affrontée dans la capacité négative de son propre pouvoir de fonder, de se-montrer, nécessite alors un deuxième moment suivant à son dégagement. À une Première Partie doit suivre une autre, une Deuxième Partie. Le dégagement ne peut plus être théorétique, formel, préalable, stratégique, paratopique ; désormais, le fondement ne peut être tiré au clair que selon ce qu'il y a d'onto-phénoménologiquement fondamental d'un pur apparaître, pour autant qu'il est délimité comme strictement phénoménal ; de la même sorte, l'être devient phénoménologiquement réel et immédiat par rapport à l'apparaître (sans passer par un médium quelconque : temps, langage, existentiels...), mais néanmoins irréductiblement « fondé » par l'apparaître lui-même.

1. EM, p. 248.

2. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris : Gallimard, 1970, § 121, p. 167.

3. Cf. H. Maldiney, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p. 261. L'auteur ne néglige pas une pensée du fondement comme Fond, celui-ci compris au sens de la première communication lors de la rencontre du monde (d'où sa phénoménologie du processus de création).

§ 4. La traversée dans l'aporétique du fondement onto-phénoménologique

Nous pouvons affirmer que le dégagement théorético-formel du fondement chez Henry, dans toute sa problématique, a touché à sa limite à travers cette idée originale de « capacité négative ».

Au § 2, la « paratopie » nous avait permis en effet d'« habiter » le texte henryen sans se situer sur sa Parole. Et cela a été une nécessité non pas seulement de notre approche du fondement, mais une nécessité pour dire l'opposition de la Parole au langage du monde sans que cette opposition ne sorte illégitimement du Dire. Le fondement avait ainsi pu se développer dans sa thèse, et nous avons pu le suivre dans ses développements.

Au § 3, par contre, en partant d'une considération sur l'ensemble de la problématique formelle, nous avons essayé de retracer l'origine du « terme » de « fondement » chez Henry. En sus de ses racines cartésiennes, nous l'avons retrouvé dans une double référence que fait Henry à Heidegger : référence au recueil de textes de Heidegger édité par Corbin en 1939 *Qu'est-ce que métaphysique ?* et au *Kantbuch*. En se confrontant à ces deux textes, l'anti-kantien Henry (depuis son mémoire sur Spinoza) se pose en creux du débat que tente Heidegger entre 1927 et 1929. La pensée heideggérienne a dû lui sembler une tentative de retrouver un fondement phénoménologique, qui finit toutefois par retomber dans une sorte de néo-kantisme phénoménologique – une tentative s'achevant par la prise en compte des catégories de la transcendance pour exprimer une réalité intérieure. En cela la *Grundlegung* kantienne reste une répétition kantienne de Kant.

L'important sous-paragraphe qui clôturait le § 3 tentait de faire une synthèse des résultats obtenus par la paratopie : en effet, nous nous retrouvons à habiter le fondement qui fonde une altérité relative, l'être, qui demeure « montrable » par l'apparaître, et cela comme autre que l'apparaître. Ce « non-rapport », constitué par la corrélation d'une homogénéité d'essence et d'une hétérogénéité de phénoménalisation, au moment même où il cause une crise entre le fondement et le fondé, désenclave le Dire : c'est par le Dire en effet que se dira la transcendance, qu'elle sera comprise comme telle, puisque sans immanence elle ne serait pas manifestée, elle ne serait pas manifestable. L'opposition des paroles est donc une fondation des phénoménalisations. La capacité

négative, l'une des idées les plus importantes et les plus originales de notre étude, vient sceller le fondement comme un pouvoir de résister à cette crise, voire comme ce qui permettra qu'elle soit non pas seulement surmontée après que sera tombée le moment paratopique, mais qu'elle soit féconde pour une approche onto-fondamentale du fondement, une approche enfin pertinente et non plus formelle.

Le délicat héritage de la paratopie : l'aporétique.

La marque *différentielle* finit par réécrire d'abord *formellement* le « fondement » en lui assignant, en vertu de son dégagement, une nouvelle *tâche* sur la base de l'équation fondamentale suivante :

Fondement : phénomène (phénoménalisation) = Fonder : montrer.

Et toutefois, il est impossible de *se contenter* (de manière *dogmatique*) de suivre le « propos » explicite de notre auteur, en s'arrêtant à la considération théorique ici esquissée. Formellement, la paratopie est toujours prête à rejeter le fondement dans un lieu qui, malgré son paradoxe, finit par situer le fondement dans un réseau de *l'énonciation*, dans une localisation paradoxale mais *signifiante, sémantique* (même si auto-signifiante et auto-sémantique) à travers des significations inadéquates au phénomène et à son Dire non-signifiant. Nous avons beau jeu de *dire* que le fondement est onto-phénoménologique : qu'est-ce qui nous garantit que la problématique du fondement n'est pas un *retour* imprévu dans une pensée qui se serait *déjà décidée* au sujet du phénomène ? N'est-ce pas, du moins, par le fondement que se cèle la réponse à cette question ? Le problème du fondement n'a-t-il pas encore conservé sa forme classique, la soumission à un « premier terme », à un *prius* inamovible, même si pensé au sujet du « phénomène » ? On comprendra que le problème de la paratopie coïncide à celui de la formalité de sa discursivité paradoxale.

L'aporétique, de surcroît, n'a pas *uniquement* une valeur formelle, même si elle se pose à ce stade. L'aporétique est le problème de l'approche formel et paratopique : le retour sur une auto-énonciation et non pas sur un Dire. *L'aporétique a une valeur générale, méta-théorique* : l'aporie a toujours le sens d'une impasse. *L'aporétique qui affecte le fondement rappelle à l'onto-phénoménologie les limites propres à un dégagement paratopique*, lui causant même une possible *ruine* vers un *impensé naïf*, un *sens figé du déplacement lui-même*, celui que la paratopie du fondement avait tendance à contraster ! En cela, l'aporétique *désamorçe même la capacité négative*, la situation du Dire du phénomène dans l'homogénéisation phénoménale d'un hétérogène, de l'être et de son langage. L'aporétique est le problème de la stratégie paratopique, et de toute paratopie en général.

Mais, justement parce que l'aporétique nous barre la route, il est nécessaire de la traverser. Comment le faire, cependant, sans s'embourber de l'invalidation qu'a toute

aporie ?

D'ici le sens de la traversée dans l'aporétique. Avant de se donner comme étant un tâche du fondement dans la métaphore non pas d'un *Weg*, comme chez Heidegger, non pas d'une *visée*, comme chez Husserl, mais, pourrions-nous dire, que le passage dans l'aporétique du fondement onto-phénoménologique dégagé par la problématique théorético-formelle, est une *traversée*.

Que voulons-nous communiquer par l'image de « traversée dans l'aporétique » ? La traversée inclut un espace non-délimitable, lui-même immanent à lui-même, toujours périlleux (une « traversée du désert », une « traversée d'une mer »), homogène mais intervallé à chaque fois par l'aspérité de son milieu, se répandant à *perte de vue* (au sens propre, pourrait-on dire) devant celui qui en prend part. Même si dans la traversée *une promesse de transbordement* est toujours à l'œuvre, à l'intérieur de l'action de traverser on peut raisonnablement dire que les extrêmes (de départ et d'arrivé) sont eux-mêmes présents (en contiguïté) lors du démarrage et de l'arrivé du parcours, sans toutefois qu'il s'agisse d'une circularité, d'un retour. « Traversée » nous semble donc *l'image la plus apte* à rendre intuitivement l'idée du trajet à effectuer le long de ce paragraphe. La traversée garde dans son sens toujours un risque invalidant, une catastrophe, et une tâche toujours ardue comparée aux forces dont on dispose pour qu'elle soit accomplie, mais aussi l'espoir d'arriver à une autre destination. *C'est par la traversée dans l'aporétique que nous trouverons les moyens de sortir de la formalité de la textualité de la paratopie (tout en conservant ses résultats), et nous porter à la hauteur d'une interrogation propre au fondement.*

Massivement, « fondement » est un terme dont la polysémie vient d'une sémantique *figurée*. Utilisé généralement au *pluriel* (mais l'usage en est ici la règle) pour indiquer l'œuvre de maçonnerie (« les fondements d'une maison ») le terme a fini par indiquer les « origines » ou les « bases » d'une institution, d'une société, voire même d'un appareil théorique. Pour rester encore dans le langage courant, ce sens est décalé voire *approfondi* dans les synonymies de « cause », « raison », « justification ». La philosophie a souvent suivi, souvent *justifié* cet usage : de cet agencement, il n'est pas aisé de retrouver les origines¹.

Au seuil de l'aporétique : l'interrogation la plus ardue.

À la suite du déclin de la scolastique, dans l'empirisme, puis chez Kant, chez Nietzsche, dans la phénoménologie, dans quasiment toute la pensée contemporaine, les voix s'unirent contre l'aléatoire signification du « fondement ». Le concept ne parut

1. Aristote, « Le sujet (ὄποκειμενον) est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est pas lui-même affirmé d'une autre chose », Aristote, *Métaphysique*, Z, 1028 b, 36, (Paris : Vrin, 1991, p. 241 – cf. aussi Δ, 1017 b, 13, p. 182). Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris : PUF, 2005, p. 135-136.

survivre comme thématisé expressément que chez des rares penseurs, qui, pour la plupart, l'assimilèrent à « cause » (Spinoza, Leibniz, Schelling, Schopenhauer...). Ceux-ci ont toujours dû prendre en charge les critiques adressées au fondement afin d'en proposer un nouveau « modèle » : comme principe de raison suffisante chez Leibniz, comme « cause » dans le kantisme de Schopenhauer, etc. « Fondement » est donc un mot auquel la philosophie, comme recherche des causes et des fins dernières, comme amour pour un savoir distingué de l'art sophistique tout comme du bavardage quotidien, a toujours été porté à *se confronter*, souvent positivement souvent négativement, et cela selon une exigence dictée par la tendance associationniste de notre entendement et par le mécanisme déductif de l'argumentation philosophique.

Les *ambages mêmes* de ce terme *dans son histoire* distinguent originellement le « fondement » de tous les autres « mots » de « l'idiolecte » philosophique (« nature », « étant », « éthique », etc.). Un *déphasage* a toujours sévit le fondement tantôt le ralliant l'origine, à la cause, tantôt le ralliant à une *indécision* : en plus de servir de pierre angulaire à la réalité cherchée ainsi que du système philosophique qui la saisirait dans une *architectonique* s'y appuyant, le fondement a été *imprégné de son sens quotidien et « figuré »*, *l'écartant donc de la thématisation philosophique* (« fondamentalement »..., « ceci est fondamental » sont présent même aujourd'hui dans dans n'importe quel essai). On pourrait dire que « fondement » resterait une *marque*, un *indice de la simple « importance »* d'un concept déterminé dans la philosophie ainsi que dans le langage courant : un dispositif d'ordonnancement nécessaire des problèmes (par exemple dans son utilisation juridique : « l'accès à l'eau potable est un besoin *fondamental* », comme l'affirme l'ONU dans la Déclaration des droits de l'homme), et enfin la désignation de sa solution.

On pourrait aussi se dire que, au fond, la définition rapide de Henry n'aurait fait que donner à peine les bases pour un renouvellement phénoménologisant d'une tradition pas moins incertaine de sa propre terminologie que le langage courant. Le fondement ne voudrait alors rien dire d'autre qu'un discours tautologique de l'essence de la manifestation comme manifestation de la phénoménalité pure. Le caractère du « fonder » devrait être inclus dans cette immédiateté, sans autre solution de continuité. Si fondement veut dire phénomène, et si fonder veut dire montrer, il ne reste pas moins qu'une ces « assimilations » ne peuvent éviter de surprendre, justement par rapport aux difficultés et ambages intrinsèques du terme lui-même de fondement. L'aporétique étend des ombres sémantiques sur la future tâche de notre étude du fondement. C'est en réalité cette vision simpliste qui donnera, pour la plupart, l'espace aux apories qui suivent. Mais elles restent suspendues même pour notre propre dégagement du fondement, pour autant que Henry ne se débarrassera jamais de ce simplisme dans la considération du fondement.

Ces apories ont leur cause tantôt dans le trait « dernier » du fondement, tantôt dans la facilité d'en faire une équivoque. À partir d'une incompréhension, d'un malentendu ou d'un manque d'importance attribué au « fondement », ils immergent ce dernier dans des

eaux emportant toute recherche proprement onto-phénoménologique. L'aporétique est probablement *le prix à payer au débarras d'une conceptualité opératoire au sujet du fondement, et enfin même à la finitude de la connaissance.*

Une interrogation sur le fondement n'est pas une marche obstinée à contre-courant ; elle n'est pas une proposition à nouveaux frais de quelque chose de « démodé », comme s'il s'agissait de retrouver, dans un passé refoulé, encore des signes de vie ; encore moins le *revival* d'un intérêt au problème du fondement en général, que Henry nous donnerait la possibilité d'en discuter sous un angle nouveau ; une telle recherche n'est pas un thème particulier et « original » chez Henry, comme on pourrait (et sans doute il a déjà été fait ou il sera possible de le faire) discuter de la théorie des catégories chez Anaximandre, de l'esthétique chez saint Anselme ou de l'angoisse chez Malebranche. La traversée dans l'aporétique semble obscurcir les résultats de la théorétique elle-même. Le fondement, même malgré nous, nous plonge dans une recherche aux limites d'un lieu *totale*ment mondain, sinon *superficiel*. Il se peut ainsi que Henry nous permette surtout de *réécrire* sur ce mot d'utilisation courant ce qui est seul capable de ne dériver que de soi-même et de se maintenir sur sa propre auto-manifestation – hors un fondationnalisme d'origine pseudo-philosophique et plutôt intégriste. D'atteindre, pour parler ainsi, *le plus « extrême » niveau de pureté de l'objet de la philosophie.* De *surmonter une idole* ou *un désir de la pensée* pour une atteinte qui n'est définitive que si elle se dérobe de tout caractère de « saisie », levant l'apparition même d'un regard du monde dans sa propre perspective renouvelante...

Dans quelle mesure est-il possible d'atteindre la phénoménalité, sans pour autant tomber dans un « fondationnalisme » déplacé sur le terrain du phénomène ? Telle est l'interrogation la plus ardue dégagée par la paratopie du fondement onto-phénoménologique, celle qui conduit vers la tâche vers un « se-montrer » du fondement comme phénomène – une tâche toujours critique.

L'aporie de l'onto-phénoménologie : le fondement est-il transphénoménal ?

Retrouvons maintenant la chronologie des seuls passages où Henry envisageait directement le « terme » de « fondement », dans les deux œuvres les plus systématiques, publiées à 37 ans de distance.

Le fondement, s'il est autre chose qu'une simple hypothèse métaphysique, doit encore faire la preuve de sa réalité, et cela sans qu'il soit fait appel à des considérations ou à des théories médiates dont l'enchevêtrement est toujours censé obéir à un lien logique. L'être doit pouvoir se montrer¹.

1. EM, p. 49-50.

Ce qui permet à quelque chose d'*être en se manifestant*, c'est ce que nous appelons un fondement¹.

De l'apparaître dépendent par conséquent toute existence, tout être possible. [...] apparaître et être ne se tiennent nullement sur le même plan ; leur dignité, si l'on peut dire, n'est pas la même : l'apparaître est tout, l'être n'est rien. Ou plutôt l'être n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait. L'identité de l'apparaître et de l'être se résume en ceci que le premier fonde le second. Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir est celui de l'apparaître. Indépendamment de ce dernier, l'être n'est rien, du moins il n'est rien pour nous. Son essence – ce qui lui permet d'être – l'être la puise seulement dans l'apparaître, qui a préalablement déployé sa propre essence à lui [...] dans l'auto-apparaître. [...] Et cela non pas dans le dessin de disqualifier l'ontologie, et notamment l'ontologie traditionnelle, mais de lui assigner un fondement assuré².

Avec un peu de bon sens, il est difficile dans ces formulations ne pas s'apercevoir d'une difficulté *herméneutique* et *philologique* de base : il semble d'une évidence limpide, *d'un côté*, que nous possédons *peu d'éléments* (et oscillants) ; et *de l'autre côté*, que, dans toute son originalité, les pièces dont se compose ce premier *puzzle* du fondement impliquent, malgré tout, une *axiologie* très lourde, perpétrée au plus haut degré justement par ce terme de « fondement ». Il ne serait pas possible de sortir de celle-ci *sans la démentir aussitôt* ou, ce qui ne facilite pas les choses, sans la prendre *subrepticement* comme point de départ. Si l'on ajoute à cet état de choses le forcé fait méthodologiquement sur le *Wie* des « choses elle-mêmes » du troisième aspect formel, il n'est pas arbitraire prévoir un *moment aporétique immanent à ce même fondement*. Or, il se trouve que les apories découlant des deux remarques ci-dessus se forment *premièrement* quant au fondement dans sa précise forme d'*onto-phénoménologie*.

Pour aborder ces difficultés, il semble nécessaire d'examiner les différents *versants* de l'aporétique (les différentes apories), sans nous attarder dans des généralités qui risquent de ne pas viser les noyaux *paralysant* du dégagement.

La première aporie (*aporie de l'onto-phénoménologie*) porte sur la *mobilisation* (textuellement évidente) du « fondement » *à chaque fois* où le thème « apparaître » doit *s'articuler* avec l'être. Entre les textes considérés ci-dessus, il y aurait déjà une première et forte *dissemblance* : si en 1963 Henry affirme que le fondement est ce qui « est en se manifestant », en 2000 c'est l'auto-apparaître qui, de par son pouvoir même, « rassemble » le pouvoir d'être dans le fondement. Si avant le fondement était *un point de départ consolidé du pouvoir de se manifester*, il semble ensuite que *l'auto-apparaître permette ce « quelque chose » qu'est le fondement de l'être*. Cette difficulté pourrait *s'épaissir finalement en aporie* si l'on songe au premier principe de la phénoménologie (« autant d'apparaître, autant d'être »). La lecture henryenne, qui

1. EM, p. 52.

2. I, p. 42-43.

semblait pencher pour un « sans apparaître, pas d'être », serait plutôt alors une « naïveté ». Dans ce sens, *Incarnation* permettrait de vouloir (ou de prétendre) *nuancer* une « structure fondatrice » se présentant auparavant *comme telle* : l'auto-apparaître « inclut » en soi le « fonder » de par son apparaître. L'onto-phénoménologie, plus explicite dans *L'Essence de la manifestation*, serait donc dépassée d'un coup dans *Incarnation*, malgré la présence d'un aspect fondamental qui paraît non directement phénoménal.

Quelle en est la conséquence ? Parler donc de fondement onto-phénoménologique porterait à considérer *des modes non-phénoménologiques*, qui demeureraient toutefois (d'où le surgissement de cette première aporie) dans « l'essence de la manifestation ». Cette mobilisation laisserait transparaître une *transphénoménalité* du fondement sur l'apparaître. Si, en effet, une phénoménologie radicalement basée sur l'apparaître a de quoi faire douter de sa praticabilité, il est encore plus difficile penser qu'une différence entre apparaître et être puisse apparaître à son tour : le fondement est donc délégitimé tant comme « élément » de la phénoménologie que comme étant un véritable « objet » de recherche.

Le sens de cette expression, qui rappelle la confusion berkleyenne entre « être du phénomène » et « phénomène d'être » (déjà réfutée phénoménologiquement au début de *L'Être et le néant*), se tient à un problème *évident* concernant les rapports, cette fois-ci, entre fondement et manifestation en sens général : si le fondement paraît certes à bien des égards réaliser l'apparaître de l'être (comme auto-apparaître, apparaître de soi en soi-même), l'« affaire » du *décalage* entre cette *Wie der Sachen* (l'apparaître) et les *Sachen* (les choses manifestées dans chaque *Sache*) *introduit* la nécessité de penser deux modes d'apparaître ou deux *phénoménalisations*, comme deux donations de la phénoménalité (*duplicité de l'apparaître*, qui est explicitement thématisée par Henry), *absolument irréductibles* (sauf le « lien » immédiat de fondation, le *fonder*), entre lesquelles le pouvoir de fonder de l'auto-apparaître devrait comme bâtir un « pont ». Nous nous rallions à la position de S. Laoureux à cet égard citée plus haut.

De cette manière, toutefois, il paraît bien que le « fondement de l'effondement » doit se montrer comme capacité de fonder, à savoir comme capacité de se rapporter à *l'autre* mode d'apparaître (l'apparaître de l'être), sans pour autant permettre au trait fondant de l'immanence d'être montré sur la base du trait fondé de la transcendance. Et néanmoins, la différence onto-phénoménologique fondamentale ne semble pas toutefois « réelle » *phénoménalement* (elle ne se montre pas dans un autre phénomène). *Si l'ensemble des phénomènes nous est donné « en quelque sorte de deux modes » pour Henry, notre sentiment ne « répète » pas pour autant ce qui nous est donné en chair et en os (ce qui est le sens du « en quelque sorte »).*

À travers cette différence, il reste toutefois possible distinguer entre ce qui fait apparaître et ce qui s'engendre dans cet apparaître. *Mais cette différence apparaît-elle ?* Le « lien » peut-il apparaître immédiatement comme non-médiat ? Le fondement peut-il se manifester comme un « fondement » ?

Une réponse négative ne peut être prise en considération par Henry, pour autant que l'une soit ce qui révèle son *auto-donation*, et que l'autre celle qui produit l'horizon de lumière sur lequel les choses s'étalent. Ce qui peut sembler donc comme la survenue d'un *clivage extra-phénoménologique* est pour Henry la condition globale de la phénoménalité, prise entre le pouvoir d'apparaître et l'intuition des apparaissants. C'est en cela que la *différence onto-phénoménologique fondamentale* entre le binôme du fondant et du fondé (l'apparaître et l'être) ne doit pas pour autant abandonner les prétentions d'une « fondation » réelle. Elle ne doit pas être véritablement différente au sens d'ek-stérieur à soi, de détermination efficiente de l'autre phénoménalisation. Depuis l'*Abgrund*, nous pressentons que dans l'apparaître de l'être il y a clivage, il y a *ek-stase* : cela doit-il être donc reconduit dans l'immédiat de la phénoménalisation originale du fondement ?

Autrement dit : l'apparaître original est excédent, réel, il est le « comment » du phénomène. Mais les différences que le fondement instaure doivent être données immédiatement dans le seul fondement, l'apparaître. L'apparaître de l'être (intentionnel) suit ses propres lois, celles de l'ambivalence, reconduisant à l'effondement. Or, *comment l'immanence peut-elle montrer cette transcendance comme telle ?* N'est-elle pas à son tour irréelle, en tant que donnée dans l'immanence ? Le fondement montrerait donc, en positif ou en négatif, *au moins une structure* (la sienne ou celle du monisme) *non* phénoménale.

Le fondement est-il finalement *trans-phénoménal* ? Cette différence fondant/fondé, cette irréductibilité du premier au second, mais réductibilité du second au premier sous l'égard du fondement, *écraserait* le « fondement » henryen, avec des conséquences plus ou moins néfastes pour l'ensemble d'une étude sur la phénoménalité elle-même en tant que telle.

De surcroît, cette aporie paraît de résolution *difficile* à ce stade encore largement formel. Même si l'on pouvait facilement la dissoudre en se réclamant d'une identité d'essence prétendue entre apparaître et fondement, ce serait pourtant assez *stérile*, puisque le « fondement » continuerait encore à jouer un rôle non-phénoménalement défini et potentiellement *antagoniste* de la phénoménalité, en laissant dogmatique et non « réelle » l'hétérogénéité des deux modes.

Une tentative facile de solution, consistant à « croire au fondement », à croire à une telle totalisation de la phénoménalité (propre aux dogmatismes, mais qui affecte même les lecteurs les plus originaux), nous porterait en plus à une *deuxième* aporie : l'aporie du fondement.

L'aporie du fondement : le fondement phagocyte-t-il la phénoménalité ?

Si le fondement semble s'emparer de la phénoménalité, il est facile de se laisser convaincre par le fait qu'une auto-manifestation ne disposerait d'aucune défense contre une *sur-phénoménalisation* de l'ensemble des apparaissants, reconduits tous au fondement. En effet, même en disant que le fondement *montrait* l'intentionnalité comme donatrice du monde, il semblerait qu'il reste un moyen pour effacer celle-ci – si l'on ne pense pas à comment la nouvelle « relationnalité » qui se fait jour en vertu du fondement¹. Mais même cette « relationnalité » peut conduire, à son tour, à une rechute aporétique.

Partant d'une constatation opposée à la première aporie, P. Audi remarque, à partir de la définition de la « phénoménologie » qui « n'est pas une théorie des apparences² », que

si l'on admet que la métaphysique commence là où l'être se sépare de ses apparences, où la dichotomie être/apparaître est affirmée et justifiée comme telle, on ne peut qu'en conclure qu'à la métaphysique s'oppose radicalement la phénoménologie. En réduisant l'être à son propre paraître, celle-ci ne récuse-t-elle pas ce genre de séparation ou ce type de dichotomie ? Pour le phénoménologue, qui se distingue ainsi du métaphysicien, il n'y a en effet rien au-delà des phénomènes, ou pour mieux dire, rien derrière les différentes façons dont les phénomènes eux-mêmes se manifestent³.

Si cette réduction est faite « au gré » d'un fondement (comme le disent les textes henryens examinés jusqu'ici), il n'est pas possible non plus qu'elle soit pensée à l'aune d'une *assimilation*, qui *délierait* le « fondement » de toute relation – qui le rendrait *un mot « mort »*, aussitôt *s'écrasant sur la pure phénoménalité*. « Pureté » et « fondement » ne peuvent aller de pair de manière *si évidente*. D'où surgit une *nouvelle*

1. D. Zahavi, « Subjectivity and immanence in Michel Henry », A. Grøn, I. Damgaard, S. Overgaard, (éd.), *Subjectivity and transcendence*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2007, 133-147 (p. 146-147) « At the same time, it must also be admitted, however, that Henry's intense preoccupation with this topic makes him vulnerable to criticism. Henry operates with the notion of an absolutely self-sufficient, non-ekstatic, irrelational self-manifestation, but he never presents us with a convincing explanation of how a subjectivity essentially characterized by such a complete self-presence can simultaneously be in possession of an inner temporal articulation; how it can simultaneously be directed intentionally toward something different from itself ; how it can be capable of recognizing other subjects (being acquainted with subjectivity as it is through a completely unique self-presence); how it can be in possession of a bodily exteriority; and finally how it can give rise to the self-division found in reflection. Self-presence (properly understood) is definitely an important feature of our subjectivity, but so is temporality, intentionality, reflexivity, corporeality and subjectivity, and an analysis of self-manifestation which does not leave room for these aspects is hardly satisfactory. To put it differently and very concisely (I have addressed the question in more detail elsewhere) I would argue that Henry's approach is problematic and insufficient because it conceives of self-manifestation in abstracto, rather than accounting for the self-manifestation of the self-transcending temporal, intentional, reflexive, corporeal and intersubjective experiences. This prevents Henry from clarifying the relation and interdependency between the self-presence and the self-transcendence of subjectivity, and I believe this must be the task » (nous soulignons).

2. En évidente opposition à la « phénoménologie » au sens hégélien dans ce cas-là : PPC, p. 164.

3. P. Audi, *Michel Henry*, *op. cit.*, p. 119, note.

aporie concernant le fondement onto-phénoménologique, que nous pourrions appeler, en vertu de sa référence au seul substantif : *aporie du fondement*.

Pourquoi parler d'une nouvelle aporie ici, qui semblerait impliquer le fondement *en tant que tel* ? L'effet paralysant de l'aporie réside justement dans ce caractère.

Le propos de P. Audi est initialement partageable : il pourrait s'avérer, conformément à cet esprit « assimilateur », qu'il ne fait qu'écarter l'aporétique par le retrait d'un « problème » du fondement. L'idée du « mode » (comme le dit P. Audi ici : « façon ») de la manifestation comme *affectivité* (nous aurons très longuement l'occasion d'en parler dans le moindre détail), permettrait en effet d'écraser l'être *sur* le paraître – et ce serait ce mode *affectif* à dépasser l'être. L'« écrasement », l'« être-acculé », ne font-ils pas partie des termes henryens les plus caractéristiques ? De plus, le fondement dont nous avons parlé, *n'a pas encore été compris par l'affectivité* ; et, dans le texte qui vient d'être cité, le mot « réduction » s'impose au lecteur (examiné seulement en note dans sa différence à la réduction eidétique des *Méditation cartésiennes*). L'aporétique va bien au-delà de la paratopie du fondement : il lève une objection sur son trait fondamental et sur un avancement de son traitement. Le problème du fondement pourrait se révéler alors comme un *biais peu pertinent* pour entamer une recherche sur la phénoménologie henryenne, puisqu'il est textuellement *inapte* à rendre compte de l'affectivité et du relatif manque d'écart en son sein. Celui-ci serait alors le vrai *thème* de la pensée henryenne, ainsi que de la capacité des concepts phénoménologiques à valoir phénoménologiquement (l'affect a une connotation phénoménologique précise). Si nous ajoutons à cela la *réduction* (au sens fort d'une démarche méthodique) de l'être à l'apparaître, en plus que d'aporie, on devrait ici parler d'une *déstabilisation* du cadre fondamental où ont bougé ces pages jusqu'à présent.

Mais *ce propos assimilateur, en supprimant* de telle manière l'aporie, *supprimerait aussi le fondement*. Le fondement, même sans être assimilé à la réduction, est l'*inconcussum* de la phénoménalité, ce qui fait l'essentiel de l'essence de la manifestation. Et surtout : en assimilant l'être aux phénomènes, le *Wie der Sachen* s'emparant du phénomène même, en transformant enfin le fondement en un problème vide ou en un vide de problème, une phagocytose à l'apparaître sous le signe d'un fondement non-interrogé laisserait *indéterminé* justement non pas seulement le *rapport* des deux modes *hétérogènes* de l'apparaître, mais surtout le sens de vouloir fournir une *dépendance immédiate*, sous le signe du fondement, entre deux hétérogénéités (P. Audi aussitôt prend soin d'écrire dans le même alinéa en polysyndète : « immanence et transcendance¹ »). Autrement dit, la réduction de l'un à l'autre ne peut se passer de faire « apparaître » (pour ainsi dire) leur « relation » fondamentale. Le dégagement du « concept » de fondement tente de penser la nécessaire possibilité d'une telle

1. *Ibid.*

interrogation. Dans le cas où l'aporie s'avérait insurmontable, on poserait donc deux modes hétérogènes d'apparaître : on dirait que l'un fonde l'autre dans son mode d'apparaître, et on se *contenterait* d'utiliser à chaque fois le mot fondement *sans se soucier* de spécifier ce qui fait qu'il décrète le « privilège » (explicite chez Henry) de l'un sur l'autre et surtout de leur non-rapport. *On comprend que c'est sans doute à cause de l'arbitraire mise à l'écart du mot de « fondement » que les études henryennes demeurent dans une solitude foncière dans le débat philosophique contemporain*, puisqu'il peut bien paraître qu'une *dépendance* immédiate soit jugée moins contradictoire qu'*illégitime* sans une explicite mise au clair de ce pouvoir de fonder la transcendance¹.

En voulant formaliser une telle aporie (où le fondement et l'onto-phénoménologie paraissent se dissoudre dans l'utilisation terminologique sans scrupule de « phénoménologie » et « ontologie » sous un « fondement » incompréhensible et gratuit) : sans recourir au « fondement » et à son vocabulaire, il pourrait être dit avec rigueur, en *réécrivant* le propos *réductionniste* de P. Audi *sous le modèle du premier principe de la phénoménologie*, que « c'est seulement par le mode d'apparaître que l'être se donne ». *Mais le fondement est justement le seul moment de possibilité où montrer ce « par »*. Ce qui demeure particulièrement important si, par la suite, on doit réintroduire deux modes de phénoménalisation *différents*. C'est le statut phénoménal de la fameuse « transcendance dans l'immanence » (présente *surtout* dans les dernières œuvres) à s'avérer décisif et *décidé* par le « fondement » (présent *surtout* dans la première philosophie). Et, même en pensant que ces deux modes se tiennent *au fond* sur le même *principe*, ce n'est que par l'onto-phénoménologie du fondement que se cache la seule *chance* d'approfondir leur relation. Sous l'effet de l'effacement d'une béance essentielle à la manifestation, *le fondement recèle non seulement l'idée d'une relation phénoménologique inaperçue, mais l'opportunité de réécrire le concept de relation comme un concept non-seulement-relationnel (ce qui a été désigné par « non-rapport »), mais fondateur de manière non causale et sur la base de la simple phénoménalité*. Ne pas en parler, ou même l'éviter, c'est du préjudice ou du manque d'approfondissement ; céder à cette aporie (que P. Audi n'a au fond sûrement pas faite sienne quant à son œuvre personnelle, comme le montre les développements de son esth-éthique), c'est s'ouvrir à l'*obscurantisme* plutôt qu'à la Parole de la Vie, qui en effet, pourrait-on dire, parle le langage du monde en en étant son fondement : elle parle moyennant le fondement pour ne pas se dénaturer de son être un langage autre que le langage ordinaire.

Pour autant que « fondement » est « simplement » *utilisé*, pour autant qu'il n'est pas creusé dans sa possible « charge » ou résidu méta-phénoménologique, mais ramené à une sorte de méta-évidence incarnée, la démarche henryenne, déliée d'une interrogation

1. Cf. *infra*, § 5 et le problème des antinomies.

sur le fondement onto-phénoménologique, resterait au mieux un renouvellement de ce « vouloir d'en-bas¹ », au pire *une tentative phénoménologique de gnose*. Il n'est pas possible de parler d'un « immédiat » sans comprendre l'originalité que le fondement fait *d'emblée* à soi-même en montrant non pas seulement sa phénoménalité, mais *l'excès* de sa phénoménalité sur l'autre type de phénoménalité qu'il s'agit de fonder. Cet excès est question du fondement, et par cet excès on comprend le dessin onto-phénoménologique.

Le désir de P. Audi, dont l'œuvre reste fructueuse et à laquelle nous devons beaucoup, et une pléthore d'autres auteurs qui considèrent le fondement comme un miraculeux puits sans fond, qui transformerait en originaire tout ce qui y est plongé, est celui d'éviter de retomber aussi bien dans un rapport semblable à *l'écart*, que dans une subjectivité idéaliste (le fondé reste tel, non modifié, non créé, mais *expliqué sur une nouvelle base*). Il y a aujourd'hui des partisans de l'autre position, mais la deuxième (propre à P. Audi) paraît bien la plus suivie². Nous nous démarquons méthodologiquement des deux, pris dans la même aporie, si le fondement doit, à son tour, montrer que cet excès est un fondement lui-même, un fonder selon son auto-apparaître (ou auto-donation). Celui-ci ne peut se débarrasser de son apparition comme fondement (= de son se-montrer comme un fondement), *puisque sans cela la critique au monisme et à l'apparaître double reste injustifiée* : sans le fondement, la relation reste prisonnière d'une *formalité* qui en affecte le pouvoir d'approfondissement – voire, la laisse en proie à un nouveau dualisme, à une hétéro-affection où l'effondement ressurgirait de ses cendres³.

Une assimilation ou presque *phagocytose* de l'ontologie dans la phénoménologie n'est pas à envisager si l'on veut tirer au clair les relatives différences des deux, et si l'on veut penser *à travers leur irréductibilité*, qui paraît bel et bien la principale nouveauté henryenne.

Pour faire le point et conclure : entre les deux phénoménalités, l'une a le *pouvoir* de fonder, l'autre n'a pas *ce* pouvoir. En suivant P. Audi, l'*affectivité* est certes décisive, tout comme l'auto-donation et maintes autres « notions⁴ » ; mais, prises fondamentalement, *elles phagocyteraient, par leur caractère seulement formellement*

1. Une volonté exacerbée de redéfinir un fond non-hypostatique, propre encore à maintes philosophies aujourd'hui selon H. Maldiney, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Lausanne : L'Âge d'homme, 1974, p. 20.

2. La première, interprétant originalement des suggestions de l'ouvrage original de J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris : Cerf, 2006, est reprise par le travail de thèse de V. Moser qui perce explicitement pour une « auto-hétéro-donation » (V. Moser, *Le sens de la phénoménalisation*, thèse inédite soutenue à Strasbourg, 2009, texte disponible sur <http://scd-theses.u-strasbg.fr/647/>) ; l'autre, par celle qu'il est possible de définir *l'école de Louvain-La-Neuve* (derrière la vaste œuvre de R. Kühn, le disciple le plus cohérent au texte henryen) et notamment par M. Maeschalck, R. Gély, et les très jeunes chercheurs B. Kanabus et S. Brunfaut parmi les autres, autour des Archives Michel Henry du Département de Philosophie, grâce à la direction précise de J. Leclercq et à l'infatigable travail d'archive de G. Jean).

3. Cf. *infra*, § 9.

4. Cf. *infra*, § 5.

fondamental, la phénoménalité au même moment où le terme de « fondement », élevé à un usage massif, serait « faussé », *incompris*, indéterminé – et avec lui l'ensemble des enjeux d'une réduction radicale à une phénoménalisation originaire. La phagocytose est la manière de penser le fondement comme *écrasant* sa phénoménalité fondamentale : elle perd le fil de la question de l'entre-correspondance, entre les deux termes de « phénomène » et « fondement ».

Cette incompréhension nous mène à *une autre aporie*, engendrée cette fois-ci par les *équivoques* de l'association des termes de « fondement » « onto-phénoménologique ».

Cette troisième aporie est la plus épineuse, la plus sournoise et la plus décisive pour le début d'une recherche sur le fondement en phénoménologie et aussi pour le développement de son étude dans une recherche.

L'aporie du fondement onto-phénoménologique I : l'ostension interne.

Pourquoi l'originarité, la réalité et la phénoménalité (les trois aspects formels) du fondement ne peuvent alors pas être envisagés comme un *fond de référence* de l'être, comme de temps en temps semble l'écrire Henry, notamment à partir de 1985 ? Pourquoi ne pas laisser l'utilisation adjectivale de « fondamental » (justement ce qui est le plus présent au long de toute son œuvre) *prendre le dessus* sur son nom ? Pourquoi le fondement ne serait-il pas une « idée », peut-être un peu improvisée sinon vague en 1963, avant qu'il laisse la place à l'élucidation de l'*ego* et à d'autres thèmes phénoménologiques plus « avantageux » à la méthode onto-phénoménologique ?

Cette aporie, à différence des deux premières, met en doute la thématization du fondement (*aporie du fondement onto-phénoménologique*), en *surévaluant* l'aspect « formel » (et presque *métaphorique*) du fondement, et puis en le dissolvant en tant qu'étant un « fondement onto-phénoménologique » : en le considérant non plus comme « fondateur » au sens propre, mais simplement *indicateur* d'une origine. Loin de formaliser le fondement, la paratopie alors devrait s'auto-comprendre très au sérieux : elle se volatiliserait au contact d'autres plus importants motifs henryens (« vie », « matière », « chair »...) *pour autant* qu'elle effacerait même le fondement dans son onto-phénoménologie, en arrêtant brusquement notre interrogation. Nous nous trouvons, en somme, face au dilemme d'un *langage* du fondement entendu plus comme une « manière de parler » de l'auteur Michel Henry, un peu rapide, que comme le lieu des enjeux, sans véritablement d'impact sur son œuvre, sa conception du phénomène, sa Parole.

Nous appelons *ostensif* l'aporie qui désigne le fondement dans cette acception. Sémantiquement, ostensif est l'argument qui, au lieu de partir des définitions du fondement ci-dessus citées, trouve évidence dans le terme de « fond » (souvent de manière substantivée et en majuscule), mais aussi comme « fonds », et surtout en « fondamental » en tant qu'adjectif forgé en *référence* à certains termes (« phénoménologie », « expérience », « structure », etc.). Ce contre-argument se

soutient *textuellement* par la remarque qu'une telle utilisation est indéniable et propre à une grande partie des pages henryennes. *C'est un danger qui est aussi dû au caractère propre de la langue, dépendant du langage mondain que Henry est obligé à utiliser, ce « caractère double » dans laquelle s'exprime la Parole. Il résume en lui-même le problème du « langage » (du strict point de vue du fondement comme « rapport » immanent entre apparaître et être).* Autant les critiques faciles à Henry que les dogmatismes aveugles se meuvent sur le plan ostensif. Henry bougerait ou bien sur le plan de la langue, ou bien il ferait parler un autre langage radical qui disparaîtrait mystérieusement : sans pouvoir comprendre qu'ils se meuvent sur une même *aporie* que constitue une profonde raison de douter sur la manière d'affronter la philosophie.

« Ostensif » est un adjectif archaïque rare en français (plus souvent on dit « ostensible », ou « ostentatoire », comme ce qui prétend être remarqué), venant du latin *ostendere*, qui veut dire « montrer », « exposer », dans le sens d'un « montrer là-bas » (*aciem ostendere* : « montrer une armée préparée à la guerre »). Il n'est pas non plus différent de la signification habituelle de *monstrare* en latin : leur grande proximité impose la lutte la plus précieuse vers le fondement comme *phénomène*. C'est un peu l'argument qui a tendance à garder un rôle purement « déictique » au fondement, relié toutefois à cette « ob-stantivié » (*Gegenständlichkeit*) que toutefois Heidegger avait, dans ses notes, essayé de penser exactement comme le « *re-praesentare* ». Nous modifions quelque peu (mais pas trop non plus, comme on verra) le propos de Heidegger (qui a pour but de déterminer le rôle du sujet comme étant essentiellement un « objet » dans la métaphysique de la représentation), puisque nous pensons qu'une *ob-stention* au niveau du fondement renverserait la féconde crise du fondement (et sa capacité négative d'y demeurer) en une objectivité du fondement – alors que Heidegger traite ici du sujet qui deviendrait conforme à l'étant-objet, en se posant lui-même comme inconditionné¹.

La position de Heidegger, tout en ayant un certain intérêt pour nos finalités, risque de nous conduire en erreur si prise à la lettre. *L'objectivation de l'essence de la manifestation s'imposée* chez Henry de manière très sournoise : par le fondement. *Nous nous retrouverons face à ce que Henry a toujours voulu critiquer.*

Pour ne pas retomber dans une objectivation, il ne reste qu'un chemin, que Henry a entamé, même s'il n'a pas complètement compris : *ne pas indiquer* l'origine, mais la rendre effective, la rendre réelle (= nécessité de passer à un traitement onto-phénoménologique propre au fondement). Autrement, « parler de » et « utiliser » le fondement ici-là, *produirait*, dans une onto-phénoménologie, un effet *signique*, une référence, un déictique, une fruste « con-ceptualité de l'origine » dans l'archi-ancien au

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, II, Paris : Gallimard, 1971, p. 372. « Ob-stantivité », « ob-stance », « ob-stantif » sont des traductions en français visant à écarter le *Gegenstand* (l'ob-stant, ou le contre-étant) du *Gegenwurf* (l'ob-jet, ou le contre-jet). Nous modifions certes ce propos, en l'élargissant à l'aporie qui pourrait réduire le fondement à un autre mode de représentation.

moment même de sa manifestation, voire une sorte d'introjection psychologique inversée mais identique à la projection. L'« ostension » (et ses nouveaux dérivés) est une *indication à rebours*, l'idée de *Gegenstand*. La *Verweisung*, n'était-elle pas la structure de l'ustensile, le rapport de simple-présence¹ ? Or, le fondement serait objectivé si compris en tant que cette rétro-référence ; non pas dans une « production » de deux entités phénoménales, mais dans une « fondation » des deux.

Utiliser le fondement henryen de manière ostensive entraîne un double risque, qui revient, en effet, à « *se servir* » *objectalement* du fondement, et à rendre impossible son phénomène.

Premièrement, le risque est celui d'un *objectivisme contre-intentionnel* : une ré-intromission de la structure intentionnelle, cette fois-ci de manière phénoménologique, allant paradoxalement *vers l'origine*. Une telle « intentionnalité d'origine », *absurde* mais pourtant présente dans une utilisation ostensive du fondement, serait une inversion de l'objet à l'acte de sa constitution, équivaldrait à une « idéalité de l'apparaître » *destructrice de la phénoménalité originare*, si selon l'intentionnalité husserlienne « l'idéalité de l'objet est la seule thèse en mesure de rendre compte phénoménologiquement de la "référentialité" constitutive de l'acte intentionnel² ». Dans ce premier cas d'*ostension interne*, relevable grammaticalement par la forme passive des énoncés qui utilisent « fonder » ou ses autres « dérivés », nous trouvons phénoménologiquement, une idée d'« inhérence à l'origine » qui, en détruisant le *fonder* du fondement, dissoudrait tout espoir de montrer le phénomène de l'être. C'est ce qui se passe par exemple pour l'idée d'« emprunter », dont nous en pressentons déjà l'équivoque sémantique : « c'est par un emprunt au corps transcendantal et à l'être subjectif de l'ego que le corps objectif est ce qu'il est ». Et par « emprunt » il faut entendre « que la vie du corps objectif n'est pas la vie absolue, mais une représentation de celle-ci³ ».

Prenons un autre exemple : instaurer le fondement des deux phénoménalités (la phénoménalité de l'auto-apparaître et celle de l'être) « seul le peut une phénoménologie matérielle, une phénoménologie qui *réfère* chacun des concepts fondamentaux de la phénoménalité à l'actualisation et à l'effectuation de celle-ci [...] pour autant que la phénoménologie ou même une ontologie phénoménologique se meut dans l'oubli de cette *référence* principielle, elle demeure un pur conceptualisme⁴ » (arrivant même à un hardiesse telle qu'une « rétro-référence » de l'ek-stériorité à l'origine, « rétro-référence » à son tour à comprendre comme « auto-référence⁵ »). Ici, l'ontologie phénoménologique est plus digne d'une simple phénoménologie dès qu'elle montre le

1. Cf. SuZ, § 17, p. [76] s.

2. J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris : Vrin, 1994, p. 308.

3. PPC, p. 184-185 (cf. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 132).

4. GP p. 53, nous soulignons.

5. M. Henry, « Intersubjectivité pathétique » (1991), J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry, op. cit.*, p. 143 : le lexique emprunté à la *sémiologie* ne peut certes pas laisser indifférent.

besoin de la « référence » à la phénoménalité (parmi lesquels il y a le fondement, du moins si Henry sous-entend les résultats obtenus en 1963), de manière non trop différente du $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ de l'aristotélisme.

Or, parler de « référence » d'un phénomène au pouvoir fondamental ou fondateur de la phénoménalité ne nous paraît pas si *aisé*, puisque, dans cette ostension interne, il nous est imposé de *croire* à un pouvoir plus fondamental que celui qui peut paraître explicable d'une autre manière. La phénoménalité ne nous serait nullement montrée comme une rétro-référence, réhabilitation d'un arrière-monde justement en tant que monde intérieur de référence. La transcendance ne renvoie proprement pas à la Vie, mais elle doit être immédiatement la Vie elle-même, tout en n'étant pas le fondement de l'apparaître. Henry l'a sûrement fait ; mais un propos référentiel semblable n'a aucun sens phénoménologique sinon celui de *renvoyer à l'épreuve*, précisément, du fondement onto-phénoménologique et à son traitement explicite, qui doit rendre compte de cette utilisation *parasite* et ostensive, et non pas l'inverse. La phénoménologie de la vie ne se fait pas selon l'ostension du fondement, bien que cela ait été une tendance du même Henry (« la référence principielle¹ », ou dans le syntagme fréquent « trouver [...] son fondement² »), au point que nous pourrions parler, si l'ostension se révélait être la solution du fondement plutôt que son aporie, d'une véritable *monomanie du fondement*.

Néanmoins, le préfixe *ob-*, préposition qui signifie « vers », « contre », « devant », propre à « objet », indiquerait déjà l'inefficacité de l'ostension à exprimer le fondement tel que Henry l'entend. Considérer le fondement de manière ostensive s'avèrerait débiteur d'une pensée de « l'ob-stance », comme le dit Henry aussi³, à savoir l'application d'une méthode d'ob-jection sur le fondement lui-même : ce serait le reléguer à un cadre référentiel. Une *ostension interne* entraînerait dangereusement le « fondement » dans un *sommeil de la Parole* qui n'aurait d'autre fonction que de transposer en sens figuré l'originarité au phénomène, dans le sens classique que le mot de « fondement » a souvent indiqué dans la tradition philosophique. L'originarité serait un état non moins hallucinatoire que celle voilée dans les yeux des chouettes entourant l'écrivain dormant, dans la célèbre eau-forte de Goya.

L'aporie du fondement onto-phénoménologique II : au-delà de la transitivité.

Mais l'aporie de l'ostension se développe aussi dans un *deuxième* sens.

Il s'agirait d'une *ostension externe, transitive*. Il ne fait pas de doute que Henry l'a évitée comme un fléau. Elle est véhiculée grammaticalement par la forme active du « fonder », et qui en détermine son *relatif* manque dans la prose henryenne. Cet état de

1. GP, p. 53

2. GP, p. 125.

3. GP, p. 75.

choses a déterminé la difficulté de compréhension de la différence onto-phénoménologique fondamentale, limitant ainsi l'intelligibilité de l'apparaître comme fondement et l'interprétation de l'opposition de la Parole comme un enclavement¹. Cette *verbalité transitive* du fondement représenterait en effet sa destruction comme apparaître sans écart, et se ramènerait à une transition d'états différents, emportant la possibilité de revenir à l'*ek-stase* du Dasein comme « l'être du lointain » de *Vom Wesen des Grundes*. Contre cette conception de *Grund* comme béance, Henry a toujours lutté de toutes ses forces.

« Transitif » vient du latin *transire* qui signifie « passer outre » (d'où le français « transir », au sens de « glacer » voire « mourir de froid », pont à l'expression anglaise *to pass away*). Dans la linguistique scolaire basée sur la sémantique, « transitif » indique intuitivement un « faire passer l'action du sujet à l'objet ». Dans ce sens strict, le fondement henryen n'est pas transitif. « L'identité de l'apparaître et de l'être se résume en ceci que le premier fonde le second². » Pourtant, le complément d'objet de l'emploi transitif ne paraît-il pas restituer un objectivisme, où l'objet serait l'être, en instaurant une référence ostensive vers l'exteriorité ? Henry veut-il dire que de l'apparaître à l'être il y a un *passage d'action*, que du paraître porterait à l'être ? Et cela ne comporterait-il pas une extériorité, un apparaître qui céderait, par son fonder, à l'être – une sortie hors de soi, une structure transcendante donc ? La grammaire ne nous révèle-t-elle pas qu'il est temps de passer outre, de se libérer du poids sémantique ?

Au même moment où l'ostension semble être la seule issue d'une approche paratopique du fondement, le fondement, imprégnée d'une sémantique mondaine, semble pris entre deux feux, tous les deux engendrés par l'ostension du fondement. La sémantique mondaine est le plus décisif appui à une localisation sémantique du fondement. Suite à notre parcours, elle l'oblige à rester à l'état formel et à ne pas lui donner son plein développement onto-phénoménologique.

Si en effet on pense au fondement comme une *rétro-référence*, même *déclarée* comme « concrète » ou « réelle » phénoménalement, on est obligé d'admettre celui-ci sous un rapport d'inhérence ou de transitivité du champ (l'*ek-stase*) qu'on veut fonder. La sémantique se réapproprie entièrement de la paratopie du fondement, en localisant le fondement dans *le bassin de sédimentation de la métaphysique elle-même*. On ne doit

1. Sémantiquement, s'il est vrai que le fondement ne fonde pas la construction qui se structure sur lui – il paraît impropre de dire que les fondements fondent la maison, ou que la maison trouve son fondement dans le(s) fondement(s) – une fondation *transitive* appliquerait « fonder » seulement à une *activité humaine*, en *transfigurant* et en rendant idéale, inaugurale et constitutive cette « effectuation » même (exemples : « des exilés grecs ont fondé Héléé au VI siècle av. J.-C. » ; « fonder une famille », etc.). La fondation en architecture ne réintroduirait pas une transitivité en quelque sorte « plastique », puisque « fonder les piliers d'un pont » signifierait « poser les fondements ». *L'ostension est précisément la rechute dans de telles modes métaphoriques, si « sémantique mondaine » (à laquelle ne correspond aucune réduction) et « métaphysique » sont deux expressions équidistantes d'un regard strictement* (onto)phénoménologique.

2. I, p. 42-43.

pas alors s'étonner de voir le fondement utilisé comme s'il s'agissait d'une *palabre*, souvent sous la plume de Henry lui-même – qui ne se rendit pas compte de la fonction que l'ensemble de sa philosophie était en train de se libérer des effondrements grâce à ce même « fondement » ; on ne doit pas s'étonner non plus, alors, que nous devons prendre un chemin *différent*, notamment *stylistique* (voir le prochain §).

Le danger réside dans le fait que l'apparaître ne serait pensé comme fondement anamnésique du monde que par l'*indication d'une remontée à l'origine de cette phénoménalité*, ce que l'ostension interne incarne. Très honnêtement, de ce point de vue, on ne verrait même pas l'utilité de vouloir remonter à l'origine, pur procédé vers un arrière-monde. Si l'aporie de l'ostension finit par nous écraser, on perdrait en somme l'essence de la manifestation, et nous serions obligé de la ramener à l'ontologie de l'ὕποκείμενον, à un substrat individuel. Il faut, en revanche, entendre ce fondement de manière *forte*, mais non pas pour autant transitive. *Ni cette rétro-référence* (ostension I), *ni cette transitivité* (ostension II), *ne peut pas, onto-phénoménologiquement, être la manière de manifestation du fondement lui-même*, cette « phénoménalisation de la phénoménalité en tant que telle¹ ».

Il est donc clair que, si l'on voulait nous objecter de procéder maintenant trop par la localisation sémantique voire la grammaire « mondaine » du terme du fondement et du fonder, nous serions contraints de retourner les accusations. C'est en effet en vertu d'un dégagement phénoménologique du fondement que son lieu paradoxal doit être remis en question, et ne pas être délaissée, sous peine de tomber justement dans l'ostension du fondement. *Le dégagement du fondement onto-phénoménologique par sa paratopie est la seule manière de dépasser une localisation sémantique du phénomène, tant pour ce qui en est de paratopique dans le « fondement onto-phénoménologique », que pour ce qui en est d'onto-phénoménologiquement « fondamental » dans la paratopie.*

Or, considérons la transitivité sous un autre angle, plus essentiel : qu'affirme-t-on lorsqu'on emploie un verbe au sens transitif (et « fonder » n'est que transitif) dans une diathèse active ? Essayons donc de nous *servir à nouveau* de la paratopie de manière préalable.

On affirme un passage d'action : « le président dirige sa nation ». Mais surtout, et avant tout, le verbe au transitif ne peut être posé *sans un complément d'objet* sur lequel tombe son action : « l'apparaître fonde » ; « le président dirige » sont au mieux des phrases bancales. Cette *rechute* du verbe transitif *sur* un objet est le sens le plus général de la transitivité, qui, de son rôle grammatical, peut « se répandre » sans problème d'extériorité sur ce qu'on peut appeler un « objet » subissant l'action (à savoir un fondé). « On distingue [de l'utilisation ci-exposée de « transitivité »] une transitivité de relation, qui est l'aspect le plus général du phénomène [...] » est dit avec grande pertinence par un important linguiste².

1. Dans « La méthode phénoménologique », PM p. 61-135 Cf. *supra*, première partie, chapitre 3.

2. J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique, français, allemand, anglais, italien*, Paris :

Même s'il est impossible de penser le fondement onto-phénoménologique sous la transitivité et l'immanence au même temps, il n'est pas inopportun d'indiquer que l'ostension externe indique nécessairement « passage », et ensuite, à *la limite*, un passage *extérieur*. Et la raison dépend d'un caractère paratopique propre à tout verbe. Dans notre cas, concernant « fonder », s'il renvoie, même étymologiquement, à l'architecture, demandons-nous : *quel rapport entretient la construction architecturale dans son ensemble à son « fondement », si elle est envisagée sous une non-extériorité ?* Le fondement (ou « les fondements ») assure la stabilité de la construction quant à l'ensemble de sa tenue sur le terrain de l'édification. Il n'assure pas seulement un « sol » (dans le double sens du sol qui est dégagé pour faire place à ce nouveau « sol » comme parterre qui est établi dans son périmètre), puisqu'il garde la tenue de l'édifice tout entier, *voire de la réalisation de sa construction*.

La causalité immanente : initiation à la résolution de la dernière aporie.

Sans les ambages du *projet d'instauration* du *Kantbuch* (= la *Grundlegung*), la métaphore architecturale au sens *plastique* nous permet donc de ne pas retomber non plus dans le danger ostensif. Si elle nous conduit un pas hors la grammaire, sa métaphoricité ne la rend pas non plus tenable telle quelle : elle demande pourtant la nécessité d'expliquer cette relation fondamentale *sans* une transition. Chez le jeune Henry, cette réflexion est *inspirée* par le concept spinoziste de la *causalité*.

Même sans parler du fondement, la « cause » (dont Henry ne s'appropriera *jamais*) fournit d'après J.-M. Longneaux la résolution de la problématique de la « relationnalité » de l'apparaître. *Henry reprendrait, en la transposant dans une phénoménologie de l'apparaître pur, l'idée panthéiste de la causalité immanente* : « à l'inverse de la causalité transitive, la cause ne se tient plus en dehors de ses effets. Ou si l'on veut, l'effet n'est plus mis à distance de sa cause, il ne doit pas s'expliquer en recourant à une raison d'être qui lui serait extérieure. Il n'y a plus d'extériorité¹ » – « *causa immanens, non vero transiens*² ». Le commentateur ne le s'y arrête pas, mais ce problème *revitalise*, plus essentiellement et d'un point de vue nouveau, le fameux problème du rapport de la substance à ces modes finis. *La paratopie de « fondement » henryen se trouve ainsi, à la limite de son aporie, à devoir rendre compte, presque comme une nouvelle odysée philosophique, de l'une des plus grandes difficultés de la pensée de tous les temps, à savoir de la relation entre naturans et naturé. D'autant plus le fondement est sur le point de promettre la résolution d'un nœud foncier et séculaire, d'autant plus il risque à chaque passage une rechute dans ses obscurités et dans des*

P. Geurthner, 1951, à la référence « transitivité ».

1. J.-M. Longneaux, *Étude sur le spinozisme de Michel Henry* (essai publié dans le volume BS), p. 251.

2. B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 18, (Paris : Flammarion, 1965, p. 44).

énigmes de la pensée et du langage. Les meilleurs philosophes et les plus intelligents commentateurs se sont penchés sur le problème que Henry tenterait maintenant de résoudre ; et, malgré cela, nous, si voulons continuer dans cette direction, ne pouvons pas nous y soustraire.

Si la *causalité transitive* est celle qui *fait passer la cause dans l'effet* (la chaleur du feu jusqu'à l'eau dans la casserole), la *causalité immanente* est celle où *l'effet reste dans la cause* (la pensée produit des idées, mais celles-ci restent dans la pensée). Concernant cette dernière, Deleuze a insisté sur la différence entre « immanence » et « émanation », puisque « *si la cause émanative reste en soi, l'effet produit n'est pas en elle et ne reste pas en elle [...]*. Une cause est immanente, au contraire, quand l'effet lui-même est immané dans la cause au lieu d'en émaner. Ce qui définit la cause immanente c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, est et reste en elle. L'effet ne reste pas moins dans la cause que la cause ne reste en elle-même », sans produire donc un « univers hiérarchisé¹ ». Comme dans le plus classique des problèmes métaphysiques, il reste pour nous à comprendre ce « comme » du « comme dans autre chose », pour autant qu'il doit demeurer intelligible (et « phénoménalisable ») à travers le phénomène comme onto-phénoménologie du fondement. Serait-ce cela « l'expression » spinoziste de la substance par ses attributs – serait-ce dans cette volonté d'exprimer un problème éminemment phénoménologique en réalité ? Et alors, devons-nous engager *aussitôt* le phénomène dans le *double* mouvement de *involvere* et *explicare* de « l'expression » de la substance par ses attributs², en perdant ainsi le pouvoir négatif du fondement ?

Il n'est pas possible de faire converger exactement ses deux problématiques sans changer complètement de parcours, sans abandonner la « phénoménalité ». En effet, si l'on suivait Deleuze, nous resterions sur un plan formel et non pas phénoménologique. Le fondement serait alors un synonyme de « cause » – et porteur de sa sémantique métaphysique ou en tout cas ouverte au non-phénoménologique, à l'interchangeabilité synonymique et, surtout, au modèle de *l'expressivité* de l'être plutôt qu'à celui du fondement et de la fondation.

La première tâche nous paraît alors celle de l'immanence spinoziste³. En visant ce but, nous ne pouvons nullement opérer le choix de la perspective deleuzienne – même si l'on peut se risquer à dire que, si l'on voulait s'approcher d'une comparaison entre les deux immanences chez ces deux penseurs, nous aurions un premier terrain commun. Il faut essayer de penser l'ensemble de la position spinoziste dans sa *nuance* comme un motif phénoménologique. Mais assumer d'emblée « le problème de l'expression » comme étant celui du fondement, même s'il portait à une belle piste de recherche, peut-être même plus séduisante que celle du paysage offert par les chemins sinueux du

1. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Minuit, 1968, p. 155-157.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. Reprise dans *infra*, § 6.

fondement, n'est qu'un raccourci. L'expression nous détacherait, pour nos buts actuels, de la fidélité au motif du pur apparaître et de la Parole qui coïncide au Dire. Nous nous trouverions probablement en répétant l'approximation à laquelle tout auteur est astreint lorsqu'il se trouve à envisager le statut de l'effet dans la cause : cette « liaison » est ordonnée à être le seul but de notre étude à présent, justement comme étant une non-liaison, plus-que-liaison et plus que promesse de dépassement, réalité même.

Ainsi, une reformulation phénoménologique de la « double implication » que Deleuze creuse à partir du texte spinoziste est impossible du point de vue henryen, à cause de l'hétérogénéité de l'apparaître et de l'être. Nous avons vu qu'aucune « égalité d'être¹ » n'est concevable, ni aucune « communauté formelle² ». Si une telle communauté avait enfin lieu, elle se tiendrait comme un phénomène et serait alors la concrète manifestation d'une apparition qui « exprimerait » avant tout son être une apparition fondatrice. En ce sens il faut expliquer phénoménologiquement l'hétérogénéité et le formel « assujettissement » du fondement : non pas comme une différence effondrant l'effet et laissant libre cours à une abstraite toute-puissance de la cause, mais comme l'œuvre *unilatérale* d'un fonder réduisant l'être et l'apparaître à une même (auto-)donation du phénomène.

Henry n'est ni un néoplatonicien, ni un causaliste. Une causalité ou, pour mieux dire, une *fondationnalité immanente* chez Henry, nous paraît *tenable pourvu qu'elle soit rendue simultanément à l'interprétation* spinoziste (ignorée par J.-M. Longneaux et *a fortiori* par Henry) d'une *connexion essentielle* de deux termes de la différence fondamentale. Conformément au désenclavement de la Parole, il s'agit d'une *inséparabilité* de principe, mais dans deux plans différents.

Ce passage est donc pensable seulement *si l'on comprend le différend instauré entre un panthéisme et une phénoménologie*, mis en évidence par une réfutation henryenne massive et « brutale » : « Spinoza peut-il me dire quel est le sens de la joie et de la nuit, du matin³ ? » Ce qui permet de dire que le problème du rapport de la Substance aux attributs, qui certes pourrait demander une œuvre à lui seul, est résolu par Henry de manière relativement *claire*. Son développement sera aperçu au chapitre 1 de la deuxième partie⁴, qui tentera en entier de suivre *l'épreuve du fondement* selon la *non-fixité* de l'immanence dans un *mouvement* qui toutefois ne le finitise pas et ne « l'exprime » pas, mais qui *dise* justement ce même mouvement. *L'expression propre au fondement est essentiellement son propre pouvoir de fonder*, sous le signe d'une immanence plus « rigide » encore que celle de Spinoza (pour qui la finitude va de soi, comme le remarque Schelling). L'immanentisme de l'*Éthique* n'est pas déductible à

1. *Ibid.*, p. 156.

2. *Ibid.*, p. 157.

3. Phrase tirée du journal de jeunesse de Henry et citée par A. Henry (dans la conversation avec J. Leclercq, « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry, op. cit.*, p. 11).

4. Cf. *infra*, § 7.

L'œuvre de l'immanence : le fondement incarne cette prétention et cette difficulté – et l'aporétique la difficulté incessante tension au fondé que le fondement ontologique aussi bien que l'étude de celui-ci tente, de manière non-moins incessante, de surmonter par son propre mouvement, de par son propre désir d'aller au-delà de son dégageement formel.

La perpétuelle hantise de l'ostension comme hantise de l'aporétique sur le dégageement théorético-formel du fondement.

Malgré un affrontement résolu de la transitivité, plus fortement que les autres apories et de manière *emblématique*, celle de l'ostension *n'a jamais été surmontée clairement et une fois pour toutes* par Henry. On aura beau jeu à chercher dans les textes, le risque d'une ostension est toujours présent, faisant effondrer le fondement à un stade pré-paratopique, et donc à un risque hypostatique très fort.

D'où la particularité de notre étude et d'où la nécessité de singulariser le parcours suivant. Même dans son approche de la causalité immanente, « fondement » semble toutefois inclure la *difficulté* de saisir l'hétérogène dans l'homogène, le différent dans l'identique, l'autre dans le même, comme il avait été dit au § 3. *D'où le renouvellement qui peut et doit être fait ici, tout en demeurant dans les résultats de la paratopie, et notamment de la capacité négative.*

La difficulté et la solution demeurent unies dans le même « terme ». L'avoir voulu rendre par « fondement » cette *articulation extrême* qui, comme le « vers extrême » du poète arrivant à la parole « sans devoir le dire¹ », fait que le fondement *montre* dans son apparaître l'être, pour autant seulement que l'apparaître est ce pouvoir fondateur (= « montreur ») comme montrant un contenu hétérogène. Pour expliquer le manque de la thématization au sujet du fondement chez Henry, il y a donc des raisons plus profondes que celles de la toujours difficile conscience qu'un auteur a de sa propre œuvre, même si *notre auteur n'a pas percé la radicalité du « fondement » qu'il avait entre les mains*, en se limitant à d'autres usages : tantôt en le faisant ressembler à quelque chose d'opérateur (quoique proprement destructrice de sa propre phénoménologie et surtout de son Dire) ; tantôt (des rares fois) en le thématisant ; tantôt ostensif de droit et de fait. Il a, en tout cas, subordonné le « fondement » à un rôle toujours *liminaire* et *limitrophe*.

Pour résumer, le long de son œuvre, « fondement » garde chez Henry un léger privilège dans sa forme ostensive, dépendante, à son tour, d'une diathèse active (« fonder »). *L'ostension se configure donc comme ce qui hante intrinsèquement le fondement et le suspend au bord de l'aporétique.* Elle rassemble donc les trois apories, voire elle les maximalise : *si le fondement est ostensif, il risque aussi bien de*

1. V. Magrelli, *Ora serrata retinae*, republié dans *Poesie (1980-1992) e altre poesie*, Turin : Einaudi, 1996, p. 97, nous traduisons.

phagocyter la phénoménalité aussi bien d'y être en surplomb, trans-phénoménal.

Mais n'avons-nous pas retrouvé à l'intérieur de l'ostension, dans son moment le plus difficile justement, la possibilité la plus propre au fondement, la plus conforme à sa capacité négative, par l'idée, encore fortement théorique, d'une « causalité immanente » ?

Comment, cependant, dire l'immanence du fondement, si celui-ci est une capacité toujours négative ? La hantise du référentiel sur l'immanence, la pure annulation, est signe du difficile dépassement une fois pour toutes de l'un sur l'autre, bien que nous savons que par le fondement seulement peut se frayer une réponse à même d'un Dire qui n'aurait rien d'auto-constitutif, rien de dysfonctionnel, puisque c'est à travers celui-ci qui émergerait « la seule racine que j'ai », celle qui justement, pour autant qu'elle est éprouvée, « me fait du mal¹ ».

Certes, si la paratopie, *tout en restant dans sa formalité*, nous en a montré au moins une possibilité, un résultat positif (d'une capacité négative !) est tout sauf escompté – s'il se situe paradoxalement aux limites d'une *absoluité* qui, aussi bien qu'à une onto-phénoménologie, *appartiennent au pensable lui-même*.

1. A. Merini, *Fiore di poesia (1951-1997)*, Turin : Einaudi, 2005, p. 232, nous traduisons (« la sola radice che ho mi fa male »)

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉPREUVE

LA MONTRANCE : LA STRUCTURATION
DU FONDEMENT ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE

§ 5. Structuration, pédagogie, critique immanente : le phénomène du fondement

Le mode selon lequel l'ego devient un phénomène est quelque chose de si fondamental qu'il ne peut être soumis à aucune condition. Le problème de la philosophie est le problème de la vérité. Celle-ci n'est rien d'autre que ce qui, en général, rend possible quelque chose comme des phénomènes.

EM.

La traversée dans l'aporétique, tout en nous pointant la « causalité immanente » du fondement (celui-ci envisagé comme étant la possibilité du désenclavement du Dire dans le cadre du seul phénomène), fait partie intégrante du dégagement formel du fondement. Bien que le préalable théorétique ait représenté un cadre nécessaire de notre interrogation, un acquis heuristique important, l'aporétique restera une partie du fondement même au-delà de celui-ci.

En effet, nous avons vu qu'un éventuel enclavement du Dire (un langage se tenant sur le phénomène dans sa phénoménalité) aurait laissé agissante non pas vraiment une « opposition » au dit (selon le mot de Henry), mais une « dichotomisation » des langages, une boucle dysfonctionnelle venant du même Dire, qu'il n'aurait jamais été possible d'explicitier à partir du Dire lui-même.

La paratopie, tout en s'excluant d'un dire immédiat au sein du Dire, nous a donné l'occasion de nous interroger sur la raison pour laquelle le fondement a joué un rôle de premier plan dans la pensée de Henry : ce n'est que par le motif du « fondement » que se dit une Parole parlant du seul phénomène *comme se manifestant de lui-même et par lui-même*. Le départ *postiche* de la paratopie du terme de « fondement » avait en effet la fonction de rendre possible le rapport du Dire à son dit, dans toute son ampleur. Le fondement s'est montré, par la philosophie de Henry, capable de dire non pas seulement le Dire du phénomène sans le monde, mais de le faire, immédiatement, par l'impossibilité de passer sur le plan constitué du dit. La paratopie était alors ce lieu paradoxal par où le Dire se constituait sans le dit en tant que le Dire pouvait exhiber sans médiation (être, langage, dialectique...) ses caractères strictement phénoménales,

en rendant raison de son autre langage en tant que langage autre du monde, mais en lui appartenant paradoxalement, en habitant une fluctuation des thèmes mondains sans que le Dire ne doive pour autant admettre de contradiction dans le Dire lui-même, ni réintroduire une opérativité des concepts qui sont à l'œuvre. Mais cela ne nous a offert qu'une vue théorétique au sens positif (nous avons acquis certains aspects formels du fondement), formelle au sens négatif (nous ne sommes pas encore dans une phénoménologie).

Or, la paratopie du mot de « fondement » a assumé son être *problématique*, sur la base de son importance pour le dégagement de ce « non-rapport » immédiat entre apparaître et être, entre phénomène du phénomène et phénomène du monde. De manière théorético-formelle, l'apparaître fonde l'être : l'être doit « emprunter » sa réalité au monde. *L'opposition entre le Dire et le dit est donc, au niveau de l'apparaître, une fondation que l'apparaître fait de l'être : c'est la fondation qui garantit la validité aussi du langage du monde, en plus que de la sienne (garantie par lui-même toutefois) comme opposée à celle du monde. L'altérité absolue des deux langages se comprend bien plutôt par la relative altérité des deux apparaîtres, de l'être et du monde. C'est par là que le fondement trouve une ouverture pour être interrogé, et que la paratopie montre la marginalité de la figure du fondement.*

Mais, pour être interrogé en tant que tel, il doit moins faire-voir son langage que, après cela, se-montrer : montrer sa capacité de montrer comme un fonder un contenu hétérogène sans sombrer, comme l'aporie de l'ostension l'a laissé pressentir, *dans un contre-monde* (un retrait du monde ayant la structure d'un montrer-le-monde), *qui réintroduirait un enclavement du Dire dans le dit de manière encore plus pernicieuse.* Nous avons vu que à travers la coordonnée de *l'immanence*, et notamment à travers l'idée de « causalité immanente », retrouvée au moment le plus difficile de l'aporétique, nous avons découvert un terrain théoriquement fertile, mais extrêmement difficile (peut-être, en suivant Schelling, *le plus difficile*), pour envisager *finalement* cette *capacité négative* de demeurer dans la crise d'une limite homogène-hétérogène.

Mais pourquoi et comment envisager *autrement* ce phénomène du fondement, qui reste encore pour nous très théorétique ? Comment faire pour que la thèse ne se transforme pas clairement en une spéculation sur le rapport entre immanence et transcendance, absolu et finitude, apparaître et être, qui semblent encore appartenir à une *forma mentis* somme toute traditionnelle ?

Le style de la philosophie de Henry et les graves limites narratives dans ses romans : le problème du dogmatisme et la nécessité d'une épreuve du fondement.

En relisant Henry après la rédaction de cette première partie, nous avons souvent eu le pressentiment que la transcendance était, par rapport à l'immanence, semblable (pour utiliser une image) à l'amant endormi aux côtes de la poétesse éveillée : gisant dans le même lit, rêvant plutôt d'une caissière d'un cirque entrevue autrefois, il est trop proche

d'elle *et* trop fatigué de sa journée pour que sa concubine s'empare de son activité inconsciente¹. L'un permet de comprendre l'autre ; mais le mystère de cette distance, de cette indéfinissable crise, doit être comprise justement dans les mots mêmes de la poétesse, et non pas dans le sommeil de son amant.

Si la paratopie nous a permis de nous approcher des textes henryens sans les penser par les entre-renvois d'une textualité structurale (en les ayant creusés du point de vue du « fondement », de cet anachronisme aux plus grandes limites *ou* au plus grandes potentialités de la Parole), « *l'exposition philosophique* » henryenne (pour parler encore formellement) *de la Parole se présente comme un retour inlassable sur la « fondamentalité » de l'apparaître*, au rythme des vagues qui envahissent les anfractuosités des rochers. Son « philosopher » est perçant sinon « térébrant² » : entièrement voué à la répétition d'un même thème – comme une musique qui n'arrête pas de revenir, par des variations imperceptibles pour l'amateur, sur le même motif principal. Or, il est souvent ardu de reconnaître les différents mouvements de la symphonie, si la mélodie principale est reprise avec peu de variations. *S'initier à son écoute³*, à ce qui d'emblée peut produire un plaisir tout comme son contraire, ne dépend que du *leitmotiv* et de ses déclinaisons.

Ce passage à la « forme » du discours henryen pourrait *surprendre*, si l'interrogation initiale doit maintenant dire le fondement à l'intérieur de son Dire, dans l'opposition au langage du monde, tout en tenant compte qu'il doit vivre de et par la crise instauré entre soi-même et le fondé. Ne venons-nous pas de penser l'exposition du discours henryen préférant la Parole, et ne risquons pas là de l'envisager comme une exposition mondaine ?

Or, *pour le dogmatisme*, enclavé dans le Dire, les *termes* d'« ego », de « fondement », de « soi », d'« auto-affection », bref tous ceux qui constituent l'ensemble de l'œuvre henryenne, *semblent valoir l'un pour l'autre : ils suivent une tendance dont Henry nous a malheureusement lui-même initié aussi bien dans les passages les plus polémiques que dans les plus triomphaux de son œuvre*. C'est pour cela que, chez Henry plus que pour tout autre phénoménologue peut-être, un travail de *commentaire analytique* risquerait vite de transformer la térébrance en *prêche*, sans compter le risque d'égarer le fondement pour autant qu'il constitue déjà un motif bien plus que sous-terrain chez Henry.

1. W. Szymborska, « Je suis trop près... », *De la mort sans exagérer*, Paris : Fayard, 1996, p. 18 (« Je suis trop près. / Trop près. J'entends le claquement / je vois la gueule ouverte de ces deux mots / immobile dans ses bras. Il dort, / plus accessible maintenant à la caissière / entrevue autrefois dans un cirque ambulante / riche d'un seul petit lion, qu'à moi toute proche »).

2. Mot de Jaspers que X. Tillette adressa déjà à Henry lui-même : « Michel Henry : la philosophie de la vie », *Philosophie*, 15, 1987, p. 3-20.

3. Une « initiation au sentir » fut la belle définition du rôle de la « critique littéraire » du point de vue de la phénoménologie de la vie donnée oralement par un très jeune chercheur (Jérémy Lambert) à la question que nous lui avons posé (« une critique esthétique est-elle possible à partir de Henry ? ») lors d'un colloque international qui s'est tenu aux Archives Henry de Louvain-La-Neuve en décembre 2010.

Nous parlons donc ici de l'impossibilité d'une répétition de l'œuvre de Henry *telle quelle* au sujet du fondement. Il s'agit, dans un certain sens, d'en faire une réécriture totale au sujet du fondement, une réécriture qui affecte la structure même du discours henryen, en plus de son style. Ce paragraphe-charnière se présente donc comme le plus original et le plus important de notre parcours. Ce n'est pas un hasard s'il se trouve juste après l'aporétique.

La solitude dans laquelle nous nous trouvons à présent est due aussi à un autre facteur. Le même problème du dogmatisme se retrouve, *inversement*, aussi dans les réfutations les plus exacerbées, nouant et renouant les termes henryens comme s'ils étaient *synonymes*. Or, la nécessité d'une *structuration* prétendra reprendre et répéter librement la pensée de Henry, en restant fidèle à son esprit à son tour fidèle au fondement qui *compose* « l'essence de la manifestation », en la *décomposant* de sa formalité¹.

Contre ces deux dérives, ces deux versants du même dogmatisme, nous allons nous vouer à la discussion des « phases » des plus *critiques* ou des échanges les plus *dramatiques* (peut-être même concernant la « biographie » de Henry) de la pensée henryenne, *sans fournir ni un nouvel enchevêtrement* réitérant la « structure argumentative » henryenne, ni une direction thématique particulière autre que ce *leitmotiv* du fondement, *pour autant que c'est bien plutôt celui-ci qui structure l'ensemble de la Parole de Henry, et donc de la Parole tout court*. Les autres « thèmes » doivent être « montrés » par le déploiement même du *leitmotiv* comme une nécessité. *C'est donc le fondement qui montre les autres thèmes en tant que développement immanent de propre Dire*.

Or, cela n'est le produit ni d'une description du fondement (comme s'il s'agissait d'un phénomène qu'on pourrait apercevoir par esquisses), mais d'une *épreuve* du fondement. Le *Dire* n'est pas un dit, mais il n'est pas non plus une *redite*, une hypostase qui pour avoir affecté le Dire aussi (et contre laquelle le Dire doit se montrer immunisé), qui est ce que nous appelons une *dogmatique* (*ré-enclavant* le fondement). Le Dire est l'expérience même de pouvoir dire l'ancien dans le nouveau. Cette expérience est un montrer comme un se-montrer du fondement. Il faudra, donc, montrer la capacité négative du fondement dans un renouvellement de l'épreuve (= *structuration*) offert par les « épiphanies » (ces sortes de « notions » du texte henryen) du pouvoir-montrer du fondement, sa *montrance*, en les portant jusqu'au seuil de la *conjoncture critique* avec le fondé, de la différence onto-phénoménologique fondamentale. Par ce faire, à travers cette *non-redite* nous pourrions penser une épreuve du fondement, en tant qu'elle *sort* de la répétition stérile et synonymique, précisément

1. « Il s'agit d'envisager la théorie sous l'angle de l'*épreuve* et imbriquée en elle et de ne jamais perdre de vue l'alliance invincible de la réalité invisible pathétique et de l'irréalité visible du monde » (D. Darcis, « Comment dire la *praxis* chez Michel Henry ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IV 3, 2008, p. 251, nous soulignons).

dans la mesure où l'attention de l'auteur et du lecteur se *déplace*, se réoriente, si bien que ces derniers éprouvent cet agencement *contre* l'effondement, et donc à élargir la Parole s'élargit de ce qu'elle n'a pas encore pu montrer. La mise à l'épreuve entrevue dans l'interrogation de la première partie devient, dans cette deuxième partie, un faire l'épreuve, une *épreuve*, enfin un *essai*. Si la Parole, le Dire, montre sans passer par la signifiante, c'est parce qu'il passe par une épreuve. « Qui qui fait la vérité vient à lumière, afin que soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu¹. »

La difficulté à parcourir l'œuvre henryenne simplement ne dépend pas seulement du fait que l'auteur n'a jamais focalisé ses efforts au sujet du fondement, ou que, probablement, il n'aurait pas pu le faire. Nous rencontrons là un paradoxe au sein de son style, et même un paradoxe de sa vie, d'autant plus prégnant que Henry fut l'un des rares philosophes à s'être penché sur l'écriture littéraire (et à avoir été reconnu par la critique littéraire en gagnant le prix Renaudot en 1976 pour le roman *L'Amour les yeux fermés*), au point d'avoir pu « disqualifier » la philosophie, et en partie *l'expérience philosophique de sa propre philosophie* :

[...] toute ma vie a été partagée entre la recherche philosophique et cette activité littéraire [...]. Ce qu'il y a de commun entre ces deux attitudes, c'est l'intention de dire la vérité, de déceler à travers les événements ou les formes de l'existence quelque chose d'essentiel. [...] Ce langage philosophique qui visait une vérité universelle, donc communicable à tous, devient au contraire un langage extrêmement particulier [...] Le roman ne se sert pas d'indice conceptuel, mais de l'imaginaire. Par là même, il s'adresse à un auditoire plus vaste et, surtout, à des êtres qui sont différents de moi [...] mon évolution philosophique elle-même me faisait estimer que, dans l'existence humaine, ce n'est pas la pensée, mais la sensibilité, l'affectivité, l'activité corporelle, des événements singuliers et, aussi, l'imagination qui emportent².

Il y aurait beaucoup à dire à propos d'un tel désir de *vulgariser* son œuvre, au moment précis où Henry aurait pu compter sur une philosophie déjà créative (et non pas créatrice) dans sa capacité de Dire. Henry a choisi la voie d'une forme littéraire *en pouvoir de dire* le « même » de la philosophie, et pour cela il a écrit de roman « imprégnés » de sa philosophie. Cette littérature aurait dû communiquer la Vie de manière même plus directe.

Pourtant, notre chemin est expressément opposé à la littérature philosophique de *L'Amour les yeux fermés*. S'adonner à une littérature de sa propre « philosophie » revient à garder le *récit* non-philosophique, et donc à laisser la narration (et l'écriture) *s'ouvrir* à une expérience fictionnelle singulière – sous réserve de comprendre cette *vulgate* comme une *contrainte de lecture, voire une propagande du fondement par le moyen de la fiction*. Cela a été (en partie) désamorcé en 1981 dans *Le Fils du roi*, où une intrigue christique prenant place à l'intérieur d'un asile d'aliénés (le protagoniste José se croit le fils d'un roi) estompe et double le récit et l'allégorisation – alors que

1. Jean, 3, 21.

2. AD p. 174-175.

dans *L'Amour les yeux fermés* le personnage principal, Sahli, survivant de la destruction de la ville d'Aliahova, ne fait rien d'autre que d'*exprimer son être aux autres personnages un « vivant » par des énonciations qui semblent tirées des ouvrages de Henry lui-même*. En plus de la violence philosophique sur la diégèse, qui suffirait déjà pour discréditer ce mécanisme, on assiste à une bien plus dangereuse interchangeabilité de la philosophie avec la « fiction » romanesque – et cela sans que ce processus ne soit interrogé autrement qu'à travers la même philosophie henryenne de l'art. Henry n'a pas vu que le passage d'une esthétique à une poétique est souvent mortel, notamment s'il s'agit d'une esthétique philosophique, voire de sa propre esthétique philosophique.

De plus, la trop claire dichotomie entre les habitants de la ville d'Aliahova d'un côté et ses destructeurs de l'autre est tellement extrême qu'elle *court-circuite* le sens allégorique à travers une *caricature* : si une interprétation univoque et littérale demeure un contre-sens dans le cadre d'une allégorie, la caricature marche en revanche sur une telle autocratie. Le soupçon, terrible, est alors que la Vie *doive* s'imposer pour être dite (contrairement à ce que nous affirmerons dans les pages qui suivent) : qu'il n'est pas besoin d'un roman pour qu'elle soit *déjà* en scène dans la philosophie. Elle est moins « montrée », *éprouvé, qu'énoncée, dictée* par la narration littéraire. Il semblerait que Henry trouve nécessaire de convaincre tantôt ses personnages tantôt le lecteur. Ce qui reviendrait à nier le Dire, et qui donc se situe aux antipodes de notre épreuve du Dire du fondement comme étant une épreuve du fondement dans sa capacité négative de fonder. Nous ne voulons pas aller plus loin ici, étant donné qu'on pourrait imputer cela à l'auteur Michel Henry ou bien à une problématique ne concernant que *la poétique* de l'œuvre littéraire à travers le prisme de la phénoménologie du fondement. Nous ne pouvons néanmoins pas nous abstenir de dire que la littérature henryenne, en tant que prétendument auto-fondée dans sa philosophie, constitue inévitablement une grave limite à sa propre philosophie.

Mais avant tout, il est nécessaire de poursuivre le parcours onto-phénoménologique fondamental. Celui-ci seulement peut nous permettre de renverser les présupposés absolutistes de sa littérature philosophique. Nous nous bornons à souligner que cette prétendue identité d'expression (littéraire et philosophique) peut signifier, *au moins*, une *incompréhension du fait littéraire* lui-même : un malentendu qui pourrait se répercuter sur la totalité de l'œuvre henryenne, en limitant fortement les portées esthétiques du fondement. La dystopie de la ville d'Aliahova dans *L'Amour les yeux fermés*, prétendue allégorie des conséquences d'un État laissé à « l'imbécillité » des ces sortes de soixante-huitards (« imbécillité » est l'un des mots les plus récurrents dans le texte, et qui ne signifie rien d'autre qu'une violence, qu'un antagonisme obtus), est en effet tellement plongée dans un *chantage stylistique*, tellement guidée par une *dictature diégétique*, paroxysme d'une idéaliste « déduction idéologique du

monologisme¹ », qu'il n'y a plus de sens à penser qu'il s'agit d'une « illustration » pertinente de l'opposition à la Vie².

*Le bouleversement des notions : l'épreuve des épiphanies
et la refonte de l'effondement.*

La difficulté qui préside à une recherche portant sur la seule *manifestation* du « phénomène » du fondement a été résumé par les embarras déjà propres à la phénoménologie historique : le fondement ne peut pas revenir à être une *monstration*, ni un apparaissant rencontré dans le monde.

Après qu'une habitation paradoxale de son texte nous a permis de dégager le fondement dans toute la problématique de Henry, se pose le problème de dire la manifestation du fondement comme étant cette même manifestation. Mais cette fois-ci, n'étant pas un effondement ouvert au monde, le fondement n'est pas non plus le « sui generis » d'un concept-limite de la nouvelle méthode – qui risquerait de choir hors de la manifestation et d'y entraîner, surtout, la détermination de l'être et la « vérité » de l'effondement : de perdre donc ce caractère « originaire » déjà formellement *gagné*.

Chez Henry, le fondement est ce qui « est en se manifestant ». Cela ne tient à rien d'« évocateur » non plus. « Fondement » est un terme qui se donne dans une *structuration phénoménale* très précise, capable d'entamer *une autre approche de la quasi-synonymie des « notions » henryennes qui constituent la « constellation » du fondement* : « sujet », « ego », « auto-affection », « ipséité », « chair », corps, etc, constituent la structuration comme l'*architectonique* du fondement non pas spéculative, mais selon la térébrance de ses « notions », les montrant comme étant chacune une épreuve du fondement face à la résistance à l'effondement (= les épiphanies).

Il a été dit théorétiquement que le *letimotiv* de la « mélodie » henryenne est celle d'une *philosophie du fondement* dans sa différence onto-phénoménologique fondamentale, en vertu de l'opposition fondatrice de l'apparaître à l'être. *L'apparaître*

1. Il s'agit d'une représentation des personnages sous une seule idée (= les personnages ne représentent qu'une incarnation postiche du développement de l'idée). L'affectivité est elle-même une idée, et rien de plus, en somme, si elle devient un étendard sous lequel les personnages s'auto-représentent ou s'auto-excluent. Le monologisme est rapproché non sans raison du récit de matrice *idéaliste* : M. Bakhtine, « L'idée chez Dostoïevski », *La poésie de Dostoïevski*, Paris : Seuil, 1970, p. 128 : « [...] une seule conscience et une seule bouche suffisent entièrement à la plénitude de la connaissance ; nul besoin d'une pluralité de consciences ». Cf. aussi, p. 133 : « l'idée d'autrui ne peut être représentée dans un monde monologique ainsi créé ; elle est soit assimilée, soit réfutée polémiquement, ou encore cesse d'être une idée ». Pour anticiper ce que nous verrons dans la suite, afin de dire le fondement en manière littéraire, il ne faut sans doute parler du fondement.

2. Nous nous permettons de renvoyer à nos deux articles écrits sur ce sujet. « L'élan du monument vers le ciel. Le statut d'une esthétique architecturale chez Michel Henry », A. Jdey, R. Kühn (éd.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leyden : Brill, 2012 ; « L'étranger, la Cité. Pour des résistances sensées dans une communauté pathétique », *Le Portique*, n. 28, 2012.

n'est pas (n'apparaît pas) sans être un fondement ; à son tour, le fondement n'est qu'un mot dicté par la volonté de chercher à tout prix une origine, si effondrée soit-elle, s'il n'est pas considéré comme étant l'apparaître.

Mais, nous avons aussi aperçu que le « terme » de « fondement » n'est pas, dans le texte henryen, très fréquent, même s'il permet, à lui seul, l'agencement de l'apparaître à l'être et l'intelligibilité phénoménal d'une opposition entre le Dire et le dit.

Or, le fondement n'est pas présenté dans le texte selon un « système » de *déductions* à l'intérieur de l'œuvre même du phénomène (une sorte de « fondation » par thèses du fondement), ou d'un approfondissement des « parties » du réel à explorer (comme souvent Husserl s'adonne à l'exploration des modes de l'intentionnalité), mais d'une *bouleversement* des *notions*, toujours empruntées à l'histoire de la philosophie, devant se montrer comme étant celle qui permettent de révéler immédiatement le fondement, avérée par le caractère térébrant même de son écriture et le martèlement incessant de son argument, virant vers la tautologie.

On pourrait donc appliquer à Henry lui-même ce qui est dit à propos des « termes » de la philosophie de Maine de Biran :

La difficulté qu'il y a à comprendre l'originalité des thèses de Biran et leur importance souvent décisive, tient à la terminologie même dont il fait usage dans ses différentes œuvres. Cette terminologie n'est pas nouvelle, en sorte que c'est en se servant d'un vocabulaire traditionnel et *apparemment clair* que Maine de Biran formule ses propositions ontologiques fondamentales dont la nouveauté radicales et le contenu intrinsèque risquent de passer inaperçus et de prêter des *contresens* qui en interdisent à jamais la compréhension. Pour éviter une telle difficulté, d'autant plus dangereuse qu'elle n'est pas apparente, il n'est pas d'autre moyen que de *bouleverser* le langage [...] même si la *lourdeur* de l'expression semble être le seul bénéfice d'une telle opération¹.

« Bouleverser » ne signifie pas introduire à nouveaux frais des idéalités en les niant, comme s'il s'agissait d'une forme « d'hommage négatif² », mais justement d'assumer cette *lourdeur* (dans cette « apparente clarté »), afin que par ce procès puisse *s'épiphâner* le fondement dans le Dire lui-même comme celui qui a parlé depuis toujours, par l'épreuve de la notion qui résiste à la transcendance, désormais *réécrite* comme un se-montrer du fondement lui-même. Bouleversement et réécriture vont de pair : en ce sens la lourdeur est la base de l'épreuve du fondement, comme un malaise à travers lequel le lecteur éprouve réellement l'originnaire. Mais bouleverser ne veut pas dire seulement « retournement », « mise sens dessus-dessous », mais aussi une émotion qui accompagne la Parole. Nous les appellerons aussi « notions », en tant qu'elles nous font « distinguer », voire commencer à connaître (sens originnaire de *co-gnoscere* – *cum* est intensif – d'où *notio*) sur le plan du fondement lui-même dans un se-montrer à chaque fois singulier, comme des *épiphânes*. Les notions ne sont pas des nouveaux

1. PPC, p. 16, nous soulignons.

2. P. Engel, *La Vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris : Hatier, 1998, p. 6.

noms. Bien plutôt, dans un procédé en tout semblable à la *paléonymie* chez Derrida, ils marquent plus facilement leur insertion dans une nouvelle pensée¹.

« Épiphanie » n'est pas un terme utilisé par Henry. Nous ne le reprenons pas non plus chez Lévinas, cette « épiphanie du visage comme visage, [qui] ouvre l'humanité². » L'épiphanie n'« ouvre » pas le fondement. Elle est bien plutôt de l'ordre de la « fulguration » dont nous avons parlé (et dont Henry parlait) au § 2. Mais elle était un peu vague.

Nous lui préférons le terme d'épiphanie développé par Joyce. Dans *Stephen Hero*, son premier roman après la série des nouvelles recueillies sous le nom de *The Dubliners*, « épiphanie » chez Joyce désigne une réalité seconde qui apparaît, à l'intérieur d'une scène, comme étant un moment parfait de ce qui se présente aux yeux du personnage (bien qu'il puisse exprimer une forte émotion, même négative). La refonte de la transcendance chez Henry, le *bouleversement* des termes de la philosophie sur son propre fondement, est l'équivalent de la narration chez Joyce. La représentation du narrateur

ne le satisfera pas s'il ne transmet une révélation, s'il ne rejoint pas un pouvoir manifestant [...]. La narrative c'est déjà altérée. [...] L'action est dans un certain sens ce flux qui s'établit entre l'apparaître et l'être. Le narrateur, le poète, ne concordera (*consentir*) pas avec soi-même s'il n'est pas persuadé de posséder l'objet, jusqu'à ce il l'ait épiphanisé.

Debenedetti cite ensuite le critique Theodore Spencer, qui avait dit que l'épiphanie est « sans temps », hors mesure, puisqu'elle est toujours égale à elle-même³.

Autrement dit, les « épiphanies » sont ces *termes* « *bouleversées* » à partir de l'histoire de la philosophie (peu de termes nouveaux sont présentés), et pour la plupart, étonnement, de la métaphysique elle-même⁴, qui font *éprouver* le phénomène du fondement selon sa capacité négative de résister à l'effondrement : auto-affection, réceptivité, autonomie, absolu, travail... bref, pourrait-on dire, tous les termes, toutes les notions fondamentales (justement) du « lexique henryen ». Pourvu qu'on ne les entende pas comme des « vocables », des signes, mais comme, d'une manière similaire à l'immanence scotiste, comme *des* « notions » plurielles disant « univoquement » le *fondement* – voire, pour parler plus correctement, des manières de *montrer l'uniphanie*, à savoir la *montrance* du phénomène du fondement (dont nous parlerons dans le

1. J. Derrida, *Positions*, Paris : Minuit, 1972, p. 96. Derrida explique qu'ainsi il est plus facile pour ses textes de communiquer avec d'autres textes.

2. E. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 234.

3. G. Debenedetti, *Il romanzo del Novecento*. Quaderni inediti, Milan : Garzanti, 1971, p. 294. « By an epiphany he meant a sudden spiritual manifestation, whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself. He believed that it was for the man of letters to record these epiphanies with extreme care, seeing that they themselves are the most delicate and evanescent of moments » (J. Joyce, *Stephen hero*, New York : New Direction Press, 1959, p. 216.

4. On comprendra la facilité qu'ont les détracteurs de l'œuvre henryenne à le penser comme un pur ontothéologue.

prochain sous-paragraphe).

« *Épiphanie* » est la pluralité des « notions » structurant singulièrement le fondement onto-phénoménologique elle-même. Qu'elles soient des « voix » du fondement, cela ne signifie pas toutefois qu'elles soient synonymes ou corrélatives à celui-ci. Ainsi, les épiphanies se correspondent et se complètent réciproquement, mais dans un système ouvert, pédagogique, sans que cependant elles puissent s'emboîter comme un mécanisme logique visant une « adéquation » systémique. « *Épiphanie* » est une reprise *immédiate et originale* du fondement ; mais elle est aussi *parcellaire*. L'épiphanie n'est pas une épithète du fondement, elle ne désigne par le fondement pas des noms ostensifs particuliers qui se diraient dans le même sens que le fondement.

Plutôt que de re-fondation (*Grundlegung*), c'est un *refonte* de *l'effondement*, un *ressassement* de l'originaire par lui-même impliqué dans *chaque nouvelle vague* de définition du fondement qui se montre, en un sens large, comme un seul « phénomène », et en sens étroit, comme des « instantanées », des « clichés » de celui-ci, toujours du même point de vue, celui du fondement. L'épiphanie est un *recommencement* continu en la faveur du fondement, un bouleversement *du fondement contre l'effondement* qui crée moins des références d'un vocabulaire métaphysique qu'un renouement des autres photogrammes de ce même paysage, étendu, infini, par une pensée en mouvement, comme sur un train qui le parcourerait. « Bouleverser » signifie en effet non pas proposer à nouveaux frais, mais laisser pénétrer ce qui avant n'était que *présupposé*. Le boueversement se fait par biais d'artifices, de l'argumentation philosophique contre l'effondement, qui est elle-même une exigence vitale, qui tente de rétablir une sortie de l'ignorance des causes réelles (propre à l'effondement).

Les notions ne font pas du Dire un *langage codé*, à travers des termes qui seraient une sorte d'instructions, d'informations sur le fondement, le contraignant à un dire figé et convenu. Chaque notion porte, en tant qu'épreuve renouvelée du fondement, une emphase, très visible dans le style henryen. Proche (mais de manière inverse) des *retournements* hyperboliques engendrés, par l'insatisfaction lévinassienne des concepts, sans être empruntée pour autant au lexique de l'expérience (« fatigue », « il y a », « visage ») mais plutôt à celui de la *réécriture* des termes de la philosophie, l'*emphase* du bouleversement d'une épiphanie diffère autant de la *réactivation* husserlienne que de la *Destruktion* heideggérienne. Cependant, elle reprend les deux, et en cela précisément : elle *montre* le fondement comme un *phénomène* ne se disant qu'avec un « terme » historiquement marqué, mais « bouleversant » son expérience habituelle, en effectuant son épreuve, et cela (d'où la nouveauté) à travers la *critique* de son impossibilité à se manifester sans la supposition du fondement phénoménal. En cela chaque terme devient une *épiphanie*.

En effet, si la bouleversement n'est pas une doctrine magique du renvoi à l'Absolu (une ostension), mais une épreuve, c'est en se situant sur la différence onto-phénoménologique fondamentale et sur sa crise qu'elle se charge à chaque fois d'une

singularité : les « notions » qu'il s'agit de bouleverser fondamentalement en terme d'*épiphanies* sont celles de la métaphysique classique, déjà criblé tant par l'actualisation que par la *Destruction*. Si le bouleversement est une expérience, elle l'est donc en tant que *refonte* de l'effondrement sur la base d'une épiphanie particulière que l'effondrement avait fait effondrer dans son horizon mondain. L'ontophénoménologie est *une philosophie de la philosophie* : une philosophie de la recherche philosophique, au sens où l'ontophénoménologie du fondement implique tout sauf qu'une pensée sauvage se retrouve directement dans le fondement. Même si l'histoire de la philosophie est dans sa quasi-totalité une pathologie du fondement, il ne s'agit pas de faire parler une « nature humaine » qui précéderait la culture. Et non pas seulement parce que la culture est l'état de déploiement du fondement¹, mais parce que, plus fondamentalement, nous pensons inévitablement dans le langage du monde. C'est en traversant la philosophie que le fondement se réalise dans un Dire. Et, croyons-nous, le Dire n'est pas un redire : la philosophie ne doit pas s'arrêter à un dire figé de son Dire. L'épreuve répond à ce besoin de dire le Dire par une pluralité et une relance de ses limites. La Parole du Christ n'est-elle pas elle-même cet excès du langage philosophique sur un langage qui ne parle pas le Logos ? Et pour se dire même en-deçà du dire, pour se communiquer, elle présuppose la connaissance et le démantèlement de la philosophie de l'effondrement – tout comme le Christ s'opposa aux croyances ostentatoires des pharisiens et des juifs orthodoxes qui n'ont pas été capable de reconnaître le Messie, afin de pouvoir montrer sa révélation contre ce que la tradition juive orthodoxe avait maintenu.

Certes, par une telle *imitatio Christi philosophique*, qu'un écart se glisse avec la tradition précédente. Voyons en quoi cet écart reste philosophique.

La montrance du fondement et la structuration de l'épreuve : le phénomène du fondement.

Les épiphanies « montrent » le phénomène du fondement, pourvu que cette « montrance », ce pouvoir de montrer, puisse pour nous se renouveler dans une structuration du fondement dans des notions « fondat[rices] de leur contenu. Fondamentaux sont les textes et les concepts qui expliquent les autres et ne peuvent être expliqués par eux² », et qui donc ont « une même signification³ ». Comme pour Maine de Biran, ainsi pour Henry les « notions » sont des « dépendances » ou des « dérivations » du « fait primitif⁴ ». Si l'on veut l'accepter alors, l'inter-changeabilité

1. Voir *infra*, § 7-8, et la troisième partie.

2. M I, p. 31.

3. M I, p. 33.

4. Cf. P. Montebello, *La Décomposition de la pensée. Dualisme et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble : Millon, 1994, p.192.

des épiphanies, loin d'être un défaut, est une *richesse* offerte à la déformalisation du phénomène du fondement, le libérant de sa paratopie, pourvu qu'elles se justifient loin du commentaire confus.

La *montrance du fondement* n'est donc pas une auto-fondation spéculative. Elle n'est pas théorético-formelle non plus, pour autant qu'elle est rend phénoménalement intelligible le fondement, rendant effectif son déploiement phénoménal à partir de la crise produite de manière immanente avec son fondé, et cela exclusivement selon le phénomène de son auto-apparaître. Le fondement est le « tout » du phénomène : non pas comme s'il s'agissait de la totalité des phénomènes, mais comme non-dépassement du phénomène de la totalité de l'être selon la manifestation de son seul phénomène. L'idée de *totalité* est applicable à l'être, mais *inefficace* pour penser sa donation, qui advient, comme il a été dit formellement, par le phénomène *unilatéralement*, à savoir univoquement par ses notions, ou mieux de manière uniphanique (= *dans une même manifestation*) par ses notions. L'uniphanie est le *phénomène du fondement* selon sa propre manifestation, son univocité, par rapport à la pluralité des épiphanies, ses « notions ». Le pouvoir du phénomène de fondement sera appelé la « montrance ».

Mais pourquoi parler de « montrance », un terme nouveau qui n'est absolument pas présent chez Henry ? Justement, afin de penser la pluralité du fondement comme étant la seule manière pour en permettre l'épreuve, pour le faire épreuve, pour l'éprouver.

La signification habituelle de « montrance » serait un « faire-montré », « une exposition en public ». « Montrance » est en effet ancien et littéraire pour dire « montrance », ce dernier très ou trop semblable, en plus de sa signification habituelle de laquelle nous nous écartons, à la *Monstranz* allemande, à savoir à l'ostensoir. Pour nos finalités, elle montre le Dire du phénomène du fondement en tant qu'épreuve de celui-ci, « libre de toute causalité normale ou normative¹ », en tant que montré par une épiphanie, une notion libre de se situer à son origine, en renversant même ce qui est attribué aujourd'hui au « fondement » par les philosophies de l'événement. La montrance, ce « montrer » le fondement en guise d'un fonder l'être, cette manifestation directe à travers la pluralité de ses notions, serait alors un événement capable, à la limite, de renverser totalement son cours événementiel : de montrer ce qui était à l'œuvre sans l'événement – la condition non événementielle de l'événement *faisant partie de celui-ci*. Et le fondement ne risque, en cela, aucune dérive régressive. Le fait qu'aujourd'hui le mot de « fondement » se trouve discrédité n'est donc pas anodin pour le fondement henryen : cela lui offre l'opportunité de penser un événement sans événementialité – pour autant qu'il s'est produit sans se dire, sans produire une monstration, une appropriation ex-priopriante, mais sans être non plus une

1. G. Deleuze, F. Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu » (1984), *Deux Régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, Paris : Minuit, 2003, p. 214. « En ce sens un événement peut être contrarié, réprimé, trahi, il n'en comporte pas moins quelque chose d'indépassable. [...] il est ouverture de possible [...] ce qui compte, c'est ce que ce fut un phénomène de *voyance* [...] le possible n'existe pas, il est créée par l'événement. C'est une question de vie » (p. 214-215, nous soulignons).

appropriation, en restant en quelque sorte *l'inappropriable absolu le plus propre*. La seule définition positive du fondement, comme « ce qui est en se manifestant » est donc encore une définition théorético-formelle, et non pas véritablement dite par la méthode de son Dire, par l'onto-phénoménologie. Le fondement ne se dit que dans ses épreuves.

La montrance du phénomène du fondement, par ses épiphanies, est elle-même événementielle, sans pour autant qu'elle rentre dans la dialectique effondée d'appropriation-expropriation. Elle fait du *phénomène du fondement* un événement qui doit toujours être éprouvé dans son pouvoir plutôt que dans la saisie de son contenu phénoménal. La montrance n'est donc ni une idée ni un concept, mais *le phénomène du fondement* dans son non-rapport au fondé, qui doit être maintenant montré réel à partir du fondement, pour autant qu'il est le Dire (pour autant que le fondement est la vérité du fondé, l'apparaître la vérité de l'être).

De là résulte la nécessité de *structurer* l'épreuve dans sa pluralité.

Parler de « structuration » ou de *déstructuration* revient à l'identique : donner une structure au fondement ou le lui en ôter équivaut à briser le formalisme du *dégagement de la problématique, dans une épreuve qui implique le fait qu'elle reste immanente à l'ensemble de son œuvre*. « (Dé)structurer » serait sans doute la graphie la plus correcte du point de vue formel. « Structuration » mettrait l'accent plutôt sur l'aspect concret et ordonné de l'épreuve. La structuration oblige lexicale henryen va être voué à « parler onto-phénoménologiquement » le fondement. Or, puisqu'il paraît impossible ici, *in limine*, d'analyser les épiphanies l'une après l'autre (et, d'ailleurs, une *taxonomie* du fondement serait un procédé arbitraire), il semble vraisemblable, en premier lieu et suivant la *pédagogie* propre au fondement, non pas de re-lire Henry « par le biais » du fondement, mais de proposer à nouveaux frais l'épreuve du fondement que Henry n'a pas dit comme telle.

Dans ce mouvement pédagogique plutôt que logique, *où l'épreuve excède la preuve*, le fondement pourra se prodiguer dans *ses apparentes synonymies* présentes dans le *corpus* henryen (souvent utilisées de manière rhapsodique par l'auteur lui-même, source de malentendus et également de prosélytismes). Au lieu de sortir du cadre « vivant » de la méthode phénoménologique, la structuration pourrait montrer qu'elle touche « à vif » le fondement à chaque reprise sous une complexité même croissante (validant l'idée d'une expérience de sa pédagogie), de plus en plus spécifique et finalement *accrue* en vertu de la montrance même des épiphanies (et de l'économie événementielle de l'épreuve à laquelle le lecteur est soumis, l'inappropriation du fondement du point de vue onto-phénoménologique).

Si Merleau-Ponty parla de « structuration de l'expérience¹ », il est possible de parler dans ce cas, dans la radicalisation henryenne au sujet de l'apparaître, de *structuration du phénomène du fondement*, d'une structuration de la structuration de l'expérience ou

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, p. 225.

bien d'une *contre-structuration* de l'expérience – où chaque terme cherché est un renouveau de l'épreuve du fondement. Une telle *structuration* se configure en premier lieu et intuitivement comme une « restructuration » ordonnée sur une base philologique des repères textuels et critiques des trois aspects formels, maintenant « onto-phénoménologisés ». D'où *le partage en trois chapitres*, même s'il ne s'agit pas d'un « décalque » du dégagement formel, mais à la limite d'une *évocation*. Ceux-ci ont désormais été intégrés dans le parcours paratopique du fondement (portant à la crise et à la capacité négative, préambule à la *nécessité* du « phénomène du fondement »).

Pour un regard plus approfondi, une telle « organisation » est moins un « rangement » ou une opération d'une étrange « ingénierie philosophique », que le parcours de guérison du fondement que lui-même peut faire, après une anamnèse, contre la *dé-réalisation de la transcendance*. Les « notions » du texte henryen rappelant le fondement, ne sont pas les notions « de la manifestation » en général, qui incluraient sinon les « complications » de la transcendance. Elles sont la montrance plurielle du phénomène du fondement, en leur dire pluriel, dans leur épreuve toujours renouvelée en tant qu'elles disent la résistance au discours du monde. Si le fondement se dit « plurivoquement », pourrions-nous dire, comme pour Kierkegaard (et Rilke) nous pouvons dire que pour Henry aussi cette « profondeur de la subjectivité » est réveillée, par le bouleversement de l'expérience du fondement, dans ses singularités grâce à ses épiphanies¹.

*Les immanents et le pathématisme des épiphanies :
la « pédagogie » du fondement.*

Trois chapitres, avons-nous dit, regrouperont dans cette deuxième partie l'ensemble des notions : de cette manière la synonymie de celles-ci (propre à la répétition henryenne des thèmes) ne fera pas tourner en rond la montrance et n'ôtera pas de valeur à leur synergie, à l'argumentation henryenne.

Les chapitres seront scandés eux-mêmes par *trois immanents* à travers lesquels le fondement aboutit à son propre pouvoir-le-fondé non-transitif, mais néanmoins propre à cette « causalité » immanente, sortant de la transcendance et tout aussi bien d'une immanence ostensive, *qui est la possibilité même de l'épreuve, le pouvoir-l'épreuve, et cela en demeurant dans la crise de la différence en se reformulant à la frontière de la stricte terminologie henryenne*. À différence des notions, les immanents sont des *méta-notions*, pensées à l'aune du débat sur l'œuvre de Henry (et qui montrent qu'il est

1. M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris : Gallimard, 1955, p. 177. Blanchot parle ici des « catégories » de l'existence. La notion de catégorie chez Henry couvre un autre rôle. La structuration pluralisant les épreuves est plus fondamentale onto-phénoménologiquement que la « déduction des catégories » que Henry reprendra à Biran, qui concerne *le rapport au monde* pathétiquement expliqué (cf. *infra*, § 18). La première permet l'articulation immanente de l'onto-phénoménologie à travers la deuxième opère. « Catégorie » est donc elle-même une notion du fondement, une épiphanie.

possible penser autrement que les notions). Ils vont en effet plus loin, se situant sur la crise du fondement. Ils sont les plans d'irréductibilité de « l'être qui est en se manifestant », du fondement, en tant que « pouvant l'être », demeurant *effectivement* dans la capacité négative, et non pas seulement l'être tout court, et non pas le « pouvant » tout court¹. La tripartition est pédagogique (correspondant chacun aux trois chapitres et leur donnant leur titre, *structurant* ainsi le phénomène du fondement et cette deuxième partie) ; mais la « pédagogie » n'est rien d'autre qu'une transmission intersubjective de l'épreuve pour autant qu'elle est réelle, comme nous le verrons bientôt. L'immanent n'est donc pas un phénomène du phénomène du fondement : il répond toutefois à une *structuration des épiphanies* visant à mieux le montrer pédagogiquement : ce qu'on appellerait autrement son « argumentation », sa rigueur, sa « logique » même.

L'immanent est donc d'abord une sorte de méta-notion structurant pédagogiquement les épiphanies, celles qui sont les « notions » du Dire. L'épreuve, loin d'être une affaire privée de l'auteur et du lecteur de ses pages ou de « Michel Henry », est *intersubjective*, pour autant qu'elle nous arrime à chaque fois aux épiphanies, en éprouvant la valeur critique (de la crise au fondé). De surcroît, les méta-notions ne sont pas présentes telles quelles chez Henry : c'est nous qui les introduisons. L'*intranquillité*, l'*intensité* et l'*intraçable* révèlent la capacité négative du fondement, le pouvoir de résister à la critique de la transcendance et de se renouveler en disposant les notions à nouveaux frais. Mais à différence des notions, les *méta-notions* sont *originales* et *n'ont pas les ambiguïtés qu'il y a chez Henry (elles tiennent compte du parcours fait pour dire la montrance du fondement)*, cherchant d'autres références que les termes bouleversés de la métaphysique. Elles ne sont pas exhaustives ni définitives : elles vont de paires avec la structuration et avec la refonte. *Les immanents, en effet, ne peuvent pas du tout être repris dans un effondement, tout en le pouvant, tout en le rendant phénoménalement possible, et tout en sortant le fondement d'un danger hypostatique*, malgré la crise au fondé. Le fondement peut de manière immanente fonder, il en a sa puissance : les immanents sont des *Potenzen* non-ek-statiques du fondement².

Le fondement peut fonder, le fondement peut le fondé, le fondement montre le fondé, le phénomène montre la manifestation du monde. Cette causalité immanente n'implique pas une transitivité réelle : les *Potenzen* ne sont pas des modes d'être ou des

1. Le fondement montrera que son épreuve se tient, à chaque passage (à chaque partie de la structuration) à un pas seulement de son écroulement dans l'une des apories qui traverse l'immanence du fondement onto-phénoménologique : *une trans-phénoménalité*, *une phagocytose* ou une *ostension*. On peut penser les trois apories comme étant répétées dans un mouvement inverse à leur numérotation dans les trois chapitres qui suivront, étant donné que la dernière, qui est la plus difficile et la plus importante aussi, a offert un appui à son dépassement.

2. Cf. F.W.J Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique* (1836), dans *Essais*, Paris : Aubier, 1946, p. 501. Il faudrait penser ses *Potenzen* sans l'ek-stase du fondement schellingienne : peut-être l'un des thèmes le plus séduisant pour un travail à venir.

phénomènes particuliers, ni des épiphanies, mais la puissance du Dire selon son « dicibilité » particulière à partir du fondement et selon une réécriture particulière. Les immanents ne sont pas « définitifs ». Le phénomène du fondement est exactement ce non-rapport comme étant ce qui se montre par un fondement pouvant fonder grâce à sa phénoménalisation. C'est pour cause finalement que les « méta-notions », les immanents, ne font pas parties des notions utilisées par Henry : elles se pensent au-delà de Henry comme en résumant l'expérience de la crise du fondement sans renoncer à sa montrance phénoménale, à la fois fidèle et critique, et située historiquement tout pour répéter la montrance.

Et toutefois, la structuration, si elle offre bien plus qu'une démarche didactico-expositive selon les problèmes rencontrés dans l'œuvre henryenne, doit s'enchaîner (comme nous l'avions déjà anticipé ci-dessus) selon sa propre « pédagogie », qui est à la fois sa propre *transmission de savoir*, et à la fois sa propre *communication*, par rapport aux problèmes qu'elle pose *dès aujourd'hui* du point de vue du fondement (étant donné que Henry n'a pas pensé son œuvre à partir du « fondement »).

Par cette triple « potentiation » immanente, la structuration se module aussi dans une pédagogie originale, à l'aune du bouleversement des notions : comme un « apprendre par l'épreuve¹ ». C'est ici que se tient toute l'originalité du bouleversement des termes appartenant à la métaphysique, et qu'il s'agit d'éprouver à nouveaux frais dans la capacité négative du fondement : à la différence de Husserl², il ne s'agit pas de faire revivre l'expérience, mais de faire revivre l'expérience de la maladie de l'effondement ; à son tour, à la différence de la Destruktion, il ne s'agit pas de penser au-delà de l'étant les possibilités de l'être, mais de relancer la fundamentalité demeurant dans la transcendance elle-même dans « une mémoire sans mémoire » qui « nous a uni à elle depuis toujours et pour toujours [...] en son pathos³ ».

Les épiphanies montrent le fondement : elles sont la refonte de l'être en reprenant *critiquement* les modes où le fondement s'était lui-même refoulé. La *montrance des épiphanies par les notions de la métaphysique est dès lors une refonte du rapport entre l'apparaître et l'être selon son « véritable » (= onto-phénoménologiquement manifesté) fondement*, et non pas une monstration de l'être, ni une impossible monstration de l'immanence, ni un Dire encore enclavé. Nous rappelons toutefois que l'immanence n'est qu'une coordonnée pour comprendre le fondement : la montrance n'est pas,

1. Traduction libre de l'expression d'Eschyle (πάθει μάθος, littéralement « savoir est souffrir » dans *Agamemnon*, v. 177) proposée par H. Maldiney au sujet du poète Ponge. (*Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, op. cit., p. 78). « Expression est plus que connaissance » appartient à Ponge (dans *Proèmes*, cité par *ibid.*, p. 26), et peut bien évidemment être appliquée à l'idée de « notion » ; mais où Ponge s'adresse à la langue, là Henry s'adresse à l'expérience en ce qu'elle a de non-langagier. Là où Ponge pense les choses, là Henry pense le sentir des choses sans le rapport aux choses. Les différences ne s'arrêtent certes là ; mais le mouvement contre les catégories de l'entendement est similaire : comme pour Ponge, ainsi chez Henry le langage s'enraye pour autant qu'il réussit.

2. Cf. *supra*, « Préambule à une ambivalence dans la phénoménologie ».

3. I. p. 266-267.

fondamentalement parlant, l'immanence.

Mais enfin, que veut dire la « refonte » ?

Premièrement, la refonte *n'est plus*, désormais, un concept *métaphorique* et *arbitraire* comme la re-fondation, la *Grundlegung* heideggérienne, et, deuxièmement, elle n'est pas la répétition d'un thème, comme semble encore l'indiquer « la théorie des textes » au début du *Marx*. La refonte certes déjoue les recouvrements de l'histoire pour s'arrêter vers ce que la vie a toujours dit, mais elle abandonne l'heideggérianisme d'une telle formulation : elle veut dire le concept du fondement de différents modes, plurivoquement, pour autant qu'elle désémantise la pensée et se pense dans sa racine. Elle poursuit, en somme, de manière immanente et im-médiate le pressentiment que « les pensées sont signes d'un jeu et d'un combat des affects (*Affekte*) : elles restent toujours liées à leurs racines cachées¹ ». Chaque « notion » montrant le fondement (dans le bouleversement des termes biaisés par l'histoire) se fait à l'aune d'une évocation de son histoire et de son refoulement (par exemple celui de « l'ego »). La montrance du fondement multipliée en épiphanies décalque ainsi le procédé térébrant et même *stylistique* henryen. Les notions font *résonner* dans leur histoire leur bouleversement, en « séduisant en faveur de la vie² » dans un *Versuch regressif* qui rappelle la position d'un autre penseur proche de la voie de l'immanence, Nietzsche. En suivant son tout premier travail, nous pouvons consentir à dire que chaque vocable de son langage surgirait pour rendre égal le non-égal (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*) : et si la montrance du concept par les notions provoque aussi la *remontrance* de la terminologie henryenne (sorte de *protestation* sourde contre les bouleversements de la langue philosophique causés par un tel *effondement*), cela ne veut pas dire que l'auteur ne cherche pas ce que Nietzsche ne semble pas récuser : un rappel de l'expérience originale vécue autrefois pour autant qu'elle pourrait être réitérée comme telle³. Les épiphanies forment donc une *expérience* de *refonte* de l'histoire (qui est histoire de leur refoulement), ou, pour le dire autrement, *une anamnèse onto-phénoménologique de*

1. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, G. Colli, M. Montinari (éds.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII, tome 2, Berlin - New York : De Gruyter, 1970, XII, I, [75].

2. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris : PUF, 1995, p. 22. Similairement à la démarche de la critique nietzschéenne de la vérité (ce qui est déterminant est en réalité à son tour déterminé) arrivant jusqu'au « jeu des pulsions », la montrance n'est possible que dans une attitude essentiellement régressive (*ibid.*, p. 26). La *recherche* de l'épreuve que nous repérons à l'œuvre dans le problème du fondement chez Henry est donc *très* proche du *Versuch* nietzschéen : mais, au lieu de percer la « vérité » et la « connaissance » selon « l'angle de la valeur » (*ibid.*, p. 34, note), il s'agit de révéler le fondement soudainement enfoui de la métaphysique dans une épiphanie du pouvoir se montrer réalisée par une notion ayant eu, jusqu'à présent, un sens effondé (et vivant dans un « sens »).

3. F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im Aussermoralische Sinne*, G. Colli, M. Montinari (éd.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. III, tome 2, Berlin - New York : De Gruyter, 1973, p. 373-374 : « Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. »

l'insignifiance du fondement, enfoui dans la tradition précédente, une anamnèse de l'immémorial de l'effondement. Le fondement est tout le contraire d'une amnésie de l'histoire. « Anamnèse », ou pour citer Henry lui-même,

[...] *remémoration*, qui ne vise pas à rejoindre un passé stérile et mort, mais à plonger soi-même pour actualiser les possibilités les plus profondes de notre être, qui donneront éventuellement sens à la parole entendue¹.

Le fondement tel qu'il s'est configuré dans la tradition philosophique contemporaine (l'effondement), et notamment dans sa forme la plus aboutie, la *phénoménologie*, est la *maladie* du fondement contre le fondement qu'il s'agit maintenant, grâce à une « phénoménologie du fondement », de porter à son rôle décisif. En outre, de manière quelque peu analogue à Platon, pour qui il s'agissait de passer d'une expérience sensible à la réminiscence de l'idée, l'« anamnèse » consiste en premier lieu en un *processus de « guérison »* rendu possible par un fondement *fondamental* et même *normalisant*, au sens clinique : le cadre *pathologique de l'effondement*².

Les épiphanies montrent le phénomène du fondement, sinon par « la rage de l'expression » (Ponge), du moins par l'*emphatisation* portée sur le fondement moyennant sa méconnaissance tout au long de l'histoire de la métaphysique (dont d'ailleurs sa *Destruktion* représente pour Henry l'accomplissement interne et ultime). La montrance ne renouvelle pas une « question » sur le fondement (*Grundfrage*), qui impliquerait une analyse de son sens, mais doit préparer l'*expérience du fondement*. Cela fait approcher cette méthode de l'expérience d'une libération agissant à travers l'*écriture-lecture*, au moment même où le phénomène n'est justement pas inventé, mais compris à partir de sa propre auto-apparition. Le fondement devient ainsi la propre *tentative* proprement henryenne, son *essai*, au moment précis où il ne se *fixe plus dans un nombre figés de notions*, mais il en permet même un foisonnement, une créativité. Comme le *poète*, en somme, bouleverse la langue de tous les jours vers une expérience de celle-ci, ainsi les « notions » qui font éprouver les épiphanies réécrivent l'histoire à partir de ce qui n'a pas d'histoire mondaine mais qui écrit l'histoire du fondement.

Revenons, pour cela, et essayons d'approfondir la structuration de l'épreuve et donc sa « pédagogie ».

« Structurer » est aux antipodes d'un « construire » pour lequel il s'agirait d'un problème particulier. On ne « construit » un ouvrage que selon un thème – comme

1. AYF, p. 182, nous soulignons.

2. En entendant, déjà dans les termes henryens, la vie contre la barbarie : « mais, objectera-t-on, aucune réalité humaine ne saurait se trouver en dehors de la vie et, par conséquent, ce qui importe c'est justement de préciser le *point d'inflexion* à partir duquel la vie se tourne contre elle-même, inflexion qui se situe dans le cadre d'un projet aussi impossible qu'inhumain en ce qui concerne ses conséquences. Autrement dit, si la barbarie est le prolongement et l'expression d'une "maladie de la vie", cela n'empêche nullement de diagnostiquer la maladie comme telle ni de suggérer une guérison » (F. Seyler, « *Barbarie ou culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la philosophie de Michel Henry*, Paris : Kimé, 2010, p. 44).

pourrait l'être, généralement, l'auto-affection ou l'ipséité – ou selon un auteur : Descartes ou Heidegger ; ou selon un problème, la politique, l'art, ou l'ontophénoménologie même. La structuration du fondement *décrète que le « fondement » est ce qui a permis que l'œuvre henryenne de se structurer sur fond d'une unité d'ensemble, à savoir sur fond d'une seule interrogation : comment le fondement s'apparaît-il comme fondant l'être ?* La structuration *n'est pas un « acte de langage », une prise de parole contre ou à la faveur du fondement, mais la systématisation pédagogiquement nécessaire à l'œuvre henryenne pour préparer une épreuve du fondement qui se renouvelle originalement tout le long de cette étude, et pour autant que la systématisation rend fondamentale, par la montrance, « la différence ontophénoménologique fondamentale » à conclusion du parcours théorético-formel.*

Si donc un « ordre » à mettre à l'œuvre henryenne n'est pas l'équivalent de la structuration, dans la mesure où ce dernier impliquerait un savoir se superposant *a posteriori* comme une sorte de signalisation des directions dans lesquelles l'œuvre henryenne s'est ramifiée, il semble excessif de soutenir que ces ramifications auraient été *nécessaires a priori* pour l'ontophénoménologie henryenne et ce à cause du thème plus ou moins latent du « fondement ».

Le but serait donc de faire correspondre pour un travail nécessairement *a posteriori*, et compris comme tel, la nécessité d'un principe *a priori* qui *en ordonne les contenus de manière non arbitraire*.

De là résulte la conception henryenne, très importante, de la pédagogie. Chez notre auteur déjà, celle-ci n'est pas seulement une *transmission de contenus*, mais, *un pouvoir de relancer le commencement*, et d'obliger à éloigner les présupposés vers un terrain de *communication* (une mise en commun dans une communauté), moins de ses « contenus » que du pouvoir « fondamental » et fondateur de les accueillir¹.

La pédagogie est en somme le mode immédiatement intersubjectif, et donc lui-même ontophénoménologique, de la structuration d'un « savoir » selon une structure donnée, qui lui permet toutefois de ne pas rester simplement une « théorie ». La pédagogie est elle-même ontophénoménologiquement fondamentale, une « philosophie première ».

Si l'on peut et si l'on doit affirmer l'existence d'une répétition proprement pathétique, celle d'un affect sans représentation, l'inverse n'est pas vrai : toute répétition théorique d'un acte d'évidence ou de connaissance au sens habituel du terme est identiquement une répétition pathétique, celle de l'auto-affection de cet acte. *La répétition en laquelle consiste toute transmission et toute acquisition possible d'un savoir quel qu'il soit, corporel, sensible, cognitif, axiologique ou affectif, toute répétition théorique et plus généralement affective, nous l'appelons contemporanéité [...]*

1. Le fondement introduit-il un relativisme ? Cela nous semble impossible. Ontophénoménologiquement, la relativité de l'être au fondement est telle parce que le fondement fonde : elle est comprise donc unilatéralement. La pédagogie est l'éducation au fondement, éducation à la pensée de la crise et de la ressource de son dépassement : c'est donc dans un principe unique qui se développe une expérience individuelle qui doit se renouer dans l'intersubjectivité de sa critique. Le relativisme est complémentaire au dogmatisme.

La théorie pure de cette communication et ainsi la pédagogie en tant que telle, c'est la philosophie première. Celle-ci nous montre justement que l'essence de la communication s'identifie à l'actualisation phénoménologique du savoir à communiquer, dans sa noèse et dans son noème¹.

Cette correspondance étonnante entre « pédagogie » et « philosophie première » peut être radicalisée grâce au fondement. *La structuration de l'épreuve est la pédagogique du phénomène du fondement onto-phénoménologique.* Et cela est rendu possible, comme nous le dit la citation, en tant que la « communication » même reprend le « schéma » du rapport apparaître-être sous la même de manière simultanée à l'épreuve de sa communication.

Dans cette épreuve du fondement, qui engage le lecteur pas moins que l'auteur de ces pages, étant donné qu'une appropriation du fondement, une preuve, est impossible *directement*, la *structuration* s'oppose foncièrement au propos heideggérien d'une « construction » phénoménologique comme « libre projet² » très proche du sens de la *Grundlegung* qui a été examiné. Les deux concepts ambigus et dérivés. La *Grundlegung* était à la foi un projet préalable à la connaissance et la réalisation de ce projet. Un tel « modèle » est irrecevable dans le cas de Henry, et encore moins à partir d'une esquisse fondamentale de Henry. Nous nous trouvons face à la phénoménalité comme telle, *une phénoménalité entièrement révélée*, et non pas en présence d'un phénomène dont le mode d'être *ou même de manifestation* devrait être mis en lumière : si son « mode » paraît pourtant, de manière hermétique, « d'ores et déjà » révélé, on pourrait dire qu'il s'agirait alors de « construire » ce qui fait tout « d'ores et déjà ». Mais une « construction » en serait incapable, s'il faut se poser, d'une certaine manière, dans la révélation d'un *a priori* que nous ne porterons jamais à la lumière, jamais devant (*pro-*) nous comme une esquisse, un « jet » (d'encre par exemple, une réécriture). *L'épreuve, cependant, est la transmission de l'apparaître comme se différenciant de l'être, comme « pouvant l'être » phénoménolement, par une anamnèse qui concerne l'histoire de la pensée, et que par cela est intersubjective.*

Finalement, la structuration peut prétendre, *non sans déconcerter*, avoir des buts *encyclopédiques* par rapport au lexique henryen et, comme on le verra, à l'histoire de sa réception (voir le problème des antinomies ci-dessous). Le fondement se communique par des *notions*, comme une sorte *d'encyclopédie répétant le même thème sous une approche à chaque fois différente : d'où la pluralité des épiphanies, qui répètent différemment la même épreuve du fondement selon sa montrance.* Si la « puissance » de la pensée de Henry s'emparant de tout lecteur « n'emporte pas la conviction³ », du moins la structuration rétablit non seulement le sens anti-métaphysique de ses énoncés,

1. B, p. 218-219.

2. Cf. le cours de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1985, § 5, p. 40-41 ; KM, p. 287-290.

3. A. David, « Michel Henry : le problème de la réception », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 16/3 (2001), p. 363.

mais renouvelle à chaque passage la tentative d'une épreuve par une notion qui en accroît l'exigence fondamentale et même fondationnelle (de la troisième partie).

À rebours, la structuration permet au stade formel propre au « fondement », considéré souvent comme point d'arrivée de la phénoménologie de la vie (puisqu'on pille ses termes pour y faire immédiatement de la « phénoménologie radicale », en répétant l'erreur d'utiliser le fondement et en retombant ainsi dans un stade pré-fondamental et dysfonctionnel), de ne représenter qu'un *point de départ* pour la redéfinition de son œuvre. Ce mouvement est donc *postérieur* au moment « formel » pour ses lecteurs, mais il est *a priori* du point de vue de l'épreuve.

Le dépassement des antinomies de l'essence de la manifestation.

Il est possible alors de poser enfin un vrai « plan de l'ouvrage ». Nous comprenons toutefois qu'il n'a été possible de le formuler qu'à partir du moment où le problème de la structuration de l'épreuve a été envisagé (la paratopie agissait dans la *précarité* du dégagement formel). En effet, afin de structurer l'épreuve du fondement, l'épreuve elle-même doit *trouver sa pédagogie à partir de celle propre au texte henryen*. Devrions-nous laisser, autrement, le lecteur aux textes henryens dès la fin de la Première Partie, ou rédiger, à la limite, une anthologie des occurrences de fondement et les commenter brièvement ? Celui-ci n'est pas notre propos, et principalement en raison de la nécessité de penser l'épreuve du fondement non pas à travers les « textes », mais grâce à la capacité négative dégagée par la Première Partie, grâce aux difficultés qui doivent renouveler, *aujourd'hui*, ce qui nous semble le problème majeur de l'œuvre henryenne.

Pédagogiquement en effet, au début de chaque chapitre, une *objection* toujours différente (non sans rappeler la tripartition formelle) viendra *riposter* à la position henryenne, en *contre-attaquant* donc l'inessentialité que Henry adresse aux philosophies de la transcendance (cela à partir de la forteresse du fondement). Ces trois « ripostes », certes dans leurs respectives différences, ont toutes tendances à *atténuer* voire à totalement *discréditer* l'aspect de l'onto-phénoménologie henryenne examinée formellement dans la Première Partie. Elles se situent soit dans une claire réfutation de la « manière » henryenne de se questionner sur l'*originnaire* (Haar, chapitre 1), soit dans une attaque contre toute réalité *avant* l'entrelacs au monde (R. Barbaras, chapitre 2), soit en présentant Henry comme une déviation d'une possibilité bien plus radicale de la *phénoménalisation* (J.-L. Marion, chapitre 3). Dans tous ces cas, qui consistent souvent dans des véritables éreintements, le « fondement » en sort *déstabilisé* voire *amputé* au moins de son rôle fondamental et de sa possibilité de se manifester onto-phénoménologiquement comme tel – pour ne pas dire que la position henryenne perd complètement son originalité-originarité, et que le fondement est englouti par l'hantise de son aporétique.

L'enchaînement argumentatif le plus linéaire aurait pu être le suivant (nous le parcourons en sens opposé) :

- 1) pour Henry, le *monisme fausse* et *censure* le phénomène du fondement, dans une indigence onto-phénoménologique avérée ;
- 2) l'onto-phénoménologie henryenne se propose comme *refonte* de celui-ci, en montrant les *présupposés* et les *ambiguïtés* du monisme ;
- 3) les *réactions* des monistes sont condensées par les trois remarquables *ripostes* (ou *éreinements*) de Haar, R. Barbaras et J.-L. Marion ;
- 4) un quatrième niveau pourrait être celui du présent travail (*critique*, cf. prochain sous-paragraphe).

Dans cette étude, nous nous sommes astreints à un chemin inversé. C'est pour cause que nous passerons tout de suite à la considération critique de ce travail (cf. prochain sous-paragraphe).

Le point 1 a déjà suffisamment été tiré au clair.

Quant au point 2, il correspond (pour continuer l'analogie thérapeutique) à une sorte de diagnostic de ce qui a été porté à l'anamnèse : littéralement, la reconduction d'un phénomène à la *notion* à travers laquelle le fondement peut être montré comme épiphanie. Plus radicalement que dans n'importe quelle « pathologie » affectant le corps ou l'esprit, si l'originaire non seulement rend ce trouble inefficace voire inexistant (comme si la transcendance était une *hypocondrie* de la philosophie) : ce sont de telles censures qui sont fausses, malades, *malades*. Si l'ek-stase est illusoire puisqu'elle ne peut pas soutenir sa propre réception (elle diffère radicalement de l'apparaître), elle est pour autant pas « fausse » : les intentions de perception et de compréhension ne sont pas « fausses », avons-nous dit, mais in-essentiels, irréelles. Toute *Wahrnehmung* erre si elle se veut prise en garde, prise en possession. La refonte « est donc un modèle de « critique phénoménologique » : une sorte de *diagnostic* d'une pathologie largement *imaginaire*. Le dépassement des antinomies des réactions contre la pensée de Henry prépare ainsi le terrain au dépassement de la boucle dysfonctionnelle de l'opposition henryenne elle-même entre Parole et parole, *puisque la refonte fonde (se rapporte immédiatement) les positions contraires à Henry*. Simultanément, ce mouvement finalement positif de la capacité négative du fondement, consiste à supprimer toute contamination dysfonctionnelle propre à l'effondrement.

Concernant le point 3, serions-nous face à des tentatives de ripostes strictement « contraires » à celles de Henry, comme souvent les glossateurs l'affirment ? Ces « affrontements » n'ont jamais été pris thématiquement en compte par les commentaires de spécialistes « favorables » à la position henryenne ; ou, s'ils l'ont fait, c'était pour qu'on les relègue dans un cadre de la non-essence *mais comme s'il était possible d'avoir une approche autre de la pensée qui manquerait de la référence à la « radicalité » henryenne – en retombant ainsi hors du fondement*. De manière tout à fait analogue, se présentant selon une forte opposition de principe, et malgré la valeur de

leur position, ces « riposteurs¹ » finissent par se poser aussitôt dans une dichotomie trop ample, qui a fini par engendrer, pour tout spécialiste défavorable à Henry, un sentiment de rejet facile et discret. Les éreintements agressifs, tout comme les retranchements dogmatiques, manifestent leur infécondité *antinomique*. Le boueversement d'une notion est donc simultanément une sorte de *réinitialisation* critique du fondement henryen. Et le fondement peut être étudié seulement en passant par cet angle.

Si l'on voulait en effet schématiser, à l'aune de la « Dialectique transcendantale », l'essence de la manifestation comme *thèse*, on pourrait opposer en *antithèse* les « ripostes ». Nous retrouverons *un plan antinomique* sans aucune issue possible sinon celle d'un « choix » subjectif de l'originaire. En réalité, une interrogation sur le fondement nous indique bien plus qu'un « bon choix » : elle nous fera comprendre cette même structure antinomique *comme un leurre de l'opposition que le fondement se propose de résoudre par la refonte*. Le plan de l'*antinomie*, comme paradoxe de la co-appartenance de deux affirmations contradictoires dans leur indifférence réciproque, structure l'histoire de la critique henryenne. Or, le fondement en tant que plan de l'onto-phénoménologie est la possibilité du *dépassement* de l'antinomie soulevée d'un côté par l'hostilité des éreintements, et de l'autre par l'incommunicable « en-deçà » aporétique du dogmatisme d'une parole dysfonctionnelle.

Le système de dépassement des antinomies est suffisamment simple. Il se *répétera*, avec ses variations nécessaires, dans chacun des trois chapitres. Il préside au sens même des notions celles-ci étant, simultanément, la montrance du fondement. Il est possible grâce au pouvoir de *refonte* de la position soutenue par le plan antinomique du fondement (et ainsi par la libération du dogmatisme du fondement lui-même en supprimant toute démarcation tranchée, en envisageant le fondement comme l'effective refonte de l'être). Il ne s'agit pas de *défendre* de manière *obstinée* le fondement, et/ou de lui « riposter » à partir d'un caractère *opposé* qui a pu sembler « inconciliable ». Au demeurant, les ripostes de plus grande valeur (en nombre de trois d'après notre point de vue) ne l'ont jamais voulu : elles ont une portée *dévastatrice* pour le fondement henryen. Si l'onto-phénoménologie du fondement ne pouvait préparer la refonte d'une position antithétique à la sienne (et donc en dépassant l'antinomie), comment pourrait-elle se poser comme essence du « tout » de la manifestation et en même temps, comme nous le pressentons déjà, hors les phénomènes du monde, hors la totalité ?

Étant tout à fait le *contraire* d'une *misologie*, la brèche fondatrice de l'onto-phénoménologie offre l'opportunité non pas tant de « dialoguer » avec les ripostes, mais, à *travers* cela, de réveiller *le lien essentiel qui relie l'une et l'autre position*, en faisant tomber l'*anti-*, l'antagonisme qui séparerait deux *-nomies*, deux sortes de « législations phénoménales ». L'*anti-* resterait possible uniquement dans une vision

1. Nous appellerons désormais ainsi ces trois fortes critiques, en vertu de la vigueur et de la valeur de l'attaque contre Henry (en tant que contre-attaque). Marion se posera, un peu en marge d'un tel agencement ; il y trouvera ensuite, par chemin de traverse, la part du lion.

non onto-phénoménologique du fondement, ou purement *ostensive*, alors que le fondement serait le dépassement de l'apparence de l'ontologie phénoménologique qui les sous-tend, une refonte entendue comme une refonte de la transcendance, son être à même de son apparaître mais distinguée de son apparaître. Tout en validant encore la capacité négative du fondement, le cadre de la refonte déplace la problématique sur une épreuve concrète.

Éveil stylistique, persuasion et « libre critique immanente ».

Pour procéder de la sorte, notre propos doit s'étayer, avant tout, en restant attentif à sa propre *exposition* (dans son double sens d'orientation et d'explicitation) : moins comme une réflexion parlant d'un autre lieu, que comme la *pratique* de la structuration du fondement dans la lecture de l'œuvre de Henry et de ses commentateurs. Elle se fera, après avoir considéré ci-dessus le style henryen lui-même, à travers le problème du *style* que le fondement exige pour son propre traitement. Par cela nous pourrions considérer ce que signifie le fait de se situer, dans la structuration, critiqueusement, à savoir dans le non-rapport critique de la différence onto-phénoménologique fondamentale sous sa capacité négative de résister à la crise du fondement avec son fondé.

Qu'est-ce qu'un « style » ? La phénoménologie, voire la philosophie, a-t-elle besoin de se pencher sur un « style », de s'auto-dicter ses propres moyens, par ce qui n'est d'habitude considéré que comme un « choix des moyens d'expressions », personnel et changeant selon les contextes et les auteurs ? De surcroît, le « style » ne concerne-t-il pas le nouveau, au lieu de l'archi-ancien de la montrance du fondement ?

Envisageons la redondance foncière qui paraît sévir dans la forme argumentative et phraséologique henryenne. Pour ne prendre qu'un exemple (concernant l'affectivité) :

[...] avoir hors de soi l'objet nécessaire à l'existence, comme objet sensible toutefois, c'est-à-dire en éprouvant sa propre vie comme le manque de cet objet et comme son besoin, c'est être déterminé subjectivement comme souffrante, c'est trouver l'essence de son être dans une subjectivité affectivement déterminée et constituée par l'affectivité elle-même¹.

Comme nous l'avons dit, l'écriture henryenne du Dire est le *retour* inlassable sur une pluralité de « notions » *fondamentales* écrivant la montrance *du phénomène du fondement dans des épiphanies plurielles*.

Ceci peut être un moyen pour sortir de l'enchaînement argumentatif classique, vers un « style » relevant plus d'un *cataphatisme* de l'indicible que du ton oraculaire². On a

1. M I, p. 294. « La subjectivité vide de l'Occident est une subjectivité avide : elle ne tient pas en place » (CC, p. 222).

2. Une tel cataphatisme est similaire mais *contraire* à l'apophatisme de Maurice Blanchot. Si celui-ci

l'apparence que le discours tourne en rond, qu'il ne s'approfondit dans la confrontation avec des philosophes (Descartes, Husserl...) et de nouveaux terrains (esthétique, politique, moral...) que pour les irriguer d'une vieille source. On a même l'impression que les formules sont quasiment « ramassées ». C'est une *réitération* de l'essence qui se manifeste dans le style que le fondement nécessite. La venue inlassable de la Vie s'exprime en effet dans un langage qui lui sera toujours inadéquat, mais qui ne se lasse pas de communiquer son exigence « fondamentale », l'expérience pure¹. Le « style » henryen va alors *s'enrichir* de *pléonasmes* et même de *hendiadys*², souvent réussis, d'autres fois contestables, aux limites de l'aporétique. Mais dans les deux cas, il ne s'agit pas d'effets de surface, de « trouvailles de style » au sens négatif ; ses « effets » tentent toujours de faire-épreuve du fondement comme demeurant un peu plus au fond que la pensée ne sera capable de le saisir : dans tous les cas, c'est certainement un travail *sur* les pléonasmes et leur nécessité, non pas dans leur ultérieure *réitération*, qui peut garantir le sens (le message) de ces réitérations à l'intérieur du discours henryen lui-même.

Ainsi, par exemple, il serait vraiment inutile voire *absurde* de vouloir rédiger ces pages avec une syntaxe évoquant ou répétant le « fondement » et le « fonder » redoublant chaque notion (se renfermant dans une littérature spécialiste et jargonante) par où il s'agirait de ce qu'il en est de « fondamental » par des notions particulières : nous éviterons cette construction, et cela afin de nous forcer vers une *redistribution* de ce thème, qui sera toutefois largement présent dans les citations. Ainsi faisant, ce *décalage* au texte du fondement permettra d'en restituer un sens autant différent que structurant.

Mais il y a plus. Dans tout le parcours de son œuvre, le discours henryen se meut dans une série de domaines (l'art, la politique, le christianisme, et même l'écriture littéraire), qui ne semblent évoqués que pour retrouver (et encore une fois) *réitérés* les *mêmes* résultats, derrière des fines nuances. Ils se présentent en somme dans une imperceptible, ou presque, *variation*. Il va de soi que, derrière ce tissu à mailles concentriques obligeant le lecteur à effectuer toujours un mouvement à l'arrière de ce que sa pensée « pense » cueillir de « l'origine » du phénomène, ce n'est que le fondement qui revêt une importance *capitale* pour l'exhibition de ce « style » comme

vide la signifiante de la parole en son négatif et en sa neutralité, chez Henry la pleine révélation du fondement *se réitère dans du « même »*. Ce qui dans le dogmatisme (blanchotien et henryen) se transforme plus facilement en formes nouvelles d'écriture moyennant des assertions, certes plus (facilement ?) visible dans celui henryen à cause de la résonance des termes métaphysiques.

1. Non sans laisser transparaître des difficultés, N. Depraz parle du langage comme d'un « tout » agissant faisant la partie d'un « rien » dans l'écriture henryenne : *Écrire en phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 154.

2. Voici des exemples, où la figure de rhétorique ne devient pas une « intention » du style par l'ajout de certains « effets », mais s'empare de la structure syntaxique. Pléonisme : « *que l'être entendu du Verbe, c'est-à-dire le Verbe lui-même, l'être-entendu de l'essence* » (EM, p. 417) ; hendiadys : « une représentation de l'être, une signification objective dont le sens est de renvoyer à l'essence originare de l'horizon et de sa manifestation » (EM, p. 177, note).

une *nécessité* : c'est par la pensée d'un *Fond* résistant à la discursivité que ces arguments sont *plus* qu'une démarche intellectuelle, voire intellectualiste.

L'approche stylistique s'avère encore plus déterminante si l'on considère l'ensemble du mode « littéraire » propre à la phénoménologie. Le « style » est la manière de faire naître l'*expérience* de l'écriture phénoménologique jusqu'à « l'expression pure du sens¹ ». Elle ouvre cette « autre époque de l'écriture » comme une expérience procédant au-delà du symbolique et du textuel, redéfinie par différence dans le « choc » causé par le style lui-même, pour autant que ce style n'est pas une *maniera*, mais une nécessité de la montrance de l'essentiel du phénomène lui-même que l'on entend montrer. Ce qui fait donc qu'une réécriture par le style reste pertinente au *modus operandi* du phénoménologue, voire de l'onto-phénoménologue : dans le cas de Henry, il revient à écrire *le désenclavement de la Parole qui dit le phénomène du fondement* – mais, néanmoins (et c'est là-dessus que nous insistons), à travers une pluralité de retours différents vis-à-vis de cette origine.

Ce qui laisse une « liberté guidée » tant au critique qu'au lecteur. *Le phénomène du fondement est tout le contraire d'un savoir initiatique*. Le fondement répond au besoin philosophique de *persuasion*, dans le sens particulier qu'une autre pensée sous-terrainne et non-dialectique de l'immanence a su dire :

Le chemin (*via*) de la persuasion n'est pas une course d'un bus, il n'a pas de signes, des indications qui puissent être communiqués, étudiés, répétés. Mais chacun a en soi le besoin de la trouver et dans sa propre douleur l'indice, chacun doit à nouveau se frayer de par soi le chemin, puisque chacun est seul et ne peut pas espérer d'aide que venant de soi-même : le chemin de la persuasion n'a que cette indication : ne t'adapte pas à la suffisance de ce qui t'as été donné².

La persuasion n'est pas une *conviction* personnelle ou rationnelle, elle n'est pas une rhétorique ; mais elle n'agit pas non plus sans déferler sur le système rhétorique (« *far di se stesso fiamma*³ »). La persuasion n'est pas un *sueño de la razón*. Le bouleversement d'une « notion » par la structuration pédagogique qui suit *ne peut pas à son tour être à son tour le fondement*, mais doit le réécrire comme fondant l'être en persuadant le lecteur à chaque passage de ce passage, maintenant comme jamais *passage-limite* : le fondement n'est pas figé, et les notions ne le sont pas non plus.

La tentative d'une approche du style est née à l'unisson de l'auto-détermination pédagogique de ce travail comme une critique. Si le style henryen se présente comme une fidélité à l'origine, quel est alors le « style » d'un « travail » sur Henry qui soit conscient que le style de ce dernier est plus qu'un « style » est l'épreuve même des notions selon leur montrance du « concept » de fondement ?

Si une appropriation préalable de la position du fondement pour ainsi dire « en son

1. N. Depraz, *Écrire en phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 91.

2. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milan : Adelphi, 1995, p. 104, nous traduisons.

3. *Ibid.*, p. 89.

tout et eu égard à sa possible unité essentielle¹ » est nécessaire, le discours ne peut toutefois porter à la redite de ce que l'auteur Michel Henry a dit. Le *mimétisme* en serait le signal le plus visible, il serait une nécessité vitale. Le fondement enseveli dans l'histoire de la philosophie et rétablissant l'origine de l'expérience sous l'angle d'une *refonte* de la transcendance, sous-terrain à cette pensée, serait octroyé seulement par un travail *critique*, né à l'abri d'une *crise* moins qu'en tant que « décision séparant » (selon l'étymologie), qu'en tant qu'initial *discernement* à l'éveil. La tentative est celle de « s'approprier, sans paraphrases, un mode de philosopher intérieur à l'écriture même de son modèle² ». Le discours *critique* est donc *hybride* plutôt qu'ambigu ou ambivalent, puisqu'il s'assume comme tel : dénué des dogmes et des choix de faction précédant l'exercice de la recherche elle-même, mais se disposant comme une libre auto-détermination de cette pensée elle-même dans une expérience qui n'est pas singulière qu'en tant que partagée pédagogiquement.

On pourrait se demander si une telle écriture critique portant sur le fondement ontophénoménologique, *n'est pas guidée du début à la fin par la réflexion*, plutôt que par le pouvoir originaire de la réflexion ? L'écriture même d'un « essai » prétendant montrant le fondement dans sa « pureté » n'est-elle pas le signe le plus évident d'un travail avant tout paratopie, et que l'ordonnancement des épiphanies de la structuration mettrait encore plus en évidence ?

Le sens « hybride » de la critique est justement celui de se configurer non pas seulement comme une conjoncture entre deux réalités différenciées, dans le souci de les unir (la transcendance de la philosophie intentionnelle et l'immanence de celle du fondement) : avec elle, apparaît un caractère critique (au sens d'agissant dans la crise) du fondement qui fait que la pédagogie et le style proposé ne peuvent se dire ni réfléchi ni immanent, mais immédiatement l'un comme étant l'autre. D'où le sens *fondamental* de « critique », si « personne ne se développe par jugement, mais par combat qui n'implique aucun jugement³ ».

Le style du présent travail semblerait donc, *premièrement*, demander une auto-modification de soi (par rapport au style que ce discours prend en considération), dans l'exigence de ne pas se dénaturer face à celui-ci. Un travail sur le fondement chez Henry semble valider le propos du poète : « ne nous demande pas la formule qui puisse t'ouvrir des mondes »⁴.

Notre travail peut finalement se revendiquer comme *critique*, sans que l'on inclue

1. Comme l'écrivit une fois J.-F. Courtine en parcourant son propre chemin intellectuel dans la question heideggerienne de la métaphysique en hommage à l'enseignement « dogmatique », mais « sérieux », de J. Beaufret (« Phénoménologie et métaphysique », *Le débat*, 72, 1992, p. 86).

2. Reprenant X. Tilliette à propos de l'interprétation originale du dernier Schelling (dans un cadre bergsonien) par le jeune Jankélévitch, « Préface. La thèse de Jankélévitch », dans V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris : L'Harmattan, 2005 (1933).

3. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris : Minuit, 1993, p. 168.

4. E. Montale, « Non chiederci la parola », *Ossi di seppia*, republié dans *Tutte le Poesie, op. cit.*, p. 29, nous traduisons (« [...] non domandarci la formula che mondi possa aprirti [...] »).

dans ce terme ni un détachement arbitraire ni une apologie du commentaire. Si la bonne critique est, en suivant Benjamin, donner une forme nouvelle à un contenu désormais vide de sens pour les autres, la critique au fondement évite le risque d'*hypercritique* dès qu'il est présenté comme ce qui se tient dans son immanence, ce qui est l'immanence même de son objet (le fondement), à laquelle désormais elle se confond et dont elle fait l'expérience *cruciale* (c'est le cas de le dire). Elle pense sa phénoménalisation vers son différend et elle se tient à la hauteur du fondement. La conjoncture critique offre du moins une présomption de *potentiement* à toute œuvre se situant sur son sillon. Le style critique suit l'épreuve de la montrance du fondement onto-phénoménologique comme identique à celle-ci dans sa différenciation en épiphanie. Ce faisant, toutefois, *la refonte de la transcendance ne se soumet pas à une redite de l'immanence*. Le fondement est vécu dans notre pédagogie dans un sentiment de *d'éveil stylistique*. Le *style*, comme ensemble des moyens linguistiques pour exprimer les concepts dans une *écriture* (moins que comme *empreinte* subjective), est alors, pour un travail critique, né au sein de la « crise » paratopique du fondement pour autant qu'il vise à son dépassement, et sortant des soucis d'une orthodoxie comme d'une revendication à l'hétérodoxie, une *libre critique immanente* du phénomène du fondement. Ce n'est qu'en étant *insoumise* au moment précis où le Dire tant de dire plus que son Dire (par son désenclavement, qui en est sa ressource) qu'elle peut être un Dire, qu'elle peut dire le Dire et non pas à un dit le Dire. L'épreuve est toujours *critique*.

Un tel style consistera premièrement à faire l'économie des formules du « toujours déjà » pour indiquer une primauté de quelque type : et cela non seulement à cause de la fatigue causée par la vétusté de ces formules désormais incapables de saisir l'expérience de la relance de la réduction : ces formules s'avèrent propres seulement à la phénoménologie intentionnelle et au discours. L'expression figée « toujours déjà » est l'hypostase même du *besoin* de *s'emparer* d'un plan « antécédent », le fondement n'admettant la confirmation d'une expérience pour relever sa structure¹, tout comme du « simplement » pour dénoter négativement l'hypothèse contraire (le fondement comme apparaître est l'immédiatement simple qu'il convient d'interroger dans cette simplicité comme réelle ou fictive, sans *l'indiquer* encore). Il y a bien mille autres raccourcis, syntagmes ou vocables désormais figés – où l'épreuve du fondement n'est pas possible, et où le manque de fixation phénoménale devient à son tour un sens prédéterminé et absolu, fixé au fondement par son hypostase.

Le fondement se montre par le désenclavement de la Parole, en vertu de sa capacité

1. Exhiber une vie « déjà intentionnelle », « l'affection husserlienne » étant « déjà un mode de conscience ekstatique », où « la vie s'est déjà déprise d'elle-même », est le mouvement à contraire aux « travaux de M. Henry ». On peut donc reprocher à la vie henryenne de n'être pas l'apparaître (A. Montavont, *De la Passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF, 1999, p. 27, note). L'affection husserlienne est auto-interprétée comme un mode originaire de la vie, mais il n'est pas à proprement parler l'apparaître comme fondement, puisque l'intentionnalité reste pour Henry un phénomène non fondamental, n'étant pas inclus dans les notions fondamentales du fondement.

de résistance à la crise du fondement, dans sa capacité négative de supporter une altérité interne sans l'écraser et sans s'y perdre : en cela, la présente étude se considère dispensée et d'une construction *délibérément* académique ou formalisée, et d'une écriture de consommation (où les « limites » de l'auteur sont indiquées sans y enfoncer et en trouver le sens, les ressources ou les apories – sans y débattre, au double sens de ce mot¹). Nous y incluons aussi *certaines particularités de notre approche*, certains défauts sans doute du caractère de *notre* écriture. Un *didactisme* souvent exaspéré dans la schématisation, l'*ironie* souvent inévitable dans le débat sur l'œuvre henryenne, ou même l'*hermétisme* elliptique de certains passages, la *réapparition* et le renouvellement des nouveaux termes tout au long de notre interrogation (« montrace », « anamnèse », « immanentaux »), et enfin l'*évocation* d'un texte littéraire (en fonction non-illustrative et non-apologétique d'un tel ou tel auteur ou tel ou tel texte), seront souvent présents, toutefois, *dans l'effet de susciter l'urgence pour un éveil stylistique et terminologique* demandé par l'épreuve du fondement. Le risque du jargonement au sujet du fondement, d'un nouveau jargonement qui, tout en n'étant celui henryen, demeure son propre auto-dogmatisme (même dans un fil si faible tendu entre le Dire et le dit, entre le fondement et le fondé), a sans doute hanté une partie des pages qui précédaient (justement assumé comme « problématique théorético-formelle »). Le jargonement de soi-même est peut-être plus pernicieux du jargonement d'un tel ou tel auteur. D'où le passage à un stade non-formel, de l'épreuve du phénomène du fondement, qui équivaut « à vouloir être originales, et cela malgré nous² ».

C'est ce qu'exhibera aussi la *persuasion* personnelle de l'auteur de ces pages, ses lectures à une période déterminée de sa vie autant de son propre parcours que de sa propre pédagogie (= la structuration) ; mais elle redéfinit fondamentalement l'idée d'un caractère arbitraire de l'approche du fondement chez Henry. L'an-hypostatisation du fondement dans son œuvre de rapport à son autre relatif, le fondé, est aussi l'épanouissement de la communication, de la transmission pédagogique. La liberté de la pluralité du fondement est à mesure de la rigueur à travers laquelle le fondement peut être maintenu dans une insoumission continue, dans une ré-appropriation toujours à éprouver pluriellement. Et cela moins en raison d'une prétendue revendication de l'auteur comme « sujet » de ces pages, qu'à cause de l'intensification de l'expérience

1. Les ouvrages « henryens » dits « critiques » ne peuvent pas être considérés dans une idéale *métacritique*, mais au sein même du moment critique du fondement, à l'aune même du moment critique que l'onto-phénoménologie exige. Ce travail se dispense de les interroger ou de les citer sans raison ou pour continuer un prétendu « débat philosophique sur l'œuvre henryenne », comme si quelque part se réunissaient des acolytes survivant à la mort de l'auteur. Être à même du fondement, et considérer la littérature secondaire sur Henry comme ayant souvent préparé notre recherche (sinon en ayant causé le sentiment qui en fut à l'origine), est la manière la plus sincère pour montrer la reconnaissance que nous devons aux travaux lus et aux spécialistes rencontrés. Penser, en revanche, se prononcer sur leurs travaux et les juger à partir de notre position serait un acte, au mieux, vaniteux, au pire, arrogant, en premier lieu au sujet de notre interrogation et donc, immédiatement, de nos lecteurs.

2. U. Saba, « *Quel che resta da fare ai poeti* », 1911, *Tutte le Prose*, Milan : Mondadori, 2001, p. 677.

du fondement comme phénomène mis en place par les ressources puisant à sa crise : en passant à travers un éveil singulier, celui causé au sein de l'auteur de ses pages dans le geste synergique de conception et écriture.

Afin que nous puissions vivre la « passivité » du fondement sans y rester fondamentalement *passifs*, afin que nous puissions vérifier que « pour les choses les plus profondes et les plus importantes, nous sommes inqualifiablement seuls¹ », il faut entamer notre parcours sur ce « traumatisme infligé au lecteur par un style d'écriture violent certes. Mais cette violence ne concerne pas que l'écriture, elle est violence du geste phénoménologique qui pour ainsi dire traumatise l'apparaître lui-même² ».

Et, pour reprendre Henry lui-même, enfin dans la *refonte sans la redite* de ce qu'un texte philosophique a « voulu dire³ », pour faire suivre à l'interrogation (comme mise à l'épreuve) de la Première partie notre propre épreuve, à plus forte raison pour une étude qui se veut un « essai » (comme le dit notre sous-titre non sans rappeler le sens montaignien d'expérience plutôt que tentative, ici maximalisé onto-phénoménologiquement en « épreuve » : c'est par l'expérience qu'on peut apprendre, et non pas par des enseignements), il ne nous reste qu'à nous situer en creux de la différence fondamentale vers les notions qui montrent pluriellement la montrance du phénomène du fondement⁴.

1. R.M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, Paris : Gallimard, 1992, p. 17-18.

2. F.-D. Sebbah, « Une réduction excessive : où en est la phénoménologie française ? », E. Escoubas, B. Waldenfels (éd.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande / Deutsche und französische Phänomenologie*, Paris : L'Harmattan, 2000, p. 156.

3. Suivant le propos heideggérien de KM repris originalement (en y ajoutant Husserl : la « réactivation », M I, p 31) par Henry comme étant « la Vie », repris par M I, p. 32-33. Cf. *supra*, § 3.

4. Pour ce qui concerne certains de nos choix *typographiques*, nous avons trouvé, déjà dans ce sous-paragraphe, les guillemets (« style », par exemple) : ils indiquent ou bien un mot utilisé par autrui (avec note en bas de page), ou bien un terme pris en tant que pur « terme » (« fondement »), ou bien un mot inusité qui est utilisé, pour la première fois, dans un sens différent. Enfin, on peut les utiliser pour parler fondement, à savoir utiliser des mots qui renvoient à la sémantique classique du fondement sans qu'ils puissent être pris comme arguments. Les guillemets sont aussi la conscience de l'ailleurs de la signification – nécessaire critiquement afin de la mettre en question. Les tirets (« laisser-signifier », « onto-phénoménologie ») indiquent une « substantivation » de l'expression, qu'il faut lire comme un ensemble, et qui se réfère, normalement, à un caractère intrinsèque du fondement lui-même. Les italiques peuvent à la fois mettre en évidence des expressions-clé (comme l'arrivée d'une *notion* onto-phénoménologique), et à la fois éclaircir un argument plus long (par souci *pédagogique*, dans un sens précis), à la fois représenter des définitions synthétiques.

CHAPITRE PREMIER

LE DÉPLOIEMENT DU FOND ET L'EXCÉDENCE DU SOI : L'INTRANQUILLITÉ

§ 6. Le Fond du fondement

La lumière couvre des abîmes de silence,
comme un œil immobile qui cèle
des folles multitudes de désirs.

G. D'ANNUNZIO, « Furit Aestus », *Alcyone*¹

La première partie ne s'était pas située explicitement du point de vue de la Parole, du fait de la difficulté de concevoir le rapport au dit. La deuxième partie a débuté avec un grand bouleversement : la manière de déplacer une interrogation sur le fondement, encore très formelle, sur l'épreuve du fondement, a été rendue possible grâce à une considération à propos du style henryen. Sa térébrance signifie bien davantage qu'un choix expressif : il indique que nous n'avons pas de logique du fondement, mais nous n'avons qu'une épreuve de celui-ci à partir d'une refonte de l'effondement. Du fondement on n'a pas une vision, mais une expérience, comme de ce qui résiste à la négativité de l'ek-stase. Cela nous a obligé à changer de langage, et à structurer les notions henryennes selon un parcours nouveau, afin de réécrire l'œuvre henryenne selon la montrance propre au fondement et selon un nouveau processus de refonte de la transcendance, en reprenant le discours sur le fondement à partir de l'état actuel où demeure l'œuvre henryenne (= libre critique immanente).

Maintenant qu'a été esquissée la démarche qui suivra la Première Partie, venons-en à évoquer le coup le plus percutant asséné à la philosophie henryenne.

1. Milan : Mondadori, 1995, p. 191 (« la luce copre abissi di silenzio/ simile ad occhio immobile che celi / moltitudini folli di desiri »), nous traduisons.

S'interroger sur « l'essence de la manifestation » impliquerait-il une séparation illégitime entre « intérieur » et « extérieur » (M. Haar) ?

La problématique du fondement nous avait montré l'originale excédence du fondement comme premier aspect formel du « concept » de fondement, de l'essence manifestation. Mais il se pourrait bien qu'il soit parti prenante d'un présupposé *historiquement* déterminé, héritant un passé philosophique non ultérieurement mis en cause. Il stigmatiserait le fondement et le rabaisserait sinon à un étant, à un caractère d'étant par l'introduction d'une dynamique causale, d'assujettissement.

Tout en bougeant dans cette direction, « fondement », toutefois, n'est pas un mot mis *explicitement* en question par *le plus fort éreintement que la philosophie henryenne ait dû subir*, malgré la constatation suivante : « Michel Henry ne se pose pas la question de la provenance historique de ses catégories dans son texte¹. »

On pourrait dire que le « fondement » passerait *ante litteram* au fil de cette critique : ne sommes-nous pas *dans une nouvelle figure*, et somme toute assez *classique*, de l'*onto-théologie* ? L'immanence du phénomène n'est-elle pas une répétition phénoménologisante d'une « philosophie de l'intériorité » ?

Le sens de la *riposte* de Michel Haar est, à ce stade, *parfaitement compréhensible* : la coïncidence de l'interrogation sur le fondement et le phénomène lui-même en tant que tel ne justifierait pas le manque total d'une *Destruktion* de l'histoire de « fondement ». *Le retour henryen à l'Absolu* en est le signe le plus évident. Ce n'est pas sans apporter des raisons à sa cause alors que Haar peut concrétiser la philosophie de Henry (singulièrement dans une assonance négative au thème du *Grundlegung*) comme

une *restauration*, ou peu s'en faut, de la double structure traditionnelle de la métaphysique².

Michel Henry ne peut se passer de la catégorie du sujet comme évidence ontologique originelle. La coupure de l'intérieur et de l'extérieur, de l'immanence et de la transcendance, de la conscience et du monde, du sentiment et de la représentation – cette coupure est prise comme un présupposé inattaquable et jamais remis en question³.

Voici le sens de cette riposte d'origine *heideggérienne*. La difficulté dans laquelle il nous pose est celle-ci : y a-t-il enfin une coupure comme « présupposé jamais remis en question » ? Le « fonder » est-il ce « couper » ?

La *valeur* de la riposte de Haar demeure donc, *dans notre optique*, en-deçà de ses remarques déterminées à telle ou telle utilisation d'un terme ou d'un autre (par exemple celui de « subjectivité ») : si un historial subreptice (toujours impliqué dans le « fondement ») serait à l'œuvre dans le concept de fondement onto-phénoménologique,

1. M. Haar, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », *Philosophie*, 15, 1987, p. 30-54, p. 35, puis repris dans *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1999.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. *Ibid.*, p. 42.

l'histoire refoulée reviendrait à s'imposer comme une métaphysique de la « séparation ». Autrement dit, le phénomène non interrogé de la séparation s'emparerait du phénomène du fondement : le fondement instaurerait un clivage plutôt qu'un « fonder ». Le retour du « *clivage* » serait pour Haar causé par le retour de l'histoire refoulée du fondement onto-phénoménologique. La transcendance heideggerienne du *Dasein* aurait constitué l'outrepassement d'une pensée du clivage dans le cadre d'une phénoménologie se permettant, simultanément, de penser l'origine historique des « commencements » eux-mêmes.

La critique de Haar est en entier vouée à *abattre* la phénoménologie de la vie : si la philosophie de Henry est commandée par un présupposé qui la contredit (puisque le clivage *n'est pas interrogé comme tel*, phénoménologiquement), elle répond à un critère certes *inattaquable*, mais en tant qu'il demeure impossible à rendre compte : ce qui semble être sa force est en réalité sa faiblesse.

Malgré la solidité et la clarté de l'argument, la conception du phénomène du fondement nous donne des raisons de *douter de la pertinence* de la riposte de Haar, tout en gardant le fait qu'elle nous pose devant un problème crucial.

La dernière phrase de l'article, qui est celle qui nous concerne le plus (citant « le fondement »), est pleine d'une assurance lui venant d'un horizon strictement *antinomique* à la phénoménologie matérielle. Le choix est, bien évidemment, légitime, mais la transformation de l'article en *condamnation* pure et dure (« le fondement, conçu comme *ultima ratio* ou comme substrat, est depuis longtemps entamé, abîmé. Il est trop tard pour le renflouer, trop tard pour l'ériger pur et sans trace de ses métamorphoses, trop tard pour y saisir la divinité¹ ») finit par *affaiblir* l'ensemble de la riposte, ne nous épargnant même pas d'un sévère *sarcasme*. Une critique importante (le fondement est-il de provenance historique, s'il se constitue par le présupposé d'une séparation entre intérieur et extérieur ?), tenterait aussitôt de faire retomber Henry dans la structure aporétique d'une ostension externe, à savoir dans l'aporie que celui-ci avait toujours tenté de dépasser (bien qu'il faille mettre en question maintenant son résultat).

Ce mouvement de grief est évident : « fondement » devient ainsi *un nom parmi d'autres*. Haar se rallie ainsi méthodologiquement au foisonnement des synonymies de la terminologie au dogmatisme. « Fondement » ne désignerait pas la capacité de compréhension d'un rapport qui n'est pas fait pour être tel, mais ce qui, homogène à « auto-affection », « révélation », etc., échapperait à l'histoire, tout ce qui retombe dans ce « romantisme essentiel et nécessaire² », *alors qu'il s'agirait, de notre point de vue, de la première ébauche d'une phénoménologie se tenant debout en vertu du fait de se poser sur un fondement et grâce à ce fondement*. Et cela, pour autant que ce dernier permette une refonte du « séparer » comme tel.

Cependant, on pourrait se dire que si la riposte de Haar avait examiné le fondement

1. *Ibid.*, p. 54.

2. *Ibid.*

en lui-même et dans le sens qu'il prend dans l'œuvre henryenne, elle aurait pu se poser avec une grande envergure. Rien ne nous empêche de le faire à présent.

Mais cela aura-t-il été possible ? Est-il possible de critiquer le fondement sous l'angle de la *Destruction* ?

Henry, qui n'a pas donné de suite à cet article, bien que ce dernier ait fait partie du numéro de la revue *Philosophie* qui lui était consacré (et à l'intérieur duquel parut l'important essai « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », repris dans *Phénoménologie matérielle*), aura trouvé certes originale l'idée d'une approche historique de son langage. L'Absolu, terme qui peut absorber la question ontothéologique, est en effet pour Henry un *historial* (« l'historial de l'absolu¹ »), comme *histoire affective du passage de la souffrance à la joie*,

la *transformation interne* des déterminations fondamentales de la vie les unes dans les autres, soit le fait que la vie, dans la mesure où elle veut vivre, se doit, pour vivre précisément, de satisfaire autant que faire se peut ses besoins, d'effectuer au mieux ses potentialités, ce qui l'amène à chaque fois à agir, à travailler, à produire, à consommer, etc².

Si de l'« histoire » se donne, elle ne peut indiquer les termes par lesquels l'Absolu se montre, si ce dernier n'appartient pas au « logos » de « l'apparaître grec », à savoir, comme il le dira et il le répétera sans cesse dès 1985, la *theoria* de l'apparaître *ek-statique*, fondée sur la vue, le transcendant, sur l'écoulement des thèses, des concepts :

En tant que toute vérité théorique s'enracine non dans l'histoire factice mais dans ce qui *fonde* cette histoire, elle n'est pas non plus livrée à l'universel écoulement, elle n'est pas le simple fait de passer mais, ainsi *enracinée* dans le principe de l'histoire et dans les déterminations dont la répétition indéfinie la produit et ne cesse de la produire, elle a pris pied dans le permanent³.

Si donc l'heideggerianisme de Haar ne peut légitimement être satisfait par ce qui semble explicite dans des telles citations, qui ne feraient que déplacer le problème (le « permanent » pourrait être la répétition an-historique d'une structure qui encore une fois paraît ne pas être mise en question : en quoi une telle « permanence » peut-elle exprimer une conquête déjà présente originellement dans les expériences de la tradition⁴ ?), il est possible qu'une telle riposte ne puisse pas réfuter une position qui a *déjà* affirmé devoir saisir l'histoire dans ce même mouvement d'apparition d'un événement *non transitif* (non marqué par une séparation qui ferait rentrer « l'histoire »

1. EM, p. 837.

2. P. Audi, *Michel Henry, op. cit.*, p. 104.

3. M I, p. 477, nous soulignons.

4. « Mais si la question de l'être requiert elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il est besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle. Cette tâche, nous la comprenons comme la destruction, s'accomplissant *au fil conducteur de la question de l'être*, du fonds traditionnel de l'ontologie antique, [qui reconduit celle-ci] aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite régissantes, furent conquise » (SuZ, p. [22]).

du concept de « séparation »). *Cela permet aussi de reprendre et continuer notre discours qui semblait interrompu au § 4.*

Janicaud, en saisissant un problème analogue dans l'échafaudage bâti sur base d'un « principe dernier » (et premier) comme « donation » chez J.-L. Marion, écrira :

Il faudrait qu'on nous montre en quoi un principe dernier présenté comme inconditionné et universel, ainsi que sans reste, n'est plus métaphysique. Que veut dire ici métaphysique ? Suffit-il, pour s'en débarrasser (à supposer qu'on y arrive), de mettre de côté le privilège transcendantal du Je ainsi que les apories de l'*ousia* et de la substance¹ ?

Suivant la lignée de Heidegger, on pourrait se demander : en quoi la philosophie, en s'appuyant sur le fondement ne serait *plus* une métaphysique au sens de la tradition, sans abandonner pour autant les vellétés d'une *proté philosophia*² ? Pour Haar si « le principe de l'Histoire de l'Être, le retrait de l'*alètheia*, n'étant pas examiné, le rejet des étapes de cette histoire n'est pas justifié³ ».

Irrémédiablement, « originaire » et « phénoménalité » se retrouvent opposées, et cela dans une impossibilité qui est celle reconnue par le « dévoilement » de la vérité. La riposte de Haar à ce stade finit malheureusement pour tourner un peu en rond – se permettant hélas aussi certaines erreurs grossières : « la phénoménalité pure de l'affectivité ne se voit pas, ne se montre pas⁴ », alors que chez Henry le caractère « nocturne » veut dire justement la montrance elle-même comme « fondant » le « visible »...

Le calibre spinoziste du rapport immanent entre la substance infinie et ses modes déterminés.

L'éreintement proposé par Haar nous a permis de déterminer que le présupposé dans l'œuvre de Henry serait la séparation de deux domaines de la phénoménalité. Le manque henryen d'une *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie abattrait l'*immanence* du « sujet » phénoménologique henryen. Ce qui a été aperçu déjà comme la *différence*

1. D. Janicaud, *La Phénoménologie éclatée*, Combas : L'Éclat, 1998, p. 47.

2. « L'indépendance – et, par suite, une assurance interne de validité – n'est donnée qu'à une problématique véritablement originaire et, en quelque sorte, absolue, qui non seulement ne tire ses connaissances que d'elle-même, mais qui, en outre, a déjà fait la lumière sur ce qui rend possible toute connaissance comme telle » (EM, p. 2). Les travaux de R. Formisano traitent justement du *type* de « philosophie première » chez Henry (ce dernier en parle tout de même, par exemple dans M I, p. 469), qui, tout en s'identifiant à la philosophie transcendantale, laissent ouverte une perspective pour un nouveau type de savoir métaphysique. *Percorsi in Prima Philosophia : la riflessione fenomenologica in Michel Henry*. *Essenza della manifestazione e critica della trascendenza* (thèse en cotutelle italo-française entre les Universités de Bologne et de Nice « Sophia Antipolis », discutée à Bologne le 26 novembre 2010 et consultable dans <http://amsdottorato.cib.unibo.it>).

3. M. Haar, « Michel Henry... », *op. cit.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 35.

entre le fondant et le fondé, est pour Haar en réalité une *séparation*. Il est tout aussi inutile de dire que Haar se situe dans un cadre heideggérien (en proposant une antinomie tacite que Henry n'a jamais cru possible dans sa pensée). Notre étude pense, par contre, que c'est bien sur ce différentiel comme « fondement » que se joue, non pas seulement l'immanence, mais avant tout le sens d'une application de la *Destruktion* à l'immanence.

Au fond, Haar s'embourba dans l'aporétique du fondement qui nous a paru la plus facilement discutable, suggérée presque grammaticalement par certaines tournures henryennes : l'ostension externe, le partage transitif puisque produisant un milieu (l'être) à *fonder*. Cette séparation engendre le risque de penser une onto-théologisation de « l'intériorité », privilégiée à l'extériorité. Mais en cela, Haar retomberait donc dans une aporie évitée, ou prétendue telle, par le *spinozisme henryen* de la « causalité immanente ». Celui-ci le poserait au moins en principe à l'abri d'une attaque heideggérienne. En tout cas, il peut être dit qu'une considération plus attentive du rôle du « fondement » aurait permis à Haar du moins une problématisation majeure de sa perçante riposte.

La *rapidité* de Haar à remarquer les influences spinozistes chez Henry nous apprend facilement que, pour le premier, il n'y a que le nom de « Dieu » qui compte dans le spinozisme henryen. « C'est de son détachement ou de son ab-solution à l'égard de toute cause hors de lui-même que le sentiment tire sa force¹ » ; et, en commentant un passage de 1963 « dans l'affectivité de l'absolu, en lui et à travers lui, que nous parvient et devient réel en nous tout ce qui nous parvient² », Haar écrit que « dans cet “en Lui et à travers Lui”, faudrait-il écrire, se fait entendre clairement l'écho de Spinoza : *in Deo movemur et sumus*³ ». Si séparation et onto-théologie sont corrélées (le fondement, en tant que pouvoir « absolu », non dépendant de rien d'autre, subirait le modèle historique du questionnement portant sur un mode ontique suprême à raison du connaissable), *il nous intéresse, par contre, de voir en quoi une telle « divinisation » du fondement pourrait engendrer une transitivité, une séparation, qui pourrait en retour rendre valable la critique de Haar et réintroduire l'historial caché (qui ferait implorer son être un « concept onto-phénoménologique »).*

Le point de vue *critique* de la prétendue séparation engendrée par l'intériorité de l'immanence se développera en deux étapes, dont la deuxième approfondit la première.

La première est spinoziste. Remarquons que Spinoza apporte une solution qui, *théoriquement* (Spinoza n'est pas phénoménologue), est celle que notre auteur n'abandonnera plus : *la recherche d'un fondement immanent*. Et il est notoire que vouloir rallier Spinoza à l'histoire de l'onto-théologie est pour le moins controversé⁴.

1. *Ibid.*, p. 46.

2. EM, p. 611.

3. *Ibid.*, p. 47.

4. É. Balibar (« Heidegger et Spinoza », dans O. Bloch (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris : PUF, 1993, p.

« Substance » est le nom utilisé par Spinoza pour exprimer ce qui pour exister n'a besoin que de lui seul: « j'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé (*quod in se est et per se concipitur*)¹ ».

Le fondement en effet, de manière analogue à la substance spinoziste dans sa définition minimale, se maintient dans une *autonomie* ontologique et conceptuelle, puisqu'elle s'identifie avec une réalité qui ne peut présupposer, mais éventuellement est présupposée, par une autre réalité, et par un concept qui n'est pas présupposé, mais est éventuellement présupposé, par un autre concept. « La réalité du fondement est dans le pouvoir qu'il a de produire ce qu'il fonde, comme la réalité de ce qu'il fonde est en lui². »

L'*inconditionné* du fondement est donc identique à sa *simplicité* phénoménologique. Et si l'on pouvait dire qu'une structure onto-théologique reste encore à l'œuvre comme étant une sorte d'« orientation ontologique » qui refluerait d'un terme venant du passé philosophique, plutôt que d'un concept comme une sorte d'unité close³, Henry pourrait répondre que nous ne nous interrogeons par sur le « fond de l'être » :

Le fond de l'être, c'est l'être et non le néant ou la liberté, comme l'a cru depuis Heidegger. Et ceci parce que, si elle est indéterminée en ce sens qu'elle exclut toute négation, est au contraire profondément déterminée en ce sens qu'elle est profondément réelle. [...] une possession de l'être – en soulignant l'être – par ce que son objet et toujours l'être quelque chose de totalement déterminé au sens de totalement réel, et non d'indéterminé au sens d'extérieur à l'être, de néant, de liberté, de gratuité⁴.

Le fondement se montre à partir de son propre *fond immanent*. Toutefois si le spinozisme nous mettait à l'abri de l'aporétique de l'ostension externe en pensant la structure non transitive, mais immanente, du fondement, la structure du fondement elle-même s'auto-déploie par un mouvement *dyadique* ou *dual*, mis en évidence par la différence onto-phénoménologique fondamentale (qu'il sera question de penser plus loin⁵).

Or, comment la causalité *immanente* peut-elle devenir phénoménologique ?

327-343) en montre l'exemple, dans ce texte postérieur, faut-il le dire, à l'article de M. Haar. Cet article présente plus d'une assonance avec notre thème, tout en montrant la difficulté de reconduire facilement Spinoza à l'intérieur de l'onto-théologie « Le terme "d'onto-théo-logie", on le sait, vient de Kant et de Schopenhauer. Il est d'autant moins arbitraire d'en faire usage à propos de Spinoza que celui-ci ne cesse de critiquer, au profit de leur identité "éthique", une unité "transcendantale" des catégories de "Dieu", de "Nature" et de "Substance" (qui résume à ses yeux le mot *Ens* : l'Étant ou l'Être). [...] On peut suggérer que la notion cruciale est *ici celle du "monde" dans son rapport avec la problématique du fondement*. N'y a-t-il pas en effet deux façons antagoniques de remettre en question le nœud classique du "monde" comme "totalité des étants" et de "Dieu" comme "étant suprême" ? » (p. 342, nous soulignons).

1. B. Spinoza, *Éthique*, I, définitions, III (*op. cit.*, p. 21).

2. EM, p. 248.

3. SuZ, § 6, p. [26].

4. BS, p. 36.

5. Cf. *infra*, § 9.

Comment peut-elle montrer la différence instaurée par le fondement entre apparaître et être dans l'essence de la manifestation comme étant l'œuvre immanente du fondement ?

Si « le rapport de fondation [fondement] comme rapport immanent permet de comprendre le dédoublement dans l'unité¹ », il est toutefois très difficile de plaquer le cadre panthéiste de Spinoza sur Henry sans modification substantielle (c'est le cas de le dire). Le rapport entre « Dieu », la Substance infinie, et les « choses », les substances finies, tout en étant dans l'immanence de l'apparaître, est-il celui de l'apparaître et de l'être, du fondement et du fondé, lien sans séparation ? Spinoza n'avait-il pas dit en effet que « “ce qui est effet diffère de sa cause précisément en ce qu'il est dépendant de sa cause” », et que cette différence n'est pas superficielle mais ontologique² » ?

Devant la difficulté d'un profond clivage entre les deux termes du rapport, que les deux philosophies proposent, dont un manque de résolution laisserait libre champ à l'éreintement de Haar, J.-M. Longneaux, auteur du seul travail sur Henry et Spinoza (nous rappelons qu'il accompagne l'édition du mémoire de jeunesse de Henry), trouve bon de reprendre la notion de *l'engendrement* dans *C'est moi la Vérité* plutôt que celle de fondement. Sans doute, on retrouverait des différences considérables entre cette première entreprise de Henry et celle de Spinoza, notamment quant au passage de la Substance à « la signification existentielle de la substance » comme un « abandon à Dieu ». Mais, pour J.-M. Longneaux, le Henry de la maturité se trouve à soutenir, de la même vigueur, le *naturare* du mode (*natura naturata*) par celui de la substance (*natura naturans*). On pourrait penser que le fondement ne répète que ce schéma – à savoir celui qui a fait couler des fleuves d'encre durant toute l'histoire de la réception de son *panthéisme*, pour autant qu'il n'« a jamais été réellement vaincu, et, si, une fois dans sa vie, on n'a pas plongé dans ses abîmes, on ne peut guère espérer parvenir au vrai et à la perfection en philosophie³ ». En tout cas, c'est en regardant ses profondeurs que Henry s'est plongé dans la considération du fondement, et nous ne pouvons éviter de tenter de le suivre.

Or, ces deux concepts de « Nature », d'une façon à peu près générale, c'est-à-dire aussi bien chez les scolastiques – dont Maître Eckhart – que chez Spinoza, tendent tout d'abord à souligner une concordance, une unité très étroite et, d'un certain point de vue, une identité. C'est en quelque sorte la même *Natura* qui se révèle à la fois *naturans* et *naturata*, active et passive [...] elle désigne le lien comme immanence⁴.

Il s'agit bien de comprendre la manière dont ces expressions *nuancent* mystérieusement une identité stricte (« d'un certain point de vue » et « en quelque

1. J.-M. Longneaux, *Étude sur le spinozisme...*, *op. cit.*, p. 358.

2. *Ibid.*, p. 349. La citation est de Spinoza, *Éthique*, I, prop. XVII, scol. (*op. cit.*, p. 41-43).

3. F. W. J. Schelling, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne. Leçons de Munich*, Paris : PUF, 1983, p. [36]

4. J.-M. Longneaux, *Étude sur le spinozisme...*, *op. cit.*, p. 351.

sorte »). Ensuite, J.-M. Longneaux détermine aussitôt, par l'« engendrement », cette causalité immanente qui paraissait nous faire sortir de l'ontologie de la transcendance sous-jacente à la position de Haar. Dans une phénoménologie de la Vie comme *auto-révélation absolue* (rivant un vivant à sa propre vie), le « rapport immanent », comme il le désigne, est le rapport que la Vie « entretient » avec le Soi propre à tout vivant, « c'est-à-dire un rapport tel qu'il exclut toute forme d'extériorité entre l'effet et la cause¹ ». Pour ce faire, Longneaux les rassemble (par une sorte de *panphénoménisme*) dans la même « causalité immanente² ». Il pense ainsi *l'affirmation de la cause dans ses effets* (de la Substance dans ses modes), comme l'origine de la même affirmation henryenne de la Vie dans chaque Soi singulier, où ils sont distincts tout en participant du même pouvoir. Dieu s'affirme comme un Soi singulier et l'engendre, le « génère » comme une « effectuation phénoménologique », voire le « libère », en tant qu'*épreuve de soi*³.

Autrement dit, pour J.-M. Longneaux, qui parcourt le chemin de la *seconde philosophie henryenne*, la « fondation » onto-phénoménologique est un « engendrement », une « génération », qui veut dire à son tour « libération » du vivant dans sa Vie (en infléchissant donc une telle « intériorité »), reprenant un terme fait sien par Henry une fois seulement et dans un texte secondaire. Nous voici, à l'ouverture d'une approche à une recherche vouée à montrer le fondement et le dépassement effectif de l'ostension externe, cloués au refoulement de la première philosophie et du fondement vers cette radicalisation ultérieure faite par Henry lui-même, fortune de la plupart des ouvrages qui aujourd'hui lui sont dédiés.

Nous voulons partir d'un point un peu différent. Malgré la radicalité et l'originalité d'une telle position, défendue par Henry à partir des années 1990⁴ et donc postérieure à l'article de Haar (sa riposte serait-elle alors destructrice du premier Henry ?), *l'engendrement à l'intérieur même du vivant ne nous paraît capable ni de libérer le terrain du fondement de toutes les ambiguïtés, ni de se situer véritablement dans le meilleur sillage spinoziste*. Pour cela, fondement nous semble plus pertinent.

L'engendrement est, du point de vue de la « riposte de la séparation », lui aussi trop hâtif. Il n'arrive pas véritablement à expliquer en quoi la Vie révèle une « causalité » de type immanent, puisqu'elle ne rend justice du « décalage » de l'apparaître à l'être (dans la refonte de celui-ci, plutôt qu'une antinomie) : un décalage qui n'est pas inclus dans ce mouvement de libération du soi. Si, en revanche, nous posons aussitôt le problème du rapport Vie-Soi dans la recherche d'un fondement se différenciant du fondé mais pour autant que le fondement est ce qui fonde, nous pouvons plus facilement

1. *Ibid.*, p. 352.

2. *Ibid.* « Engendrer veut dire tout sauf créer [...] », CMV p. 131, cité par *ivi*, et l'exclusion de la création *ex nihilo*, de la causalité finale et enfin de l'extériorité de la chose hors de Dieu chez Spinoza.

3. *Ibid.*, p. 355-356.

4. Ouverte explicitement par la conférence de Rome de 1990, « Acheminement vers la question de Dieu », PV IV, p. 67-80.

comprendre que parler d'*engendrement interne* reviendrait à passer sinueusement, tout comme chez Spinoza, sur le plan de l'expérience (les choses déterminées aperçues intentionnellement) à partir d'un « principe » qui n'est pas empirique (la Substance, Dieu, s'engendrant comme un soi), mais nécessaire à la réalité de l'expérience, sans être expérientiel lui-même. C'est, nous l'avons préalablement dit, le pouvoir de fonder le fondement comme *s'excédant* du fondement, tout en lui appartenant. La théorie de l'engendrement, dans cette confrontation, ne nous est pas d'une grande utilité. Le problème de la nécessaire entreprise sur le seul phénomène est entrevu par Schelling aussi :

Il ne sert à rien d'affirmer que dans le système de Spinoza les choses finies n'ont aucune vérité, que seul existe, à proprement parler, Dieu ou la substance infinie, et que les choses n'ont pas d'existence vraiment réelle. D'accord, répondrais-je, mais expliquez-moi du moins cette existence irréaliste, purement phénoménale¹.

L'engendrement n'est pas une réponse à la riposte de la séparation, mais son *oubli* – et même le risque la plus aigu d'une perte de son *urgence*.

La « seconde philosophie » henryenne mènerait à un léger mais essentiel décalage de l'interrogation sur le fondement, qui nuirait profondément à l'intelligibilité de la différence entre apparaître et être – cette intelligibilité soit-elle inintelligible. C'est « l'essence commune à l'âme et à Dieu [...] la vie² » qui intéresse cette dernière phase de la pensée henryenne. Il nous semble qu'elle ne peut nullement proposer de comprendre la montrance de la différence onto-phénoménologique fondamentale comme non différente de la phénoménalité pure comme telle. Et cela non pas seulement à cause de la *transposition* et éventuelle *modification* de ses thèmes (de la phénoménalité des phénomènes aux ipsités en Dieu), mais parce que, en premier lieu, elle n'arrive pas à rendre le fonder *de l'être* une épreuve du phénomène du fondement lui-même. L'épreuve phénoménologique est plutôt à attester à partir de l'appartenance à Dieu à l'intérieur du phénomène. Un tel mécanisme à rebours rend inintelligible le fondement dans son être le fonder, le montrer lui-même, en se présentant donc comme même comme une formalisation de l'aporétique de l'ostension interne, reconduisant *de facto* au risque de transitivité de l'ontologie de la « séparation » que Haar trouvait subreptice chez Henry³.

1. F.W.J Schelling, *Contributions...*, *op. cit.*, p. [43-44]. « Existence phénoménale » est ici à entendre comme « illusoire ». Il est à remarquer que J.-M. Longneaux, sans prendre jamais en considération cette leçon de Munich de Schelling (pourtant parmi les textes les plus remarquables écrits à ce sujet), entre dans une interprétation qui laisse son écrit *profondément discutabile* : il met en relation Henry aux *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, où Schelling théorise la pensée d'un fondement comme *Abgrund* : l'auteur justifie son propos par le seul fait que Schelling aussi aurait envisagé le panthéisme sous la forme substance-mode. Il s'agit, pour nous, de retrouver sa spécificité, ce qui fait vivre la « Vie de Dieu » dans son immédiat fonder, et non pas une analogie entre deux « Dieux ».

2. PV IV, p. 74.

3. Cf. *infra*, troisième partie, chapitre 3. Ici il sera question de la disparition de l'être et des innombrables dédoublements que la seconde philosophie implique.

Il est donc tout à fait inutile de justifier la causalité immanente par une terminologie redoublant le fondement (engendrement, génération semblent sémantiquement similaire), sans interroger la manière dont le fondement, à savoir l'originaire et non pas le dérivé en lui-même, fonde une transcendance qui n'est pas l'immanence. La causalité immanente doit être envisagée, en premier lieu, vers son opposé radical plutôt que vers son intériorité, qui serait, tout au plus, une interrogation à faire dans la suite (comme Henry lui-même, d'ailleurs, l'a fait).

Or, la tâche paradoxale qui s'ouvre à nous est la suivante : l'être doit être déréalisé mais en même temps réalisé à l'intérieur d'une immanence non plus considérée comme intériorité.

La « causalité essentielle » : la « Déité » sous le modèle du « pli ».

La doctrine de Spinoza [...] est un système qui n'est pas parvenu à maturité. Cela pour une raison particulière : la substance, chez lui, est tout à fait immobile, c'est une substance morte, n'existant que de manière figée, perdue dans son existence – et non pas une substance qui, dans cette existence, se posséderait elle-même et s'élèverait à un degré supérieur, retrouvant sa liberté vis-à-vis de l'existence¹, [...] une substance morte et aveugle, plus qu'une substance vivante².

La deuxième étape pour répondre à la riposte de la séparation est donnée par l'influence que sur Henry eut un autre penseur immanentiste. Certainement, sa réflexion théologique, encore une fois peu assujettie aux critères de l'onto-théologie heideggérienne, sinon en partie source de celle-ci, est plus *personnaliste* que panthéiste. Fut-elle la raison qui porta Henry à ne plus l'abandonner, dès *L'Essence de la manifestation* ? Elle lui permettra de retrouver le « fond de l'être » comme unité vivante puisque *dynamique*, sans toutefois se subordonner à la causalité externe affectant Schelling : Eckhart.

La « causalité » présentée au cœur même de *L'Essence de la manifestation*, d'après le travail de S. Laoureux viendrait du Maître Thuringien. Elle pourrait être appelée, d'un terme qui ne fut point forgé chez ce dernier, mais postérieurement par l'École dominicaine allemande, en premier par Albert le Grand, la « causalité essentielle ». La causalité immanente est comme restreinte, voire *rétrécie* dans l'œuvre de 1963 à ce qui pour J.-M. Longneaux était une « divinisation de l'ego absolu³ », puisque l'œuvre du fonder immanent est envisagée à partir de son caractère fondant. Ce qui fait « [...] la problématique du fondement. En effet, il n'y a pas dans *L'Essence de la manifestation*, [...] de dissociation entre l'épreuve de soi et de Dieu », car ce qu'il reste serait un pur *Grund* univoque et muet, dont déjà Eckhart aurait parlé, à travers la métaphore du

1. F.W.J. Schelling, *Contributions...*, *op. cit.*, p. [47].

2. *Ibid.*, p. [44].

3. J.-M. Longneaux, *Étude sur le spinozisme...*, *op. cit.*, p. 357.

« désert silencieux »¹. Toutefois, ajoute S. Laoureux en entrevoyant la possibilité, comme il en est ici pour nous, de mieux comprendre et porter à la voix ce verbe sans transitivité qu'est la « vie »,

alors que chez Spinoza, c'est le recours à la causalité immanente qui permet de comprendre le rapport immanent substance-mode, chez Eckhart, il convient d'être attentif, pour tenter de répondre aux questions que nous posons, au concept de *causalité essentielle*, qui peut être considéré comme synonymique de la Dêité².

Les recherches dans ce terrain ont été *très prometteuses* pour une compréhension plus claire non seulement du rapport de l'ego à Dieu dans l'immanence, mais surtout par rapport à une compréhension dans l'immanence du fonder de la multiplicité de l'expérience et finalement au sujet épineux du caractère originaire d'une *transcendance non ek-statique dans l'immanence* dès l'œuvre de 1963.

« En se plaçant du point de vue de la cause essentielle (ou de la Dêité), il s'agit de connaître les effets extérieurs dans l'intériorité de leur cause – il s'agit de retrouver la transcendance dans l'immanence qui donne cette transcendance à elle-même³. » La causalité essentielle permet de comprendre la « raison » interne de la « production » des effets dans et par leur être-des-effets-d'une-cause. La *Dêité* est donc « la réalité ontologique », alors que « Dieu » renverrait à l'acte de création⁴. L'idée précise que S. Laoureux trouve à cet égard nous fait aboutir à une position inconcevable dans une critique onto-théologique.

L'Eckhart proposé par S. Laoureux est riche en conséquence, soit d'après la métaphore du « bouillonnement » du *Commentaire du Livre de l'Exode* (« la vie signifie une forme de jaillissement par lequel une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement⁵ »), soit, et surtout, quant au « pli » de la Dêité. Le *pli*, pouvons-nous dire en effet, est le point ou la partie *sans une réelle dimension quantifiable d'étendue* (en tant que pur point ou pure ligne) où quelque chose interrompt sa linéarité et forme un angle, sans casser la superficie elle-même. En même temps, il n'est pas possible de le découvrir sans le mouvement de pliage, sans l'entier de l'objet considéré (d'où la monade leibnizienne d'après Deleuze). « Pli », « sens de l'immanence », signifie le « repliement », à savoir, en partant du commentaire de la phrase de l'Exode « Ego sum qui sum », « que le bouillonnement dans lequel l'« Être » se retourne sur lui-même dans un retour complet ». La transcendance est évitée car « il ne s'agirait que d'un *pli* », un « pli qui permet d'écarter toute approche

1. S. Laoureux, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la métaphysique », dans J.-M. Longneux (éd.), *Michel Henry, op. cit.*, p. 196.

2. *Ibid.*, p. 205.

3. *Ibid.*, p. 206.

4. S. Laoureux, « La référence à Maître Eckhart chez Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain*, 2001 (99/2), p. 229 ; la citation qui précède est de EM, p. 400, faite par l'auteur dans cette même page.

5. M. Eckhart, *In Ex.* LW II, n. 16, p. 22, 3-5, cité par *ibid.*, p. 207.

causaliste¹ », en rejoignant ainsi le propos du présent et difficile paragraphe, c'est-à-dire *un mouvement immanent de sa propre manifestation comme phénoménologiquement non-dépendante (inconditionnée) d'une autre « cause » phénoménale*. Du « pli », il est impossible d'en dire la raison (car elle est interne au *pliage*) ou l'effet (car il n'est pas redevable de l'expérience, qui ne la voit pas) : les deux restent pris dans le même *pliage dans un même procès « d'enroulement »*.

Et toutefois, on peut nous objecter que la métaphoricité d'une argumentation sur le pli ne va certes pas aider à nous persuader de ce que nous recherchons, la manifestation du fondement comme pouvoir de fonder l'être – et encore moins son lien avec les ambiguïtés de l'être, qui paraît disparu dans le « pliage ». Malgré l'intention évidente et amplement partageable d'éviter l'idée d'« écart », que le pli réussirait à éviter, le pli poserait aussi (autre versant de la métaphore) l'idée d'un espace objectif à plier². Il poserait, au demeurant, l'idée d'un modèle marchant sur ses pieds, et non pas une manière de se donner du phénomène. Voire, sa portée métaphorique en serait sa richesse ici ; mais, quant à sa recherche phénoménologique, elle pourrait, si libérée sans discrétion, se poser au-delà de ce qui se révélerait immédiatement et avec certitude, *retombant* dans les mailles formelles de la *paratopie*.

Il faut alors *pousser la métaphore plus loin*, au point qu'elle se défasse d'elle-même en singularisant les notions. La Dêité a donc besoin, pour se montrer comme une notion de la *montrance*, de montrer son fondé. *Il n'y a pas de fondement sans fonder, pas de phénomène sans montrer*. La Dêité comme causalité essentielle de la « métaphore » du pli doit être comprise *immédiatement* comme le *dépliement* de l'essence de la manifestation, ou, en suivant un dérivé étymologique, le « *déploiement* » propre au fonder d'une onto-phénoménologie. Le pli, toujours « posé en double », n'est donc compréhensible que par son de-plier, la détente de ce qui était tourné, voire son *déploiement*, comme distension motile (*de-*) d'une structure qui était compressée d'avec soi (*-ployée*). Il est clair qu'il ne s'agit pas de voir dans cela une chronologie, mais les deux moments d'une même structure du Fond (comme un tissu plié qui se dépie ou se déploie). Le pliage se forme comme mobile union sans étendue (le point où se plient les côtés de quelque chose est sans étendue, c'est comme un point ou une ligne en géométrie). Il est à son tour « ployé », à savoir fléchi, soumis, à son propre caractère pliant. En plus, en tant que propre au fondement, *le « modèle » offert par le pli n'est pas une métaphore* (tout comme ce terme dans le Leibniz de Deleuze), puisqu'il *assume*, dans cette mobilisation de notion (qui constitue l'argument contre la riposte de

1. *Ibid.*

2. C'est pour cela que la philosophie contemporaine, en partant des postulats non-henryens, arrive à se servir largement de ce terme dans toutes ses formes « La pensée est *l'être* en tant qu'il pèse sur ses bords, *l'être* appuyé, ployé sur ses extrémités, pli et détente d'étendue. Chaque pensée est un corps » (J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris : Métailé, 1992, p. 112), et donc « l'être, la transitivité qui me transit » (J.-L. Nancy, « Pli deleuzien de la pensée », E. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris : Synthélabo, 1998, p. 122). Sur le « pli » tel qu'il sera repris phénoménologiquement par Marion, cf. *infra*, chapitre 3.

Haar, notre perspective critique) la forme d'une explication du fondement dans sa dynamique d'homogénéité-hétérogénéité au fondé.

Une solution « essentielle » au problème substance-modes reviendrait, pour le Henry de 1963, à une solution assignée à l'originare excédence et à elle seule, puisqu'on ne doit pas considérer la *manifestation* du rapport fondamental au-delà de la Substance elle-même ; et ce rapport est essentiellement voué à se montrer comme devenir à même de soi, étant l'apparition du « pliage » non pas seulement l'apparition de tout rapport à l'être, mais de toute apparition tout court. Nous entrevoyons donc les notions comme étant véritablement fondamentales, à savoir exprimant univoquement le fondement dans une pluralité de manière et dans la dynamique même de l'argument.

La même situation se retrouvera dans les pages qui suivent et tout au long de notre ouvrage. Les notions s'entre-pénètrent au sein de l'argument, et montrent le fondement lui-même selon des aspects qui sont ses seules *épiphanies philosophiques, et qui ne sont telles que pour autant qu'elles doivent être approfondies comment étant fondamentales*. Les épiphanies ne sont donc pas des mots « vides » ou « ultimes », et cela bien qu'elles soient vidées de sens.

Le fondement n'est donc pas irrationnel, même s'il ne signifie pas une exhibition de la rationalité ni une auto-justification de celle-ci.

L'unité de l'essence : le Fond.

Si la causalité immanente du fonder est à penser sous le modèle du *bouillonnement* et *pli* de la Dêité, elle rend difficile de penser le fonder sous un modèle « séparatiste ». Mais nous n'avons pas encore montré en quoi cette Dêité serait l'*inconditionné* de ce Fond de l'être, sinon par une « Dêité » qui, toutefois, ne lève pas toutes les ambiguïtés de l'onto-théologie. Celle-ci, tout en n'étant pas « un » Dieu, n'en est pas moins son substantif abolutisé. Dépend-elle encore de son substantif ?

« Dieu et la Dêité diffèrent comme l'opération et la non-opération¹. » Cette sentence eckhartienne résume l'évidence que pour la Dêité « il n'y a dans l'absolu rien d'autre, rien d'étranger². » « Dieu » serait en effet, du moins en 1963, celui qui aurait engendré le Monde à travers l'acte de création du monde, que Eckhart désigne avec le mot « opération », qui comme telle est une « sortie de soi de l'absolu³ ». Ne pas être une opération signifie qu'il ne produit, en lui-même, rien au delà de ce que Eckhart appelait une « unité », voire une « solitude », ou même un « désert » (enrichi de la complexité structurelle de la Dêité).

Cette surenchère des deux dernières métaphores renvoyant certainement aussi aux

1. Eckhart, *Traité et sermons*, Paris : Aubier, 1942, p. 246, cité par EM, p. 400.

2. EM, p. 401.

3. EM, p. 400.

principes d'humilité et de pauvreté propres à la *discretio* de l'éthique monastique nous portent, dans leur « application » au fil du passage *de Dieu à la Dêité*, à nous demander 1) en quoi la Dêité n'est pas reconductible à Dieu tel qu'il est envisagé dans l'ontothéologie et 2) comment la réalisation de cette « unité » montre « l'essence [qui] parvient originairement en soi », et si « telle est sa nature¹ ». L'attribution d'une *majuscule* au « fond » éckhartien², devient le symptôme de l'impossibilité de procéder outre un *Fond* comme non-opération unitaire de son origine, de son contenu et de son accomplissement.

La possibilité pour la Dêité de constituer elle-même son propre contenu et d'être ainsi, au sein de sa solitude et dans le désert de son Fond, la réalité ontologique absolue, est cependant un problème, son fondement réside [...] dans l'unité entendue non plus à partir de la simple identité, comme le mode originaire conformément auquel celle-ci s'accomplit : tel est précisément le concept éckhartien de l'unité qui désigne non la simple présence de l'essence en elle mais son pouvoir fondamental de parvenir en soi-même, de se recevoir elle-même et de se réunir ainsi avec soi, de telle manière que cette unité de l'essence avec soi résulte en elle de l'unité fondamentale qui la constitue³.

Si une Substance absolue est, selon le phénomène du fondement, Dêité, « pli » de l'absolu sur lui-même, « lieu » où « l'absolu “demeure en lui-même” », et surtout un pôle d'unification non-formel ni opératoire à partir duquel nous comprenons le fondement comme cette « œuvre intérieure⁴ », qui est toutefois une « unité » (sans nécessité d'engendrement) en tant qu'elle représente « œuvre et accomplissement, comme l'œuvre même de l'essence⁵ », l'*absoluité* est bien « l'entrée immédiate dans l'invisible présence⁶ », dont le paroxysme est mis en évidence par la formule goethienne « l'œil par lequel l'absolu nous regarde est le même que celui par lequel nous regardons l'absolu⁷ », mais pour autant que cette « entrée » ou ce « regard » ne reste extérieur à « l'œuvre même de l'essence⁸ », et, cela, « à partir du fondement et de sa structure⁹ ».

Or, en quoi ce Fond est ou n'est pas « entre phénoménologie et métaphysique », comme le dit dès son titre la riposte de Haar ? Dans son *sens* non reconductible à l'historialité (telle qu'elle se rend compréhensible dans cette citation par exemple : « facticement, le *Dasein* a à chaque fois son “histoire”, et, s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité¹⁰ »), la *notion* de *Fond* comprend

1. EM, 347.

2. « Ce Fond secret n'a ni passé ni futur, il n'attend rien qui puisse s'ajouter à lui, car il ne peut ni gagner ni perdre », Eckhart, *op. cit.*, p. 256, cité par EM, 405.

3. EM, p. 402.

4. Eckhart, *op. cit.*, p. 87, EM, p. 403

5. EM, p. 402.

6. M. Haar, « Michel Henry entre... », *op. cit.*, p. 36.

7. EM, p. 69.

8. EM, p. 402.

9. EM, p. 407.

10. SuZ, p. [382].

l'originnaire comme demande de rigueur phénoménologique d'où *ensuite* se demander du sens de ce que nous appelons « histoire ». Parler donc d'« intérieur », d'« unité », comme « pli » et « dépliement » voire *déploiement* par son œuvre de *pliage*, indique que le chemin à prendre est celui où « *l'accomplissement* » de la *phénoménalité est identiquement son agencement*. Le fondement est ce qui apparaît par la Déité, « l'œuvre intérieure ». S'il semble donc que la critique de Henry se pose presque *de droit* (on dirait encore : formellement) à l'abri de cette critique en la *devançant*, pour autant que son œuvre de fonder n'est montrée que par soi et non pas par des critères transcendant le Fond dans son être sans-condition, il est vrai que cette base est identiquement ce qui permet la phénoménalité, que le fondement est son propre Fond comme étant son œuvre.

Si le Fond est donc causalité immanente de l'être et si son dynamisme de déploiement immanent est ce qui fait l'essentialité de cette causalité, il reste à voir comment ce Fond se fait phénomène du Fond sans introduire ni un *écart* à son « intérieur » ni une transcendance à son « extérieur ».

§ 7. L'auto-effondrement du monisme

La riposte de Haar, malgré sa grande valeur, n'atteint pas son objectif qu'elle voulait : il n'y a pas de séparation entre extérieur et intérieur chez Henry, puisqu'il n'y a pas de de séparation (*pli*). La structure de l'immanence est tributaire d'un bouillonnement interne qui semble inatteignable pour une position heideggérienne, et qui est loin d'être une hypostase. Le pli lui-même n'est pas à entendre au sens heideggérien, puisque le plier, l'œuvre du pli, est le déploiement dans l'immanence.

Malgré l'originalité de l'immanence, nous n'avons toutefois pas encore pu comprendre le rapport henryen à l'historialité de la philosophie, lequel devrait affecter toute philosophie prenant la parole aujourd'hui, même une philosophie de l'immanence.

Le délire ek-statique : la critique du monisme.

Malgré quelques proximités à l'hégélisme au moins du point de vue théorético-formel, l'onto-phénoménologie du fondement est résolument anti-dialectique. Elle propose un conditionner, un « naturer » l'être, le fondé. Le Fond est l'œuvre d'une sorte de *condition inconditionnée*. Simultanément à son rejet de la dialectique, le sens de cette absoluité marque aussi le différend au kantien *Bedingung der Möglichkeit*¹.

Si cette condition se phénoménalise en *montrance*, c'est parce que le Fond rendra possible *onto-phénoménologiquement* non pas l'historialité, mais la « coordonnée » qui *régit* son apparition, à savoir *la transcendance*. L'immanence de l'apparaître empêchera à l'ek-stase de « valoir » comme mode de manifestation de la phénoménalité. L'immanence du fondement l'éreintement inopérant, et une antinomie impossible : l'immanence sera, au sens propre et sans l'action d'une localisation sémantique

1. Même si la critique kantienne dit toutefois « qu'il est possible pousser autant que possible l'unité de l'entendement jusqu'à l'inconditionné » ce qui signifie arriver au grave problème de la « métaphysique » de l'*Ich-denke*. Cf. R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Paris : Gallimard, 1994, p. 540, à la voix « inconditionné ». La tâche henryenne serait donc possible comme critiquant ce même inconditionné kantien. Et c'est à ce moment, que la « structure interne » de l'inconditionné est chez Henry est essentiellement dynamique et pathétique.

illégitime, *au fondement* de la transcendance.

« *L'être est retiré au fondement au moment même où se pose le problème de l'être du fondement* », « car l'être à l'extérieur-de-soi du fondement n'est possible que sur le fond du fondement lui-même en tant qu'il fonde son propre être-à-l'extérieur-de-soi¹ ». Le modèle du fondement absolument contraire au Fond, à savoir contraire au pouvoir de conditionner absolument son contenu, est, dans *l'une des notions les plus réussies du parcours intellectuel de Henry*, celle de « monisme ontologique ». Il désigne toute pensée de l'effondement pour autant qu'elle soit à son tour fondée sur *une* seule manière de comprendre l'essence de la manifestation : celle de la « distance à soi », « milieu », « lumière », « horizon », « horizon de visibilité » – dont « l'évidence », « l'intuition », « l'intentionnalité », « l'être ek-statique » comme les « motifs » devenant objets thématiques du monisme². Or, la *substitution progressive* (une forte inflexion dès 1985) que Henry fit du terme d'ek-stase au « monisme ontologique » peut indiquer deux choses équivalentes : premièrement, que Henry tint pour définitivement réussie sa critique du monisme, et qu'il crut bon de passer à un mot plus évocateur et de plus facile compréhension dans la désignation du monisme ; deuxièmement, que le terme de « monisme » perd son sens par rapport à celui d'« ek-stase ». Ce dernier semblerait plus pertinent pour désigner le caractère phénoménologiquement saillant du monisme : celui d'une « sortie » de soi, une philosophie du « hors de- », qui contredit en cela l'*immanence* que Henry lui-même tente de dégager. Nous nous trouvons en face d'un véritable recouvrement *théorique, méthodologique* et enfin *philosophique* du monisme par l'ek-stase. Ce qui signifie *soit* que le monisme n'a jamais été mis en question, *soit* au contraire que le terme d'ek-stase reprend les acquis de la critique henryenne en les engageant aussitôt dans une plus forte « communicabilité » polémique³. Mais la position henryenne face au monisme ontologique nous semblera si *pertinente* qu'un remplacement *total* de ce terme au profit de celui d'« ek-stase » ne ferait qu'appauvrir la richesse de la problématique. *Le terme d'ek-stase exprimera certes le caractère saillant du monisme* : l'être à distance de soi, mais non pas le sens même d'une telle critique.

Le « délire » (le terme n'est pas henryen) n'implique aucun effet de rhétorique : étymologiquement, il indique une « sortie de son propre sillon ». Il consiste, *au sens propre* donc, en une détermination de son fondement sur la base du rapport à l'objet, et non pas, d'abord, sur la base de cet apparaître. « L'essence de la manifestation ne peut trouver son effectivité que dans la condition phénoménale qu'elle doit [par contre] fonder. *L'objet est essentiel à la conscience comme ce qui lui permet d'être ce qu'elle*

1. EM, 263-264.

2. Les plus importants développements de ce paragraphe ont déjà paru dans notre « Sens et fondement du monisme ontologique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30, 2011.

3. On pourrait songer à une toute autre raison : le terme d'ek-stase permettait à Henry de viser plus particulièrement des auteurs de son époque qui en faisait grand usage. Il s'agissait donc, pour lui, de rendre possible une attaque directe à ses contemporains.

est¹. » Le monisme « ontologique » confond le plan ontologique, de la vérité de l'être, au plan *ontique* : « par "être" [dans le monisme] il faut bien entendre l'étant lui-même² ». Le monisme est orienté vers l'étant, vers sa connaissance, vers une même structure *gnoséologique*, « créant » son objet. Il est *ontique* à partir du moment où il *césure* le fondement en laissant l'étant rendre part de son essence – à partir du moment où il s'ouvre, sous le signe de la *transcendance*, à un contenu empirique (mondain). Mais cette confusion est cohérente à la « question » moniste. *Le délire est tout autre qu'une folie. Il est un excès de lucidité ontico-ontologique*, alors que la refonte du monisme présuppose un pas en-deçà, qui peut être ainsi résumé : « connaître, ce n'est point démontrer, ni expliquer. C'est accéder à la vision³. »

Venons donc à la raison selon laquelle cette critique est réussie. Le sectarisme de l'« -isme », comme tout « -isme » peut-être, porte en lui la volonté (inconsciente) de cacher une contradiction concernant l'impossibilité pour sa phénoménalité de se tenir en soi, à savoir de *s'auto-apparaître* et, dans le même procès, d'auto-inclure l'extériorisation comme phénoménologiquement à même de soi, en laissant cette dernière incompréhensible. Autrement dit, alors que le monisme paraît s'appuyer sur une phénoménalisation unique (le *monos*), nous voyons qu'il professe le « phénomène ontologique central de l'aliénation⁴ », une *Schiedlichkeit*, une distance entre deux pôles devant toutefois constituer cette essence même, si bien exprimée par la formule de Schelling « la dualité est la condition de toute conscience⁵ ». Comme Henry le dira tardivement : dans la philosophie de la conscience, « la phénoménalité est le préalable de l'être : en le faisant voir »⁶, et *non pas en le fondant à même de celui-ci*.

Il y a deux formulations claires, exhaustives et lapidaires que Henry donna de ce $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. Elles correspondant (en forme de chiasme presque) à la double signification de monisme, se rassemblent, à leur tour, en celle-ci : « le dualisme traditionnel est un monisme ontologique⁷ ».

La première est formée sur le concept de *distance*, et veut montrer en quoi le monisme est dit ontologique et non phénoménologique : « l'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi⁸ ». Les possibilités de la phénoménalité sont épuisées dans une seule sphère, un monisme qui serait « ontologique » puisqu'également « phénoménologique ». En étant condition phénoménale que l'être est reconduit, le monisme dégage une *ontologie* du *monos*, « monique » ou mieux *moniste*, étant la seule qui a pu se répandre comme manière de penser le fondement (comme le montre l' -isme d'une idéologie ou « pensée unique » visant la prise du pouvoir « institutionnel » ou

1. EM, 137-138.

2. EM, p. 133.

3. A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 1959, p. 287.

4. EM, 98.

5. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, cité et souligné par EM, p. 96.

6. I, p. 53.

7. EM, 107

8. EM, 81

« courant »).

La deuxième nous dit de l'*altérité interne* qui se crée spontanément par ce procès de monisation : « la réalité n'est réelle que pour autant qu'elle est à la fois elle-même et autre qu'elle-même¹ ». Ici, même si ce dont il s'agit est une ontologie du réel, ressortit plus clairement l'aliénation de l'essence dans la phénoménalité ek-statique (l'ambiguïté de son concept de fondement), en plus du relatif leurre phénoménal concernant le mode de donation des phénomènes.

La réussite de la critique au monisme dépend, encore, du fait que le *monisme, sans le fondement, est séparation. Le renversement de la riposte de Haar* est donc complet. Le sens de ce concept implique, onto-phénoménologiquement, une *contradiction* d'avec ses propres termes. Ainsi faisant, nous nous risquons d'affirmer que l'« élucidation du concept de monisme » proposée par Henry se configure non pas seulement comme une critique à une position philosophique, mais comme *un paradigme d'une sorte de Destruktion phénoménologique an-historiale*, une sorte de l'écroulement ou même, dans un rappel important, une sorte de *l'auto-effondrement* de toute ontologie phénoménologique, si ce qu'elle vise n'est pas l'examen d'un phénomène déterminé, une « histoire » derrière un « concept » ou même une modalité de phénoménalisation. Il ne s'agit pas de laisser impensé le contenu de l'apparaître : il s'agit de ne pas le prendre comme le fondement du mode de l'apparaître de l'être lui-même.

Le monisme contredit sa propre approche de lui-même : toute altérité conçue originellement sans penser le Fond comme origine de tout rapport se contredit inévitablement dans une philosophie de la séparation, d'un effondrement, qui ne peut rien dire de cette même condition « effondante ».

Il est possible cependant d'aller encore plus loin dans cette critique, qui suit la refonte henryenne du monisme. Pour quelle raison doit-on exclure une coordonnée, la transcendance, qui est formatrice de deux réalités distinctes ? À cause de *l'impossibilité d'inclure, dans sa phénoménalisation, son propre fondement*, pour autant qu'un fondement « authentique » aurait la possibilité de se fonder *sans s'aliéner*. Pour le dire autrement,

bien que notre vie, telle qu'elle s'exprime ainsi, revête souvent un aspect très vilain, ce n'est pas moins la vie et non pas l'extraction de la racine carrée. Ainsi moi, par exemple : je veux vivre, naturellement, afin de satisfaire ma faculté d'existence en sa totalité et non pas pour satisfaire uniquement ma faculté raisonnante qui ne représente en somme que la vingtième partie des forces qui sont en moi².

L'homogénéité d'essence d'apparaître et être, d'immanence et transcendance et leur différenciation (en suivant les contributions de R. Formisano) selon leur réceptivité, n'envisage pas la crise de cette différence en tant que telle – puisque, si le premier a la

1. EM, 97.

2. F. Dostoïevski, *Le Sous sol, dans L'Adolescent – Les nuits blanches – Le Sous-sol – Le joueur – L'éternel Mari*, Paris : Gallimard, 1956, p. 707-708.

possibilité de se tenir sur son propre fondement, le deuxième doit « reposer » (pour utiliser certes un langage ostensif un peu ambigu encore) sur le premier, s'il ne peut être son fondement. Si donc le premier est absolu, à cause de son Fond, il peut toutefois conditionner le deuxième : leur différence se joue donc essentiellement sur le pouvoir de la fonder (*différence onto-phénoménologique fondamentale*). Le pouvoir de conditionner, de se poser comme condition de possibilité transcendante, à savoir le fondement, est reprise pour Henry dans la notion de *condition absolue*, à partir du moment où cette condition se montre être d'ordre phénoménologique.

Le Fond de la critique monisme ontologique ne doit donc pas rétablir un dualisme, sous peine de retomber dans un regressus moniste s'ouvrant, avant ou après, à un contenu mondain (= empruntant donc au monde le mode de sa manifestation). C'est donc le monisme lui-même à nécessiter d'une pensée du fondement, puisque c'est le fondement à faire que l'apparaître double (exemplifiée par les coordonnées de l'immanence et de la transcendance) n'instaure pas une nouvelle séparation des deux réalités, une nouvelle dichotomie. Le fondement est le sens onto-phénoménologique de l'auto-effondrement du monisme.

Or, la notion henryenne de l'autonomie sera l'appui de cette définition du fonder comme ce qui, en visant le dualisme (tout dualisme), envisage de détruire le monisme.

L'autonomie du fondement dans la non-vérité de l'aliénation moniste.

Si le monisme, philosophie de la *représentation* connivente à l'*Abgrund*, « implique un redoublement » qui « trouve son fondement dans le dédoublement opposant par lequel l'être se sépare de soi afin de s'apercevoir soi-même¹ », elle est « aliénation » de sa propre ontologie (la présentation ou « position » d'un étant en face de soi sur la base de son apparaître, *Vor-stellen*). Parler de « monisme ontologique » revient au même que de parler d'un « monisme phénoménologique », puisque le mode de comprendre l'être dans sa vérité est auto-effondré ou sans-Fond, véritablement *effondré* dans son mode de présentation dédoublant ses contenus.

Si donc les philosophies monistes pensent avoir dépassé *le sujet*, elles ne continuent pas moins à penser l'être dans les termes idéalistes de la « conscience ». Elles le déterminent en effet selon le mode (évident chez Sartre) du rapport à l'objet qui néantise la conscience ; elles ne visent donc leur objet de recherche (le sujet), qu'en le mettant dans une distance insurmontable. Toute « critique du sujet » moniste recèle toujours un idéalisme tacite si elle est forcée à se constituer comme effondrement. Celui-ci ne serait, au mieux, qu'une idéalité de la raison.

1. EM, p. 99.

Être un ob-jet, c'est être situé dans la dimension phénoménale de l'existence et appartenir, comme tel, à la conscience. Cette appartenance à la conscience se fonde assurément dans le rapport au sujet. La conscience réside précisément dans le rapport du sujet et de l'objet, elle est ce rapport comme tel¹.

Le concept de conscience est l'élément à l'aide duquel la philosophie moderne pense la possibilité pour la chose de se manifester, l'essence de la manifestation comme telle².

« L'opposition est intérieure à la conscience³ » : si « Henry défend les droits d'un romantisme essentiel et nécessaire⁴ », le minimum qu'on puisse dire, c'est qu'il est question ici d'un étrange « romantisme » et sans doute pas de celui *Romantik*. Il semblerait plutôt que le fondement fasse refluer ce dernier sur l'éreinteur, pour autant qu'il crée une séparation nette entre le mode d'apparaître de soi et le mode d'apparaître de l'objet. L'altérité de la phénoménalisation de l'objet (la transcendance) est à la fois dépendante de lui et séparée en tant que radicalement différente de la logique de la distance, qui n'est remise en question que sur la « base » de quelque chose de plus profond. « Parce qu'elle ne peut être déterminée dans le fondement lui-même, la réalité sera », dans le monisme, « posée hors de lui, dans le terme fondé », créant la première ébauche d'un « schéma dialectique⁵ ».

Mais la *dialectique*, s'instaurant *en référence au terme fondé* et le tenant comme *également fondateur* (comme co-fondateur de l'ensemble du développement), se trouve dans l'impossibilité onto-phénoménologique de se donner un fondement. Elle est ainsi rivié au modèle du *Für-sich* hégélien et du pour soi sartrien, elle est *Unselbständigkeit*, impossible demeure à soi.

Or, *l'autonomie de l'essence* est ce qui avait produit l'expression, tôt abandonnée et jamais prise pour un « programme » durable, de « *phénoménologie du fondement* ». Elle indiquait l'autonomie du fondement plus précisément que la « phénoménologie de la vie » ou la « phénoménologie matérielle ». Celle-ci montre, le long de la gestation de la critique au monisme, le « rôle » du fondement avant qu'il ne se concrétise dans un aspect phénoménologiquement plus authentique comme celui de l'affectivité, de la vie ou de l'impression. *L'autonomie*, « structure formelle⁶ » mais ouvrant l'analyse du concept de phénomène tel qu'il est fourni par la phénoménologie ek-statique (l'essence doit passer en effet par « l'élucidation du concept de phénomène⁷ »), est à prendre au sens allemand d'une véritable *Unbedingtheit*, un manque (*Un-*) de condition où résonne la « chose » (*Bedingung*), répondant à l'exigence de dissoudre ou détruire les ambiguïtés foncières présente dans le monisme. L'argument est décisif non pas

1. EM, p. 103.

2. EM, p. 94.

3. EM, p. 104.

4. M. Haar, « Michel Henry entre... », *op. cit.*, p. 54.

5. EM, p. 265.

6. EM, p. 160.

7. EM, p. 165.

seulement parce que il nous met en face de « son caractère concret, [*i.e.*] sa *Selbständigkeit*¹ », mais parce qu'ici Henry esquisse le thème de la phénoménalisation dans son sens verbal (« apparaître »), dans « *le caractère décisif de l'essence, celui d'être le fondement de sa propre manifestation*. Être fondement de sa propre manifestation c'est justement cela, pour l'essence de la manifestation, être un fondement² ».

C'est en effet à travers l'auto-effondrement du monisme que le fondement est essentiellement an-historial. C'est la force de la capacité négative du fondement. « Cette possibilité a été mise en lumière, elle réside dans la manifestation du fondement lui-même, c'est-à-dire de la transcendance comme telle³. » Et cela, qui semble contradictoire, est tout à fait décisif : la possibilité du fondement est la manifestation de la transcendance comme révélatrice de son manque formel d'autonomie (il s'agit donc d'une « possibilité » sui generis, méthodique et négative) qui la fait donc inévitablement « reposer », à savoir la fait « être en apparaissant », sur ce qui fait que la transcendance elle-même se manifeste (théoriquement : l'un, en donnant sa réalité, est son fondement, l'autre, en la recevant, n'est pas son propre fondement⁴).

La philosophie de la transcendance n'est alors pas seulement marquée par ce que nous avons appelé une « ambivalence », à savoir une même valeur accordée, comme chez Husserl, au fondement en tant qu'assise concrète des sciences dans une ouverture aux objets rigoureusement déterminée sous une constitution. Il s'agit d'une hypothèse incontrôlable, d'une vraie *ambigüität* chez les monistes, d'une « ambiguïté de l'apparaître », puisque la transcendance revendiquée par son propre mode de fonder « désigne à la fois la phénoménalité de l'horizon transcendantal et la transcendance elle-même [...] la manifestation de l'horizon n'est possible que par la transcendance, c'est-à-dire justement sur le fond de quelque chose qui lui échappe⁵ ». *Le mode de donation de l'horizon demeure donc « ignoré »*. *Le fond obscur et inconscient* qui va de la théosophie de Böhme jusqu'à l'idéalisme, s'accomplissant en 1929 par Heidegger n'est donc pas une *métaphore*, mais une conséquence précise et directe de l'impossible montrance d'un tel « fondement » transcendant – avant qu'elle ne soit formalisée par Sartre, qui la projettera de manière significative au niveau et de la conscience comme « sans fondement⁶ » dans *L'Être et le néant* d'abord et, ensuite, comme « vide » s'auto-dépassant comme liberté, « le fondement de tous les fondements n'est pas son fondement⁷ ».

L'ambiguïté de la transcendance qui confond « horizon » et phénoménalisation

1. EM, p. 259.

2. EM, p. 266.

3. EM, p. 266.

4. Cf. *supra*, § 2.

5. EM, 267.

6. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* (1940), Paris : Gallimard, 1983, p. 139.

7. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris : Gallimard, 1983, p. 455.

originnaire (= l'apparaître) est pour Henry le synonyme de l'impuissance à s'édifier sous sa propre méthode, qui doit donc être abandonnée. En même temps, c'est exactement ce qui montre *l'excédance* de l'origine déjà, à savoir « que la manifestation de la transcendance ne soit pas l'œuvre de la transcendance elle-même¹ », mais qu'elle appartienne en somme à un fondement inconditionné et autonome ayant le pouvoir de fonder la réalité du monisme. *La transcendance n'est pas reniée pour autant qu'elle soit reconduite au fondement.* La refonte du monisme est donc le *modèle* d'une *critique onto-phénoménologique* sur la base de la montrance du fondement, qui ne revient sous la plume henryenne que par l'auto-effondrement du monisme. Mais elle se remet seulement de la maladie de la transcendance (sa prétention à se poser comme le fondement et à l'empêchement de la phénoménalité comme un fondement), et non pas de la transcendance elle-même comme explication de la phénoménalité de l'objet. Le fondé n'existe pas moins pour autant, *la causalité immanente ne consiste pas à tout ramener au fondement.* Pour ainsi dire,

la raison ne connaît que ce qu'elle a eu le temps d'apprendre (et peut-être elle ne saura jamais certaines choses [...]) La nature humaine par contre agit tout entière, avec tout ce qu'elle a en elle, soit avec sa part consciente qu'avec celle non consciente, et ment peut-être, mais toutefois elle vit².

Sans cette valeur transcendante accordée à la transcendance, la transcendance et l'immanence se confondraient indissolublement. Si l'on pouvait nous objecter que c'est bien par exemple le pur apparaître à rendre possible la distinction à la transcendance, et non pas le contraire, pour l'onto-phénoménologie l'immanence ne pourrait être montrée par la transcendance. Dans ce cas, elle serait sur le même plan, *et un philosophe pourrait choisir de son plein gré l'une ou l'autre sans distinction.* Ce n'est pas l'apparaître « pur » alors à pouvoir montrer cette différence, mais l'apparaître en tant que fondement – ce « tiret » de l'onto-phénoménologie qui, en même temps qu'il s'ordonne en hiérarchie, les unit indissolublement.

Quel est, alors, le pouvoir qui agit non sur la transcendance, mais « dans » la transcendance, qui fait, comme une étrange hyperplasie an-émantioniste, « donation de sa réalité » ?

La réponse henryenne est bouleversante : c'est le fondement lui-même par son fonder qui se phénoménalise même *dans* l'aliénation de l'essence mais pour autant que, par son *déploiement* (cf. prochain paragraphe), par sa *réception* (cf. chapitre 2) et par son *mode de se révéler à soi* (cf. chapitre 3), fonde l'être par son paraître. Le fondement œuvre autant dans la vérité que dans la non-vérité ; et, sans lui, même la non-essence serait impossible. Le fondement est donc cette œuvre toujours accomplie. Non-aliénée, bien plutôt source d'épanouissement, elle inclut en elle-même la manifestation de sa

1. EM, 276.

2. F. Dostoïevski, *Le Sous-sol*, op. cit., p. 708

propre aliénation¹.

[...] l'intervention dans la problématique d'un fondement simplement privé de ce qui doit être produit par lui, rend seulement plus incompréhensible cette production, c'est-à-dire le devenir effectif de la manifestation de l'être. Dans ce devenir, ou dans la production de la phénoménalité effective, réside pourtant *le lien des essences en même temps que leur réalité*. La réalité du fondement est dans le pouvoir qu'il a de produire ce qu'il fonde, comme la réalité de ce qu'il fonde est en lui. Mais quand la réalité n'a pu être saisie là où elle est, dans ce qui fait l'être-essentiel du fondement, il reste à la réaliser hors de lui dans l'abstraction de l'être-séparé de la vérité, comme il reste à réaliser ce fondement lui-même dans l'abstraction de l'être-séparé de cette vérité et de sa réalité, dans la non-essence, dans la non-vérité².

Le dualisme moniste et le « fondement » comme évitant une rechute dans un dualisme moniste.

[...] L'aliénation ouvre et définit le champ de l'être, c'est une structure ontologique ultime. La suppression de l'aliénation ne saurait avoir une signification ontologique. L'aliénation est bien plutôt posée et maintenue dans une telle suppression comme *le phénomène ontologique originaire qui la fonde et la rend possible*³.

L'*aliénation* est l'essence du *dualisme moniste* puisque c'est par l'*aliénation* – principe phénoménologique du monisme – que le monisme se « dualise » : c'est *pour* cette « essence » aliénante et aliénée qu'un « fonder » s'exhibe.

Comment le verbe « fonder » se montre-t-il, maintenant, comme sortant des dualismes ?

S'il ne s'agit pas de trouver une *alternative* au monisme, puisque le concept du fondement lui est déjà impliqué, la tâche *semble* paradoxalement se constituer par une radicalisation du *μóvoç* de l'apparaître : d'une forme radicale et unique de manifestation. Mais alors, malgré l'explicite exclusion d'une *medietas* moniste, la phénoménologie du fondement pourrait être, *en apparence, un dualisme moniste, à savoir une dualité expliquée sur la base d'un « unique » principe*. D'où le rôle fondamental et « fondateur » du fondement. Comment alors le fondement évitera-t-il de retomber dans *une dualité non-aliénée* ?

Dans son avancée décisive, cette autonomie de l'essence comme Fond se dépliant et se déployant, dans ce dépassement du monisme apparemment *hyper-moniste*, montre

1. Cf. *infra*, troisième partie.

2. EM, p. 248-249. Il reste à remarquer l'idée de « l'être-essentiel » du fondement, claire référence à *Vom Wesen des Grundes* selon la traduction de Corbin (bien que Henry l'ait cité lui-même différemment, EM, VIII. sous le titre *De l'Essence du fondement*). Quant aux enjeux de ce texte et aussi aux autres problèmes du rapport Henry-Heidegger résolus sous le point de vue du fondement (en tant que médiés par la traduction de « réalité humaine » de Corbin et non plus penchée vers l'humanisme sartrien, mais vers une effectivité nouvelle, EM, p. 43), nous nous permettons de renvoyer à notre « Die Problematik des Grundes », *op. cit.*

3. EM, p. 87-88, nous soulignons.

que la phénoménalité immanente *reconduit la phénoménalité ek-statique au sein d'une structure de « fondement »*. Le *fondement* s'échappe de toute « peur du dualisme » (selon le mot de Croce), pour autant, toutefois, que le dualisme se configure comme moniste, à savoir comme ce qui n'a pas le pouvoir de fonder. C'est bien au fondement de renfermer *le sens et les difficultés* d'un dépassement concret de la dualité moniste. Le fondement devient essentiel à montrer un contenu fondé, sans que ce dernier puisse se réaliser sans l'autre : « l'essence du fondement » est « révélation originaire immanente¹ ». Dans ce *fonder*, il n'y a pas d'écart ou de distance qui soit possible (si l'écart comme tel est le propre de la modalité qui se trouve fondée), ni de « création », ni de « formation », ni de « projection », ni même de « constitution ». Comme il le disait à propos de Spinoza, « l'unité ne résulte nullement d'une subordination de l'objet et de l'étendue à l'activité d'une conscience qui les dessinerait² ».

C'est au « fondement » que revient la tâche de constituer le lien de la vérité et de la non-vérité du monisme. En son sein réside le mystère qui peut permettre la compréhension du « passage » de la phénoménalité immanente à la phénoménalité transcendante. Mystère propre à la phénoménologie de la vie, qui, à travers la fondation³, *ne prétendra pas nier le monisme, mais envisager comment il est « régi » un mode de révélation non-moniste*, en s'en tenant à une phénoménalité « ipséisée » : celle d'un *sujet*. L'auto-effondrement du monisme, sa contradiction interne, entraîne ainsi *la nécessité du fondement, à savoir une fondation de l'ek-stase. Le fondement renferme dans un « lien » fondamental la négativité phénoménologique du sens de la contradiction du monisme*

Axée sur sa venue au phénomène, la phénoménalité n'est pas seulement séparable d'une phénoménalisation ek-statique, mais elle possède également le caractère *dynamique* du rapport entre phénoménalité *immanente* et *transcendante* (ou ek-statique) – rapport explicable par le fonder de l'une sur l'autre. Nous voyons, par ailleurs, qu'il faut bien que cette essence soit montrée radicalement dans une onto-phénoménologie, et que dans cette autonomie et cette originarité résident le présent et le futur de la problématique de Henry et de notre critique. Autrement, cela reviendrait à chanter de nouveau avec Schelling, peut-être le meilleur lecteur de la *forma mentis* moniste de son temps, les éloges de la dualité. *Le fondement, et lui seul, permet un non-dualisme onto-phénoménologique*, puisque par son propre excès ne soit pas compréhensible sous la forme d'un $\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ moniste (qui comme le disait Wolff, n'admet qu'« un seul type de substance⁴ »).

Or, Henry nous dit précisément qu'un « rapport » *ne peut fonder aucun rapport, car*

1. EM, p. 53.

2. BS, p. 45.

3. Cf. *infra*, troisième partie.

4. Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, Francfort-sur-le-Main - Leipzig : Renger, 1740 : « « monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt. Ita Monistae sunt, qui nonnisi entia materialia, sive corpora existere affirmant » (sect. 1, cap. 1, §32).

tout rapport est aliénation, distance. Ce passage est incompréhensible si nous ne l'avons pas *refondé* onto-phénoménologiquement. Ni la notion de l'ipséité ni celle de la réception de l'horizon, ni celle de l'ego ne peuvent nous venir en aide singulièrement prises. De ce point de vue, l'« autonomie » du fondement a un caractère paradoxal. Si la structure de l'essence est d'être un fondement, en effet, *la structure qui semble étrangement la plus éloignée de l'œuvre du fondement est intuitivement celle de l'autonomie*, de la *réceptivité* et même de *l'affect*. Ceux-ci semblent être *passifs*.

C'est précisément sur ce point que se déploie un *deuxième moment* de la critique henryenne du monisme, le plus décisif, le plus renversant, à tel point qui permettrait d'agréer à cette formule d'une manière dans une toute autre tonalité : « l'idée d'une raison absolue ne fait point partie des possibilités de l'humanité historique¹ ».

À cela est dédiée la deuxième section de *L'Essence de la manifestation* qui a justement pour titre la « répétition de l'élucidation du concept de phénomène », comme s'il fallait reprendre à nouveaux frais la question de l'apparaître du phénomène pour que l'on puisse déduire à partir de là une phénoménologie non-moniste et enfin dégager la phénoménologie des deux domaines, l'immanence et la transcendance. S'il a fallu d'abord démanteler, voire *effondrer* le monisme à partir de ses propres bases, à présent il doit être question de s'attaquer à sa plus grande insuffisance : le manque d'une autonomie de son Fond – et c'est cette reconquête qui pourrait balayer le domaine de la phénoménalité d'un occupant illégitime : *le vouloir propre à l'aliénation de s'auto-poser comme l'essence de la manifestation*. Et c'est là précisément une difficulté propre aussi aux risques de la dichotomie de « l'apparaître double ». Il est clair que le propos de la critique du monisme était de *déréaliser l'ek-stase*, de la priver de sa réalité, de son fondement, de la rendre insuffisante à elle-même. Mais si le fonder s'effectue dans une position non-moniste (n'incluant donc pas un dualisme ontologique), il reste encore à concevoir la possibilité de « fonder » ce qui les différencie. Comment l'immanence peut-elle rendre possible la transcendance qui n'est certes, au sens strictement onto-phénoménologique, ni l'un de ses attributs, ni l'un de ses modes (à la manière de Spinoza) ? L'une est dépendante de l'autre ; il reste, spontanément, *difficile de comprendre un fonder immanent d'une distance transcendante, qui paraît irrémédiablement rester hétérogène*.

Henry, au sujet d'une discussion sur la « déchéance » du § 43 de *Sein und Zeit* (et d'une discussion plus élargie sur le problème de la difficile justification philosophique de la réalité externe), souligne que ce qui est à éviter absolument lorsqu'on critique l'ek-stase, c'est de penser en termes d'« unité » entre un intérieur et un extérieur :

L'idée même d'une démonstration de la réalité du monde extérieur implique la méconnaissance de l'essence originaire du monde comme tel. Celle-ci est confondue avec la totalité de la réalité intramondaine. C'est cette dernière qu'on cherche [dans un

1. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris : Seuil, 1996, p. 297.

monisme kantien-heideggérien] à fonder, et cela en montrant que la vie psychologique et intérieure de la conscience n'est possible que dans sa connexion avec les objets extérieurs dont l'ordre objectif constitue le seul fondement assignable à l'unité, comme à la distinction, des événements intérieurs¹.

Le Fond est en effet unitaire (c'est le sens de la notion de Déité), mais il n'unit le fondement et le fondé que dans un *fonder* – qui doit à son tour être, et ici réside tantôt la difficulté tantôt la fécondité, redevable à partir de l'immanence. Il faut donc fonder ce mode de pensée, fonder le rapport au monde, celui-ci « effondré » par une dualité. Le fondement est ce qui sous-tend la validité de la thèse henryenne, déjà présente *in nuce* en 1963 et approfondie par la suite, de l'*apparaître double* (ou duplicité de l'apparaître, l'immanence et la transcendance) : mais, *sans la montrance onto-phénoménologique du fondement, Henry construirait un nouveau dualisme, et donc retomberait lui-même dans sa propre critique du monisme par un excès de monisation du fondement, une sorte d'hypermonisme sur base dualiste*. La « relation de fondement » montre que le fondement présente son rapport au fondé – la transcendance et le contenu ontique qu'elle révèle – comme un non-dualisme. Pour revenir à la dernière citation, le monisme ontologique qui, à travers une même conception de l'être, se dédouble en deux pôles ontiques, révèle que la réalité externe (ou même une réalité interne psychologique), en tant que contenu ontique, reste impossible, voire inutile, à justifier. *Ce serait donc toute pensée de la transcendance qui perpétue une instance fondamentale impossible à réaliser, et encore moins à montrer*. Car c'est le « deuxième » apparaître, la transcendance, qui semble poser problème pour la compréhension d'une continuité fondatrice, d'une dépendance de l'immanence : comment le fondement peut-il « donner de la réalité » à l'ek-stase ? Ne doit-on pas penser le fondement *exclusivement* sous l'égide de sa *foundation* ? N'est-ce pas *dans une dynamique du montrer, que réside la réussite de la critique au monisme ? L'œuvre du fonder, à savoir de montrer, n'est-elle pas alors le fondement onto-phénoménologique du fondement ? Le phénomène du fondement n'est-il pas le fondement du fondement ?*

Il reste que si l'auto-contradiction du monisme demande un fondement capable de sauver l'ek-stase, c'est à partir de cette réussite ou de cet échec du *fonder/montrer* que le monisme pourra être non pas seulement déréalisé, mais pourra être possible comme tel, comme son propre auto-effondrement².

La pensée henryenne tente de se défaire d'une conception « classique » de l'intériorité. La phénoménologie matérielle échapperait à la critique du sujet isolé du monde, dans le sens où il n'y a plus à penser leur relation. [...] *Immanence à soi du « sujet » et réalité « extérieure » ne doivent nullement entrer en rapport*. Il s'agit

1. EM, p. 123, les crochets sont de nous.

2. Cf. *infra*, troisième partie.

simplement de deux modes d'apparaître. [...] c'est au sein de la sphère d'immanence que l'« être » extérieur trouve sa certitude¹.

Pourquoi alors l'un est-il subordonné à l'autre, faudrait-il se demander ? Pourquoi « choisir » la « radicalité » de la phénoménologie matérielle ?

Il ne s'agit pas d'un « rapport » au sens d'une entrée en relation, comme le feraient deux amis, qui en effet restent chacun en tant qu'ami l'un de l'autre : c'est une *subordination*, puisque l'un est « originaire » et *excède* le premier en vertu de ce caractère ; l'autre est secondaire et est compris onto-phénoménologiquement par le premier. C'est ainsi que le travail de S. Laoureux, sans doute le premier, fait en direction d'une compréhension de Henry libérée de sa propre térébrance et même de son *apparente* homogénéité systématique. Mais il laisse toutefois pressentir une antinomie entre fondement et fondé, que nous essayons de surmonter dans la direction d'un fonder de l'un sur l'autre. Le *fondement* est le seul concept qui ne retombe dans un hyper-monisme dualisant, puisqu'il situe le fondement à *la hauteur de son œuvre d'excédence*, et le montre selon son originaire.

1. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 171.

§ 8. L'empirisme transcendantal

Le § 7 étonne, et à raison. *Notre* critique est arrivée jusqu'à affecter l'œuvre de Henry tout entière. En effet, si le monisme s'auto-effondre, s'il est donc véritablement effondrement, à cause de l'ontologie dualiste qu'il recèle, si donc le fondement ne soutient pas cette auto-destruction par une *fondation*, nous avons vu que la *refonte* henryenne risque, paradoxalement, de retomber dans une certaine forme de dualisme. C'est ce qui doit être dépassé, et cela ne peut se faire qu'à travers la *fondation* effective de la transcendance.

Il faut à présent tenter de penser au-delà du dualisme moniste une expérience du phénomène qui soit simultanément transcendantale et empirique, à savoir une *épreuve* qui ne présuppose pas de détachement moniste *de soi*.

La notion de sujet hypokéiménal et sa portée anti-métaphysique.

La tâche maintenant consiste à montrer « l'épreuve décisive¹ » contre le monisme. Le Fond se déployant, la *Vie* (pour reprendre le terme de la seconde philosophie), doit en fait montrer le caractère *vivant* de sa « substance² ». Il est possible de le faire, encore une fois, sur la base de l'une des *notions* sur lesquels s'appuya avec décision la riposte de Haar : un terme disparu, et pour cause, dans le lexique philosophique post-heideggérien (ou du moins qui avait toujours été présenté comme fort problématique), qui semble en revanche refaire surface, avec une candeur presque effrontée, sous la plume henryenne : « sujet ».

Si certes « *le sujet est le plus historial de l'historial*, la découverte qui a dominé l'époque dite des Temps modernes, l'assise qui depuis longtemps déjà continue d'effacer ce qui depuis le commencement était en question³ », le « sujet » assume toute sa monstration dans sa *corrélation* à *d'autres notions* : notamment à l'*épreuve de soi* et à la *vie*. Il paraît présomptueux et même inutile de se pencher singulièrement sur chaque

1. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris : Vrin, p. 40.

2. Sur la notion de substance, cf. *infra*, chapitre 2.

3. M. Haar, « Michel Henry... », *op. cit.*, p. 54.

notion, et de l'isoler. Comme souvent chez Henry, il faut comprendre la pluralité des notions certes non dans une d'identité $a=b=c$, mais plutôt comme baignant dans le même élément onto-phénoménologique. Il est à rappeler que cette structuration permet, en outre, d'éviter tantôt le risque d'une « critique dissociatrice » visant à découper soigneusement des termes reliés dans une même syntaxe discursive, tantôt d'éviter un affaïssement d'un terme sur l'autre propre aux orthodoxes tout comme aux éreinteurs.

Un texte de 1989 paraît avoir été écrit pour démontrer clairement cette synergie des notions sujet-épreuve-vie. « Philosophie et subjectivité » est le seul travail écrit par Henry à avoir été commandé (ici l'entrée « Subjectivité » pour le dictionnaire – justement – des « Notions philosophiques », édité par les Presses Universitaires de France), et donc présente l'avantage de relever d'un véritable « didactisme » enrichi de nuances programmatiques (d'une phénoménologie matérielle, jusqu'alors très peu connue), et en même temps de se servir de la quasi-totalité des concepts henryens développés jusqu'alors, afin de donner une idée de son retour à la subjectivité qui continue à sembler plutôt saugrenu.

« Par subjectivité nous entendons ce qui s'éprouve soi-même. Non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'éprouver soi-même mais le fait même de s'éprouver soi-même considéré en lui-même et comme tel¹. » Qu'est-ce que cette épreuve ? Henry, reprenant un terme déjà présent dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, se risque à parler ici « d'expérience transcendantale² », et finalement de « vie transcendantale³ », pour enfin faire refluer la notion plus simplement dans celle la « vie ».

L'épreuve et l'« expérience » appartiennent au même horizon étymologique et même conceptuel. Les deux indiquent « l'« être affecté par » et, pour autant que cette épreuve ou cette affection consiste dans l'apparaître lui-même, c'est la nature de celle-ci qu'il convient d'interroger⁴ ». L'affectivité relève en effet de l'historialisation de l'absolu comme Absolu qui rejette la manifestation de soi comme transcendance⁵. La « nature » de l'épreuve ou de la vie est la *subjectivité*. La subjectivité est par contre désignée comme « le fondement de toutes choses, l'absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas⁶ », selon un motif que nous avons déjà examiné dans la première partie. Phénoménologiquement, il est en effet impossible, dit Henry, que le sol sur lequel je pose mon pied s'éprouve lui-même, et que même en voulant être animiste, la propriété de sentir ce sol n'appartenait qu'au « sujet » qui *ressente* ce sol et non pas à

1. « Philosophie et subjectivité », dans *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique* (vol. I), sous la direction de A. Jacob, 1989, p. 45-56, repris dans PV II, p. 25.

2. PV II, p. 38.

3. PV II, p. 39.

4. PV II, p. 26.

5. « L'affectivité révèle l'absolu, puisqu'il le révèle absolument. Dans une telle révélation absolue de l'absolu, dans l'affectivité, l'absolu surgit et s'historialise dans son absoluté » (G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, Brescia : Morcelliana, 2006, p. 85, nous traduisons).

6. PV II, p. 25.

une sorte de rapport co-originaire des sensations entre ce sol et ma subjectivité. Individuelle et égoïque, la subjectivité semble dans ce texte être plutôt comprise comme *la disposition de l'épreuve*, ce qui assujettit l'épreuve à un même fond. Certes, « la subjectivité est cette épreuve » : mais pour cette épreuve *de soi*, que cette subjectivité fait d'elle-même, dit Henry, s'« il n'y a pour elle rien d'autre qu'elle, il y a aussi pour elle le monde. Sans doute n'éprouvons-nous le monde que sur le fond en nous de cette première épreuve de soi qu'est la subjectivité absolue¹ ».

Henry nous pose ici dans cette sorte de *creux parataxique* de la transcendance à travers lequel la subjectivité est prise ambigument étant à la fois elle-même *et* le monde (comme s'il s'agissait d'une contemporanéisation phénoménologique). Elle doit plutôt éprouver soi-même *et* le monde, et « savoir pourquoi il y a une double épreuve ». Celle-ci est « la tâche de la phénoménologie ». Autrement dit, pourquoi la tâche de la phénoménologie est représentée par le fondement, « l'interprétation du fondement de toute chose – τὸ ὑποκείμενον – comme subjectivité² » : « subjectivité hypokeiménale³ », dira-t-il encore. Au moment où ce syntagme semble rapprocher le sujet et l'*hypokéimenon* dans un même pléonasme, l'un des termes les plus « métaphysiques » de la pensée fondamentaliste occidentale, voici que le contexte de la « fondation » du monde surgit afin de mettre les deux dans un même fond – et pour se livrer, à ce moment, à des considérations essentiellement *historiques*, dictées par la nature de l'article. Celui-ci était en effet destiné de par soi à former un fresque de la question de la subjectivité et montrer ses oublis, en reprenant les résultats obtenus *contre la temporalité ek-statique* de Husserl de « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », écrit trois ans auparavant. Si nous pouvons négliger cette partie à présent, nous le faisons en vertu de ce que Henry appellera « l'être-déjà-là de la vie transcendantale⁴ », qui donc sort de la confrontation historique. L'épreuve est justement ce « déjà-là », appelé de manière plus pertinente et exhaustive le « s'éprouver soi-même⁵ ». C'est identiquement la *Vie*, le terme qui revêt un sens fortement anti-moniste, étant irréductible à un apparaître non-fondateur, qui par son absolutité (et nous croyons seulement derrière cet aspect) peut être identifié à ce qui dans la seconde philosophie sera sans ambages « Dieu – ce Dieu qui, selon Jean, est Vie. Vivre veut dire s'éprouver soi-même. L'essence de la vie consiste dans ce pur fait de s'éprouver soi-même, dont se trouve au contraire dépourvu tout ce qui relève de la matière et plus généralement du “monde”⁶ ».

Restons toutefois, pour procéder discrètement, dans la notion de « pure et simple

1. PV II, p. 26.

2. IPV II, p. 26.

3. PV II, p. 48.

4. PV II, p. 39.

5. PV II, p. 52. Il s'agit de l'une des expressions les plus « complètes » et synthétique de l'auto-apparaître.

6. I, p. 29.

épreuve », en insistant sur ce que cette espèce d'« empirisme transcendantal » peut apporter à la cause du fondement.

L'excédence du Soi : le dynamisme, l'affectivité et le « rythme de la vie ».

« Quand nous disons que la vie change, que ce Soi se transforme, nous voulons dire ce qu'éprouve cette épreuve de soi se modifie mais dans cette modification elle ne cesse de s'éprouver soi-même, et c'est là justement, dans le changement, ce qui ne change pas¹. » Le Fond nous a montré qu'il n'y a phénoménologiquement rien derrière ce changement ; mais nous ne savons pas encore comment ce *dynamisme* du déploiement permet que cette épreuve puisse effectivement se montrer comme un caractère non-ultérieurement fondé ni s'aliénant. En suivant l'interprétation de P. Audi, nous pouvons la désigner comme « l'excédence du Soi² », qui est en effet le mouvement immanent de l'épreuve de soi, « le régime dynamique d'affects, économie pathétique des forces³ », du fondement qui donne la possibilité de ne devoir rien à l'extérieur ni de se désapproprier de son *unité*.

Cet auteur, écrivain en plus d'être philosophe, a insisté sur les *potentialités* de cette excédence. C'est d'ailleurs ce qu'il appelle le *tropisme de la subjectivité*. Le « tropisme », c'est, dans la physiologie du monde végétal, la réaction orientée à des stimuli de l'ambiance (par exemple la lumière et la gravité sont les deux sources principales auxquelles les plantes sont assujetties). Il le définit, quant à un sujet, comme le pouvoir qu'a l'épreuve de Soi d'être surtout *une force*, un pouvoir *d'affectivité*, avant d'être un affect particulier, « cette tournure pathético-dynamique de la subjectivité, qui fait que tout affect est une force comme toute force est un affect ; et c'est cela qui fonde, en dernière instance, la mobilité intérieure de la vie⁴ ». La notion de *mobilité* n'est pas, elle non plus, henryenne, Elle est présente déjà chez Heidegger au sujet de l'organisme, de ce que pour D. Franck exprime bien ce qui se dérobe à l'apparaître de l'être : elle indique le processus de vie du vivant selon son cycle de naissance, développement et mort⁵. Chez Henry la *mobilité* reste une notion rigidement transcendantale, à savoir *fondamentale*, synonyme de « dynamisme⁶ ». Elle n'implique pas l'idée du développement de l'organisme. Elle ne connaît pas le devenir-mortel des organes⁷. *L'épreuve de soi éprouve le même pouvoir d'éprouver, et cela engage ce*

1. PM, p. 54.

2. P. Audi, *Michel Henry, op. cit.*, p. 147, venant à l'œuvre henryenne par des suggestions du *Journal intime* de Kafka (« excédent de forces »), cité par EM, p.590.

3. P. Audi, « Notes sur Michel Henry et l'excédence du Soi », *op. cit.*, p. 290.

4. P. Audi, *Michel Henry, op. cit.*, p. 145.

5. D. Franck, « L'être et le vivant » (1987), *Dramatique des phénomènes*, Paris : PUF, 2001, en particuliers p. 48-55. Nous trouvons dans cet ouvrage les références bibliographiques chez Heidegger.

6. PC, p. 8.

7. Pour approfondir la différence à Franck sur ce point (par le biais de la notion de *pulsion*), cf. *infra*,

dynamisme qui ne cause aucun écart à son intérieur (= causalité immanente), mais qui justement permet de fonder dans le phénomène la succession comme telle, en ne devant rien, *du point de vue de son Fond*, au contenu que le Fond se trouve à éprouver.

Si je regarde un arbre dans la maison où j'ai vécu lorsque j'étais enfant et où je reviens après une longue absence, par exemple, ce que nous appelons communément « l'image » constituée par les souvenirs et le regard corrélés entre eux (l'arbre ne constitue pas, en tant que tel, mon vécu) se trouvent à constituer mon vécu actuel pour autant qu'ils sont fondés dans l'épreuve faite originellement de moi-même comme sujet s'éprouvant. Selon Henry, cette épreuve est donc transie par une dynamisme de la donation à mon propre être *affectif*, où le sujet se trouve à chaque affect, dans le bref ou long vécu de cette « scène », dans l'impossibilité d'échapper à soi. Ce qui est phénoménologiquement contemporain à la perception de l'arbre est donc l'apparition de cette apparition, qui « appartient » à celui qui en fait l'épreuve comme étant immédiatement un *fondement*.

La notion d'*excédence du Soi* indique la mobilité de la vie comme ce qui s'*accroît*, se diminue et peut même se fuir. L'extériorité ne possède aucune possibilité de soumettre un contenu à l'accroissement ni à ses différents moments, qui se succèdent à l'aune d'un dynamisme dépendant de la phénoménalité immanente. Ce qui ne veut certes pas dire que je n'éprouve pas *cet arbre*, et cet arbre *lui-même*, mais que *cet arbre comme contenu ne peut rien m'expliquer du mode dans lequel il se manifeste* ; et que *cet événement du souvenir me montre, onto-phénoménologiquement, qu'il a « puisé » à une forme affective de sa manifestation dans son fondement, dans son pouvoir-montrer.*

L'affect est la vie s'affectant selon cette affection endogène, interne, constante, à laquelle il lui est impossible cette fois de soustraire d'aucune façon. Dans cette épreuve, quand le souffrir de la vie n'en pouvant plus de se supporter soi-même devient une insupportable souffrance, naît le mouvement de cette vie de se fuir et, comme ce n'est pas possible, de se changer [...] ainsi l'affect est-il lui-même une force, il ne cesse de la susciter en lui à partir de ce qu'il est¹.

L'*accroissement* de soi (« l'accroissement est le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle en raison de ce qu'elle est, de sa subjectivité² ») fait que la vie, fondamentalement parlant, est *une variation d'intensités* qui, en tant qu'affects qui révèlent immédiatement leur pouvoir de s'affecter eux-mêmes sans écart, « fondent » toute perception, interprétation, discours, situation. Cette fondation n'est pas une détermination : ma perception n'est pas entièrement explicable par l'affectivité. Il y a toujours une altérité relative du mode de la transcendance. Mais c'est justement, comme Henry ne manque pas de le souligner, grâce à ce pouvoir (la vie, l'affectivité) originaire et cause immanente de l'excédence, origine de la dissociation de la seconde

§ 17.

1. PM, p. 174-175, cité par *ibid.*, p. 145.

2. PM, p. 55.

philosophie entre Vie et vivant, que l'épreuve reste toujours l'épreuve d'un *Soi* qui ne peut s'en séparer, sous peine de l'absurdité d'être un affect à la troisième personne, « que l'on reste à jamais soi-même, même si l'on n'est pas toujours le même¹ ».

Le différend s'instaure à partir de 1996, lorsque le *vivant* prendra la place de *l'affect* et la *Vie* sur *l'affectivité* (un parcours que P. Audi finit par reconnaître *sans le partager*²). Henry parlera d'une *transcendance dans l'immanence*, en envisageant le rapport de la Vie à un affect comme d'un absolu à sa modalité :

Telle est la transcendance présente en toute modalité de la vie, et par exemple en toute souffrance : [...] la souffrance est toujours plus et autre chose qu'elle-même. En elle se révèle toujours, comme ce qui la révèle à elle-même, plus cachée et plus incontestable pourtant que la sienne, une autre vie – le souffrir et le jouir de la Vie absolue, dont la souffrance n'est jamais qu'une modalité³.

De même S. Laoureux, à propos de ce « je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve », se retrouve, dans la recherche d'un « Archi-fondement » *aux limites de l'aporie du trans-phénoménal* :

Dans *L'Essence de la manifestation*, nous l'avons évoqué, c'est l'épreuve de soi de l'ego qui était pensée comme fondement phénoménologique. [...] [avec *C'est Moi la Vérité*] le fondement phénoménologique de *L'Essence de la manifestation* est lui-même subordonné à un fondement « plus ancien ». La phénoménalité de l'épreuve de l'ego qui se donnait comme un plein, sans transcendance, laisserait maintenant surgir un « au-delà ». Certes, cet au-delà ou ce fondement se dégagent au sein même de l'immanence. Néanmoins, [...] ne retrouve-t-on pas de façon classique l'institution d'un fondement *qui apparenterait la phénoménologie matérielle à une figure de la métaphysique telle qu'elle-même la thématise ?* Voire à une figure de la métaphysique en sa détermination onto-théologique ? [...] quelle est, en d'autres termes, la phénoménalité de cet « Archi-fondement »⁴ ?

L'auteur reste un peu allusif à cet égard, puisque, si d'un côté il aboutit à la nécessité de penser ce fondement comme la « phénoménalité » elle-même, de l'autre il ne dit pourtant pas comment cette *phénoménalité* engendrerait à son tour une articulation

1. P. Audi, *Michel Henry, op. cit.*, p. 150.

2. *Ibid.*, p. 151-152.

3. CMV, p. 256-257, cité par *ibid.*, p. 250

4. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 204-205. Dès CMV, la fondation laisse place à la « génération » (ou « engendrement ») des vivants dans la Vie, comme « naissance transcendantale de l'ego », (CMV, p. 300) et le terme de « fondement » tombe aux oubliettes (sauf dans I, où nous avons vu le retour du thème, préparatoire dans cet ouvrage, de « la fondation de l'être dans l'apparaître »). La position est très différente de celle présente dans ses premiers écrits, et cela jusqu'à PM, étant donné 1) l'identification du fondement à la Vie comme identique à celle de Dieu *au lieu de la « Dété »* qui marque un passage supplémentaire difficile à saisir ; et surtout 2) la notion de Premier Vivant (le « Archi-Fils ») comme le « premier engendré », « produit premier » d'un rapport de fondement *interne à l'immanence même du fondement*, qui serait apporté par la Parole du Christianisme. « Christianisme » qui, certes, est tel en tant qu'« interprétation de la vie comme phénoménologique par essence », CMV, p. 71. « Ce dont il s'agit maintenant, c'est, plus précisément, de la génération du Premier Vivant dans l'auto-génération de la Vie, soit le rapport du Père et du Fils, lequel constitue le premier et le plus important des rapports considérés par le christianisme », CMV, p. 82. Cf. *infra*, troisième partie, chapitre 3.

interne Vie-vivant à même de prendre le relais de la recherche entamée par le « fondement » (qui concernait essentiellement le rapport à « l'être »).

P. Audi, l'un des seuls à avoir creusé personnellement et *originellement* dans cette direction, peut définir, dans un essai un peu plus libre à une référence à Henry et qui tente d'envisager l'excédence comme le procès de *création culturelle* :

Le Soi ne peut être considéré que comme *l'être-posé du moi sur le plan d'immanence et de l'impression de la vie*, la vie constituant un plan de manifestation des phénomènes (une « Apparence ») qui a la particularité de se tramer et de s'élaborer, de se resserrer et se distendre au seul fil des expériences affectives (du « vécu » individuel), et sans que le moi lui-même le veuille forcément¹.

Ce « plan d'immanence », pour continuer dans un langage deleuzien de saveur spinoziste mais lui aussi exclusivement immanent, signifie encore que ce dynamisme est comme la mer, dont les vagues sont les « impressions » à chaque fois particulières qui viennent se former, « qui les enroule et qui les déroulent² ».

Un modèle fécond de cette union subjectivité-monde nous est donné par *l'art*. En suivant certaines notations de Kandinsky, Henry a même pu songer que la « nature » de cette subjectivité devienne le « cosmos », devienne le « monde » « représenté » par l'artiste et donc le monde de l'œuvre d'art : « *cette nature originelle, subjective, dynamique, impressionnelle et pathétique, cette nature véritable dont l'essence est la Vie, c'est le cosmos*³ ». Cette « nature » représentée par la peinture abstraite de Kandinsky (« meilleur » exemple⁴, par Henry, d'un peintre expliquant son procès de création), n'est pas de « nature » représentative (ek-statique), mais sensible. L'abstraction de la peinture, qui trouve son apogée dans le manque de référence aux objets dans les lignes, couleurs, points, carrés etc., de Kandinsky, est justement le contraire d'un « faire abstraction du monde » : c'est le décrire sensiblement, à l'intérieur de la « *contre-perception* » offerte par l'art.

Par là on veut dire que cette chaîne de significations référentielles où se constitue la réalité quotidienne du monde, ce mouvement incessant de dépassement des apparitions sensibles vers l'arrière-plan monotone et stéréotypé des objets utilitaires, s'interrompt brusquement sous le regard de l'artiste. [...] couleurs et formes cessent de figurer l'objet et de se perdre en lui, ils valent pour eux mêmes et sont perçus comme tels, ils sont devenus des formes picturales pures⁵.

Onto-phénoménologiquement, Kandinsky, nous dit Henry, avait appelé « Intérieur »

1. P. Audi, *Créer. Introduction à l'esth/éthique*, Paris : Verdier, 2010 (2ème éd. refondue), p. 81.

2. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minuit, 1991, p. 38 (il s'agit toutefois des « concepts » dans cette citation).

3. VI, p. 236.

4. VI, p. 11, puisque par ses écrits théoriques il aurait pu trouver « un moyen pour lui d'entrer dans cette vie agrandie qui est l'expérience esthétique » .

5. VI, p. 53.

sa peinture du visible qui « se donne pour tâche de peindre l'invisible¹ ». Pour ce faire, « les moyens permettant l'expression du contenu visible [...] doivent être compris maintenant comme "intérieurs" dans leur signification et finalement dans leur réalité véritable [...] »². Dans cette immanence trouve place la seule phénoménologie de *l'imagination*. L'*Einbildungskraft*, le pouvoir de se former un objet devrait à la limite être prise au sens *littéral* : la création d'une image est le pouvoir de la rendre réelle, à savoir intérieure, à savoir de « donner l'être dans la vie », dans « le procès inlassable de sa venue en soi, venue en laquelle elle se donne à sentir en des expériences toujours plus larges, plus différenciées, plus intenses³ ».

Les rapports des affects sont ainsi unis par des « sonorités⁴ ». Ce qui excède le visible se donne dans cette musicalité de l'art, où la « résonance⁵ » prend la place de la signification ; c'est sans doute la synesthésie propre à tout art du visible, qui nécessite l'immédiat de la musique, voire de la *danse* ; le « rythme de la vie » (pour reprendre une expression de F.-D. Sebbah) semble toutefois avoir été saisi, pour Henry, par la « théorie de l'art » du dessinateur hongro-allemand August von Briesen. Le procédé de tracer aux crayons son expérience d'écoute d'un concert est, selon l'habituelle affirmation de l'immanence dans la négation d'un terme de la pensée de la transcendance qui se poserait comme son fondement, une « a-composition⁶ », et, en accomplissant l'œuvre de synesthésie propre à la sensibilité, révèle que les affects eux-mêmes se trouvent en rapport de sonorité : les « correspondances » des dessins et de la musique sont garanties par la force des intensités des émotions données à l'intérieur de la subjectivité créatrice.

Que voudrait dire une pure immanence, sinon une dogmatique de l'apparaître double ? Nous ne sommes pas entièrement d'accord avec la position suivante :

La duplicité de l'apparaître comme invisible et visible ne se réduit pas unilatéralement à la relation du fondant et du fondé. Certes, la transcendance a besoin de l'immanence en tant que celle-ci sert de fondement et de réalité à la transcendance ; mais qu'est-ce que la transcendance pour l'immanence ? Henry qualifie souvent l'immanence d'« acosmique » ou de « sans monde ». Ces adjectifs signifient que l'immanence ne doit pas, sous prétexte qu'elle fonde la transcendance, être conçue comme un acte projetant le monde. Mais alors n'y aurait-il pas une immanence si pure, si indépendante de la transcendance, qu'elle ne posséderait jamais aucune transcendance à fonder ? La transcendance est inconcevable sans l'immanence. Quant à l'immanence, [oui]⁷.

Mais nous savons que l'immanence n'est concevable *que si immédiatement*

1. VI, p. 22.

2. VI, p. 23.

3. VI, p. 186-187. Henry parle aussi de la tonalité affective qui « confère l'être » à la couleur (VI, p. 66).

4. VI, p. 181.

5. VI, p. 236.

6. PV III, p. 280.

7. Y. Yamagata, « Le langage du sentiment », J.-F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 271

montrant l'être, sous peine de retomber dans la riposte haarienne. La dynamicité laisse percevoir que, pour le dire d'une formule valant tant pour le fondement que pour l'effondement, « un unisson perpétuel n'eût jamais extrait la dyade de l'Un pacifique¹ ».

L'intranquillité, la notion d'aperception interne et l'empirisme transcendantal.

L'intranquillité, la première des *méta-notions* critiques structurant le fondement dans sa *Potenz* immanent, n'indique pas un état du sujet ni une description du phénomène. Elle montre précisément le phénomène du fondement dans sa méta-structuration.

« Ne pas être tranquille » semble signifier, en premier lieu, vouloir autre chose, être à la recherche perpétuelle d'autre chose, balloté de tous côtés dans le monde (ou dans son monde intérieur) par une curiosité inassouvie. Elle serait donc plutôt la recherche la plus mondaine possible. Mais, comme pour Henry la transformation en notions des termes de « sujet », de « substance », vient des termes biaisés par l'histoire justement pour pouvoir en les éprouver sans leurs présupposés, il en va pour autant de ce *desassossego*.

À mon réveil [...] tout m'a semblé vide et j'ai eu comme la froide impression qu'il n'existe aucune solution pour les problèmes. Une énorme inquiétude me faisait trembler dans le moindre geste. J'ai eu la crainte de devenir fou, non pas de folie, mais de cette crainte exactement. Mon corps était un cri en latence. Mon cœur battait comme s'il s'était mis à parler [...]².

L'intranquillité recueille en somme le déploiement du Fond et l'excédence de soi : elle fait résonner le pendule schopenhaurien de l'affectivité de leur sentir (entre la « souffrance » et la « jouissance »). L'intranquillité est la *Potenz* d'un sentir immédiatement se dépassant dans le déploiement de sa force et n'ayant pas besoin, pour s'excéder, du monde, tout en ne se manifestant *pas dans un « lien » au monde* (selon la citation de Pessoa), *ni dans une visée « inquiète »*. Ce n'est pas exactement, à la manière de *La Nausée*, l'écrasement subi par le sens de la gratuité de toute chose, mais de l'expérience du non-déchirement d'avec le monde, sans pour autant se sentir être une chose du monde, gratuit comme le monde. Ce n'est pas un sentir ontique, et cela au sens fondamental. La nécessité de la méta-notion d'intranquillité est celle qui élucide l'œuvre du fondement dans la « charge³ » affective de tout contenu intentionnel, de la « profusion et la consistance⁴ » vers le contenu. Du point de vue de l'ontophénoménologie, les notions d'*excédence* et de *profusion* et même de *charge* restent

1. V. Jankélévitch, *L'Odysée...*, *op.cit.*, p. 20

2. F. Pessoa, *O livro do desassossego*, Lisbonne : Atica, 1982, p. 145 (70), nous traduisons.

3. EM, p. 590.

4. EM, p. 591.

encore partiel contre la riposte de Haar. Il faut comprendre *jusqu'au monde et comme n'étant pas du monde, n'étant pas confondu avec le monde, et n'étant pas reconnue par le monde*. L'intranquillité permet aussi de faire ressentir l'affectif du fondement comme n'étant pas celui d'un fondement hypostasié. L'intranquillité (le *desassossego*) n'est pas l'inquiétude. « L'inquiétude des modernes¹ » est critiquée puisque c'est une inquiétude du monde, et résolue dans le monde : l'intranquillité est par contre la « puissance d'exister » henryenne en tant que ressentie². Au fond, elle réécrit cet « éprouver sa propre profusion³ » comme étant celle d'un passage d'intensité, d'un devenir :

C'est en ce sens, et en vertu de cette excédence principielle, qu'au sujet du Soi l'on peut avancer qu'il n'est pas l'Autre du moi : il est l'excédence sur soi de sa subjectivité, l'excédence du Soi sur le moi s'éprouvant à chaque instant (à chaque battement de cœur, serais-je tenté de dire) dans cette unité affective et dynamique du corps de chair que certains penseurs de la tradition (dont Jean-Jacques Rousseau) appellent *le sentiment d'existence*⁴.

C'est donc la notion d'*excédence* qui nous conduira jusqu'à prochain immanent.

Dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'« empirisme » de l'épreuve de soi émerge comme étant « transcendantal ». Si Henry « prétend dégager et séparer de façon radicale le transcendantal et l'empirique, le non-constitué et le constitué, la condition et le conditionné⁵ », il le fait principalement à cause de la non-autonomie formelle et réelle de la transcendance. « Le constitué est nécessairement et d'abord en soi non-constitué. Tout est transcendant mais le transcendant est d'abord en soi non transcendant. Tout ce qui nous est donné nous est donné en quelque sorte deux fois⁶ », et le « fondement » est exactement ce qui permet d'évaluer l'entité de ce « quelque sorte », des rapports des « deux fois » et de la primauté de l'une des deux.

Si l'on peut se risquer à parler d'empirisme transcendantal comme nous le faisons, il faut tenter d'en préciser le sens. En effet, il s'agit bien d'une figure particulière d'*empirisme transcendantal*. L'expérience que désigne le transcendantal, laisse irréductible une autre expérience seconde et dérivée – celle qui nous est donnée à travers et par l'intentionnalité. [...] Il y a donc en quelque sorte une *expérience pure* à la condition de possibilité de toute autre expérience⁷.

En l'*estompant*, cet autre « quelque sorte » révèle la difficulté du « caractère double » de l'empirisme transcendantal, d'une manifestation du *fondement*, le rapport qu'il y a entre les deux modes d'apparaître, tout en pensant une *nécessité* qui apparaît dès que l'on vise le rapport à la question sur la phénoménalité : une condition de

1. BS, p. 28.

2. BS, p. 32.

3. EM, p. 591.

4. P. Audi, *Créer...*, *op. cit.*, p. 83.

5. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, 91.

6. PM, p. 25.

7. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 96.

possibilité non-médiate qui soit immédiatement sa propre épreuve. Une approche transcendantale dominée par la recherche d'une *condition de possibilité* non médiate¹, ne laisse toutefois pas encore entrevoir, quant à Henry, ni pourquoi ces conditions doivent être absolues (des conditions « inconditionnées »), ni la manière de *sauver* cette pureté malgré son *inséparabilité* (immédiateté) à un mode de manifestation hétérogène fondé dans sa différence, contaminé d'une expérience « empirique », dérivée².

Or, comment la subjectivité et l'épreuve de soi montre l'intranquillité dans un non-monisme non-dualiste ? Le biranisme henryen, en nous ouvrant le chapitre 2, nous aidera à chercher une réponse.

Historiquement, déjà le *scepticisme grec* avait suspendu de la réflexion (et donc du privilège accordé à la pensée) « en le réduisant [le monde] à ces modes objectifs et mouvants³ », ouvrit une fenêtre méthodologique à Descartes, qui put mener à bien le doute dans « l'expérience subjective de la vision », qui « est l'auto-révélation de cette vision à elle-même, pour autant toutefois que, étant celle du voir, elle ne consiste pas elle-même, en tant que révélation, en un tel voir⁴ ». Ce procédé régressif vers un la notion d'*hypokéiménal* montre que le Fond de l'empirisme transcendantal du fondement doit être compris non différemment d'une expérience, et qu'un tel hypokéiménon éprouvé n'est plus référentiel (celui-ci dépendrait encore d'Aristote comme sujet réel de propriété et sujet logique de prédicats), mais un inconditionné s'éprouvant dans son *dynamisme* intrinsèque qui l'élève, par l'excédence, à être condition de possibilité : ce qui nous donne l'accès à l'auto-affection, une « *structure* » du Soi qui « *prescrit* » en éprouvant sa structure comme non-sortie de Soi. « Existe-t-il un mode d'aperception interne ? », comme le demanda Biran et comme il est répété dans l'article, signifie que « l'empirisme » a le sens fort de cette *expérience* qui ne devrait pas sortir de la limite du transcendantal qu'elle montre en l'étant elle-même.

La notion d'*aperception* revêt un intérêt considérable dans le chemin portant à élucider voire à *résoudre* l'indépendance de l'épreuve de soi sur l'épreuve de l'objet, déterminant l'*hypokéiménal* du fondement et, en même temps, en *dissolvant* sa

1. Chez Kant, les conditions de possibilité de la connaissance sont l'espace et le temps qui contiennent des rapports du conditionné à ses conditions, comme Kant semble le dire en 1793 dans *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, Paris : Vrin, 1968, p. 76.

2. Bien que souvent sensible à la philosophie henryenne, pour N. Depraz (*Lucidité du corps, op. cit.*, p. 224-225) « la seule articulation féconde correspond à une co-générativité des deux niveaux, 1) qui implique une inter-action dynamique des plans, c'est-à-dire leur véritable interpénétration par co-intériorisation et intensification mutuelle 2) dont le résultat tangible est la transformation d'un champ par l'autre et vice-versa. [...] une telle co-générativité, aussi mutuelle soit-elle n'est jamais et ne saurait être purement symétrique. [...] l'empirisme transcendantal revendiqué ici ne saurait, dans l'oxymoron qu'il recèle, placer empirique et transcendantal sur un complet pied d'égalité ». Mais Depraz ne dit pas en quoi ils ne sont pas égaux (comme dans une dialectique), et bien qu'elle penche pour le transcendantal, « mais conduit à faire état de deux inflexions possibles de cette co-générativité, soit empiriste, soit transcendantale » (p. 226). Le fondement onto-phénoménologique serait-il la modulation de leur relation d'asymétrie ?

3. PV II, p. 26.

4. PVII, p. 48.

collusion d'avec la métaphysique. La notion, sous la plume de *Leibniz*, indiquait la conscience de percevoir : dans la perception d'un bruit, nous faisons l'expérience de petites perceptions qui ne sont pas aperçues, sinon lorsque nous avons une « augmentation d'intensité¹ ». Kant avait distingué l'aperception empirique, qui accompagne toute représentation en tant que conscience d'elle, de l'aperception pure, ou transcendante qui est le « Ich denke » qui « doit accompagner toutes mes représentations », en permettant une « unité synthétique² » : si à chaque fois que je soulève un poids il est donc nécessaire que j'aie une sensation de pesanteur, non pas pour une raison empirique, mais pour une unification d'une donnée sensible à une forme *a priori* qui fait la « spontanéité » de l'entendement³.

Le rejet de la tradition kantienne chez Henry suit la voie déjà tracée par *Maine de Biran* sur le thème de l'*aperception transcendante*, sans toutefois revenir à la contingence de la sensation à laquelle Leibniz avait limité, dans une sorte de surgissement imprévu et quasiment demandé par l'objet, l'« aperception⁴ ». L'erreur de Kant aurait été (et cela en ramenant Kant à une dérive *formaliste*) d'envisager l'aperception comme une activité « composante », qui aurait ensuite pu ouvrir les portes à la phase idéaliste de la philosophie (les « philosophies activistes⁵ »), qui proposera l'*Ich* comme *créateur* de l'objet en son *activité* de création. Les textes sont très éloquentes à ce sujet : « l'expérience suppose » en revanche « une condition de possibilité qui est la connaissance ontologique elle-même », « la vérité originaire elle-même » est « l'auto-connaissance de la connaissance ontologique, c'est-à-dire le fondement de celle-ci, son être véritable et subjectif⁶ ».

Henry rapproche ainsi Descartes de Biran, plutôt que l'inverse, ce dernier proposant un cogito « du mouvement subjectif » (nous aurons l'occasion d'y revenir longuement sur cette différence⁷) : « la structure fondamentale de la conscience, en effet, est toujours la même, elle est toujours une expérience interne transcendante et, quel que soit le mode dans lequel elle s'exprime, notre vie se confond avec une telle expérience⁸ ».

Or, en quoi cette expérience ne se propose pas à nouveau en tant qu'ostension aporétique ? En quel sens ne se trouve-t-elle pas en face d'une *indication* de primauté envisagée par le biais de ce qui (l'intentionnalité et la transcendance) ne peut se tenir

1. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris : Flammarion, 1990, II, chap. IX, 4, p. 105

2. KRV, § 16, B 131-B 136.

3. KRV, § 19, A 97.

4. Selon Leibniz, lorsque l'individu est dans un état de léthargie, l'aperception cesse en cessant la réflexion (*ibid.*, II, 9, 14)

5. PPC, p. 48.

6. PPC, p. 56-57.

7. Pour autant que cette différence fait que « la théorie ontologique du mouvement se confond avec la théorie ontologique du corps » (PPC, p. 107).

8. PPC, p. 75-76.

sur soi, mais qui puisse réellement fonder l'hétérogène tout en étant son propre fondement ? Autrement dit : comment spécifier ce « fait primitif » comme une « expérience », qui pour être telle, est celle qui exclut l'écart dans l'intranquillité de son Fond *passif* ?

CHAPITRE 2

LA STRUCTURE DUALE ET LE CORPS PROPRE : L'INTENSITÉ

§ 9. La dualité interne

*Clear and sweet is my soul, and clear and sweet is
all that is not my soul.*

W. WHITMAN, *Song of myself*¹

La riposte de Haar nous a permis de structurer le fondement selon les notions qui soutiennent l'immanent de l'intranquillité. Elles ont montré comment il n'y a pas de séparation entre le fondement et la transcendance, puisque le fondement est bien plutôt ce qui permet à celle-ci de se donner comme telle. L'excédence de soi, en particulier, rend impossible une hypostase du fondement, tout comme une compréhension du fondement à partir de la distance à soi de l'immanence.

Nous avons entrevu toutefois, dans la notion de pli, une sorte de dualité à l'œuvre au sein de l'immanence. Il s'agira du problème que relèvera R. Barbaras, tout en nous permettant de nous déplacer dans un nouveau terrain de débat : celui du corps propre.

La « riposte du dualisme » (ou « du solipsisme ») de R. Barbaras.

Alors que M. Henry recherche un *fondement* de la phénoménalité, Merleau-Ponty comprend celle-ci comme ce qui est sans fondement : elle procède d'un « déjà-là », d'un « passé originaire » qu'elle ne révèle qu'en en regagnant la profondeur. Alors que pour M. Henry l'immanence est synonyme de l'Absolu, Merleau-Ponty définit l'originaire comme ce qui « éclate la philosophie [...] »².

1. Stilwell : Digireads, 2006, p. 5.

2. R. Barbaras, « Le sens de l'auto-affection chez M. Henry et chez Merleau-Ponty », *Epokhè* 2, 1991, p.

L'article est un éreintement tout comme celui de Haar (ce dernier cité et défini comme « article remarquable¹ »). La grande valeur de leurs positions s'entrelace inévitablement à la défense des auteurs dont ils sont sans doute parmi les meilleurs spécialistes en France. Lecteurs de progressistes de Henry, ils restent toutefois conservateurs face à leurs auteurs, respectivement dans le cadre de la contre-attaque ouverte par la *Destruktion* de Heidegger sous l'égide du *Sein*, et dans celui de la réplique merleau-pontyenne du chiasme charnel contre le subjectivisme du phénomène.

L'article de R. Barbaras a toutefois la grande vertu de percevoir l'immanence, qui est le mode du rapport à soi du fondement, comme un *problème*, suivant en cela la grande prudence qui était déjà propre à la démarche merleau-pontyenne. La « défense » de l'auteur de référence représente, comme entrevu chez Haar, bien plus qu'un mécanisme « protecteur » ou « sectaire » : il s'agit d'un éreintement convaincu de la possibilité de penser Henry comme un *phénoménologue*. Mais, à différence de l'hostilité manifeste de Haar, R. Barbaras tente une approche *problématique* du fondement comme « intériorité » (déjà propre à la *Phénoménologie de la perception*), et cela en vue de l'obtention de ce « déjà-là » que la phénoménologie matérielle perdrait de vue en montrant comme « présupposé » non pas, cette fois-ci, sa séparation, mais véritablement *l'autonomie* du fondement.

En commentant la phrase d'écho biranien « comment ce corps qui sait un monde se sait lui-même² ? » faite sienne par Henry, R. Barbaras écrit : « dès lors que le sens même de la philosophie de Merleau-Ponty est d'échapper à cette opposition [corps-monde], la question que pose M. Henry, qui consiste à exiger une conscience de soi à côté de l'expérience corporelle, ne peut apparaître que comme l'expression d'un présupposé³ ». L'auteur « joue » donc la part de Merleau-Ponty, en instaurant un débat qui n'avait pas eu lieu parmi les deux penseurs (à cause d'une lacune avouée de l'un lors de la rédaction de *Philosophie et phénoménologie du corps*, et à cause de la mort prématurée de l'autre), où le souci principal semblerait être celui de *réintégrer dans la philosophie merleau-pontyenne une pensée de l'auto-affection*, qui en « langage henryen » (pour ainsi dire), pourrait bien être traduite par « auto-hétéro-affection » : « si l'affectivité est l'essence de la phénoménalité, la transcendance phénoménale est l'essence de l'affectivité. Certes, dans l'avènement du monde s'éprouve une chair, mais c'est comme monde et non comme pur sentir qu'elle s'éprouve. La chair ne s'affecte

91-111, cit. p. 111. L'année suivante l'auteur fait paraître une contribution sur un recueil collectif, décidément plus tournée vers Merleau-Ponty, mais toujours à partir de la prise de distance avec Henry (« De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. M. Henry, Merleau-Ponty », J.-C. Goddard, M. Labrune (éd.), *Le corps*, Paris : Vrin, 1992). Nous allons prendre en considération surtout la première, puisqu'elle unit un ton fortement éreinteur à une suivie analytique de la piste henryenne, tout en l'intégrant avec la deuxième le cas échéant.

1. *Ibid.*, p. 94.

2. « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1966, repris dans PVI, p. 30.

3. R. Barbaras, « Le sens... », *op. cit.*, p. 94.

qu'en se laissant affecter par le monde et on ne saurait distinguer, *selon un rapport de fondant à fondé*, l'auto-affectation et la transcendance¹ ». R. Barbaras, même sans l'interroger explicitement, arrive donc à cerner le sens du problème du fondement comme le sens même de la *structure* du fondement henryenne.

Nul doute que le débat porte, en premier et d'un point de vue merleau-pontyen, sur la distinction entre la « chair du monde » et la « chair » tout court chez Henry, plus encore que sur le sol commun ouvert par *Ideen II* ; mais il se développe cependant plus profondément encore dans cette *réappropriation consciente*² de l'ek-stase, en tant que réponse d'un « déjà-là » de l'auto-affectation « déjà » *différée* dans un *heteron*. Dans le sillage de notre premier chapitre, l'hétérogène serait à même *de réfuter* la position henryenne et de se poser comme la voie phénoménologiquement *correcte afin de ne pas voir rétabli un dualisme fondamental* qui a de quoi pouvoir paraître pré-phénoménologique. L'inquiétude de R. Barbaras se pose en creux de ce qui vient d'être réalisé dans le monisme :

La lecture de M. Henry est tout entière conduite sous le présupposé d'une dualité insurmontable entre l'ordre, dérivé, de l'extériorité et celui de l'immanence pure, auto-affectation qui est synonyme d'affectivité. Il est clair que la philosophie de Merleau-Ponty ne se prête pas à une telle lecture, qu'elle tente de dépasser la dualité sur laquelle s'appuie M. Henry, de ressaisir l'immanence comme un problème. Celle-ci n'est pas posée, en vertu d'une nécessité eidétique, à l'origine de la phénoménalité : elle est appréhendée à même l'expérience où elle s'atteste, c'est-à-dire au moyen d'une analyse du corps propre³.

La « phénoménologie du fondement » établit-elle un *dualisme* ? La *refonte* du monisme n'était sans doute pas prête à reconnaître cette question. Le fondement n'a-t-il pas été forgé en effet pour *briser* le dualisme, de manière analogue mais opposée à la volonté de Merleau-Ponty ?

R. Barbaras, au fond, reconnaît dans la philosophie de Henry l'action d'un principe *aporétique* pour sa phénoménologie, en tout semblable à celui auparavant que nous avons désigné comme étant une « phagocytose » : le fondement absorberait la monstration de l'objet. Pour R. Barbaras, cette dérive est donnée par le fait que ce dualisme n'est pas le mode d'être du phénomène, qui est « toujours-déjà » donné avec un contenu externe. On a même pu parler à ce propos d'un retour de « l'esprit »⁴. Henry

1. *Ibid.*, p. 107. Ce sens n'a rien à voir avec le travail original de V. Moser, où la corrélation est faite, sur la base d'une synthèse courageuse du *modèle* heideggérien de l'*Ur-streit* et de celui cartésien de la création continuée, et non pas comme « entrelacs » au monde.

2. Il faut en effet remarquer, sauf dans le cas de Haar et Barbaras justement, comment la philosophie henryenne est pauvre de relèves critiques approfondies par les spécialistes des philosophies de la transcendance que Henry voulait critiquer (y compris l'idéalisme, la philosophie grecque...).

3. *Ibid.*, p. 103.

4. « La phénoménologie matérielle comporte le risque – risque au moins pour la phénoménologie – de dire "chair" pour désigner le *corps vivant*, mais de n'entendre par ce mot en réalité que l'*esprit* » (L. Tengelyi, « Corporéité, temporalité et ipséité. Husserl et Henry », dans J.-F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit., p. 66).

se trouverait, *paradoxalement*, à penser l'immanence sous la forme d'une sorte de « dérivé externe » du phénomène, *puisque le phénomène se donne par une relation marquée par le double, et non par l'immédiat*.

L'essentiel de l'éreintement de R. Barbaras, qui approfondit la critique de Haar (puisque pour lui la « séparation » reste inconcevable en raison de l'union *pré-thétique* à l'objet), reste suspendue même dans les défenses henryennes les plus tenaces. Il semblerait certes correct, mais à peine suffisant pour répéter la lettre henryenne et sans doute pas vraiment persuasif, de dire que la réponse à cette « phénoménologie du monde » devrait être comprise en passant à travers l'analyse de

J.-M. Longneaux [qui écrit]. « C'est parce que notre corps est subjectif, donné à lui-même, placé en lui-même dans l'épreuve de soi qu'il est l'"ici" à partir duquel il se rapporte à un monde. Mais on doit ajouter, dans un second temps, qu'il n'y a de monde comme épreuve d'une extériorité ou d'un au-dehors réel ou même comme un autre-que-moi que parce que je reste ancré dans l'épreuve de moi-même ». On perçoit combien une critique qui consisterait à dire que la phénoménologie henryenne occulte la variété du monde phénoménal est infondée. En refusant de faire du sensible une propriété mondaine, il ne s'agit pas de faire de notre expérience des choses quelque chose d'inessentiel. Il s'agit plutôt d'interroger la réalité même de l'épreuve que nous pouvons en faire, la réalité même de l'affection¹.

Une pareille position ne constitue tout simplement pas une réponse à l'éreintement. Elle reste incomplète et *délibérément antinomique* à la « riposte du dualisme » (ou « de solipsisme », ce qui revient au même), qui est celle faite par R. Barbaras. Au demeurant, ce qui compte n'est pas de montrer *la réalité de l'épreuve* : ce qui compte, c'est de montrer immédiatement *en quoi et si* celle-ci efface son prétendu *dualisme* et, simultanément, toute *dualité* concevable. « [...] Il y a à la fois un corps dans le monde et un corps dans la vie, [...] cette dualité de l'apparaître [...] est au fondement de toute ma philosophie². »

La notion de chair. La « dualité interne » âme-corps plus fondante que la prétendue « dualité d'ek-stase » sujet-monde. Duplicité, dualisme, dualité (et dyade).

En effet, l'inefficacité du phénomène du fondement viendrait de loin. « La disparition de la chair, du corps, est le prix phénoménologique de l'apparition de l'être³ » (à savoir de la conception de l'être ek-statique). Mais ses notions sont en principe inépuisables. Or, à la différence de l'article de Haar, le débat de l'œuvre

1. B. Kanabus, *La Généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*, Hildesheim : Olms Verlag, 2011, p. 54. La citation de J.-M. Longneaux est tirée de « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 126/3 (2001), p. 317.

2. PV I, p. 228.

3. D. Franck, « L'être et le vivant » (1987), *Dramatique des phénomènes, op. cit.*, p. 55.

henryenne se déplace maintenant sur *la notion de corps* – ce phénomène maintenant une avance irrécupérable « dans la course vers la mort¹ ». Pendant sa plus longue partie, l'article de R. Barbaras puise justement dans les notions henryennes qui nous sont restées jusqu'à présent le plus dans l'ombre : le *corps propre*, la *chair*. Si pour Henry (et nous relèverons notre propos dans cet enchaînement, qui paraîtrait autrement pléonastique),

la chair sensible, la chair au sens phénoménologique radical de Henry, c'est la dimension concrètement vécue dans laquelle s'accomplit le procès de la « venue en soi-même » de la vie en tant qu'auto-affection. Et donc, c'est même le mode concret de réalisation de l'ipséité du « soi-même ». La difficulté alors explose : le caractère temporel de cette « venue en soi-même » de la vie. Cela veut dire, la forme nécessairement *temporelle* du procès d'auto-affection, qui est, au même moment, la *naissance* du « Soi », de l'ipséité, la génération du Soi dans la génération de la chair².

Pour Merleau-Ponty, élevant la condition de la chair à celle de sa corporéité, « en tant que la corporéité *donne accès* au monde, elle est douée d'intériorité ; mais dans la mesure où c'est bien à un *monde* qu'elle ouvre, cette intériorité ne se confond pas avec la radicale immanence dont parle M. Henry. Celui-ci développe sa critique sur le terrain de la connaissance du corps par lui-même³ ». *Le différend se situe sur une incompréhension quant à la notion de « chair »*. Mais localiser le différend ne résout pas facilement le débat, *et cela à cause de la complexité de la refonte henryenne de la chair agissant à l'unisson à son « caractère », justement, fondamental*. Expliquons-nous.

Le notion de « chair » est justement utilisée pour établir le lien (le « non-rapport ») entre (pour rester dans la théorie des « trois corps » de *Philosophie et phénoménologie du corps*) le corps « *originnaire-transcendental-subjectif* », ou *absolu*, celui qui est le fondement de la phénoménalité et auquel appartient le pouvoir de « connaissance de ma main » (il est ce « pouvoir » : la Chair dans le dernier Henry)⁴, et le *corps propre*, qui se *partage* en *corps organique* (ensemble des limites, termes, sur lesquels le mouvement absolu du corps subjectif a prise, « le point d'application de l'effort et lui est lié est un espace organique⁵ ») et *corps objectif*, qui est toujours « objet d'une perception extérieure⁶ ». Pour R. Barbaras, « il [Henry] subordonne l'être du corps organique au

1. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris : Gallimard, 1942, p. 23.

2. J.-F. Lavigne, « Sofferenza e identità personale. Riflessioni fenomenologiche alla luce della fenomenologia della vita di Michel Henry », dans *Dialeghestai. Rivista tematica di filosofia*, année 11, 2009, <http://mondodomani.org/dialeghesthai/jfl01.htm>, nous traduisons.

3. R. Barbaras, « Le sens.... », *op. cit.*, p. 95.

4. Henry s'appuie sur la critique de Maine de Biran à Condillac (la statue qui se connaît par le renvoi mutuel de la main à son propre corps qu'elle touche) et se demande : « *mais cet instrument lui-même comment est-il connu d'abord ?* » (PPC, p. 81).

5. PPC, 169.

6. PPC, 182.

corps subjectif au lieu de reconnaître comme originaire leur dépendance réciproque¹ ». « Subordonne » : R. Barbaras a esquissé un reflet formel du fondement bien plus que Henry lui-même, et il le vise exactement – bien qu’il le fasse du point de vue *opposé*. Selon la notion « d’ontologie de la chair » du *Visible et l’invisible*, développée davantage dans la deuxième contribution sur Henry, et surtout dans le désormais classique *De l’être du phénomène*, « la condition d’une phénoménologie rigoureuse du corps est une ontologie de la chair, sens d’être véritable de l’Être² ». La chair en revanche resterait pour Henry onto-phénoménologique, à savoir *subordonnant*, en raison de sa *phénoménalité*, l’être : cela afin de le « déréaliser », de lui ôter son pouvoir d’apparaître comme se donnant « toujours-déjà » dans le rapport au monde.

Ainsi, dans *Incarnation*, le lexique vise à mettre à l’abri du fondement cet inconditionné à travers le préfixe « Archi- », indiquant le caractère « originaire » de l’épreuve transcendantale. L’Archi semble, pour lui seul, résoudre dans le thème de la « chair » les ambiguïtés de l’ek-stase : « pour autant qu’il ne s’éprouve lui-même que dans l’Archi-passibilité de la Vie absolue, dans l’Archi-Pathos de son Archi-Chair, tout vivant a une chair ou, pour mieux dire, il est chair. Voilà pourquoi le dualisme de l’âme et du corps ne concerne en aucune façon l’homme originairement compris comme un vivant : parce que dans un vivant, il n’y a aucun dualisme de ce genre, mais seulement la Vie et lui-même, en tant que donnée à soi dans cette Vie³ ». Mais Henry peut-il résoudre ce qui semblerait un renouvellement dualiste originaire-dérivé ?

Alors que des ripostes se situant sur la lignée de Haar se pencheraient facilement à dire que nous sommes encore (comme le répète R. Barbaras) dans « une persistance de la catégorie de subjectivité au sein d’une philosophie [la phénoménologie] qui vise à la contester⁴ », les positions qui trouvent en Henry leur point de départ remarqueraient pour leur part comment par exemple « R. Barbaras dénonce chez Henry cela même que ce dernier cherche à éviter⁵ ». *Mais un lecteur merleau-pontyen pourrait dire la même chose des critiques henryennes à Merleau-Ponty* (= antinomisation du fondement onto-phénoménologique). Là où il y a antinomie, il y a clôture. Plus que pour persévérer un débat, il y a bien plutôt *incompréhension*, croyons-nous, du modèle fondateur de la transcendance, à savoir de la *refonte* (de la montrance de l’effondement de la transcendance laissant émerger le fondement comme autre de la transcendance).

Pour reprendre les deux versants de l’antinomie : le dualisme transcendance/condition de sa phénoménalité, dépassé par la philosophie de Merleau-Ponty, mettrait en abîme un fondement en tant que les deux « modes » se dépassent dans « un contact simultané avec mon être et l’être du monde⁶ », et cela, selon Henry,

1. R. Barbaras, « De la phénoménologie... », *op. cit.*, p. 255.

2. *Ibid.*, p. 280

3. I, p. 177

4. R. Barbaras, « Le sens... », *cit.*, p. 99.

5. S. Laoureux, *L’immanence...*, *op. cit.*, p. 152-3, note.

6. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 432, cité par R. Barbaras, « Le sens... », *op.*

par la présupposition de l'ek-stase. Pour Merleau-Ponty, ce serait Henry qui méconnaîtrait l'inconsistance d'une phénoménologie intentionnelle, délaissant (suivant notre problématique) le chiasme charnel dans une « identification » qui resterait problématique pour autant que le monde paraît ne pas lui appartenir sinon derrière un monstre fondateur.

Nous n'en doutons pas : il en va ici de la monstration de l'intranquillité, puisque, *sans cette clarification du rapport dual*, la théorie henryenne s'effondrerait elle-même dans un dualisme qui ne paraît pas moins *audacieux* onto-phénoménologiquement que *le dualisme moniste*.

Pour éviter une telle rechute, demandons-nous : *n'y a-t-il pas une « duplicité » plus originaire* que celle de la phénoménologie historique que Henry tenterait de dépasser en quelque sorte « avant » cette dernière, par sa propre onto-phénoménologie, et qui serait justement *l'appartenance d'un corps à une fraction étendue de l'espace qui serait ce corps-ci que je vois comme mien ?* Pour le dire autrement : R. Barbaras et Henry parlent-ils du même dualisme ?

Le dualisme que Henry voit comme pernicieux, mais qui porterait prétendument en soi une solution qui briserait tout dualisme, c'est celui *classique*, de dérivation cartésienne et de solution biranienne, de l'âme et du corps. *Le dépassement du dualisme classique se fait grâce à la « dualité interne », véhiculée implicitement par le dualisme même.*

Peu importe si Henry a fait des oscillations : la problématique du fondement nous permet de remonter à *un partage en trois termes* qui nous demande, à partir de maintenant, la plus grande rigueur. Nous appelons « duplicité » (adjectif : « double ») deux modes radicalement différents d'expliquer l'apparaître ; nous appelons « dualisme » (adjectif : « dualiste ») le présupposé sous-jacent à une philosophie (le monisme dans son *-isme*) qui ne s'avère pas capable de configurer la dualité de fond de son « principe », dégageant un lexique de la transcendance (ouverture, dialectique, lumière, ek-stase, et des oxymores tels que « chair du monde », etc.) ; « dualité » (adjectif : « duale ») indique, au sens large, que deux sources hétérogènes sont fondées dans un même fondement, et, au sens propre, une philosophie capable de rallier ce principe à un même type de phénoménalité¹. Enfin, dans un sens plus large, on peut y ajouter un *quatrième terme*, peut-être le plus général, inclus depuis toujours dans la phénoménologie (de manière non consciente à cause de l'effondrement) et même dans la réflexion sur le fondement jusqu'ici développée : nous appelons *dyade* (qui n'est pas présent chez Henry) la manière générale d'instaurer un partage en deux termes en rapport immédiat, par exemple le fondant-fondé de l'apparaître à l'être.

cit., p. 102.

1. Il faut aussi remarquer que la dualité doit, en tout cas, se montrer à même d'éviter une rechute dans un dualisme. Cela, seul pourra le faire la légitimation de la duplicité de l'apparaître, ce qui implique une correspondance des trois termes dans *une même fondation*, qui serait la « dualité primitive » dont nous parlerons *infra*, troisième partie, chapitre 2.

L'inexistence onto-phénoménologique d'une force relative. Le « moi » : de la dualité interne à l'ipséité.

Revenons à la question *généalogique* sur la « connaissance » du pouvoir de la main :

Si le pouvoir de préhension [de la main en tant que corps subjectif] nous était livré par la médiation d'une intentionnalité quelconque, ce pouvoir nous serait extérieur, serait autre que nous, ne serait pas le nôtre [...] Maine de Biran l'a dit dans une phrase qui est l'une des plus lourdes de sens que la tradition philosophique nous ait livré : « il n'y a pas de force étrangère *absolue* »¹.

L'*absoluité* dont il est ici question ne nous *montre* pas seulement le « déliement » de tout présupposé, mais aussi celui de toute force « relative ». Il est vrai cependant que le texte biranien original est cependant beaucoup plus nuancé : « il n'y a aucune notion possible de force étrangère absolue », ce qui implique, *au moins*, le sens de l'orientation de lecture de Henry, qui cite par cœur cette phrase²). Henry pense *toute force étrangère comme étant absolue*, et non pas seulement l'impossibilité de la concevoir, son problème « gnoséologique » (comme si elle pouvait bien exister, mais elle ne nous était pas donné à penser). Et cela non pas à cause de l'identité entre l'existence et la manifestation : il est *impossible*, du moins selon les intentions de l'auteur, de *concilier* une phénoménologie *strictement* matérielle à une phénoménologie *strictement* intentionnelle, puisque la deuxième ne peut se poser isolément *sans* « emprunter » ailleurs sa « force », son « pouvoir » de faire parvenir à la *phénoménalisation* ce qu'elle montre. Le manque de relativité appartenant à la force étrangère doit rester indissolublement *indépendant* d'une co-action : une force ou bien est propre au pouvoir fondamental, ou bien n'est pas. Elle n'aurait pas le pouvoir d'un « se rapporter à », du moins pas dans sa manière authentique (= immanente), sans s'identifier à un fondement. Il y a un seul pouvoir de conditionner. Il n'y a pas de réalité « relative » à ce pouvoir : la relation duale est essentiellement *unilatérale* du point de vue de l'onto-phénoménologie proposée par le fonder.

Cette *structure fondamentale* a été considérée par Henry doublement : d'abord sur le thème du « moi », ensuite sur celui, d'origine biranienne, du « continu résistant ».

Le premier moment est celui qui rapproche la notion de l'*âme* de ce qui est appelé, dans ces importantes conférences qui « achèvent » (nous sommes en 1966) les publications des années soixante (juste avant d'ouvrir dix années de silence, plongés dans la lecture de Marx), un « moi ». Le « moi » est certainement la manifestation à soi d'un *ego*³, mais avec une particularité essentielle : celle de « sa relation non-ekstatique à lui-même ».

1. PVI, p. 31, nous soulignons.

2. Le texte en effet venait d'une série de deux conférences, reprises dans un article, et enfin paru dans le recueil PVI. La citation de Biran est tirée de *l'Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, éd. Tisserand, Paris : Alcan, 1932, VIII, p. 575.

3. *Infra*, chapitre 3.

La relation subjective du moi à son propre corps n'est rien d'autre que la relation originelle de ce corps à lui-même. Il n'y a pas d'un côté le moi et de l'autre un corps, avec les divers pouvoirs qui le constituent, mais l'être de chacun de ces pouvoirs consiste dans l'auto-affection par laquelle ce pouvoir est présent à lui-même en l'absence de toute distance. [...]

Ainsi le corps, dans sa relation originelle non ekstatique à lui-même, se produit nécessairement comme un Soi. [...] Le corps est par son ipséité même et c'est pourquoi un moi l'habite originellement, c'est pourquoi il y a un Soi du mouvement et un Soi du sentir.

Nous disons que le corps est originellement par son ipséité même, par son intériorité.

Parce que l'ipséité du corps est identiquement son intériorité, on comprend l'incertitude des philosophies de la transcendance relativement à ce problème, ses hésitations, ses contradictions, visibles chez Merleau-Ponty par exemple¹.

Henry nous parle en somme d'une dualité qui n'est pas une dyade de « relation », c'est-à-dire qui n'est pas un dualisme. La dualité est au cœur de la dyade du fondement (c'est la dyade la plus originaire), et s'explicitera encore plus d'avec l'auto-affection. L'unité du Fond, le dynamisme de l'épreuve, est rendue possible par cette « structure » interne qui n'a rien d'une structure figée, puisqu'elle est identiquement le même qui revient à chaque fois. En effet, le corps est identiquement ce que notre auteur désigne comme « moi » ou, comme nous pouvons le dégager plus facilement ici, une « ipséité », à savoir une singularisation non-anonyme et structurelle du fondement. La notion d'ipséité est extrêmement intéressante pour nos finalités, puisqu'elle permet de faire non pas seulement que l'âme et le corps ne demeurent point séparés, mais que ce qui est une « connaissance du corps connaissant² », devienne ce corps. Déjà Duns Scot, le premier à utiliser le terme (*ipseitas*), entendait par celui-ci la singularité de la chose individuelle : l'ipséité conserve la dimension phénoménologique de l'unité, dans un mouvement circulaire de non-sortie de Soi (*ipse*). Le réintégrant dans le débat ici pris en considération, la dualité, propre à une singularisation non structurellement statique, est précisément une suppression des dualismes traditionnels, puisqu'il envisage l'impossibilité dualiste d'une « distance » qui jouerait le rôle de la séparation, un monisme.

La force, phénoménalement parlant, est donc identique au phénomène de sa propre force. Et *il n'y a de force qu'absolue*, ou bien le sujet se trouve à « subir » cette force absolue de l'externe. *Tertium non datur*. Si la riposte de R. Barbaras peut être ralliée au monisme en tant qu'elle suit une relation à un pouvoir de *débordement de la chair par le monde*, vu que « la chair est débordée par un monde qui ne s'en distingue pourtant pas de l'autre qu'elle y rencontre », alors « c'est elle-même. La phénoménalité est identiquement identité et différence de la chair et du monde, de l'immanence et de la

1. PV I, p. 35.

2. PV I, p. 30.

transcendance, de l'épreuve et de ce qui est éprouvé en elle [...] ce débordement qui est rassemblement¹ ». Mais *la phénoménologie intentionnelle, qui suit les présupposés du monisme dans une méthode phénoménologique*, distingue le « sujet » et le « monde » en tant qu'indistinction des deux, réalisant une force de corrélation essentielle des deux termes, évidente dans la « chair du monde » de Merleau-Ponty.

Il ne s'agit certes pas du monde des animistes : la tentative merleau-pontyenne, quoique Henry en dise, est plutôt une conquête de l'espace qui ne vient pas de l'entreprise du sujet, mais d'une emprise de son pré-catégoriel, de sa *fungierende Intentionalität*, de l'action de la *perception* sur le plan thétique. Le rapport pré-catégoriel/thétique est certes dérivé pour Henry : il n'en reste pas plus compréhensible qu'il l'est chez Merleau-Ponty. R. Barbaras comme Merleau-Ponty se trouverait à utiliser les *termes* « sujet », « immanence », jusqu'à « phénomène », de manière *subreptice*, a-fondamentale, puisque, comme le dit lui-même, « l'échappement de la philosophie de Merleau-Ponty » à un dualisme fondement-transcendance ne peut advenir qu'« en mettant en évidence une corporéité subjective qui nous donne accès à la facticité du monde », même si Merleau-Ponty certes « confère par là même à la conscience une épaisseur qui lui interdit de s'évanouir dans l'inconsistance d'une pure conscience de soi² ». Henry tente de rapprocher le corps au monde à travers le monde qui est révélé par mon corps, et non pas par une conscience thétique à une conscience pré-catégoriale et opérante. À cette dualité qui s'instaure au niveau du corps, et qui en décèle la limite (*le corps organique*) correspond *la solution de la dualité à travers le thème biranien du continu résistant*.

Parce qu'il interprète la formule « je suis mon corps » comme l'identification du corps à l'immanence radicale de l'ipse, M. Henry comprend alors l'affirmation d'une existence *anonyme* comme une chute de l'immanence dans l'extériorité et finalement un acte d'allégeance à la philosophie de la transcendance. Or, une telle dualité est extérieure à la philosophie de Merleau-Ponty³.

Lisons aussi, alors, Henry à propos de la phrase de *Phénoménologie de la perception* :

« La perception est toujours sur le mode du "On" » : mais quel est le *fondement* de cette apparition du je sur le plan de la pensée proprement dite ? [...] l'intériorité radicale du corps, *son ipséité fonde* seule l'un de ses caractères les plus essentiels et les plus apparents aussi, sa situation. Car la situation du corps ne s'explique pas entièrement par la transcendance »⁴.

Dans un lexique qui a tendance à rapprocher (certes de manière *très* discutable) Merleau-Ponty à Sartre sur le thème même de leur distinction, une « situation » est pour

1. R. Barbaras, « Le sens... », *op. cit.*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 95.

3. *Ibid.*, p. 97.

4. PVI, p. 36-37, nous soulignons. La citation vient de *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 277.

Henry ce qui fait que le corps est posé, « colloqué », dans une portion de ce monde et partie (même si « spéciale ») de ce monde, de manière que la pensée l'ait toujours caractérisé en tant que portion « subjective » de ce monde : ou du moins se co-caractérisant avec ce monde. *Mais le « co- », la relation, ne peut pas posséder une force (la force d'apparaître), pourvu qu'il soit un absolu : ni une portion du monde donc, ni une relation au monde. C'est pour cela que la fondation (dans un sens propre) ne sera compréhensible qu'à l'aune du fondement ici montré.*

Pour résumer : la question de l'âme et du corps, à travers le statut de l'ipséité et le pouvoir d'action sur le continu résistant, nous a poussé à affirmer que la dualité ne peut ni être externe ni correspondre à une sorte de mélange de forces d'origine hétérogène, mais doit contribuer à *renforcer* (pour suivre le thème de ces pages) « l'œuvre interne » de l'intranquillité, par une *structure* charnelle laissant la place à une certaine *dualité*.

Le « fait primitif » comme dualité primitive et le continu résistant.

Le continu résistant, le deuxième moment de la structure fondamentale, enveloppe déjà la prise en compte d'une série de notions fondamentales mais (vu leur utilisation en concomitance) *fondationnels* qui ne pourront pas encore être examinés ici, tels que : « effort », « actions », « mouvement », mais feront l'objet d'une étude à part dans la suite de notre développement.

Au demeurant, le thème biranien du continu résistant que Henry s'approprie *se fait, de prime abord*, dans l'apparition des textes henryens, *sur la base du pouvoir de concevoir « l'idée de substance »*, qui est aussi le point crucial (et le plus anti-kantien) de la déduction biranienne des catégories) pour se pencher, évidemment, vers la déduction des catégories à travers un sujet non-formel et non-psychologique. La *notion de substance* ne vient pas en effet de l'apodicticité du sujet, mais, puisque *l'idée de substance* se réfère seulement à ce qui est vraiment « substantiel », à savoir le fondement (« l'ego » ici), elle vient du *pouvoir du fondement de s'exercer en et à travers une structure ipséisée*.

Ce n'est pas l'unité de l'ego, mais de ce *substratum* qu'est le « continu résistant » qu'est finalement déduite l'idée de substance. La polémique [de Maine de Biran] dirigée contre le cogito cartésien et contre l'appellation de substance donnée à l'être de celui-ci, le rejet du substantialisme en général, l'appel à des philosophies activistes comme celle de Fichte, de Schelling ou de Tracy, accentuent ce mouvement et interdisent à Maine de Biran toute assimilation de la substance avec le fait primitif du cogito. Substance et cogito s'oppose bien plutôt comme s'opposent l'être du monde et celui de l'ego. L'origine de l'idée de substance, c'est l'altérité du monde, ou plutôt c'est le fondement de cette altérité, le terme résistant sur lequel s'édifie tout ce qui peuplera le monde¹.

1. PPC, p. 48. Certes, la « substance » n'est pas *part* du fondement ni *le* fondement, puisqu'elle est, comme toutes les notions, univoque au fondement. Mais alors ne s'avère-t-il pas que la substance est

Le « continu résistant » joue sa part dans le dépassement de la dualité moi-monde puisqu'il soumet un prétendu dualisme des deux modes de phénoménalisation à celle que Henry appelle une « *dualité primitive* », faite pour dissoudre tout dualisme. Biran avait compris que « l'âme n'agit pas sur le corps étendu¹ ». La dualité primitive est la *refonte* de la dualité d'extériorité (qui était à l'origine de la riposte de R. Barbaras), en tant que dans cette seconde dualité *se nicherait la possibilité* que l'autre dualité soit *fondée*. « Le fait primitif est, en réalité, une “dualité primitive”, les deux termes de cette dualité relèvent également d'une certitude irréductible² » : les deux termes étant l'effort (= l'ego producteur de la « force » dans son auto-mouvement d'ipséité) et le continu résistant, sa limite appartenant comme frontière au corps organique, et donc sous l'emprise du corps subjectif. Cela est le *fait primitif* que d'ailleurs l'introduction de 1987 assimile à ce qui sera plus tardivement appelé : « l'auto-donation ».

De surcroît, cette *dualité primitive* permettra à l'essai biranien de pénétrer dans les territoires de l'intentionnalité, et d'aborder, de manière semblable à l'immanence transcendante de Husserl, une intentionnalité agissant lors de l'épreuve de soi. Eu égard au fondement, la phrase « toute conscience est conscience de quelque chose, l'expérience interne transcendantale est toujours aussi une expérience transcendante³ » signifie que le corps subjectif est siège de la « révélation à soi de l'intentionnalité⁴ », dans l'immédiat d'un terme qui lui résiste continûment, et que Henry appellera une « intentionnalité *sui generis*⁵ ». Il s'agit bien d'un *hapax*. Déjà le latinisme « sui generis » est, faut-il le dire, *un mode d'é luder* une confrontation ou comparaison entre la théorie du continu résistant et l'intentionnalité phénoménologique, étant donné que Henry avait déjà découvert le corps organique comme pure *limite*, pure *contigüité* à un corps partie du monde.

Ce qui nous intéresse, pour le moment, c'est que cette éviction se cache encore derrière le pouvoir du fondement onto-phénoménologique, comme il est facile de le deviner, dans *le corps subjectif*, bien que le mouvement soit possible grâce au « corps

reconduite à *son* fondement, et donc « gardée » comme telle comme s'il s'agissait d'une « catégorie » qui « passait » du sujet connaissant (certes corporellement) à l'objet connu ? Les choses sont pour Henry différentes, même si nous croyons qu'une *forma mentis* de ce schéma classique reste toutefois debout (cf. *infra*, Troisième partie, chapitre 2). « Si la catégorie n'était pas immanente, elle ne nous servirait à rien pour connaître les choses » (PPC, p. 47). La « catégorie » va donc au delà de la catégorie kantienne, puisqu'elle a pouvoir de compréhension des choses, *d'application* à la chose, et non pas en tant que *forme* à travers laquelle s'expriment des *jugements*. Pour aller plus loin : même les « idées » de la métaphysique (dont celle de « substance », que Henry sous-tiendrait) demeurent dans le phénomène du fondement (et pour autant qu'elles obéissent à la structure ipséisée dictée par le même fondement). Une *Destruction* historique de la métaphysique peut alors se former à partir d'une onto-phénoménologie, puisqu'une nouvelle philosophie première poserait une « substance » comme « réelle », effective, éprouvée – et non pas une sorte d'échafaudage conceptuel basé sur l'histoire de la transcendance, à savoir sur la contingence des événements et sur l'incertitude.

1. I, p. 210.

2. PPC, p. 49.

3. PPC, p. 99.

4. PPC, p. 98.

5. PPC, p. 99.

organique », « comme à la frontière de l'immanence et de la transcendance », qui s'exprimera par le concept de « peau », évidemment comme une sorte de *charnière* des deux dimensions, dans *Incarnation*¹.

Le jugement de ce spécialiste est assez net. Se référant au corps objectif, le terme de notre corps propre en tant que partie du monde fondée par une ipséité ayant un intérieur, « une telle difficulté ne peut trouver de solution au sein de la phénoménologie matérielle. Celle-ci ne peut, selon ses principes mêmes, accueillir une explication du corps propre. La seule solution est d'ouvrir et d'écarter l'immanence² ».

Pour une recherche portant sur le fondement, lorsque S. Laoureux affirme que c'est donc l'explication de l'inclusion du corps objectif au corps organique qui fait défaut, cela veut dire que reste indiscutée la liaison de la dualité interne (âme/corps, corps subjectif/corps organique) au dualisme, qui en même temps *risquerait de faire succomber le fondement henryen* contre l'éreintement de R. Barbaras. La leçon du corps organique, en plus d'indiquer l'entrée en jeu de la corporéité, est, par rapport au problème du fondement, l'idée que l'organisme de ce corps se propose continuellement à l'étendue mondaine à laquelle mon corps appartient. Mais il est toutefois séparé onto-phénoménologiquement d'elle : le fonder se propose, par le continu résistant, comme une donation de l'accès au transcendant *selon les lois d'une auto-affection ou auto-donation* – à savoir, *au niveau de la structure duale de l'intranquillité*, comme une *ipséité*.

Pour ne pas réhabiliter donc l'objection massive de R. Barbaras, qui serait en ce cas pertinente (ou nous laisserait, dans le meilleur des cas, en antinomie), il faut comprendre comment l'ipséité se constitue en même temps sous l'action du continu résistant en étant cette action elle-même (cet « acte d'adhésion à soi dans sa relation à soi³ »). *Le continu résistant a une signification précise : la dualité est interne au mouvement de l'ipséité et prévoit une hétérogénéité de ses pôles* (l'un qui possède une force absolue, l'autre pure résistance et qui se donne dans les limites de cette résistance), mais elle est « rassemblée » sous un même pouvoir (celui qui est montré par la notion de « Je peux »).

Le fait pour le corps organique de ne pas tomber sous le coup de la réduction ne signifie nullement, cependant, qu'il ait la même dignité ontologique que l'être originaire du corps subjectif ni que la suffisance ontologique de la subjectivité absolue soit usurpée et doive en quelque sorte se déplacer pour venir se situer, non plus dans la sphère d'immanence, mais dans une zone d'échange de la subjectivité et de l'être, zone dont elle constituerait alors l'essence et le fondement [...] le fondement de cet être qui, comme

1. La citation est de S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 131, et aussi la notion qui fait de « charnière » : la « peau » de l'ouvrage *Incarnation*.

2. *Ibid.*, p. 132-133.

3. B. Kanabus, *Généalogie...*, *op. cit.*, p. 43.

terme vers lequel elle se transcende, nous apparaît comme sa limite, mais comme une limite qui lui appartient encore¹.

« Bref, au fondement de ce qui est pourtant dénommé "dualité primitive" se trouve l'ego². » La dualité est le contraire de « l'inconsistance d'une pure conscience de soi³ », puisqu'elle propose une « circularité » structurelle où la dualité n'est qu'apparente (l'auto-affection) – permettant même de fonder la duplicité de l'apparaître hors des dualismes. Pour prendre un phénomène particulier mais plus que d'autre saillant⁴ : la respiration est faite par des mouvement de notre corps à même de soi. Son rythme correspond à l'activité que le corps effectue, au niveau de sollicitation (« stress »), à la qualité de l'air : mais il est immanent en lui-même. Le pranayama de la sagesse de l'Orient fonde sur la respiration l'apprentissage de la paix intérieure. En même temps, dans la respiration, mon souffle s'impacte à une résistance que je ne peux contrôler, une impossibilité qui correspond à la limite de mon corps (à la capacité de mes poumons et à l'ampleur de ma cage thoracique, en plus de mon entraînement). L'expiration succède à l'inspiration.

Le « continu résistant », en trouvant sa réalité onto-phénoménologique dans le corps subjectif par une *résistance*, une activité qui voit une opposition lui échappant de son mouvement incessant d'*intensification* et de *circularité* de l'épreuve de soi : le rapport dual à l'intérieur du corps propre et du continu résistant n'est alors toutefois pas clair. Il y aurait une *structure duale interne* dont l'unité du Fond s'opposerait à la résistance éprouvée. L'accès du contenu étranger (par exemple celui de la perception, fournie par les structures d'ek-stase qu'il serait vain de nier) est assuré par la continuité à la « structure » *duale* de l'immanence, et par la réponse donnée dans le mouvement vital, se phénoménalisant à même de sa propre *affection*. Le fondement n'est pas un pôle fixe, une structure fixe et donc lacunaire de sa phénoménalisation, mais est *malléable* selon les expériences de la vie. La dualité de la structure du fondement comme *auto-affection* permet cette *plasticité* propre au vivant. La phénoménalisation est donc le ressenti de cette épreuve comme s'auto-affectant et n'affectant que soi. C'est pour cela que la dualité n'est pas une structure ek-statique : elle ne peut se figer dans deux « pôles » ou dans un « horizon » qui les rallierait.

La réalité du monde se détermine *a priori* parce que le « terme résistant » est le corrélat nécessaire de l'expérience interne transcendantale constitutive de notre corps originaire, c'est-à-dire du principe de toute expérience transcendantale. *A priori* ne qualifie pas cependant une possibilité vide puisque l'expérience originaire n'est jamais une possibilité mais constitue la vie même de la subjectivité⁵.

1. PPC, p. 175.

2. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 136.

3. R. Barbaras, « Le sens... », *op. cit.*, p. 95.

4. Qui nous viennent en partie de certaines discussions avec V. Moser et de sa thèse inédite.

5. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 112.

Ce qui est certainement conforme à l'intention de Henry, mais ne change pas la donne : comment ce « corrélat » est-il possible non pas comme dualité d'ek-stase, mais comme le mouvement même de l'ipséité déjà « duale » ? Le fondement de l'ek-stase peut bien sembler une corrélation apriorique, du moins en principe, puisque Henry prend bien garde de vouloir *nier le monde* ; il s'agit de le fonder dans son être phénoménologiquement donné. Le problème qu'il s'agirait d'aborder alors concernerait exactement le fonder de cette « continuité » qui porterait au monde – et qui ne peut être faite ni par le monde, ni par sa résistance, mais par un « devenir » du monde dans sa condition de phénomène montré par le phénomène.

La réponse de Henry à la fin de l'essai sur Biran est néanmoins *déconcertante* : le mouvement est *passif*, et ce pouvoir est sa *réceptivité*.

§ 10. La critique de la critique de la psychologie rationnelle

La riposte de R. Barbaras et celle de Haar sont *complémentaires*. Mais quand celle-ci visait la séparation, celle-là vise le solipsisme. La notion de chair, son épiphanie, pour Henry ne peut nullement faire partie du monde ; et sa dualité n'est pas un dualisme, qui concerne toujours l'intégration d'un contenu mort dans le complexe de la sentence corporelle. Mais le corps d'un vivant, sa vie, ne peut néanmoins être qu'absolue : autrement, elle serait un non-sens, puisqu'il n'y a de force, de capacité, qu'absolue. D'où la notion de continu résistant.

Il nous reste à examiner l'épiphanie de l'âme, très mystérieuse et très risquée, contre laquelle R. Barbaras s'est appuyé afin de découvrir le monadisme onto-théologique sous-jacent à la philosophie henryenne. Pour ce faire, et dans une continuité remarquable entre la corporéité et l'expérience transcendantale du § 8, il est nécessaire de passer par la critique à la Dialectique transcendantale de Kant.

Une théorie de la représentation n'atteint ni l'âme ni, et surtout, l'objet.

Bien que nous venions d'exposer les notions liées à la thématique du corps afin de reconduire récuser la riposte du dualisme/solipsisme à la « dualité primitive » du *continu résistant*, nous avons rapidement esquissé les notions de « moi », de « soi », et de « ipséité », qui n'ont pas encore été tirés au clair en eux-mêmes.

Passer par une définition-base du « moi » (qui occupe chronologiquement le rôle de premier texte indépendant vers l'interrogation sur la structure auto-relationnelle de l'ipséité dans l'œuvre henryenne¹), permet de montrer d'un coup d'œil son interdépendance au « soi » et à « l'ipséité » : la dualité à soi est le *moi*, et la structure qui rend un moi possible est l'*ipséité*. Il est donc évident que les notions se renvoient mutuellement, et on aura compris que *le « style » henryen a la forte tendance à les rallier avec de petites différences, souvent très instables*. Ce qui ne rend toutefois pas inféconde notre structuration, mais lui donne même son aisance, son épreuve, sa

1. « Le concept d'âme a-t-il un sens ? » (1965), PV I

pédagogie. Le « moi » se montre en effet chez Henry, de la manière la plus rigoureuse, lorsqu'il paraît pris entre, d'un côté, le motif historique de l'ego (tel qu'il fut compris par Kant), et, de l'autre, la notion de l'âme, presque *synonymie du « moi »* dans le texte considéré. Synonymie redoutable, et que R. Barbaras avait promptement aperçu, en examinant le premier article de Henry (« Le concept d'âme a-t-il un sens ? »), que nous nous apprêtons à analyser.

« Le problème de l'âme, c'est le problème de l'être du moi », à savoir de « l'ego ». « Mais », pour le dualisme, « l'être du moi dépend nécessairement de la structure de l'être en général », et dans ce cas « alors l'être du moi, mon être, ne peut non plus être connu tel qu'il est en soi, dans sa réalité véritable ». Le problème du moi au sens henryen a historiquement pris la forme de l'âme, puisque c'est l'âme « dont parle la métaphysique traditionnelle » pour désigner « cet être réel et véritable du moi » et qui tomba sous le coup de la forte critique kantienne. C'est Kant « qu'il faudra rejeter », même si la « tâche peut paraître présomptueuse¹ ».

Montrer l'être du moi (= l'ego) signifie aussi libérer le sens kantien donné à l'« âme » comme *l'équivoque de la critique kantienne à la psychologie rationnelle* dans la « Dialectique transcendantale » : à savoir le libérer de *l'application* de la *représentation* de la substance à la *représentation* du moi.

La « critique de la critique² » de Henry se configure, selon l'habitude, comme une instance prétendument nouvelle derrière un principe onto-phénoménologique de fondation de la connaissance absolue, visant une compréhension de l'être sous-jacente à la critique de l'âme. C'est cela ce que Henry peut encore appeler heideggériennement « une destruction ontologique³ ». La critique que Kant pose à la psychologie rationnelle dépend d'une compréhension de l'être qui n'envisagerait pas de montrer une phénoménologie de la connaissance. Comme il le dira dans un texte postérieur, étroitement lié à la lecture de 1965 faite à Bruxelles avant sa publication, « que l'ipséité de l'ego ne réside pas dans l'essence de la représentéité [...] et *ne puisse trouver en elle son fondement*, c'est ce que l'examen de la critique kantienne des paralogismes de la psychologie rationnelle va porter à l'évidence⁴ ».

Certes, Kant a envisagé cette quête sur la finitude de la connaissance en développant, en premier, une pensée du « phénomène » comme ce qui se donne moyennant la *réceptivité* de la *sensibilité* et la *spontanéité* de l'*entendement*. Cette apparente *dualité* kantienne *redouble* donc une nouvelle forme de *dualisme* fondé sur la *représentation* : sur la capacité de l'intuition de s'ouvrir à un « autre » *qu'elle*, à un contenu empirique différent du pouvoir qui le porte à se manifester, « rendant possible toute venue à l'être

1. PVI, p. 10, pour l'ensemble des citations.

2. PVI, p. 10.

3. *Ibid.*

4. GP, p. 125, nous soulignons.

en tant que venue dans le phénomène, dans la condition de l'Objet¹ ». De surcroît, cette extériorité est envisagée dans sa forme pure : *Kant jouerait donc le rôle, à bien des égards, de précurseur d'une théorisation d'une forme pure du milieu d'ouverture*, celle qui sera (notamment à partir de 1985) assimilée à la « représentation » et enfin à l'ekstase. L'« être » moniste est ainsi théorisé, pour la première fois, hors de ses déterminations empiriques mais en tant qu'« être donné comme représenté² ». L'intuition empirique est en effet rendue possible grâce à une intuition pure : l'espace et surtout le *temps*, milieu universel où même nos *affects*, qui ne sont pas dans l'espace, sont plongés.

Or, si Kant n'ouvre pas la voie moniste, il en ouvre (pourrions-nous dire) son *auto-conscience* et en donne son *paradigme*, la « représentation ». Il fut le premier à comprendre la pureté d'un milieu, la *Vorstellung*, projetant un contenu empirique fourni par la sensibilité et pensé à travers le concept, « ce qui ordonne différentes représentations sous une représentation commune³ » : les *Begriffen* seront l'unification du contenu empirique, et les *reinen Begriffen*, dont l'origine « a siège dans l'entendement⁴ », correspondent aux catégories, qui unifient *a priori* dans les jugements la multiplicité des intuitions empiriques.

La catégorie, dit Kant, n'a qu'un usage « empirique ».

Nous pouvons résumer tout ceci en disant que, pour Kant, la connaissance réelle est une connaissance synthétique. Le problème de la connaissance synthétique n'est pas seulement le problème de l'unification originelle du pouvoir transcendantal de la connaissance, le problème heideggérien de l'unité de l'intuition pure et de l'entendement, c'est le problème de ce qui doit s'ajouter à ce pouvoir transcendantal de la connaissance pour que la connaissance devienne la connaissance de quelque chose⁵.

« L'indigence ontologique foncière », le fait que « la condition de la connaissance soit réduite à trouver hors d'elle-même l'élément de la réalité », et que la « subjectivité devienne « une sorte d'entité logique », veut dire que *la représentation, ne parvient pas à se tenir dans l'ontologie qu'elle se propose* : non pas seulement à sa propre théorie, mais même à *la connaissance de l'objet*. Une onto-phénoménologie du fondement nous dit que, *pour la représentation, c'est afin de parvenir à la connaissance de l'objet qu'il est nécessaire une « connaissance » de son fondement*. La connaissance (et ici œuvre le pouvoir du fondement) trouve son garant phénoménal dès qu'on parvient à la connaissance de soi. « Cette indigence du pouvoir de la connaissance est plus grande encore⁶ » *que l'impossibilité de connaître le noumène, puisque nous ne pourrions non*

1. GP, p. 128.

2. PVI, p. 11.

3. KRV, B 93.

4. KRV, B 377.

5. PVI, p. 12-13.

6. PVI, p. 13.

plus connaître le phénomène. Le terrain de la constitution du moi trouve son pouvoir à partir du terrain gnoséologique, celui que l'ontologie (= la pensée de l'être) kantienne tenterait d'édifier sans y réussir.

L'*ambiguïté de la représentation* avait déjà été dénoncée en 1963 lors de la critique du monisme. De manière analogue au dualisme du monisme (auquel la représentation appartient comme catégorie « spéciale », notamment des philosophies de la conscience), c'est encore une fois sur une *dichotomie* onto-phénoménologique (*ambo* : « tous les deux ensemble » en latin, en différant de *uterque*, « chacun à son propre compte ») que la représentation se constitue, puisque « la représentation désigne ici l'objet thématique que vise la conscience ainsi que cette visée elle-même dans sa particularité¹ ». Ce qui contredit certes « la manifestation en soi de l'être, la Parousie », mais en même temps révèle de manière moniste (mais très instructive) l'entrée, dans la « structure ontologique », des déterminations empiriques².

Voici *l'enjeu de la critique kantienne à la psychologie rationnelle*, et donc de la méconnaissance de l'âme : « une connaissance où n'intervient aucun élément empirique n'est pas une connaissance réelle, n'est pas une connaissance³ ». Le « sens interne » est ce qui pour Kant donnera « l'être du moi en le soumettant aux conditions de l'être en général », « une affection par un contenu étranger, [...] la dimension même de l'altérité »⁴, ce qui fait que la théorie soit un « échec » à cause du « but de *rattacher* le contenu empirique du sens interne au moi⁵ » (encore une fois le problème est celui de la « liaison »).

Le *temps*, d'après la lecture henryenne coïncidant avec le *sens interne*, c'est la *réception* du contenu empirique : la théorie du sens interne pour Henry décide de l'oubli du moi. *Le sens interne n'est pas capable de se recevoir lui-même*, il ne peut pas « se vivre », puisqu'il reçoit un contenu empirique. Sa forme pure est en effet selon Henry « aveugle » puisqu'elle s'éclaire en tant que « démembrée » (pour ainsi dire) du pouvoir de la recevoir ; et, en plus, c'est une réalité *autre* empirique, ce qui fait qu'elle est hétérogène onto-phénoménologiquement à la réceptivité, tout en devant, en revanche, « faire part » à chaque succession de l'activité affective. Dans la refonte henryenne du criticisme, son interprétation-base de Kant semble être, pour proposer didactiquement une image venant de la musique, la suivante : le sens interne serait *cadencé* par un contenu empirique venant de la sensibilité. Celui-ci arriverait afin d'« hétéro-affecter » celle que Henry identifie, *peu fidèle à l'esprit du criticisme*, comme « l'expérience interne »⁶. En tout cas, celle-ci *reçoit* l'élément empirique et le

1. EM, 174.

2. EM, 178-179. L'empirique du débat d'avec Kant est dans ces pages appelé (et donc idéalement corrélé) « *déterminations existentielles* ».

3. PVI, p. 14.

4. PVI, p. 15-16.

5. PVI, p. 18, nous soulignons.

6. PVI, p. 15.

soumet à l'action de l'entendement (concepts et catégories), rendant possibles les jugements.

Le manque d'une théorie transcendantale de la réceptivité chez Kant.

La difficulté du discours kantien est ainsi pointée par Henry : « l'expérience interne détermine l'être du moi en le soumettant aux conditions de l'être en général¹ ». C'est-à-dire les formes pures *a priori* (l'espace, le temps et les douze catégories), qui ne sont qu'en tant que formes de la sensibilité et de l'entendement, détermineraient l'être du moi. Mais les formes de la sensibilité et de l'entendement sont alors *fonctionnelles* à l'entrée d'un contenu empirique, et ne visent *nullement* à l'éclaircissement phénoménologique de leur être.

Après cette lecture henryenne, la position kantienne ne paraît pas vraiment *comprise dans ses enjeux*. Nous pouvons certes concevoir, grâce au parcours effectué, que Henry « case » Kant à une forme de dualisme d'ek-stase (et donc sa rechute dans le monisme), et que cela se fasse sur la base du privilège accordé à l'intuition, et que le modèle emprunté à la représentation – à savoir un éloignement de l'inconditionné. Mais le thème de cet « être du moi » cité ci-dessus paraît en *surplomb* par rapport au projet du *criticisme* qui, en tant qu'« herméneutique de la finitude » (selon une expression heureuse d'Abbagnano) *a pour but la critique de toute « pensée sans objet »*, de la pureté de la raison pure, que tout kantien remarquerait chez Henry. Les points soulevés par Henry nous semblent faibles, et la refonte du kantisme inutile voire impossible.

Le « formalisme » de la première *critique*, expression programmatique facile à utiliser contre le kantisme et en général contre toute pensée non-phénoménologique, a en effet ce *sens* précis : celui de dénicher justement une pensée pure où « la réalité » (d'où l'ipsité) ne serait donnée que comme « étrangère à elle² », et dans laquelle tout fondement, si phénoménal soit-il, semble s'auto-inclure d'emblée. *L'ensemble* de la critique à la psychologie rationnelle en est la preuve la plus évidente. À quoi bon vouloir alors formuler une « critique de la critique », et de surcroît tellement *analytique*, à Kant, *si au fond le kantisme est une opposition absolue à celle de la phénoménologie matérielle* ? Ne risque-t-on pas en revanche de se perdre dans une série de problèmes auxquels il n'est nullement possible de donner une réponse ni une refonte par un fondement absolu – si celui-ci ne contemple, par son fonder, ni un entendement jugeant, ni une réflexion sur les limites de la raison, ni une légitimation transcendantale des propositions scientifiques ?

Le fond de la question est celui-ci : Kant aurait, d'après Henry, commis une erreur principale, à savoir la méconnaissance du « moi ». Henry juxtapose donc à sa notion de

1. *Ibid.*

2. GP, p. 129, pour les trois dernières expressions entre guillemets.

« moi » la théorie de l'expérience interne, en la réintroduisant *fondamentalement*. Elle désignerait ce qui doit faire « être le moi ». Finalement, il ira beaucoup plus loin, puisqu'il va faire coïncider l'expérience interne à *une synthèse* de tout le parcours de l'Analytique des concepts :

Pour *être* le moi doit donc tout d'abord être reçu dans l'intuition : d'une part un élément empirique spécifique sera fourni, une impression, laquelle, intuitionné dans le sens interne, c'est-à-dire dans le temps et par lui, sera soumise encore à l'action des catégories qui vont lui assigner, ainsi qu'à toute donnée empirique, une place définie dans le système générale de l'univers, faisant ainsi d'elle un « phénomène » au sens d'un objet de la connaissance¹.

Sans le citer expressément, il tente de se défaire du *célèbre passage* qui dit que sans intuition les objets ne nous seraient pas donnés, et sans concept les objets ne pourraient pas être pensés. Pour ce faire, il lui suffit de remettre en cause de son premier moment : *la réceptivité, qui opère sur la base de l'intuition sensible*². Avec ce point de départ, Henry peut prétendre arrimer Kant dans l'aporie que ce dernier tente de dépasser – arrivant même à en proposer un extrême bouleversement *cartésienne* : « si le contenu de l'intuition, si la sensation en tant qu'elle appartient à la sensibilité se révèle définitivement aveugle, incapable d'exhiber en elle l'ipséité du moi », Kant aurait été « contraint³ » d'admettre un pouvoir transcendantal, un « Je pense » qui en réalité est un *principe formel*. Nous remarquons aussi que pour Henry, pour qu'elle ne soit « aveugle », *l'intuition* devrait déjà pouvoir manifester une pléonastique « ipséité du moi », ce qui revient à jeter aux oubliettes tout le sens du criticisme – l'objet sur la base des « fonctions » subjectives, rendant aisé de faire de la « fonction suprême de l'entendement », l'*Ich denke*, le point culminant des contre-sens de la « représentéité » : le « je pense » signifie donc « *je me représente que je pense* » (dans une remarque intéressante il affirme que « la seule expression qu'il [Kant] utilise sans éprouver aussitôt le besoin de la rectifier et de la remplacer par une autre, c'est celle de la représentation intellectuelle⁴ »).

Synthèse générale et résultat de la refonte du kantisme.

Au demeurant, Kant a raté le phénomène du fondement, et donc l'objet lui-même, dans sa tentative « de définir les conditions du Je sans les conditions de l'être en général⁵ ». Comme il est prévisible, le problème qui condense les apories du kantisme

1. GP, p. 137-138. Il est à remarquer que Henry introduit donc la notion de *vie intérieure* comme ce qui ne peut pas être pris par la spontanéité des catégories

2. GP, p. 140.

3. GP, p. 147.

4. GP, p. 150 pour l'ensemble des dernières citations.

5. GP, p. 149

reste bien le « je pense », auquel il faut opposer désormais un autre concept de moi ou d'« âme » qui, malgré la générale réhabilitation de la question cartésienne, ne soit pas celui « classique ». Lisons alors tout cet important passage.

La difficulté insurmontable dans laquelle se trouve placé le kantisme doit être clairement aperçue : il ne s'agit de rien de moins pour lui que de définir l'être du Je indépendamment des conditions de l'être en général, abstraction faite par conséquent aussi bien de l'intuition, empirique et pure, que du concept. Mais lorsqu'il lui faut *assigner un fondement* à l'existence du je pense considérée non plus comme une proposition empirique s'appuyant sur une intuition, mais le fait de la pensée pure, l'embarras de Kant devient inextricable. Il se manifeste dans les formules mêmes employées pour désigner le je pense [...] un concept, un jugement [...] une expression, une simple présentation de la pensée [...]¹.

La condition pour penser le « je pense » ne peut être celle d'une représentation, puisque, comme on a vu, elle s'auto-détruit dans le dualisme moniste ; et toutefois elle doit être éprouvée « sur le fond de l'essence de l'ipséité comme auto-affection », où s'instaure la structure duale : « s'éprouvant soi-même et ayant, pour autant que cette expérience est effective, pour contenu de son être ce qu'il éprouve alors, se trouve être nécessairement cette réalité éprouvée, particulière et singulière, qu'il est soi-même² ». Il est clair que le sens de la critique henryenne est de l'avoir considéré non pas seulement la Dialectique transcendantale, mais *toute la tentative kantienne, comme défailante* (et pour le maximalisme du fondement, une défaillance inclut son propre auto-effondrement)

Comment l'ipséité « réelle » peut-elle combler *l'indigence*, se portant, dans le même mouvement de son être-fondement, vers la fondation de la représentation ? *C'est à travers la réceptivité du moi que le fondement peut instaurer sa même capacité de fonder la « pensée », le domaine de la représentation, lui ôtant l'indigence du lointain.*

Henry s'attache encore plus au *Kantbuch*, tout en en reformulant les enjeux principaux (sens interne et temps) d'une manière précise et originale. Il se propose de dégager la « signification ontologique³ » du problème de la réceptivité, dans sa mise au point à l'intérieur du dualisme moniste. « Signification ontologique » (et non pas ontophénoménologique), puisque, à l'intérieur du monisme, cette thématique permet d'inscrire, à propos du problème même de l'être, un *dépassement* (« signification » indique ici le résultat d'un problème selon ce que celui-ci rend manifeste). *Grosso modo*, il est possible de prévoir, grâce au chapitre précédent, la destinée que Henry donnera à cette signification, qu'il ne cache pas dès le début de son argument :

1. GP, p. 149, nous soulignons.

2. GP, p. 156. « Ce qu'il éprouve alors » se réfère à un contenu empirique déterminé. C'est l'un des problèmes les plus importants de l'henryisme, celui du rapport *entre structure et contenu singulier*. Pour l'instant, nous nous contenterons d'examiner la possibilité de la structure telle que Henry l'entend – qui, de toute manière, est pour lui incontournable pour la « réalité » du fondement, qui autrement serait rejetée dans la distance.

3. EM, p. 206 (partie du titre du § 22).

La possibilité ontologique réside dans le pouvoir phénoménologique du fondement. Dans l'unité indissoluble de l'opposition et de la réception de l'horizon apparaît le caractère fondamental de la réception qui assure en fait la possibilité de cette unité. Être reçu, cela veut dire : se donner à, apparaître, se manifester. *La réceptivité de l'horizon est identiquement sa manifestation*¹.

Ce qui veut dire (en arrivant au sommet de son onto-phénoménologie, à savoir de la détermination phénoménologique de l'être), que la réceptivité « est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'essence pure de la manifestation, la réceptivité est ontologique² » (dans le sens où elle fonde l'être, et non pas où elle serait redevable de l'être).

Or, nous avons vu³ que le problème de la *connaissance ontologique* fut le problème que, d'après la lecture *heideggerienne*, se posa Kant, bien que l'ontologie moniste ait pu aussitôt oublier le caractère fondateur de la réceptivité, s'étant intéressée à « la réception de l'étant ».

L'origine est justement pour le *Kantbuch* « le connaître de l'étant préalable à tout acte réceptif », c'est-à-dire une *Seinsverfassung des Seiendes*, une « structure ontologique » ou (plus littéralement) une « constitution ontologique de l'étant »⁴. C'est donc l'affrontement du problème de la réceptivité celui qui permettra à Kant de s'approcher du problème de l'être, selon l'interprétation heideggerienne du moins. Comment, se demande Heidegger, une constitution sans l'expérience et sans une « création » intellectuelle est-elle possible ? Cette constitution est possible sur la base d'une dichotomie entre la finitude de la connaissance de l'objet (*Gegenstand*), et « une intuition créatrice », un « connaître non réceptif⁵ » : autrement dit, une connaissance absolue qui ferait surgir, dans un acte, ce qu'elle s'oppose comme une « création » (*Ent-stand*), une *intuition intellectuelle*. Cette distinction nous place, sans que Heidegger la nomme, *au seuil de l'affection kantienne* : le sujet n'est pas *cause* de ses propres sensations, il ne les produit pas, c'est l'objet qui « affecte l'esprit⁶ », le *Gemüt*.

Dans le § 24 de l'Analytique transcendantale, Kant parlera en revanche d'une « *innere Affektion* » comme ce qui rendrait l'intuition de l'esprit lui-même : « nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*⁷ ». Or, pour le Kant lu par Heidegger et qui passera à Henry, la réceptivité montrerait des *limites* lors du « dévoilement »

1. EM, p. 207.

2. EM, p. 208.

3. Cf. *supra*, § 4.

4. KM, p. 98.

5. KM, p. 98, cité par EM, p. 209.

6. KRV, A 20.

7. KRV § 24, B 153. *L'Übergangswerk* mettra encore plus en valeur une double affection : d'un côté, la chose en soi affecte, par l'espace, le Je transcendantal ; de l'autre, le Je transcendantal s'auto-affecte en devenant Je empirique. Ce qui, selon les commentateurs, serait un fort tournant idéaliste. Cf. H. Vaihinger, « *Zu Kants Wiederlegung des Idealismus* », dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstag*, Freiburg i. B./Tübingen : Mohr, 1884, pp. 85-164. Voir les remarques de G. P. Basile, « *Idealismo e realismo nella concezione kantiana dell'Opus postumum* », *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 3, n. 2, juillet-décembre 2008, p. 103-114.

même « de l'origine¹ ». Henry creusera cette voie : celle qui, à *travers sa propre réception*, fonde (= montre) sans « créer », en validant ainsi l'originarité du fondement cherché. *Le fondement est en effet censé garder la montrance du phénomène, et non pas sa création*. Ce sera une auto-affection passive et seulement « interne », qui aura le pouvoir de fonder (à travers un bouleversement de l'auto-affection interne et l'exclusion du temps), toute *äussere Affektion*².

Comment ce qui serait au fond de la connaissance peut-il néanmoins être « créateur » ? Comme le tente Kant au début de la première *Critique*, il est possible que l'ensemble de la connaissance ne vienne pas de l'expérience, comme les formes pures *a priori* (l'espace, le temps et les douze catégories). « L'intuition pure doit donc être, d'une certaine façon, "créatrice" (*schöpferisch*)³ ». Ici réside le cœur du problème et le sens de la partialité de Henry vis-à-vis de Kant. *Henry*, abolissant la différence sur le contenu empirique, à travers cette lecture classique heideggérienne, *perd* encore, accompagné par Heidegger lui-même, le sens *global* du criticisme, puisque la « création » et l'« objectivité » sont moins une dichotomie faussée dans son questionnement que *l'ordonnement* d'un médium (l'espace et surtout le *temps*), qui ne « crée » rien, se limitant (justement) à *l'ordonner* selon des rapports spatio-temporaires. L'auto-affection sera bientôt interrogée comme étant le mode de manifestation de ce médium. L'ordonnement est le sens du « formalisme » kantien, radicalement différent du néo-idéalisme kantien de la réception de Kant en France et propre aussi, en partie, au *Kantbuch*.

Pour Heidegger, si la connaissance n'est certes pas créatrice de « l'ordre ontique », essentiellement fini, elle l'est du rapport ontologique. *La première version* de la première *Critique*, à travers la « double voie », met en évidence que la portée de la

1. KM, p. 100, titre du § 10.

2. Henry scelle l'idée même d'une création (l'*Ent-stand*) comme « inessentielle » au fondement : la transcendance ne devrait pas poser de problème en tant que telle. Mais, certes, il serait facile d'objecter à Henry qu'un manque de problème de la réalité externe ne signifie pas que la réalité externe soit comprise comme étant effectivement « externe ». Selon H. Herring (*Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstande in der Kritik der reinen Vernunft und di Kant-Interpretation*, Kölner Universitäts-Verlag, 1953), « la question sur le fondement objectif de l'affection est, comme la question de la connaissance, la question sur le fondement de l'apparence », et donc est destinée à rester dans l'aporie, comme « toute question sur l'objet transcendantal », sur « le fondement métaphysique de l'affection » (*ibid.*, p. 99). Herring affirme que Kant, dans la deuxième édition, s'était bien aperçu de cette impossibilité de l'indétermination, non pas seulement de la réalité externe, mais « *de la manière (wie)* où une telle affection soit possible à partir de (*aus*) son fondement » (*ibid.*, p. 97). Le fondement de cette unité ne se donne pas, ainsi comme il ne se donne pas la possibilité de se demander pourquoi nous avons les formes pures d'espace ou de temps plutôt que d'autres (cf KRV, B 145 f) : cela serait possible *seulement dans une intuition intellectuelle*, « la polarité de l'être et de l'être-pensé serait soustraite ainsi dans une unité intelligible » (*ibid.*, p. 98). Chez Henry, s'il n'y a certes pas création de l'objectivité, il y a toutefois une infinité de ce processus qui se « connaît » soi-même en tant que moi, âme : pour dégager le risque de revenir à une intuition intellectuelle (ou affective, mais qui emprunterait ce paradigme), il reste au fondement (et cela nous devons le faire en dépassant Henry), dans sa fondation d'entreprendre le procès de « finitisation », et cela selon le « sentiment » (cf. *infra*, conclusion).

3. KM, p. 104.

« pureté » de l'intuition de l'espace et du temps, étant deux médiums « finis », est essentiellement *donatrice*, et cela sans la limitation de la part de la *Ding an sich* : c'est exactement le sens qui intéresse à l'ontologie phénoménologique de Heidegger, la manifestation de l'étant « lui-même » comme possible sans que l'étant en soi puisse se dire connu¹. Nous avons déjà entrevu à ce propos le rôle de l'imagination productrice (en réalité, la fausse diatribe objet/création reste tributaire d'une dichotomie où c'est le rôle de *Grenzbegriff* de la *Ding an sich* qui se trouve subrepticement aboli).

Malgré cela, la « signification ontologique pure² » a le sens de montrer, en répétant la forme de l'argument contre le monisme, que la *réception* de l'ontologie kantienne, reprise par Heidegger (et emblématique pour tout le monisme), ne fait rien d'autre que rendre incompréhensible la *réceptivité* : *il s'avère donc nécessaire pour Heidegger de recourir à une structure non-réceptive pour fonder la réceptivité*. Ou bien, on pourrait dire d'un autre point de vue (mais analogue), la question de l'être oblige Heidegger à penser la réceptivité de *l'horizon* comme réceptive, accomplissant les « contre-sens » des dualismes.

Si l'indigence du kantisme a été en revanche la considération de la réceptivité comme appartenant exclusivement à la connaissance de l'étant, la « création » (*Entstand*) n'aurait à la limite, pour Henry, aucune influence sur la venue du phénomène, s'« il est de comprendre comment cet étant, que la connaissance crée ou qu'elle ne crée pas, peut cependant se manifester à elle³ ». Il est donc inutile de se demander si le sujet connaît un objet ou bien une création de mon entendement. L'« obscurité » moniste, d'où vient la question même de l'intentionnalité comme *Abschattung*, est à prendre au sens propre, comme sa « confusion » de la méthode moniste avec une possible saisie de l'essence de la manifestation.

Mais pour Heidegger,

à partir de cette interprétation des concepts de « phénomène » et « chose en soi », obtenue à la lumière de la distinction entre connaissance finie et connaissance infinie, on doit comprendre également ce que signifient des expressions telles que « au-delà du phénomène » (*hinter der Erscheinung*) et « pur phénomène »⁴.

La traduction consultée par Henry ne signale pas malheureusement (la traduction française du § 7 *Sein und Zeit* n'existait pas encore...) que ce *hinter* renvoie bien à l'important *hinter den Phänomenon*⁵, que Martineau traduira plus justement par « derrière » : Heidegger est donc en train de justifier l'approche commune (et donc la possibilité d'une *Grundlegung* sur un terrain commun, le temps comme finitude) de sa *Fundamentalontologie* au criticisme de la connaissance finie de la première *critique* :

1. KM, p. 21.

2. EM, p. 208.

3. EM, p. 210.

4. KM, p. 93-94.

5. SuZ, p. [36].

l'intérêt est celui de considérer qu'un seul phénomène est valable en admettant autant un régime d'*Ent-stand* que de *Gegen-stand*, les deux se référant à une même *Ding an sich* qui ne se donne que sous la forme d'une *Erscheinung*, d'un phénomène, d'une apparition.

Or, ce qui compte, au fond, pour le criticisme et pour Heidegger, c'est d'admettre que la connaissance de la chose en soi reste impossible et que, sous le même égard, « les phénomènes ne sont une pure apparence, mais l'étant lui-même¹ ». *Voici que donc Henry se trouve au bord d'une considération du phénomène dépourvue de référence constitutive à l'étant* mais qui passe entièrement à travers ce qui fait de lui sa *structure de donation*, puisque « *la réceptivité de l'horizon* [propre à une philosophie de la distinction *Gegen-stand/Ent-stand*] *est identiquement sa manifestation*² ».

Dit autrement, avec les mots irrévocables de Henry : le criticisme, philosophie de la « possibilité de la connaissance », se saisit comme sa propre faillite, si « *la possibilité ontologique réside dans le pouvoir phénoménologique du fondement*³ ». La représentation ne peut pas fonder la connaissance sans se donner préalablement à elle-même : « l'être-réel⁴ » ou *réalité* du fondement consiste en cela, dans son ipséité comme « *structure* » de *l'intranquillité*. De cette manière, le programme kantien est *diamétralement opposé* autant programme onto-phénoménologique, qu'à la phénoménologie historique (la « chose même ») : non seulement alors la *Grundlegung* heideggérienne reste *irréalisable* et *formelle* (et non originaire phénoménalement comme le fondement), *mais la chose même, dans sa possibilité d'apparaître comme « phénomèn », est impossible* sans que le phénomène se soit préalablement donné à soi dans une structure ipséisée « réelle » – puisque, autrement, il n'y aurait jamais de contenu phénoménologique *éprouvé*. La phrase « cette affection du sens interne par le sujet transcendantal devrait être une donnée phénoménologique – non un contenu quelconque. Il devrait porter en lui l'essence de l'ipséité⁵ » signifie que « réalité » et « contenu » phénoménologique ou *matériel* de l'ego⁶ sont donc des notions corrélées, (bien que le deuxième ait été élaboré plus tardivement, à partir du *Marx*). Cette réalité de l'ego est donc ce qui permet de dépasser « l'indigence ontologique » de la possibilité kantienne du « je pense » comme ce qui « *doit pouvoir accompagner (begleiten) toutes mes représentations*⁷ ». Mais ici Kant n'est-il pas en train de dire qu'un « je » *doit* pouvoir, au lieu de « je peux » qui *peut* seulement ? *Quel Kant, Henry est-il en train de fonder ?*

1. KM, p. 93 trad. fr.

2. EM, p. 207.

3. *Ibid*, nous soulignons.

4. PVI, p. 21.

5. PVI, p. 19.

6. Nous rappelons que le texte de GP sur Kant est le premier qui commence à isoler la notion d'*impression* qui montrera (dans le premier texte de PM, datant de 1987, une année après GP) davantage la singularité de l'ipséité.

7. KRV, B 131.

L'incompréhension henryenne du formalisme kantien.

Lisons avec attention cette phrase, répétant la liaison entre ambiguïté et indigence de la représentation chez Kant :

Cette ambiguïté est inscrite dans la note que Kant crut bon d'ajouter au texte du troisième paralogisme (*sic*) de la psychologie rationnelle dans la première édition de la *Critique de la raison pure*. [...] Il faut bien remarquer cette proposition paradoxale mais exacte, qu'il n'y a rien dans l'espace que ce qui est représenté [...] les choses auxquelles nous avons affaire ne sont pas des choses en soi mais seulement des phénomènes, c'est-à-dire des représentations. Observons d'abord que ce qui est dit de l'espace dans la première partie du texte vaut, d'après la suite, pour tout ce qui existe, du moins pour tout ce qui existe pour nous. [...] La représentation nous donne l'être et elle le donne tel qu'il est en lui-même¹.

Henry accuse Kant d'*idéalisme* qui « comprend et détermine » l'être « comme être objectif² » (auquel, nous le savons, le criticisme ne saurait même pas se tenir). En suivant cette indication, et pour ouvrir ce débat, il est possible de *définir* « l'idéalisme », pour Henry, comme *la prétention à l'objectivité opérée par un procédé de retour à la subjectivité*.

Dans ce texte, apparaissent clairement 1) la prise en compte, causée par la lecture du *Kantbuch*, de la première édition de la *Première Critique* et 2) par conséquent, à la lecture de Henry *idéaliste* de Kant. Nous savons que l'idéalisme implicite de certaines parties de la première édition poussa celui-ci à en écrire une deuxième. Mais *c'est l'attention particulière réservée à la représentation de l'objet* qui fait peut-être la plus grande originalité de la critique henryenne de Kant. Cette orientation de lecture lui est venue peut-être de l'ouvrage de Lachièze-Rey sur *L'idéalisme kantien*, qui justifiait cette permanence dans l'*Übergang* (ou *Opus postumum*), et donc comme une constante du kantisme :

L'*Übergang* n'en met pas moins en lumière ce que la logique interne du système exigeait, à savoir que le déploiement de cette forme, que la constitution de cette passivité est un acte, acte dont on doit dire seulement qu'il est insuffisant et qu'il exige un nouvel acte, celui d'objectivation³.

L'idéalisme de la chose en soi véhicule donc, pour Henry, un réalisme empirique ouvrant à une théorie portant même sur une étude de la matière : cet échec paradoxal de Kant, en plus, est fait sans sortir du *Schein*, « c'est-à-dire [à partir] des simples modes de représentation qui ne se trouvent jamais qu'en nous⁴ ».

1. M I, p. 370-371 (la citation est de KRV, trad. Trémasaygues et Pacaud, Paris : PUF, 1944, p. 303). Il reste à signaler l'erreur (philologique) : il s'agit du texte de la critique au quatrième paralogisme de la raison pure.

2. M I, p. 371.

3. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris : Alcan, 1931, p. 364.

4. KRV, trad. Trémaisaygues et Pacaud, *op. cit.*, p. 303

Toutefois, comme l'ajoute aussitôt, et malgré tout, Lachièze-Rey dans une phrase pour nous *très* importante, chez Kant « tout se ramène en somme à distinguer plusieurs formes de dynamismes¹ » : d'où la distinction entre réceptivité et spontanéité. Ce qui sera, pour Henry lecteur de ce dynamisme absolu de l'activité-passivité de l'esprit, une soudaine idéalisation de l'ipséité, la même que le post-kantisme idéaliste, suivant la lecture de Jacobi de cette première édition, transformera dans l'« auto-position² ». Aujourd'hui, nous savons que cette lecture est, sinon incorrecte, pour le moins *hâtive*, et que Kant lui-même avait essayé de la corriger. Henry s'accorde avec Lachièze-Rey, lui-même se ralliant à une interprétation jacobienne vieille de 140 ans au moins (140 ans si l'on voulait rester au moment de la publication de *L'idéalisme kantien...*, mais bien plus si l'on voulait remonter à l'époque où Henry avait effectué cette lecture), et ne tenant nullement compte (comme Heidegger d'ailleurs) de l'auto-interprétation que Kant fit de lui-même en 1787.

Il serait vrai en effet que, quant à la *multiplicité des dynamismes* chez Kant, on pourrait aller beaucoup plus loin, si l'on prenait soin de considérer la deuxième édition de la première *critique*, qui tente de rejeter l'idéalisme de la première (ou de lui donner de justes nuances, dès lors qu'elle fut écrite dans la conscience d'une dérivation idéaliste...). On pourrait remonter à l'origine du problème « idéaliste », sans se contenter de répéter cela même pour qui Kant dut en écrire une « Réfutation ». Dans l'aspect purement fonctionnel et formel de l'*Ich denke*, une *réalité ou matérialité d'un rapport à soi de l'ego* (= l'âme ou le moi) est remise en question : « la phénoménologie matérielle est la phénoménologie radicale, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte³ ». Le « moi » et l'« ipséité » indiquent cette réalité en tant qu'expérience interne. Le contenu empirique n'a aucun droit, évidemment, de jouer rôle là-dedans : non pas au sens où tout contenu doit être *d'origine* transcendantale, mais au sens où l'affection par un *heteron* ne peut phénoménalement advenir qu'avec un « soi » radicalement *auton*.

S'il est donc difficile de maintenir l'idée, surtout à la lueur de la deuxième édition et des plus récentes perspectives critiques, « que le je pense soit une représentation intellectuelle veut dire que le je pense est le contenu de la représentation⁴ », puisque le « je pense » paraît désormais plus un « X » impersonnel si universel mais au sens de *fonctionnel* à la synthèse du multiple de la sensation (vu que autrement « je pourrais dire seulement : si je porte un corps, je sens alors la pression de son poids⁵ »), la position de Henry maintiendrait sa cohérence uniquement à partir du fait que la synthèse (le « je pense ») nécessite un « ajout » au « pouvoir de la connaissance pour

1. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, *op.cit.*, p. 364.

2. GP, p. 145-146, note, pour les deux dernières citations entre guillemets.

3. PM, p. 58

4. PVI, p. 19-20

5. B 114.

que la connaissance devienne quelque chose¹ ».

Ce que Henry envisage, c'est donc de supprimer toute trame empirique comme déterminant ou co-déterminant le tissu transcendantal : la refonte de la représentation, par-delà la question de l'intuition et de l'horizon, présuppose que toute représentation nécessite un contenu empirique qui déterminerait le contenu de la représentation, d'où « l'indigence ontologique ». Cette co-action de l'empirique dans la représentation, fondement de la connaissance, est certainement inacceptable si l'on lit la deuxième édition de la première Critique (qui présente une réécriture complète de la « Déduction transcendantale »). Celle-ci insiste largement sur la différence entre « liaison » ou mieux « unification » du contenu empirique, comme il est préférable croyons-nous de traduire *Verbindung*, en la déjouant avec l'« unité » (*Einheit*) de l'aperception transcendantale.

L'unification est le procès de synthèse des données multiples de l'expérience, l'unité est le principe logique qui préside à sa réalisation : l'unification est une singularisation *consciente*, mais *non-connaissante* ; elle ne porte aucune connaissance à la sensibilité, ni aucun contenu empirique, mais rend possible formellement (d'où le terme synonyme de « aperception transcendantale ») l'unité des données. « Formellement », dans l'unification kantienne, voudrait dire moins un non-phénoménologiquement-montré que la limite du phénoménologique. « Unification » certes impossible à connaître en elle-même et même à se vivre, puisqu'elle est *fonctionnelle* à l'élaboration du contenu empirique par la pensée, *sans pourtant appartenir ni à une représentation, ni à une mise à distance, ni à une médiation*, si une unité présidait au processus de synthèse.

L'henryisme présente donc un problème important : en se détachant de toute *synthèse* du continu empirique, le Fond se déploierait dans un rapport de fonder l'être dans une im-médiateté qui consisterait cependant à enlever, voire à *effacer* la transcendance selon sa « règle de structure » propre².

D'un autre point de vue, certes, cela n'est rien d'autre que l'originalité du problème du fondement, et la plus grande contribution de Henry à une pensée non-moniste. Certes, nous ne pouvons que *regretter* un manque de confrontation avec les méandres du kantisme (par exemple avec « l'inconditionné de la raison³ » qui nous pousserait au-delà de l'expérience, ou avec le noumène comme concept-limite du connaissable). Elle

1. PVI, p. 12-13.

2. « Une discipline d'ordre supérieure, la *phénoménologie transcendantale de la conscience absolue*, qui consiste dans l'ensemble ordonné et systématique des recherches visant à élucider comment cette conscience confère chaque fois, et cela *dans sa vie même*, un sens spécifique à l'être qu'elle constitue dans l'acte par lequel elle se transcende vers lui. À tout objet d'une expérience possible correspond dans le moi transcendantal *une règle de structure*, qui préside à la constitution de cet objet. La vie de la conscience présente ainsi des configurations typiques où se dessine *a priori* toute forme possible d'objectivité. [...] [mais] rien n'est changé à la situation fondamentale que la phénoménologie transcendantale vise à élucider. Ce qui ressort d'une telle situation, c'est que l'ego absolu est l'origine, le fondement, l'*Urstruktur* de toutes les structures possibles et de tous les sens possibles de l'être », EM, p. 53, nous soulignons « règle de structure ».

3. KRV, Préface.

se présente aujourd'hui, pour un kantien, somme toute un peu *datée*. Les notions henryennes, pour rebondir critiqueusement sur la deuxième édition, tentent alors de s'appuyer sur les indigences de l'*anonymat* et du formalisme kantien : mais faire de cela un point de départ serait un *pur prétexte* pour dégager une superficielle antinomie sujet-réel/sujet-formel. La pensée kantienne de la deuxième édition n'étant touchée par cette critique, il nous reste à focaliser la refonte sur cela alors : *l'unité n'est pas l'unification, le transcendantal n'est pas l'élaboration du contenu transcendant – mais surtout l'ordonnement subjectif n'est pas un mode du « sujet » ni proprement de son contenu singulier.*

Que faire, dans cet horizon critique ? Espérer que, si la forme négative de la « critique de la critique » henryenne n'a pas visé le *sens* de sa cible, il y a des possibilités que la structure autonome de « l'expérience interne » puisse se présenter comme une alternative *philosophiquement* (avant que phénoménologiquement) *rigoureuse* pour penser une pureté de l'unité *concrète* de la connaissance, où *le contenu empirique ne doit plus être « élaboré » par le sujet ?* En tout cas, pour ce faire, il faut viser la refonte henryenne du *temps*, par la notion d'*auto-affection*.

Jusqu'à présent, nous avons pu voir un enjeu que Henry n'a pas vu, celui du fonctionnalisme au contenu transcendantal qu'un ego « réel » ne peut montrer que par un recours à un fonder *effectif* : ce qui veut dire non pas seulement, comme le dit une fois Wallace Stevens, « *one's ignorance is one's chief asset* », « l'ignorance d'une personne est le principal avantage de l'autre », mais que la montrance du fondement ne peut être désormais poursuivie qu'en passant par l'étude de cette *effectivité*, ce « concret » de l'auto-affection (qui nous conduira au troisième immanent dans le prochain chapitre).

En attaquant la position du kantien français qui eut le plus d'influence sur lui, Lagneau (qui essaya de rapprocher Maine de Biran et Kant sur la base de la thèse que le monde extérieur ne serait pas moins vrai que la réalité intérieure), Henry rappelle que :

La preuve kantienne [dans la réfutation de l'idéalisme, justement] est malgré tout indirecte, elle se borne à faire valoir que la constitution de notre vie intérieure ne peut revendiquer aucun privilège par rapport à celle du monde extérieur, mais qu'elle présuppose au contraire cette dernière comme sa condition. [...] C'est parce que notre vie intérieure comme subjectivité est une sphère de certitude absolue, que ce dont elle certaine est, lui aussi, absolument certain. C'est ainsi que le caractère par lequel le terme résistant se donne à nous comme irréductible, comme échappant aux prises de la réduction, est fondé précisément sur la certitude que nous en avons¹.

1. PPC, p. 104-105. Nous ajoutons que, si l'on comprend la *Widerlegung des Idealismus* chez Kant comme critique à la réduction du contenu externe à l'acte de percevoir (l'« idée »), la refonte henryenne du kantisme demeure encore largement *insuffisante*. Pour ce faire, la notion henryenne de *certitude* devrait s'avérer capable de montrer non pas le phénomène de la certitude (de la « sphère intérieure » comme le dit ce texte), mais la certitude de *l'être* du phénomène, à savoir la provenance d'un phénomène à partir d'une réalité externe et en tant que telle. L'expérience interne kantienne ne révèle pas, en elle-

Dans cette tâche (quelque peu herculéenne pour un kantien) d'une recherche de la preuve *directe* de la réalité externe (en tant qu'immédiatement éprouvée), nous nous dirigeons encore vers une *Urstruktur* qui garderait formellement valable mais insuffisante, tant pour l'être que pour le phénomène, sa propre « règle de structure ».

même, l'existence « matérielle » du monde, que Henry semble nécessiter dans la théorie du contenu résistant. La réfutation de l'idéalisme est en effet dépendant d'un « Beharrliche » (KRV, B 275), un « permanent » (trad. Trémasaygues, p. 205-206) *hors* de moi, et nullement un « permanent » dans la même certitude d'une réalité externe qui pourrait être, au fond, *ponctuelle* ou tout de même interrompue et fragmentaire. Henry la discute en passant à travers la lecture heideggérienne (SuZ, p. [244]), dans EM, p. 123, peu avant de formuler la critique décisive d'« onticité » à Heidegger (cf. *infra*, Deuxième partie, chapitre 3). Henry, au fond, ne critiquerait pas la position kantienne, mais le surgissement de celle-ci comme problème (comme le fit déjà Heidegger), tout en se passant de la position de ce dernier, qui l'aurait développée dans le souci d'une pensée de l'extérieur. « C'est cette dernière [...] la réalité intramondaine qu'on cherche en fait à fonder » par la vie psychologique intérieure, sans comprendre la relation qui unit ces deux réalités » (EM, p. 123). Mais cela ne fait qu'éloigner du véritable problème kantien, du sens de la formalité ainsi requise à une pensée de la *succession*, de l'*irréversible* (en suivant l'exemple du bateau qui parcourt le fleuve de l'amont à l'aval et non l'inverse, dans les « Principes de l'intellect pur », comme « règle d'usage objectif des catégories », KRV, p. 163), qui pourrait en effet être confrontée de plus près que EM ne le croit à l'historial de l'Absolu, à savoir dans ce qui (plus tardivement, en 1994) est désigné comme « l'auto-temporalisation pathétique de la Vie absolue », *réversibilité* du souffrir et du jouir qui n'est pas de l'*irréversibilité* de la temporalité du monde (« Phénoménologie de la naissance », PVI, p. 141). Mais l'*ordre* de succession nous paraît être, du point de vue de la structure de la manifestation comme fondement, *plus radical* qu'une différence entre réversibilité et irréversibilité. « Réversible » est ce qui peut devenir de nouveau en sens adverse ; mais, comme un pendule oscillant peut néanmoins marquer les heures, un principe de « succession » est inévitablement gardé en ce sens, bien que, nous accordons à Henry, envisager *seulement* la succession, indique l'impossibilité de comprendre que cette succession est toujours *qualitativement* (affectivement) comprise et vécue. Donc, il ne s'agit pour Kant nullement, comme le dit Henry dans cette page 123, de « fonder » le monde extérieur (au moins pas du tout au sens dans lequel Henry l'entendrait à son tour, à savoir de le montrer, Kant ayant une approche *réaliste* à ce sujet). Au demeurant, la position henryenne nous pose, au moins, devant une question : une pensée de la temporalité non-ek-statique peut-elle esquisser une telle *permanence externe* par un ordre interne formel ? Le contenu affectif ne viendrait-il pas, en tant que déploiement du Fond, balayer *l'idée même de succession, par l'idée de déploiement* ? Nous croyons donc que l'idée du fondement du temps ou bien de deux temporalités ne peut pas véritablement dialoguer avec une conception du temps comme linéarité, ni comme durée en succession, ni comme irréversibilité du passage des moments. Elle doit passer par d'autres coordonnées donc, et ensuite comprendre à nouveau le réalisme kantien. La question du temps comme succession est quelque part mal posée pour Henry, d'autre part inessentielle. Le temps immanent est le temps de la structure auto-affective, de l'*intensité*.

§ 11. L'auto-affection

La « critique de la critique » kantienne est pour le moins surprenante. Si l'empirisme transcendantal est anti-formel, si l'âme est ressentie, il nous semble toutefois que le formalisme kantien de la deuxième édition de la première critique aurait mérité plus d'attention : n'est-il pas vrai, en effet, que la synthèse kantienne de l'empirique et du transcendantal n'est pas une unité au sens d'une étreinte absolue ? Voire, ne risque-t-on pas de devoir penser le contenu mondain comme irréductible, en plus du fondement ?

D'où la nécessité de mieux résumer les résultats du § précédent, afin d'ouvrir à la notion d'auto-affection.

*L'imagination transcendantale et le sens interne :
limites de la position henryenne et sa propre fécondité.*

Reprenant une citation de Heidegger, Henry expose l'impossibilité kantienne de poser son propre fondement au moment même où il le demanderait avec le plus d'insistance :

L'imagination est sans doute « l'unité originelle et non composée de la réceptivité et de la spontanéité ». Mais, si l'imagination est spontanée en tant qu'elle est la libre invention d'un horizon par-delà l'étant, *le problème de la structure interne de l'imagination transcendantale est celui de comprendre comment celle-ci peut être réceptrice à l'égard de ce qu'elle forme*¹.

Henry remarque aussitôt l'impossibilité de « donner comme fondement de la réceptivité de l'imagination », la spontanéité de l'entendement qui, dans la déduction transcendantale, sera la subsomption de l'objet par l'imagination productrice, à savoir cette faculté de l'entendement de se former des schèmes transcendants, des représentations intuitives constituées selon des rapports temporels. « *La solution au problème de la structure interne de l'imagination transcendantale en tant que celle-ci*

1. EM, p. 214-215. Citation de KM, p. 210.

*est essentiellement réceptrice*¹ » sera exprimée dans le concept heideggérien d'« offre sollicitante² », ou (plus sobrement) « caractère d'offre » (*Angebotscharakter*) à laquelle Henry oppose le « problème de la structure interne de l'essence tel qu'il a été compris comme celui de la possibilité de son autonomie³ ». Toute « sollicitation » venant du « caractère d'offre » est le mode d'auto-donation de l'ek-stase comme étant identique à l'intuition (plus précisément l'auto-donation comme transposition sensible de la réceptivité dans « l'horizon d'objectivation⁴ » de l'imagination transcendantale). *Le « caractère d'offre » indique exactement un mouvement de retour de l'intuition dans l'imagination*, puisque l'horizon lui-même doit, selon Heidegger, se rendre perceptible. L'horizon *solliciterait* (si l'on voulait garder ce terme) le *Dasein*, en faisant tourner en rond l'argument heideggérien d'une *Grundlegung* de la métaphysique kantienne par une donation du phénomène qui ne se tient pas sur une autonomie réceptive.

Dans le monisme, l'intuition est alors fondement tant de la réceptivité que de la spontanéité, tout comme la représentation est le fondement de l'imagination comme *formation* de la transcendance. « *C'est donc la possibilité pour ce que présente l'image, c'est-à-dire pour l'horizon transcendantal de l'être, d'être amené dans la sphère d'une intuition possible qui fait de cet horizon une "image" et fonde ainsi son caractère phénoménologique*⁵. » L'imagination transcendantale aurait subrepticement comme fondement *l'intuition*, puisqu'elle transpose ses images dans un « caractère d'offre ». Mais l'intuition ne peut pas être phénoménologiquement fondamentale, puisqu'elle est intuition de quelque chose d'autre qu'elle-même, elle représente autre chose. Par conséquent, *la spontanéité de l'entendement a la même structure de béance que la passivité de la réceptivité sensible*. Aucune distinction réelle est faite entre les deux facultés ; et, de plus, elles sont également invalidées : « l'imagination pure alors ne "forme" (*bildet*) pas seulement la perceptibilité intuitive de l'horizon, en le créant par libre orientation, mais elle est, par là même, encore "formatrice" (*bildende*) en un second sens, à savoir qu'elle nous procure comme la possibilité générale d'une "image"⁶ ».

La circularité de l'argumentation heideggérienne du *Kantbuch* accomplit alors le monisme, en montrant que l'élargissement d'un système effondré (ou, ce qui revient au même, fondé sur la distance) se répand sans cesse dans un *Fundament* qui ne s'avère jamais, et qui finit par demander une ek-stase toujours renouvelée et finalement arbitraire et intellectualiste : le schématisme.

Le schème est la « matière » catégoriale du temps. Le schématisme est alors, pour Henry, subordonnée à l'approche kantien du temps. Mais si le temps est la *Form des*

1. EM, p. 216, pour les deux dernières citations.

2. KM, p. 148, cité par Henry, p. 216.

3. EM, p. 227.

4. KM, p. 148.

5. EM, p. 223.

6. KM, p. 148-149 [90-91], traduction modifiée (*bilden* est rendu par le verbe « construire »).

inneren Sinnes (*Sinn* est ici à prendre dans le sens de sensibilité, de sensation, « sens »), si, le temps est la forme de ce qui donne des contenus internes, le temps ne semble constituer qu'un ordre ou même un ordonnancement (= disposition selon un ordre) des expériences, sans aucune référence à la volonté d'être l'essence de la connaissance : au fond, le sens de l'« Esthétique transcendantale » est de dire que tous les contenus empiriques sont percevables dans des rapports de temps.

Et c'est ce que Kant dit lorsqu'il s'agit de « déduire » le concept de temps. Le langage juridique kantien nous entraîne déjà sur le tracé henryen : comme il est notoire, « déduire » consiste pour Kant à justifier la légitimation dans l'utilisation d'un concept, la possibilité réelle ou transcendantale de quelque chose. Arrêtons-nous sur ce passage célèbre :

Le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne [...] il détermine le rapport des représentations dans notre état interne¹.

Si la deuxième partie de cette citation va sans doute dans la direction critiquée par Henry (celle de trouver un rapport interne à des représentations, et donc d'une forme d'extériorité dans l'immanence), il faut ajouter que le choix terminologique de *Sinn* laisse *le discours, encore une fois, ouvert*. Le temps est la forme du *Sinn*, mais le sens n'est pas créateur : il est une sensibilité interne comme fonctionnement, une intuition non sensible, mais pure *a priori*. Le schématisme appliquera certes le temps à la représentation intuitive ; mais dans la sensibilité, la forme *pure a priori* du temps reste toutefois une « forme » *structurée selon des rapports de temps*.

Autrement dit, Kant laisse donc entrouverte une sorte de chemin qui pourrait conduire à une sensibilité interne de type anté-passif et encore pré-fondamental, si le temps n'y entrerait que pour ordonnancer des intuitions internes. Il aurait fallu, pour Henry, penser avec plus d'attention les difficiles rapports entre les conditions *a priori* et les contenus de la sensibilité – qui en ce cas, en étant internes, coïncideraient avec les mêmes états internes. Autrement dit : *on peut penser que pour Kant le temps dispose des contenus de la sensibilité, mais ne les « éloigne » (au sens moniste) pas nécessairement, et cela malgré la polysémie du mot « représentation » sous sa plume*. On peut penser, à la suite de Kant, autrement la phrase « *die Zeit ist eine notwendige Vorstellung*² », en mettant l'accent sur cette « nécessité » plutôt que sur la « représentation », interprétée en plus au sens heideggérien de la distance, de la transcendance ontologique.

Mais un tel chemin, bien plus long et difficile, n'est point pressenti par Henry, et cette « représentation nécessaire » finit par devenir plutôt une *nécessité de (la)*

1. KRV, B 59-60. « Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes [...] bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande »

2. KRV, B 58.

représentation. La lecture de la *Critique* filtrée par celle du *Kantbuch* aide Henry à aller dans la direction d'un temps créateur d'une distance des affections, et finalement à élaborer la critique suivante : « *le temps n'est pas seulement identique à l'essence de la manifestation comprise comme l'objectivation, il apparaît en fait comme ce qui fonde cet acte d'objectivation dans sa possibilité la plus ultime*¹ ». C'est Heidegger qui pense le temps comme ce qui assure la possibilité de l'objectivation, la mise à distance des objets, la perception de quelque chose en général. Si l'objectivation constitue l'essence de la manifestation pour le kantisme, *Heidegger nous apprend à penser le temps comme l'essence de l'essence de la manifestation*. Henry le cite lui-même à ce propos : « le moi, en formant originellement le temps, c'est-à-dire *comme temps...*, forme la nature de l'objectivation et son horizon² ». Il y a donc un *glissement* qui, tout en maintenant un certain degré de pertinence quant à la direction que prendra le kantisme dans l'Analytique transcendantale, représente *déjà* la refonte *originale* du transcendantalisme du philosophe de Königsberg. Entrevoir une homogénéité entre le « moi » et le temps fut même l'une des intuitions les plus profondes du *Kantbuch*. Il est normal alors que Henry, qui connaissait sûrement ce dernier mieux que la *Critique*, ait pu affirmer que résoudre le problème du temps aurait porté à *démasquer* le procès qui met en acte tout objectivation, et qui est l'identification du temps au moi, l'origine la plus profonde de l'effondement.

L'auto-affection contre le temps, emblème de toute « structure » figée et vide de phénoménalité.

Enfin, une refonte décisive à l'identification moi = temps (analogue à celle de *Dasein = Zeitlichkeit*) se doit d'exclure d'entrée de jeu toute mise-en-forme, ou toute ex-position formelle, tout ordonnancement. Autrement dit, l'incompréhension henryenne du formalisme kantien pourrait être battue en brèche, grâce à la refonte du temps, par une pensée où la formalité resterait inconcevable voire inutile.

La collision la plus évidente concerne la notion d'*auto-affection* : chez Henry, elle est, du moins dans ses lignes générales, facilement intelligible. À travers ce rejet sans appel de toute représentation ou « pensée » (en tant que *Vor-stellung*, « position par devers » d'un contenu transcendant), elle se présente comme une immanence, une auto-donation pure et absolue dans son Fond.

De nouveau, il ne pourrait pas y avoir de plus grande étrangeté à l'horizon philosophique et historique du kantisme, puisque ce dernier, en prenant comme garde-fou la finitude humaine, ne peut pas envisager une intromission de l'absolu dans l'acte transcendantal de connaissance. La connaissance est toujours un mélange de

1. EM, 228.

2. KM, 248, cité par EM, 228 (italiques de M. Henry).

sensibilité et d'entendement. Et le fait que la condition *sine qua non* de connaissances des phénomènes soit le *temps*, ne veut pas dire *qu'il faille l'ériger en Absolu de la connaissance*, mais plutôt le considérer comme la condition nécessaire de donation du contenu externe.

La bonne compréhension de ce malentendu doit être envisagé, alors, en considérant la notion de *structure* (préliminaire à celle de l'auto-affection) *en sens fort*. Une *structure n'est qu'en tant que ressentie*. Sa mobilité dans l'épreuve (le déploiement) est son manque de fixation dans une « onticité » de la structure ou d'une « structure d'étant ». Faut-il chercher dans l'« unité originelle et non composée de la réceptivité et de la spontanéité¹ », dans « cette réception [qui] est *en elle-même* un acte formateur qui se donne à lui-même ce qui s'offre² », que « *l'essence de la spontanéité réside[-t-elle] dans la réceptivité³ » ?*

Il semble bien que c'est donc à la suite de la mise en valeur heideggérienne du concept d'auto-affection chez Kant, que Henry a pu affirmer que l'essence du temps est la *réceptivité* – et que celle-ci, pour inclure son essence, se tient dans une structure d'auto-affection. Mais cette direction fut indiquée déjà (indirectement et de la manière nuancée ci-dessus décrite) par Kant lui-même. C'est parce que la première version de la *Critique* a été obligée à admettre *l'essence réceptive du temps* (comme il le fit à propos de la sensibilité), qu'elle a permis à Henry de la destituer sous l'égide du fondement de celle-ci – qu'elle a empêché de s'arrêter, dans la série transcendantale des fondants-fondés, au temps lui-même.

« L'auto-affection du temps signifie que c'est le temps lui-même qui s'affecte [...] qu'il n'est pas affecté par l'étant⁴. » *La lecture heideggérienne, en privilégiant la première édition de la Critique, met en évidence une temporalité hors le souci de la permanence d'un objet externe*. C'est cela qui permet à Henry de passer à la *deuxième notion fondamentale* dans ce débat au sujet du temps : *l'affection de soi*. Le temps « originaire » (= fondamental), comme possibilité de tout placement temporel, ouvre l'horizon du temps, comme horizon de l'être – ce plan d'étalement des étants. Si le temps est formation, « production » à partir de soi (l'imagination productrice traduira les catégories de l'entendement en langage temporel), le temps implique pour Henry une sorte de *retour sur soi*. Avant de comprendre cette dernière affirmation qui débrouillera le temps en direction de son essence, la réceptivité, lisons ce passage de *L'Essence de la manifestation* qui peut être finalement compris dans toute son ampleur.

L'auto-affection qui constitue l'essence du temps ne s'identifie pas, toutefois, avec l'affection par soi, elle est aussi, plus profondément, affection de soi. Le temps n'est pas seulement, en effet, ce qui affecte. En tant qu'il est ce qui affecte, le temps présuppose ce

1. KM, p. 210, cité par EM, p. 214.

2. KM, p. 199 (Henry souligne), cité par EM, p. 215.

3. EM, p. 215.

4. EM, p. 229.

qui se trouve affecté par lui. Ce qui se trouve affecté par le temps, toutefois, est le temps lui-même. *L'affection par soi trouve son fondement dans l'affection de soi*¹.

Examinons-en les enjeux. Si le temps est cette affection qui de soi le reconduit à soi, alors revient à l'extériorité comme telle d'être temporelle. Le temps est effondrement des phénomènes, et lui-même il est représentation. Le temps est ainsi la *summa* du monisme ontologique lui-même, l'ek-stase, en tant qu'*intuition* du pur horizon de la succession des étants. Nous savons que pour Kant le temps n'est pas une intuition, mais une « forme pure de l'intuition », c'est-à-dire une condition *formelle* de la succession. Il s'agit, de manière cohérente à la démarche « criticiste », d'une condition *de droit*, déduite par les limites de la raison de ne pas avoir connaissance de la chose en soi (du noumène), mais seulement du phénomène. *Pour Henry alors, tout principe « de droit » (et tout emprunt au langage juridique) contredit l'onto-phénoménologie. Le temps implique une conception de part en part spéculative, non-phénoménologique, pour autant qu'elle est considérée comme étant le « temps pur », la pure succession des événements ordonnant le contenu intuitif. Henry pointe alors la « formation effective » du temps, l'affection. « C'est dans la mesure où le temps est en sa nature intuition qu'il est possible comme affection de soi. Ce qui importe dans le temps [...] ce n'est pas son caractère temporel, c'est son caractère intuitif². »*

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un phénoménologue « radical » tel que Henry ait pu se permettre, eu égard à la place occupée par le temps chez Heidegger et chez Kant, cette conclusion paradoxale et presque « présomptueuse » par rapport aux efforts de ses prédécesseurs : *le temps, en tant que tel, n'est pas « digne » d'une interrogation onto-phénoménologique fondamentale*, et il ne rentrera pas comme une notion : « l'intervention du temps dans la problématique de l'essence de la manifestation a du moins le mérite, et cela justement parce qu'elle constitue une simple répétition de cette problématique, de confirmer celle-ci dans la trace qui est la sienne : l'élucidation de l'essence de la réceptivité³ », à savoir *l'auto-affection*.

« Auto-affection », « réceptivité », « moi », « soi », « ipséité », ce sont, dans ces pages, des *notions presque interchangeables* : d'où vient en plus de la particularité de son style, que la considération de ce « presque » se révèle tout à fait centrale. La

1. EM, p. 231.

2. EM, p. 237.

3. EM, 240. EM dévoilera l'essence de la réceptivité dans l'affectivité de l'auto-révélation immanente de l'ego *dans la passivité de sa souffrance et sa joie*. « Le souffrir [...] est l'essence de l'affectivité » (EM, 590). On pourrait de bon gré se demander alors pourquoi le *souffrir* ou le *pathos* n'entrent pas en considération à ce moment, comme des caractères qui pourraient contribuer à mieux dégager la structure auto-affective de l'ipséité ou « moi ». En réalité ces notions constituent le véritable moment où le fondement, compris dans sa structuration d'ensemble, pourra développer dans toute sa force son univocité, à savoir une phénoménologie de l'*affect*, du sentir affectif, sur laquelle dérape largement EM. Mais l'affect lui-même n'est pas envisageable comme coïncidant au fondement ni à une notion plus importante des autres, si l'on prend l'ensemble de l'œuvre henryenne et si on veut penser le phénomène avant tout (la portée phénoménologique de la philosophie de Henry, qui est toujours une onto-phénoménologie).

différence respective de ces termes en tant que notions (que nous avons brièvement tenté de dégager ici) dans le texte où en premier ils s'élucident l'un par l'autre et l'un après l'autre, montre que seulement en vertu d'une refonte *de la temporalité*, il est possible de se réapproprier d'une cohérence interne qui manque à la pensée de la représentation.

Pour récapituler, malgré certains choix de lecture discutables, il reste que pour Henry le temps crée un effet un modèle de phénoménalisation qui ne se donne pas tel qu'il se pose. Le côté « changeant » du temps ne revient pas pour autant à rendre la structure du flux, de ce *ruit hora* virgilien, plus qu'un mouvement objectif ou explicatif du rapport aux objets. Le temps est une structure fixe (le paradigme de toute structure fixe), et totalement *vide* de sa propre phénoménalisation : d'où le sens des reproches d'anonymat et de formalisme adressées à Kant.

En revanche, contre la riposte de R. Barbaras, l'auto-affection ne crée pas du « jeu » à l'intérieur de la dualité interne de l'épreuve de soi. La transcendance moniste reste vide ou, au mieux, « remplie » par une structure d'être (= de rapport au monde). L'auto-affection fondamentale est l'œuvre de ce rapport de manière non figée, mais à chaque fois coïncidant au vécu qui lui correspond, voire à chaque fois « vécue » (la coïncidence n'est pas une adéquation, mais plutôt sa *hylè*). À la limite, ce serait l'intranquillité à revêtir l'expérience du changement. Mais le temps n'y est pour rien. Il s'agit donc d'« ébranler le rapport au monde en tant que tel, à savoir l'intentionnalité ». Au début de l'important article de 1987 « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », Henry, en reprenant l'argument des variations imaginaires de la réduction éidétique chez Husserl, dit au sujet des composants d'un vécu réel : « montrer quels sont ceux qui peuvent disparaître sans que disparaisse ce réel lui-même, quels sont ceux au contraire qui ne saurait varier ou être éliminés, parce qu'ils constituent proprement sa réalité, son "essence" ». Quel est le « résidu phénoménologique¹ » alors ?

Ce qui sub-siste 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 il est un fondement pour cet autre puisque, s'il est là, l'autre est là aussi. Disons simplement ici, à titre de remarque liminaire, que la phénoménologie matérielle telle que je la conçois résulte de cette réduction radicale de toute transcendance qui libère l'essence du sous-jacent et de la subjectivité et tant que sa « composante » hylétique ou impressionnelle [...] pour autant qu'il ébranle préalablement *le rapport au monde en tant que tel*, à savoir l'intentionnalité.

Cela pour conclure que :

1. PM, p. 15.

Naturellement la réduction radicale de toute transcendance n'a de sens et n'est possible que dans la mesure où s'exhibe, au terme de son procès, ce qui sub-siste quand la transcendance n'est plus là¹.

L'hypothèse de *l'anéantissement de la transcendance* montre que la recherche d'une « réalité » indépendante de son fondement a pour essence de sa manifestation la notion de *subsistance*, qui ne peut être telle que si elle se présente sous la forme d'une auto-affection – si elle se montre comme « *l'être-acculé à soi* »².

« *La forme du flux* ».

Matière, contenu phénoménologique (en tant qu'identique à son mode de révélation), *impression* sont des notions qui déterminent synergiquement le fondement vers celle de *constitution*. Ce qui est étonnant du point de vue d'une phénoménologie intentionnelle, où la constitution *coïncide* à l'intentionnalité (il n'y a pas d'acte sans *meinen*). Henry explique, à travers la lecture du § 86 des *Ideen I* et des *Leçons* de Göttingen de 1905 sur la conscience intime du temps, que « le constitué est nécessairement et d'abord en soi un non constitué. Tout est transcendant mais le transcendant est d'abord en soi non-transcendant. Tout ce qui est donné nous est donné en quelque sorte deux fois³ », sans que l'on assiste pas pour autant à des phénomènes doubles, redoublés, dont l'un serait le spectre de l'autre. En creux de cette duplicité de l'apparaître, nous trouvons le « contenu sensuel » d'un côté, et de l'autre l'*eidos* de l'impression, à savoir ce qui est visé par elle, de l'autre, « reliés » par un lien de fondement. Fort du fondement, Henry fait grief à Husserl de « l'ambiguïté foncière de cette conscience originaire », c'est-à-dire de la « première donation » sans laquelle (comme le dit Husserl) la conscience visant toujours un sens, son « être conscience de quelque chose », ne serait « rien »⁴. Ce qui nous intéresse afin d'avancer vers une constitution *du fondé*, c'est le fait d'envisager la constitution à l'intérieur du contenu fondant, et de le penser comme l'*impression*. La matière et l'impression paraissent pouvoir répondre à une étrange nécessité de *subsistance*, interrogée contre Husserl en deux moments dans l'article de 1987.

La « phénoménologie matérielle » henryenne *s'oppose* aux possibilités envisagées par une « phénoménologie hylétique » (d'où le sens du parataxique « et » qui les relie dans le titre). La notion de *matière* « n'indique plus l'autre la phénoménalité mais son essence [...] dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend

1. PM, p.15, pour l'ensemble des citations.

2. I, p. 85, nous soulignons.

3. PM, 26.

4. PM, 35, pour l'ensemble des citations et la référence à la citation de Husserl (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : PUF, 1964, p. 131)

compte¹ », alors que la *hylé*, visée par Husserl dans les *Ideen*, est justement un terme opposé à « matière » (ils sont identiques) puisqu'elle est une sorte de terme-symbole de la « dépréciation² » que la phénoménologie historique entreprit malgré la découverte d'une région impressionnelle. Husserl, en effet, indique comme « "absolu" transcendantal » cet *etwas* « qui, en un certain sens profond et absolument unique, se constitue soi-même, et qui prend sa source radicale (*Urquelle*) dans un absolu définitif et véritable³ ». Mais des telles attitudes proto-fondamentales, tout en évitant la projection sur le constituant de la structure objective du constitué, sont destinées dès 1907 à échouer, et à être réduites à « un "monde intérieur", ce qu'elle [la *hylé* husserlienne] n'est jamais⁴ ». La conscience intime du temps est en effet constituée par l'écoulement ou flux des rétentions en protentions, partagées par le moment en devenir de l'impression, déjà reconnue dans les *Ideen* comme *hylé*, ou contenu constituant. Dans le *Supplément VI*, observe Henry, Husserl se demande si « l'hypostase de l'écoulement en tant que le flux phénoménologique qui reprend indistinctement en lui le constituant et le constitué soulève la question de savoir si quelque chose échappe à ce flux dans lequel tout est flux. Réponse : la forme du flux⁵ ». « Ce qui demeure avant toute chose, c'est le flux, c'est la forme du flux⁶ », dit Husserl ; et si nous réussissons à remplacer « structure » par « forme », le message devient clair : la structure est une *forme du flux* qui n'est pas une structure phénoménologique à même d'elle-même, le moment « fondé » resterait (pour ainsi dire) *hors de l'enceinte* du fonder (du montrer) :

La permanence trans-temporelle du « je », tout en étant un trait fondamental de notre expérience, finit par être interprétée en tant qu'illusion intentionnelle : la théorie husserlienne de l'auto-constitution de l'ego n'arrive pas, vraiment, à rendre compte de l'état des choses (*stato d'affari*) descriptif [husserlien] [...].

Cet échec témoigne d'une certaine insuffisance de la problématique husserlienne de la subjectivité : l'impossible auto-fondation de la vie noétique originaire. En effet, si la vie noétique était la forme radicale ultime de l'activité de la conscience, chaque noèse devrait, afin de lui assurer le fondement dans son être, le recevoir dans son apparaître intentionnel dans une autre noèse postérieure : il faudrait donc encore une autre synthèse noétique dont la première serait le corrélat... et ainsi *in infinitum*. On voit bien que le concept intentionnel de noèse est, *per se*, inadéquat à la détermination de la phénoménalité originaire, qui est exactement celle de la subjectivité transcendantale, et du Je qui la vit⁷.

Certes, ici l'expression de « fondement dans son être » a de quoi laisser perplexe, si l'on ne l'interroge pas en le pensant justement comme non seulement auto-apparaître,

1. PM, p. 58.

2. PM, p. 28.

3. *Idées I, op. cit.*, § 81, p. [163].

4. PM, 50.

5. PM, 48.

6. E. Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps, op. cit.*, p. 152.

7. J.-F. Lavigne, « Sofferenza e identità... », *op. cit.*, nous traduisons.

mais *auto-apparaître sous l'apparaissant pouvoir de fonder*. En effet, la refonte henryenne le montre aisément : la forme pour Husserl a toujours besoin d'une hylé sensuelle – et c'est pour Henry la notion de *contenu phénoménologique*. C'est ce que le texte de Husserl montre sans cesse, en faisant ressurgir à chaque instant le moment constituant, l'impression. Ce refoulement de l'impression est tellement évident que pour Henry il ne contribue qu'à « répéter indéfiniment » les « vides » de la phénoménologie intentionnelle. Celle-ci tenterait désespérément de se donner un contenu phénoménologique à même sa structure ek-statique, sans y réussir.

Le texte de Husserl et sa refonte sont donc clairs : l'impression se trouve toujours partie prise de la phénoménologie historique. Elle fait ressurgir son contenu impressionnel ou matériel, qu'elle avait déjà projeté comme fondamental, sans toutefois que l'impression puisse élever sa structure matérielle comme constituant la phénoménologie radicale, mais recourant à une forme ou morphè intentionnelle pour l'ensemble des éléments fondants-fondés. Pour pratiquer une onto-phénoménologie fondamentale, il faudrait alors que l'impression résulte non-modifiée par le flux, mais que le flux puisse emprunter sa phénoménalité par l'impression.

L'intensité.

La « structure » auto-affective ne peut alors être « générale » ni *élargie* à la totalité de la constitution du phénomène, à savoir à l'ek-stase. L'ek-stase reste la pathologie philosophique d'une compréhension moniste de la dualité comme étant un dualisme solipsiste. Celui-ci retomberait sur la riposte du « séparatisme » de l'essence de la manifeste, sans qu'il prenne en compte celle-ci dans une image spatiale (le vide qui sépare) plutôt que *s'espacant* de manière immanente. L'*espacement*, comme condition de déploiement charnel du *corps* (dont la refonte nous a montré la dualité), dans la *circULARITÉ* de son *pathos*, reste impossible à envisager pour le délire ek-statique – qui emprunte ses idées aux principes kantien et donc newtonien¹. L'espacement reste

1. Pour *notre* notion de « l'espacement », réécriture du terme derridien, au sens déploiement dans l'espace immanent de son propre corps, et pour un traitement embryonnaire de ce dernier §, nous nous permettons de renvoyer à « Le problème du temps chez Michel Henry : l'origine de l'espacement », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V/1 (2009), p. 1-25. Sans prétendre sortir du cadre de notre interrogation, il est possible de faire un rapprochement entre le fondement onto-phénoménologique et certains développements actuels de la théorie des cordes (*strings*) dans la *physique fondamentale*, qui est pour le moins étonnant. Les *cordes* sont la « substance » dont sont composées les particules élémentaires de la matière physique. C'est à travers leurs résonances (vibrations) qu'elles produisent, sans s'en séparer, ces particules. La matière physique est donc traversée entièrement et invisiblement par les cordes : elles sont le champ de force de celle-ci. Est-il trop hasardeux réunir la force de la nature à celle de la phénoménalité ? Sans doute arriver à une phénoménologie objective comporte, au moins, un grand esprit – comme le fut Schelling, dans son parcours, dans les années à cheval sur les deux siècles, dans la reconnaissance de l'auto-détermination consciente que l'*Ich* fait de la force inconsciente de la Nature. Simple analogie entre une phénoménologie radicale et un courant de la science en pleine discussion ? Poursuivre vers une telle analogie au-delà de l'analogie nécessiterait l'abatement de l'obstacle

propre au fondement (à la phénoménalisation), et vaut pour celui-ci seulement. « L'espace » est le déploiement immanent du soi selon cette affection de soi par soi : il n'est pas une notion de l'ontologie de l'effondement que si celle-ci est comprise sur la dualité interne de sa « structure ». Autrement dit, le fondement se constitue en tant que « matière », « impression », par le fait que la « structure » de déploiement *n'est pas « applicable » par exemple à une phénoménologie « morphique »*. Ce qui revient à dire que le fondement ne permet aucun *parallélisme spinoziste* entre l'immanence et la transcendance.

L'auto-affection est la mobilité affective *circulaire* (ipséité) d'une structure non figée à des rapports ontiques ni à un projet ontologique. Une telle « circularité » est moins un cercle clos que l'embrassement de l'épreuve de soi. Accuser le fondement d'être une *tautologie* résulte inefficace : sa circularité est pleinement assumée, et garantit même sa *révélation*, comme il sera dit dans le prochain chapitre. De manière analogue mais « radicale », le foisonnement de la dyade, et notamment la dualité « interne », sont au cœur du fondement onto-phénoménologique, non sans une certaine *paradoxalité*. On pourrait dire, en effet, que la dyade fait que la « structure » du fondement ne diffère pas d'une *intensité* toujours différente.

La méta-notion immanente d'*intensité* est donc cette tension (selon l'étymologie) de sa propre dualité qui *s'intensifie* à mesure de son propre sentir auto-affectif, et qui permet à cette « structure » de se montrer comme non-structurelle mais comme une *Potenz* phénoménale – selon la montrance du fondement, à savoir selon un événement immanent brisant une structure surplombant le phénomène. Mais ce « in- » de « intension », ce « tendre-vers » reste, dans ce cas, encore marqué par la capacité *négative*. La « structure interne » de l'essence de la manifestation (dont Henry parle souvent) est sa propre intensité : elle ne tend pas vers autre chose que son propre accroissement, que sa propre tension. Elle n'est pas mesurable, puisqu'elle s'intensifie, en se corrélant ainsi à l'intranquillité du fondement ; elle n'est pas une « structure » du phénomène puisque la dualité ne se montre que selon l'intension interne, et n'a pas véritablement de « cadre » ; et enfin, elle n'est pas « à postuler » formellement, renvoyée dans un arrière-plan, comme s'il s'agissait de la conscience.

Avant de penser à la manière où une structure mobile et *passive* puisse fonder l'être comme « irréel », il reste finalement à nous expliquer sur la possibilité de penser la méthode phénoménologique comme étant à même de son propre phénomène.

épistémologique le plus haut de la phénoménologie : le passage à une phénoménologie de l'objet du point de vue de l'objet. Mais une réussite, néanmoins, porterait à un nouveau, grand, unifié programme de recherche.

CHAPITRE 3

L'EFFECTIVITÉ DE LA RÉVÉLATION ET LA RADICALISATION À L'EGO : L'INTRAÇABLE

§ 12. Un « autre *inconcussum* » est-il fondamentalement possible ?

La métaphysique se limite à l'effectif en ne cessant de fixer des impossibilités à la possibilité la phénoménologie n'a de cesse qu'elle ne se libère la possibilité des impossibilités prétendues.

J.-L. MARION¹

La riposte de R. Barbaras à Henry nous a offert la possibilité de penser la mobilité interne de l'intranquillité, par son intensité. Pour que le fondement fonde un fondé, lui-même s'ouvre aux dyades, aux dualités, en essayant de ne pas les réduire aux dualismes monistes. Internement le fondement se montre comme étant intrinsèquement une « structure interne », une ipséité, un accroissement. Mais le fondement n'est pas une structure, régie par des normes. Le difficile rejet du formalisme est une auto-affection ressentie comme telle.

En effet, après avoir montré l'*intranquillité* du Fond, nous avons montré la réalité de sa propre « réception » en tant que structure auto-affective d'*intensité*. Nous avons donc pu dire d'un fondement qui, grâce à son dynamisme vital et à sa structure essentiellement duale, présente des caractères originaux par rapport à la tradition terminologique antérieure. Mais, dans cette structuration du fondement par ses *épiphanies*, une éventuelle « riposte de l'originnaire phénoménologique » peut porter atteinte à l'onto-phénoménologie du fondement tant pour sa trans-phénoménalité, que pour une « réduction » qui n'aurait pas été accomplie jusqu'au bout.

Nous pourrions aller plus avant en examinant la plus forte attaque portée contre la

1. « De l' "histoire de l'être" à la donation du possible », *Le débat*, 72, 1992, p. 186.

pensée de Henry, *lui venant pour la première fois de son intérieur*¹ : celle formulée par un collègue et talentueux ami, plus jeune d'une génération, estimateur et en même temps critique de la phénoménologie matérielle : Jean-Luc Marion.

Le dialogue inaccompli : M. Henry et J.-L. Marion.

La riposte de J.-L. Marion se présente d'abord au sein un *dialogue* malheureusement *inaccompli*. « Inaccompli » veut dire deux choses ici, sur deux niveaux différents et également possibles, dont le second aggrave le premier : que le dialogue n'a pas été mené jusqu'à son terme, et peut-être aussi qu'il n'a pas été effectué en tant que dialogue. Essayons d'y voir plus clair.

Si l'on ne peut pas en dire autant pour Henry, nombreuses sont les références dans l'œuvre de J.-L. Marion à celle de Henry ; mais presque toutes paraissent de pur « accompagnement » en note au texte de J.-L. Marion lui-même, ou, comme au début de *Étant donné*, d'accompagnement « biographique », voire presque de soutien *personnel* à une œuvre, celle henryenne, encore peu connue. Cela est fortement limitant, puisque, si d'une part cela constitue « l'intimité » de leur lien biographique (ils partageaient sans doute une estime mutuelle, qui dictait une *affabilité* réciproque évidente dans les textes), de l'autre il est difficile d'en *isoler* comme s'il s'agissait d'un « débat », d'une série d'objections et de réponses en style anglo-saxon. C'est sans doute pour cela qu'une reconstruction n'a jamais été « lisible » à présent par les spécialistes. Et que les objections de J.-L. Marion n'ont jamais été mise en évidence pour les commentateurs de Henry, ni l'inverse. Si nous le faisons ici, c'est parce qu'un tel dialogue inaccompli, dans son propre « inaccomplissement », est hautement significatif pour le fondement et constitue le cœur même de la difficulté de montrer sa montrance.

De surcroît, les seuls deux textes où chacun des auteurs vise réciproquement et plutôt « massivement » le travail de l'autre, écrits à trois ans de distance – ces textes ne traitent nullement du même sujet. J.-L. Marion se rallie essentiellement aux analyses sur Descartes dans *Généalogie de la psychanalyse*², et pense creuser une direction henryenne dans sa « dernière formulation du cogito : la générosité », qui clôture sa contribution³ ; Henry, pour sa part en 1991, entame une discussion à peine critique au

1. C'est peut-être à cause de cette impossibilité de la situer comme antinomie (et donc sans possible filiation ni orthodoxes ni hétérodoxes) qu'elle est toujours passée sous silence et dans les peu d'études qui prennent en compte ces deux auteurs, et plus généralement dans celles qui tentent de penser le débat henryen en son temps.

2. Cf. *infra*, § 16.

3. M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1, 1991, p. 3-25, repris et remanié (fortement dans la partie finale) en PV I, p. 77-104. Cet article est précédé, si on songe à la confrontation directe entre les deux amis, par J.-L. Marion, « Générosité et phénoménologie. Remarque sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry », *Les études philosophiques*, n. 1, 1988, p. 51-78, repris comme « Le cogito s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry », *Questions Cartésiennes. Méthode et métaphysique*,

sujet de *Réduction et donation*, ouvrage qui, en 1989, avait en revanche attaqué, en passant, la prétendue radicalité henryenne de l'auto-affection ! Comme on a déjà dit, les autres ouvrages des deux auteurs ne présentent aucune confrontation explicite quant aux enjeux du fondement, pour autant que, certes, une diversité de fond reste en œuvre : si J.-L. Marion n'a rien à objecter à la lecture de Descartes faite par le *phénoménologue* Henry, il se trouve qu'il aura à objecter quant à la lecture de *la phénoménologie* par le *cartésien* Henry.

Cette diversité débute clairement dans *Réduction et donation*, où s'élabore une forte riposte à la radicalité de la phénoménologie de Henry – un an à peine après sa lecture « cordiale » au sujet de Descartes. Parmi les hypothèses à formuler sur un tel changement de registre, aucune ne paraît vraiment intéressante. Il est possible que cette lecture ait pour objectif d'« atténuer » la riposte de *Réduction et donation* (œuvre écrite dans les années précédentes, où la fréquentation de Henry des milieux parisiens avait été rendue possible grâce à l'intérêt que des jeunes penseurs comme D. Franck, J.-F. Courtine, et J.-L. Marion lui-même portaient sur son œuvre phénoménologique). Malgré tout, J.-L. Marion « régionalise » Henry (comme il sera évident d'après l'ouvrage de 1989). Il lui attribue une grande capacité de lecture de Descartes (dont J.-L. Marion était et reste un éminent spécialiste), au point qu'il prolongera, dans ce texte, le cogito immanent dans une figure nouvelle chez Descartes, la « générosité »).

Toutefois, le propos strictement *phénoménologique* marionien, ouvert par *Réduction et donation*, se trouve inscrit en tant que tel comme une décisive *radicalisation*, sous l'angle de la *réduction*, des phénoménologies précédentes. Et nous arrivons ainsi devant une nouvelle riposte, qui a un goût cette fois-ci *peu antinomique*. Elle sera capable de se situer *plus que les ripostes de Haar et de R. Barbaras* à l'intérieur du procédé henryen lui-même : J.-L. Marion, penseur cartésien, phénoménologue original et lecteur attentif et ami de Michel Henry, croit *avoir radicalisé le phénomène plus que le fondement et sans penser plus le fondement*.

La raison est donc plus profonde que celle, apparente, qui voudrait J.-L. Marion comme ayant pensé l'auto-affection comme un mode de la donation du phénomène, troisième aspect du phénomène saturé¹. Mais, encore une fois, c'est en vertu d'une confrontation sur le « fondement » que le dialogue inaccompli pourra voir le jour pour la première fois.

Leur face-à-face trouve son noyau fort, d'après nous, dans une confrontation alors essentiellement *méthodologique*, comme il le dit à la fin du texte de J.-L. Marion dans le recueil de 2009 dédié à son ami regretté : « et si, seul ce qui se donne peut se montrer, la donation elle-même, qui rend ainsi possible la montrance, ne saurait jamais se montrer, ni convertir son invisibilité en visibilité. Ce n'est pas le moindre legs de Michel Henry, d'avoir si puissamment et nettement posé cette question – une question

Paris : PUF, 1991, p. 153-187.

1. « La chair », ED, p. 321-323.

de *méthode*¹ ». Simultanément, il faut souligner que *la confrontation à J.-L. Marion* restera décisive *in toto* pour Henry, puisqu'elle coïncide, au bout de son parcours (début des années 1990), avec un rapprochement net des motifs religieux². Si Marion avoue donc que l'apport henryen a été méthodologique, le virage se configure aussi comme un véritable *μετά-όδός* de son œuvre entière, un « après le chemin », un « revenir en arrière afin d'éclairer le chemin parcouru », pour approfondir différemment (et pour les remettre pour la première fois *explicitement* en jeu) certains de ses thèmes. Entre autres, il est bien probable que ce fut cette confrontation, plus que toute autre, qui inspira la nécessité d'un passage à la « seconde philosophie³ ».

La « riposte de l'originare phénoménologique » de J.-L. Marion, venant d'un partage à Henry au sujet de la phénoménalité.

Nos analyses précédentes, si elles ont certes été revendiquées comme phénoménologiques, voire « onto-phénoménologiques », à cause du « non-rapport » entre le phénomène et l'être que le « fondement » se propose de montrer de manière immédiate, n'ont pas toutefois encore éclairci la manifestation de la méthode elle-même (sinon par des brefs esquisses dans la première partie).

Or, la « méthode » pour Henry, tout comme pour J.-L. Marion, se manifeste à l'unisson des phénomènes. Le phénomène lui-même est le chemin de sa méthode, puisque si l'on reste tournée vers la « pureté » du phénomène, aucun apparaissant ne pourra vicier le mode de donation. La *quaestio* de la « phénoménologie » vient donc répéter la nécessité de l'« onto-phénoménologie », éclaircissant 1) le dépassement de la phénoménologie historique en tant que *renouvellement interne* de sa méthode, et 2) la subsomption, en définitive, de l'une dans le pouvoir de fonder de l'autre, en vertu du droit que le fondement a pour résumer la phénoménalité fondante l'autre phénoménalité.

La riposte de J.-L. Marion nous permet donc de revoir le dépassement prétendu henryen quant à l'histoire de la phénoménologie : elle est à prendre au sens large, puisque, s'il est vrai qu'il fait jouer des instances husserliennes et heideggériennes contre le fondement, il les réélabore dans un questionnement présentant un aspect tout à fait henryen. En vertu de ce « dialogue » au sujet d'une méthode de l'originare du phénomène, la position marionienne semblera, dans sa relance de radicalisme du phénomène, une *refonte* aussi de la phénoménologie henryenne à partir de la donation du phénomène de manière non-fondamentale.

1. J.-L. Marion, « L'invisible et le phénomène », *op. cit.*, p. 232.

2. Comme en témoigne le cycle de séminaires « Phénoménologie et théologie », avec J.-L. Chrétien, P. Ricœur et J.-L. Marion, terminé le 16 mai 1992 par la conférence de Henry « Parole et religion : la Parole de Dieu ». Recueil publié sous le nom de *Phénoménologie et théologie*, Paris : Criterion, 1998, soigné et préfacé par J.-F. Courtine, et repris en PV IV.

3. Cf. *infra*, troisième partie, chapitre 3.

Comme l'a souligné V. Perego, les parcours marionien et henryen sont essentiellement *homogènes* par rapport à la question de la méthode phénoménologique, si on les rapporte à ceux lévinassien et derridien¹. De la trilogie marionienne sur sa phénoménologie entamée par *Réduction et Donation*, les deux derniers volets (*Étant donné* et *De Surcroît*) expriment davantage cette différence par l'idée d'une « primauté » de la recherche phénoménologique sur toute recherche, héritant celles d'un « commencement », d'une « philosophie première », ou mieux, d'une « autre philosophie première ». Et si J.-L. Marion, en suivant Henry, n'est pas disposé à renoncer à cette primauté, il le fait en revanche *sans* se démarquer fondamentalement du monde : la saturation du phénomène ne renonce pas à la rencontre du monde. La donation n'est pas une donation de l'auto-donation. Comme Henry, pour J.-L. Marion il faut « tenter une expérience cruciale sur le type et le mode de [la] primauté [du phénomène], pour établir si et à quelles conditions drastiques il mérite ce qu'il réclame » ; mais cela parce que « il ne s'agit pas là de revenir à la métaphysique, mais de mesurer si la figure d'une "philosophie première" qu'assume parfois la phénoménologie lui permet de trouver le terrain neuf d'une primauté inconditionnée, sans laquelle lui échapperait le titre de la philosophie² ».

Or, une telle « primauté inconditionnée » serait chez Henry plutôt une « primauté de l'inconditionné ». J.-L. Marion en effet arrive à la « primauté inconditionnée » de la « phénoménologie de la donation » à travers un « principe » de la phénoménologie, *et non pas un fondement*. Mais comment établir « qu'un principe soit premier³ » ? L'établissement d'un *principe premier* permettrait en tout cas, selon J.-L. Marion, de renouveler la *Erste Philosophie* husserlienne de 1923-24 en tant qu'également *letzte* ; le travail consiste essentiellement à creuser la *radicalité* de la méthode de la phénoménologie historique, afin d'en retrouver des *ressources plus profondes*, qui conduiront à une pensée de la donation. Similairement à Henry, l'expérience phénoménologique nous porterait devant un refoulé originaire de l'origine, mais comme son « autre ». La phénoménologie nécessite « une autre [philosophie] première », à savoir (en suivant Husserl) « dernière », « ultime » :

1. « Si d'un côté Derrida et Lévinas croient nécessaire une interruption de la phénoménologie, une suspension de celle-ci afin de ne pas réduire l'autre au même, Marion et Henry croient en revanche que cet "autre" soit à attester sur le plan phénoménologique, en radicalisant et en purifiant les intuitions de Husserl. En effet, Henry pense que cet "autre" impensé de la philosophie est l'absolue immanence affective de la vie, à laquelle la phénoménologie matérielle seulement ouvre, tandis que Marion identifie dans la donation de l'inconditionné phénoménologique ce que Husserl a toujours présupposé sans jamais la thématiser. Pour résumer : si la phénoménologie seulement ouvre à l' "autre" de la philosophie, pour Derrida et Lévinas cet "autre" n'est pas de nature phénoménologique, tandis que pour Marion et Henry il est rigoureusement phénoménologique » (V. Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milan : Vita e Pensiero, 2004, p. 188, nous traduisons)

2. J.-L. Marion, *De surcroît*, Paris : PUF, 2001, p. 18. La première version ayant été publiée sous le titre de « L'autre philosophie première et la question de la donation », *Philosophie*, 49, 1996.

3. *Ibid.*

Le principe de la phénoménologie – « autant de réduction, autant de donation » –, aussi fondamental qu'il reste, n'a rien d'un fondement, ni même d'un premier principe. Il offre plutôt un dernier principe – le dernier parce qu'il ne précède pas le phénomène, mais s'ensuit et lui laisse la priorité. Le dernier principe prend l'initiative de rendre la priorité au phénomène. Il commente l'acte par lequel ce qui se montre se donne et ce qui se donne se montre toujours à partir du soi irréductible et premier de l'apparaître¹.

La position marionienne ne pourrait être plus explicite pour se poser *contre* le fondement, tout en gardant un caractère ultime, modéré dans ses prétentions « absolutistes » par la formalité du « principe de la phénoménologie » qui ne ferait que laisser l'espace au phénomène.

Il ne fait pas de doute que celle-ci, même sans se configurer comme telle, est une critique à la position henryenne, sans doute *la plus forte des trois formulées*. Et cela parce que, *derrière l'enseignement henryen sur l'origine*, et de manière légitime et sincère, sans « appartenance » à une autre phénoménologie, se cèle un *dépassement* sous-jacent et *original*. Et les deux peuvent très difficilement se tenir ensemble, pour autant qu'elles visent simultanément la même source, l'« originaire » à la base de la recherche philosophique. C'est une critique *patente* et, en même temps, *tacite*, puisqu'elle part du point de vue, qui doit beaucoup à Henry, de *l'inconditionné* en phénoménologie compris *à partir de sa phénoménalité et non pas à partir d'un rapport-au-monde à décrire en termes intentionnels*. La dette à Henry est toutefois vite recouverte vite oublié puisque : « de ce procès [de donation originaire du phénomène], le Je se fait le greffier, le destinataire ou le patient, mais presque jamais l'auteur ou le producteur ; ainsi, la figure métaphysique et subjective de la transcendantalité subit ici un renversement pour la première fois définitif² ».

La tentation serait d'évaluer de prime abord le *différend* évident qui se joue entre l'auto-donation henryenne et l'*adonné* marionien, comme il a été fait par le travail de V. Moser (qui constitue la seule tentative dans ce sens, bien que celle-ci dégage une union des deux phénoménalités, l'« auto-hétéro-donation »). Ce différend commence à se constituer véritablement seulement à partir de 1991, dans un court article publié, comme par hasard, dans la même revue (dédié au débat sur *Réduction et donation* lui-même) dont faisait partie de l'article de Henry « Quatre principes de la phénoménologie » : « l'écart entre appel et *moi/je* qu'il surprend – le retard du *me* surpris sur l'appel toujours déjà lancé marque l'unique origine de la différence, ou plutôt l'origine comme différence³. » Comme il est facile de relever d'un point de vue strictement henryen, c'est l'origine comme écart à pouvoir permettre de déstabiliser l'ipséité du fondement (l'« appel » chez J.-L. Marion sera in(dé)finiment autre que sa réponse). *Les véritables enjeux de ce débat se sont joués, d'un seul coup, en 1989* – dans ce « dialogue », *à peine entamé*, qui concernait le statut méthodologique de

1. *Ibid.*, p. 30.

2. *Ibid.*

3. J.-L. Marion, « Le sujet en dernier appel », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1991. p. 92.

l'originarité de la phénoménalisation, imprégnant inévitablement son Fond et sa structure. Après cela, la différence entre *l'ego* et l'adonné, celui-ci comme attributaire d'une origine, d'un appel, qui n'est pas sien, peuvent se présenter déjà comme *inconciliables*.

Réduite didactiquement à l'essentiel, *l'objection* de J.-L. Marion est une refonte de la refonte henryenne de la transcendance puisque, si elle pense l'originnaire, elle le pense autrement (« l'autre *inconcussum* »), sans renoncer à certaines intuitions husserliennes et heideggériennes. L'objection porte sur la « primauté » de l'originnaire, pour autant que la *donation* marionienne exclut le *fondement* propre à la *phénoménalisation* henryenne, pour autant que la « structure auto-affective » henryenne semble aperçue comme dérivé de celle de *l'appel*.

Ce qui veut dire que, si la réduction marionienne à la donation atteignait le fondement, elle *réhabiliterait, du même coup, les ripostes de Haar et R. Barbaras*, et sans doute à justifier l'indifférence des avatars heideggériens et merleau-pontyens vis-à-vis de la pensée henryenne. Un éventuel caractère non-ultime du fondement henryen correspondrait essentiellement à un « impouvoir » d'être son propre fondement, et donc à une irréalité phénoménale, à une impossibilité de « fonder », de faire dépendre la phénoménologie intentionnelle du phénomène du fondement, *en rétablissant les antinomies, et donc l'impossibilité du modèle critique (la refonte) de l'immanence sur la transcendance*. La « donation du phénomène » marionien institue donc la plus forte objection au *phénomène du fondement* henryen.

Dans toute science – donc finalement en métaphysique – il s'agit de démontrer. Démontrer consiste à fonder l'apparence pour la connaître certainement, la reconduire au fondement pour la conduire à la certitude. Mais en phénoménologie – c'est-à-dire, du moins en intention, dans la tentative pour penser un mode non-métaphysique – il s'agit de montrer. Montrer implique de laisser l'apparence apparaître de telle manière qu'elle accomplisse sa pleine apparition, afin de la recevoir exactement comme elle se donne¹.

La *donation du phénomène* suit la méthode à même de « marche[r] au pas du phénomène, comme en le protégeant et en lui dégageant le chemin² ». La « phénoménologie » ne crée pas son propre objet (comme toute science), mais *se laisse guider par lui (par le phénomène)*. De cette manière seulement celui-ci se montre (de manière *heideggérienne*) sans recouvrements. Elle est une « contre-méthode » qui « tourne contre elle-même³ », évidemment par son incapacité à « poser » des concepts, des modalités et des structures antécédentes à l'apparition.

À travers cette indication de caractère méthodologique, l'avancement de J.-L. Marion sur les principes de la phénoménologie (« principes » renfermant en formules la méthode phénoménologique) se heurte à une « aporie » portant sur la

1. ED, p. 13 (premiers mots du livre hormis l'introduction).

2. ED, p. 16.

3. ED, p. 17.

possibilité même de donner des principes à un « contre- » d'une « contre-méthode » : « comment sa primauté [du dernier principe en tant que premier] peut accomplir le tournant qui l'ordonne à ce qui *se* montre à partir de nul autre principe que soi¹ ». L'objection que Marion formule contre sa méthode lui vient d'une écho de Henry. Il va répondre, dit-il, en suivant ce dernier. « On doit, donc, à la suite de M. Henry, douter non seulement de leur cohérence, mais surtout de leur accès à la manifestation². »

Mais voici l'*affaire* de la critique marionienne, sa dissimulation derrière une accusation explicite : J.-L. Marion se rallie à Henry, mais *pour autant que ce dernier se rallierait, d'après J.-L. Marion, à J.-L. Marion lui-même* – puisque l'article cité avait été écrit pour commenter (d'un ton assez critique, déjà dans la première version !) le premier travail phénoménologique de J.-L. Marion, *Réduction et donation*. La citation de Henry reprise aimablement par J.-L. Marion était *une formulation d'une accusation à J.-L. Marion lui-même*, sans que ce dernier l'ait saisie (ait su ou voulu la saisir). Dans tous les cas, il est surprenant qu'*un accord de fond soit stipulé par J.-L. Marion sur la base du même enjeu que Henry avait présenté comme étant un désaccord profond*.

*Les quatre principes en tant qu'également invalidés par Henry.
L'affaire de la lecture « cordiale » de J.-L. Marion
et la véhémence réponse posthume de Henry.*

Même pour J.-L. Marion, une « contre-méthode » a besoin de « principes ». Celui-ci s'accordera pleinement à l'affirmation selon laquelle « la phénoménologie repose sur quatre principes qu'elle revendique explicitement comme ses fondements³ ». Mais il appartient aux « principes » de laisser au phénomène le guide de la méthode. Ce qui semblerait, du point de vue du fondement qui se révèle entièrement comme sa propre donation, un peu mystérieux et très formel.

Or, le « quatrième principe » (« autant de réduction, autant de donation⁴ »), tiré au clair par J.-L. Marion en 1989 (l'emplacement numéroté, fait sien aussi par J.-L. Marion dans *Étant donné*, est d'origine henryenne⁵), se veut *dernier* puisqu'il vient *radicaliser* le premier principe (« autant d'apparaître, autant d'être ») : « l'apparition ne suffit à être, qu'autant qu'en apparaissant, elle se *donne* déjà parfaitement⁶ ».

Une *bifurcation* se creuse alors entre la position marionienne et henryenne. La « réduction » permet à J.-L. Marion de subsumer l'apparaître à sa donation. Le *premier* principe, dans *Réduction et donation*, « autant d'apparaître, autant d'être », finalisé à

1. ED, p. 18.

2. ED, p.18-19 (Marion cite en note : « M. Henry, « Quatre principe de la phénoménologie »).

3. « Quatre principes de la phénoménologie », PVI, p. 77

4. J.-L. Marion., *Réduction et donation, op. cit.*, p. 303.

5. ED, p. 19. Sa formulation remonte à *Réduction et donation, op. cit.*, p. 302, en tant que « encore plus essentiel » que : « autant d'apparaître, autant d'être » (ED, p. 19, note).

6. J.-L. Marion., *Réduction et donation, op. cit.*, p. 303.

instaurer leurs rapports, peut donc être pleinement tiré au clair *grâce au quatrième principe*, celui que J.-L. Marion a en premier formulé.

L'apparition ne saurait atteindre le plein statut de phénomène, qu'autant qu'apparaître suffit à l'accomplissement d'être. L'apparition ne suffit à être, qu'autant qu'en apparaissant, elle se donne déjà parfaitement ; mais elle ne se *donne* ainsi parfaitement du seul fait qu'elle apparaît qu'autant qu'elle se *réduit* à sa donation pour la conscience. Ainsi la donation se déploie selon la mesure directe de la réduction¹.

On peut facilement entrevoir *un sillage henryen* dans la prise en compte de l'apparition ; *mais* une *distinction* importante est visible *déjà* dans « l'apparence », *remplacée chez Henry par « apparaître »* (désignant davantage le procès de la venue de l'apparence²), au-delà du fait que la donation paraît ici surgir encore en référence à la « conscience ».

Pour Henry, au fond, on peut dire (en reprenant les suggestions théorétiques du troisième aspect formel du fondement) que « plus haute que l'ontologie se tient la phénoménologie ». Le problème du premier principe demeure dans le fait qu'il laisse l'apparaître « indéterminé », formel, laissant de côté un caractère concret, « *effectif* » *lorsqu'on veut indiquer la phénoménalité*, qui est son « pouvoir » : « mais ce pouvoir c'est celui d'apparaître³. » De cette manière, Henry a pu saluer favorablement *Réduction et donation*. Ce qui n'implique pas, toutefois, qu'il ait atteint un statut véritablement fondamental au sens henryen.

Il n'est pas étonnant alors que nous pouvions affirmer que l'énumération des quatre principes, qui signifie leur être *l'un à côté de l'autre*, indique pour Henry (cela passa inaperçu par J.-L. Marion) que *tous les quatre « demeurent en fait foncièrement indéterminés »* ; *le quatrième principe (celui de J.-L. Marion : autant de réduction, autant de donation) n'est nullement, pour Henry, le dernier principe au sens de « premier »*. Le mérite du quatrième principe est celui de l'« assujettissement de l'ontologie à la phénoménologie ». Il viserait ainsi, dans ce même assujettissement, « la phénoménalité pure comme telle⁴ ».

Certes, derrière cette différence évidente, il y a un accord de fond, creusé déjà par V. Perego, qu'ici peut trouver une formulation plus circonscrite : c'est d'avoir compris l'originaire, objet de la phénoménologie, comme la « phénoménalité pure », et de l'interroger comme telle. Mais si, pour Henry, cette découverte entraîne un lien « assujettissant l'être », pour J.-L. Marion la réduction à la phénoménalité dégage une

1. *Ibid.*

2. Marion dans ED (p. 21) reprendra l'apparaître au détriment de l'apparence, certainement à cause de la lecture henryenne, mais sans comprendre la justification cachée de ce dernier. Et il pourra ainsi dire que le premier principe demeure « phénoménologiquement insignifiant » (p. 22), puisqu'il n'envisage pas justement les rapports entre être et apparaître (en méconnaissant le fondement, qui s'appuie sur ce principe reformulé à mesure de l'apparaître).

3. PVI, p. 79 pour les deux citations.

4. PVI, p. 94.

donation de cette même phénoménalité comme son *possible* : le caractère de la donation (« la pure forme de l'appel ») justement, *sans nécessiter un fondement ni une fondation de l'être*.

Sans prétendre traiter de manière étendue la question de la « donation » et sans évaluer son apport avec la phénoménologie historique, il est possible, toutefois, à travers l'accomplissement de ce dialogue, d'en mettre en évidence certains points rendant la confrontation Henry-J.-L. Marion aussi intuitive phénoménologiquement que compliquée, égarée et presque illisible en raison des « protocoles » utilisés lors des citations réciproques, et même en raison de leur amitié. *Derrière une unité d'intentions se cache une hostilité déchirant leur partage*.

J.-L. Marion s'en tient au « principe », et range ses résultats sous la formule originale « autant de réduction, autant de donation » (ou dans sa première forme était « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation »), en faisant intervenir le fait que son « élévation » à l'état de « principe », il la doit bien¹ à Henry ; ainsi faisant, il avoue (malheureusement pour J.-L. Marion) que la découverte du rôle principal de la donation est partagée aussi bien par Henry. Il cite ainsi un passage dans *Phénoménologie matérielle* où Henry affirme que l'ipséité « appartient en tant que son auto-donation à toute donation quelle qu'elle soit [...] qu'un étant quelconque peut avoir, dans cette donation et par elle seulement, en tant que phénomène, un "soi"² ». C'est évidemment une lecture grossière et peu polie par rapport à son « précurseur », ici devenu une sorte d'autorité à travers ce qu'il ne voulait absolument pas dire.

Lisons le texte henryen en entier :

Dans le s'éprouver soi-même de la subjectivité absolue prend naissance l'Ipséité originelle, le soi-même saisi dans sa possibilité intérieure et auquel tout « soi », fût-ce le plus extérieur, renvoie secrètement. Si le mur a un « soi-même », en sorte qu'il peut se montrer à nous en soi-même, et cela dans sa propre extériorité par rapport à soi, c'est uniquement parce que cette extériorité s'affecte elle-même selon la phénoménalité pathétique d'une auto-affection en laquelle il n'y a plus cette fois aucune extériorité, où règne l'ipséité dont nous parlons. C'est parce que celle-ci appartient en tant que son auto-donation à toute donation quelque qu'elle soit et notamment à celle du mur, que ce dernier, qu'un étant quelconque en général peut avoir, dans cette donation et par elle seulement, en tant que phénomène, un « soi ». Pas plus que sa donation le « soi » de l'étant grâce auquel il peut être vu en soi-même ne lui appartient : il appartient à sa donation, ultimement à l'auto-donation de celle-ci dont l'essence est identiquement celle de toute ipséité possible³.

Chez J.-L. Marion, ce n'est pas un « malentendu » ici : il s'agit d'une *approximation* foncière du *sens* du passage henryen. L'autorité reconnue n'est absolument pas

1. « Nous avons introduit cette formule en conclusion de *Réduction et donation* [...]. Il va sans dire que nous n'oserions pas l'élever ici au rang d'un principe de la phénoménologie, si M. Henry ne l'avait pas validée dans son commentaire » (ED, p. 24, note).

2. PM, p. 74, cité et coupé par ED, p. 24, note (mais nous soulignons)

3. PM, p. 74.

conforme non plus à ce que le commentaire henryen du quatrième principe marionien a voulu dire. La donation de soi du phénomène dépend, comme nous l'avons vu, de la structure auto-affective. Il n'y a pas de donation sans auto-donation pour Henry ! La partie qui est censée mieux l'expliquer (à travers l'exemple du « mur »), en passant par la question insurmontable chez Henry de « la réalité de la donation », est ôtée subrepticement dans la citation faite par J.-L. Marion afin de faire paraître *l'exact contraire* : *que l'ipséité appartient à la donation* (sous-entendant, de manière funeste si l'on lit le passage en entier, la donation d'un étant) ! *Ce qui revient à contredire Henry, tout en puisant, en plus, à son « nom »*. Pour Henry, la donation à travers le « se montrer soi-même » d'un étant (suivant Heidegger, comme nous le verrons bientôt dans le détail), signifie en effet qu'elle advient par un Soi qui n'appartient à sa donation qu'en tant qu'auto-donation, et non pas l'inverse !

La *fécondité* que nous apercevons dans cette bévue, *au-delà* du désir évident de montrer un rapprochement à Henry, correspond à l'essence véritablement henryenne du départ de *Étant donné* : « la décision sur la donation équivaut à une décision sur la phénoménalité du phénomène¹ ». J.-L. Marion, en l'empruntant chez Henry, vise la « phénoménalité », le phénomène du *Wie* de la *Sache*, comme disait le « troisième aspect formel du fondement », plutôt que le phénomène de la *Sache*. Mais la phénoménalité n'est pas corrélée à un « fondement » (le mot n'est jamais utilisé par J.-L. Marion), ce qui l'empêche de voir que la phénoménalité elle-même est, de manière henryenne, le phénomène du fondement². Le différend devient plus évident, alors, par cette autre phrase de J.-L. Marion, *à la fois henryenne et contredisant Henry* : « la donation [...] condition non fondatrice et pourtant absolue de la montée du phénomène vers sa propre apparition³ ». Or, J.-L. Marion apparaît très prudent dans l'explication de « l'originarité ». La « forme pure de l'appel », le « fait pur de l'appel », ne fonde rien, laisse le phénomène apparaître de soi, tout en permettant la plus « stricte réduction » et donc « la plus ample donation⁴ » : pour ce qui concerne le débat d'avec Henry et donc la « riposte » adressée à Henry, 1) il n'y aurait aucune deuxième phénoménalité à dégager, puisque 2) le phénomène s'évaluerait au degré de sa donation (selon sa « saturation »).

Après avoir partagé la critique marionienne de Heidegger et de son appel de l'être, jugé trop ontique⁵, Henry admet que la réduction de *Réduction et donation* aurait atteint la phénoménalité pure, « l'apparaître le plus originel. Dans le quatrième principe, tout

1. ED, p. 30.

2. Rappelons que, étrangement, « le principe de phénoménalité » apparaît sous la plume de Dilthey. Celui-ci, selon Heidegger, manqua de « l'interprétation ontologique de l'être de la conscience » (SuZ, p. [209]).

3. *Ibid.*

4. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 305.

5. Cf. *supra*, § 7.

est phénoménologique¹ » ; cependant, afin d'entendre la « revendication de l'appel » il faut se demander si dans la « substitution » de l'apparaître à l'être, que « si c'est cet appel de l'être qui doit être débouté pour que s'ouvre la possibilité d'un autre appel et en lui seulement plus essentiel, que veut dire cette ultime substitution² ? ».

J.-L. Marion avait en effet rangé sous le titre *fortement* « riposteur » comme une « primauté de l'interloqué » l'auto-affection henryenne : « la primauté de l'interloqué s'attire une objection : qui ou quoi revendique l'interloqué ? Que l'on évoque ici Dieu, l'être, l'autre, l'auto-affection même et toutes les figures de la différence – cela ne permet que de nommer, sans plus, la difficulté, non de la résoudre ; car l'interloqué deviendrait, en tout les cas, une instance dérivée, régionale et secondaire – simple variation du sujet ». « Sans savoir ni par qui, ni par quoi, je *me* sais dès l'origine déjà interloqué³ », J.-L. Marion avait rangé l'interloqué, autrement dit le « sujet », parmi les positions qui manquent en radicalité, comme celles heideggérienne.

Henry, afin de répondre à ce qui est une *claire attaque* visant sa position, met en place tout l'arsenal que lui fournit le fondement onto-phénoménologique, en préparant un coup important contre la prétendue « pureté » de l'appel de la « donation ».

Pour notre auteur il serait nécessaire, pour une manifestation de l'appel en tant que tel 1) qu'il y ait deux types de phénoménalité dépendant du même appel, et 2) que cet appel soit « déterminé », à savoir que « la détermination de l'appel est phénoménologique et s'épuise chaque fois dans sa phénoménalité effective ». La *réalité* phénoménologique henryenne veut dépasser, sur le terrain de la phénoménalité pure, la « *possibilité* pure d'appel⁴ » marionienne, et cela en tant que « concrète⁵ ». « L'apparaître est l'éternelle et inlassable venue en lui-même, l'apparaître de l'apparaître qui apparaît en un mode de phénoménalisation parfaitement défini⁶ ». Henry n'a en somme fait rien d'autre que reprendre sa propre onto-phénoménologie. Il y aurait, chez J.-L. Marion, un problème de « concrétude », de *délimitation du terrain de la phénoménalité*.

Mais *la véritable réponse n'aura lieu que peu avant sa mort*, 11 ans après la première édition de l'article, et pour qu'elle soit publiée *après sa mort*. Cette « première version » ne s'arrêtait que brièvement dans la considération de la différence à sa propre philosophie : malgré la dernière citation, au fond la lecture de Henry était, encore une fois, *cordiale*, amicale, mitigée (et en effet J.-L. Marion ne lui répondra jamais directement, et même envisagea la phénoménologie henryenne, comme nous

1. « Quatre principes », PVI, p. 99.

2. PVI, p. 100.

3. J.-L. Marion., *Réduction et donation*, *op. cit.* : p. 302. Notons ce « même », utilisé comme signe de différence de regard.

4. *Ibid.*, p. 103, nous soulignons.

5. *Ibid.*, p. 101 pour l'ensemble de ces citations.

6. *Ibid.*, p. 103.

l'avons vu, comme un préalable important à *Étant donné*¹. Lui a-t-il fallu la lecture des premières pages de *Étant donné* – pages qui, plus fortement que l'effacement du sujet, avait extrapolé le sens de la position henryenne à l'avantage d'un prétendu « henryisme » fait sien par J.-L. Marion lui-même ?

L'accusation tardive adressée à J.-L. Marion est violente et (pour ainsi dire) sans appel. Celui-ci a voulu édifier encore une « opposition de l'ek-stase² » (comme structure d'appel-réponse, propre à la « revendication » du don de l'appel), un « concept pur » (un édifice spéculatif ?) sans penser que « l'élément phénoménologique servant de support à un système de pensée qui entendait se fonder sur lui » verse dans « une indétermination totale, un formalisme vide³ ». Remarquons l'entrée en jeu du lexique proche du fondement (« servant de support »), et très métaphysique, étranger à l'originaire, à la donation du phénomène de J.-L. Marion.

Or, ce « débat » resta inachevé puisque, comme nous l'avons vu, J.-L. Marion n'a pas donné de réplique (et certes Henry a répliqué de manière non-convainquante en 1991). Il a même fini par reléguer le sujet comme « adonné » (« attributaire » accomplissant la donation, sans en être l'origine⁴), sans une confrontation explicite avec ce geste henryen – ou, pire, en l'asservissant à ses propres buts.

Et, en effet, il n'y aura pas de refonte « immédiate » de la position de J.-L. Marion. *Elle présente des coordonnées qui ne rentrent pas directement dans le cadre du monisme*. De plus, elle aide à comprendre ce qui, chez Husserl et Heidegger, ne correspond pas *in toto* au modèle de la représentation. Leur dialogue inaccompli (et quelque peu superficiel du moins dans les passages où l'un se réclame de l'autre) ne nous met toutefois pas à l'abri de la nécessité de penser l'un en quelque sorte *contre* l'autre, comme l'objection *post-mortem* henryenne sembla le suggérer.

Nous croyons donc qu'il est possible d'approfondir la question du rapport appel/« autre appel, l'appel de la vie », à un niveau moins asymptotique que celui où se développa leur modeste dialogue, qui constitue plus une affaire qu'un enseignement. Nous le ferons au sujet du « concret », à savoir, non sans un paradoxe si propre à

1. Le texte de Henry publié originairement dans « À propos de *Réduction et donation* de J.-L. Marion », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1991, repris dans PV I (où il est dit par l'éditeur « remanié », mais en réalité *légèrement* remanié jusqu'à la conclusion, qui fut *massivement* réécrite), présente une dernière page *videment* « cordiale » : le quatrième principe marionien assignerait à la phénoménologie « des objectifs jusque-là inaperçus, de plus vastes ambitions, il l'engage sur des voies nouvelles ». Il faut en effet lire la conclusion de cet article remanié dans PV I, 103-104, où les linéaments d'une phénoménologie marionienne de la donation paraissent être un « jeu de mots ». Nous rappelons que PV I fut publié l'année après la mort de Henry, dans la collection rédigée par... Marion lui-même. Nous ne voulons pas y lire expressément un mauvais tour *post-mortem*, que l'imminente disparition aurait pu permettre... comme si la mort avait délivré Henry de son « attachement » à son collègue et ami...

2. *Ibid.*, p. 101.

3. *Ibid.*, p. 104, pour les deux citations.

4. ED, p. 243 et s. Il n'est pas question de rentrer ici dans cette différence capitale, puisqu'elle se situe lorsque les jeux semblent déjà faits. Certes, il serait possible d'en retracer des conséquences chez Henry (ou des possibilités différentes pour la phénoménologie matérielle), mais cela sortirait du cadre de notre analyse fondamentale.

l'origine, de l'absoluité de la phénoménalité.

La quête partagée vers une phénoménalité originnaire et la perspective marionienne d'une donation en retrait : le pli du donné dans Étant donné.

Après avoir compris le différend irréductiblement à l'œuvre entre Henry et J.-L. Marion, afin de comprendre mieux cette « venue en soi » contre l'appel « indéterminé » défendant les droits de la structure phénoménologique effective (qui prendra le nom d'« ego ») comme réalité de « ce qui se montre en lui-même¹ », il y a en effet une essentielle continuité entre les deux penseurs.

La « forme pure de l'appel » chez J.-L. Marion, « agressée » de manière si violente en 2002 par Henry peu avant sa mort, est, dans *Étant donné*, reconduite à l'impossibilité que quelque chose qui se donne – ce qui est indubitable compte tenu du concept de « phénomène » – puisse se passer de sa *donation*. Dans la conception de la phénoménologie chez J.-L. Marion, l'approche au phénomène originnaire se fait de manière non ambivalente : du « il faut prendre les phénomènes comme ils se donnent » chez Husserl², et de la considération donc du « statut du donné³ », on passerait légitimement à la constitution du donné dans son « absoluité », à savoir dans sa recherche des modes positifs d'explication du *phénomène de l'absolu*. Cela amorça la polémique entamée par l'un des détracteurs de J.-L. Marion aussi bien que de Henry :

La *Gegebenheit* désigne littéralement le fait d'être donné, mais avec une ambiguïté [...] entre ce qui est donné et le fait d'être donné. Cette dernière périphrase s'avérant trop lourde, les traducteurs de Husserl (en particulier, Ricœur, Löwith, Kelkel) préfèrent le plus souvent « le donné », « la donnée » ou même « la présence ». Ces traductions ont leur légitimité suivant le contexte. En revanche, l'unification de cette aire sémantique sous le terme de « donation » s'impose-t-elle ? Une donation en allemand se dit *eine Schenkung*. C'est tout différent. Marion argumente en faveur de sa traduction en faisant valoir que la donation comme « pli du donné » est un « concept consistant ». Justement ! Il ne l'est que trop, uniformisant sous sa propre polysémie [...] sa « pression » et son « autorité » sur le paraître⁴.

Sans entrer dans le débat proprement husserlien (Janicaud veut résumer les enjeux de la donation par le seul thème de *l'écrasement* de l'interprétation marionienne sur Husserl, sans prendre en compte une validité propre à J.-L. Marion en plus de sa « lecture »), il semblerait bien que la lecture positiviste et « mondaine » janicaudienne, rejetant toute auto-suffisance et auto-fondation à l'apparaître (en les ayant perçues curieusement dans la polémique anti-théologique sept ans auparavant, *mais seulement au sujet de J.-L. Marion* et non pas chez Henry) juge inconciliable une phénoménologie

1. SuZ, p. [28].

2. La philosophie comme science rigoureuse, cité par ED, p. 23.

3. D. Janicaud, *La Phénoménologie éclatée*, op. cit., p. 58.

4. *Ibid.*, p. 55-56.

de la donation : l'être-donné (*Gegebenheit*) est saisi par J.-L. Marion comme envoi-donnant (*Schenkung*), *au moment même où Husserl affirmait le contraire*. Husserl écrit en effet : « la donation d'un phénomène réduit en général est une [donation] absolue et indubitable¹ ». Mais si l'on remplace « l'une » d'avec le « donné », on comprend alors que le sens du texte husserlien concerne l'être-donné du phénomène comme étant désormais un « fait » : « qu'un donné singulier (un sentiment) ne permet pas de passer au caractère "absolu et indubitable" du phénomène réduit² ». Pour le traduire dans le langage que J.-L. Marion partage avec Henry : Janicaud ne pense qu'il soit possible d'atteindre la phénoménalité à partir de la réduction du phénomène à sa plus « généreuse » phénoménalisation. Il est peut-être impossible pour lui de penser celle-ci.

Nous déduisons donc que J.-L. Marion, aussi bien que Henry, se démarque de la phénoménologie mondaine, d'une phénoménologie descriptive du phénomène *constitué*. Or, si J.-L. Marion pense une phénoménalité comme étant donnée par la *donation* elle-même, pour Henry elle n'est en revanche donnée que par son *auto-donation* : pour reprendre une *notion* présent du début à la fin de son œuvre, par son *ego*.

Mais, on dira, l'idée de « donation » est également agissante chez les deux auteurs : donation pour J.-L. Marion, « auto-affection » pour Henry (qui deviendra dans ses années postérieurs à la lecture de *Réduction et donation*, « auto-donation »). Voire, l'un semble plus « pur » que l'autre. Le partage marionien et henryen de la donation d'un *inconcussum*, envisagé par J.-L. Marion comme étant l'« autre *inconcossum* » (« autre » comme non-substantiel, mais toujours *inconcussum*), se fait toutefois sur la base d'un différend plus profond.

Pour Henry le fondement est entièrement phénoménal, sans aucune zone d'ombre du point de vue de son être-phénomène. Pour J.-L. Marion, il s'agit plutôt de chercher la *phénoménologie* d'une donation qui « bat toujours en retraite³ » face au *donné*, *sans coïncider avec la phénoménalité du donné* « simplement présent » *ni avec une structure de manifestation à même de soi*. Celle-ci est pour J.-L. Marion le rapport de la donation au donné :

Une donnée sans donation ne peut ni se penser, ni apparaître⁴ ;

1. ED, p. 25. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris : PUF, 1986, p. 76 (Hua, II, Haye : Nijhoff, 1950, p. 50) : « *die Gegebenheit eines reduziertes Phänomens überhaupt ist eine absolute und zweifellose* ». Et Janicaud remarque comment la phrase complète de Husserl est « plus complexe » : « à propos du cas singulier d'une *cogitatio*, par exemple d'un sentiment, il nous serait peut-être permis de dire : ceci est donné, mais en aucun cas il ne nous serait permis de risquer la proposition plus générale : le donné d'un phénomène réduit en général est absolu et indubitable », (D. Janicaud, *La Phénoménologie éclatée*, *op. cit.*, p. 58).

2. *Ibid.*

3. ED, p. 90.

4. ED, p. 94.

la phénoménologie universalise le résultat cartésien, elle n'assure pas l'ego seul et à lui-même, elle certifie tout un monde, parce qu'elle ne l'appuie plus sur la pensée (se pensant), mais sur le donné tel qu'il se donne. [...] ainsi le phénomène donné comporte-t-il, avec l'expérience de la donation, l'expérience de sa certitude : on ne saurait douter d'un donné, car ou bien on le considère précisément en tant que donné et, quel que soit son mode de donné [...] il sera bien donné ; ou bien on y éprouve une déception [...] mais qui pourtant se donnait déjà sans aucun doute, sur un autre mode simplement non encore distingué dans sa spécificité¹.

Et il conclut en lisant les mots de Husserl que Janicaud critiqua : « la donation [*Gegebenheit*] absolue est un terme ultime² ». L'« absolu » du phénomène est pris dans les réseaux d'une phénoménologie comme philosophie première (originaire, pourrions-nous dire) mais *non pas fondamentale au sens propre, ni fondatrice d'une « transcendance »*. La phénoménologie marionienne n'a pas besoin de justifier un « fond », de situer la venue du phénomène par une différence onto-phénoménologique fondamentale (l'adonné et le phénomène sont en creux de la même donation, qui n'a pas besoin de « hiérarchiser » les deux). La donation *donne* sans créer une différence fondamentale et donc sans besoin de penser sa différence fondamentale. Le fondement n'a pas besoin de « fonder » l'être immédiatement. Une phénoménologie de la donation efface, en les simplifiant vers la donation du phénomène, la plupart des risques que nous avons traversés.

J.-L. Marion se penche alors vers une notion déjà heideggérienne, mais faite sienne aussi par Henry, comme nous l'avons vu³. La *donation* est expliquée par la *métaphore* du « pli ». La donation est définie comme le « pli du donné⁴ », qui ferait qu'aucune traduction de la *Gegebenheit* par « donné » ou « donnée » ne pourrait mieux penser l'enjeu phénoménologique contenu par la notion de « pli » : « se montrer revient donc bien à se donner : le pli de la donation, en se dépliant, montre le donné que dispense la donation. Se montrer, pour le phénomène, équivaut à déplier le pli de la donation où il surgit comme un don⁵ ». Chez Henry, nous avons trouvé la notion de « pli » lors du déploiement du Fond de manière non transitive mais immanente, implicitement dyadique, « continuative » du *mouvement* de déploiement par un processus à dièdres d'auto-expansion de soi. Le caractère fondateur consiste justement dans la vitalité que propose le processus de dépassement, de perpétuel pliement et dépliement du Fond.

Si le pli marionien garantit une même « continuité du phénomène » de la donation, sans s'identifier à la phénoménalisation comme procès fondateur, le dépliement phénoménologique du pli permet d'aller (comme chez Heidegger) dans une différence *irréductible* entre donation et donné, sans toutefois creuser un abîme, une distance,

1. J.-L. Marion, *De surcroît*, op. cit., p. 23.

2. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, op. cit., p. 86 (traduction de Marion, puisque celle de Lowith dit : « présence absolue »), Hua, II, p. 61, cité par J.-L. Marion, *De surcroît*, op. cit., p. 24.

3. Cf. *supra*, § 6.

4. ED, p. 96.

5. ED, p. 104.

entre les deux (comme Henry d'ailleurs), mais 1) en évitant la phénoménalité double et un rapport ambigu à l'être, qui implique lourdement la « fondation » et 2) en gardant l'absoluité de la donation dans *la possibilité de la phénoménologie*, puisque *le pli du donné n'ouvre pas à une structure immédiate d'auto-donation s'identifiant au pli : le pli reste en retrait, sous l'effet du « pliage »*. La *Zwiefalt* marionienne, d'inspiration heideggérienne, pense une unité sans ambages de la phénoménalité ; ainsi faisant, toutefois, elle ne dit pas le dynamisme interne du pli. Certes, « déplier » (chez J.-L. Marion) et « déployer » (chez Henry) ne reviennent donc pas au même. Le pli, sans créer un réel espace, présente une charnière (l'angle casse une circularité ou une linéarité) entre les deux bouts pliés, qui paraît appartenir plus à J.-L. Marion (et Heidegger) qu'au dé-ploiement henryen, qui reste à penser comme un *dépassement* de la non-réalité de « l'angle » formé (le dièdre), dans son élancement vers ce qu'il y a de concret du pli, de phénoménologique et non pas de formel, qui est, comme nous l'avons vu, l'épreuve de soi comme identique à soi.

Il s'avère, en tout cas, que la poursuite de ce dialogue pourra s'effectuer sur la base de méconnaissance, chez J.-L. Marion, du sens du déploiement et de la dualité propre au pli du donné chez Henry. Et il importe peu de reprocher à J.-L. Marion une utilisation alors *métaphorique* de la sémantique du pli, alors que chez Henry elle était l'épreuve même de l'originaire du fondement (sans qu'elle puisse se sentir comme métaphore, sans qu'elle puisse prévoir des vrais « angles », sans qu'il y ait un dièdre géométriquement irréel à former le pli, sans qu'elle puisse rappeler *vraiment* un pli) : *le vrai dialogue entre Henry et J.-L. Marion s'est déjà joué au sujet du retrait de la donation de la phénoménalité comme telle.*

§ 13. Le « sens de l'être de l'ego » et l'accusation d'onticité à la *Fundamentalontologie de Sein und Zeit*

La riposte marionienne est particulièrement prégnante. La structuration du fondement *en subit un coup décisif*, au point d'en trembler sur sa propre base.

C'est le fondement comme montrance de son propre phénomène qui retombe maintenant vers l'aporie du *trans-phénoménal* déjà examinée. Pour récapituler, tout d'abord J.-L. Marion nous présente des *principes de la phénoménologie* qui sont fondamentaux de manière strictement *heuristique*. La possibilité même de la *donation du phénomène* paraît être *plus radicale* que la *donation d'un fondement phénoménal*, d'un « pouvoir » qui interviendrait comme le *Deus ex machina* et la monstration même des apparaissants. Le dièdre du *pli du donné* ne demande pas un pouvoir supérieur, de déploiement ; et, comme en outre le principe laisse le phénomène prendre la parole, il permettrait d'éviter de partir par une interrogation formelle, telle que la nôtre.

*La « substantialité phénoménologique propre »
et les « jeux de langage » marioniens.*

Mais on pourrait aller même plus loin. Le pli du donné réussirait à « compléter » l'œuvre henryenne, en la radicalisant, puisqu'il approfondirait les dyades sans recourir à des « fondations » ni à des « engendremets », sans céder pour autant à ni aux ambiguïtés de l'intentionnalité husserlienne ni à la neutralité ontologique heideggérienne (= par la notion d'adonné). De ce point de vue, la « seconde philosophie » henryenne se présente comme une recrudescence des dyades en dualismes toujours plus internes, jusqu'à la triade Dieu/Archi-Fils/Fils ; s'il s'agit de la part de Henry d'une réponse radicale à la prétendue radicalisation de J.-L. Marion perpétrée en Réduction et donation, et nous n'avons guère de raison de douter que, au moins en partie, c'est bien le cas, il s'agit d'une réponse partant d'un paroxysme fondateur aboutissant à un schéma maintenant triadique. La Vie serait bien, marionniquement, une donation encore plus originaire du sujet qui en fait l'épreuve¹.

1. Cf. *infra*, troisième partie, chapitre 3.

« Loin de méconnaître ici les avancées les plus récentes de la phénoménologie – auto-affection, herméneutique, diffé^{rance}, et regard d'autrui –, nous tentons seulement de les confirmer en assignant à chacune son site précis dans la donation ». Et J.-L. Marion continue en affirmant de manière idéalement fondamentale :

En effet, ces avancées ont accompli des percées si victorieuses qu'elles ont marché presque trop loin, *jusqu'à se couper*, pour ainsi dire, *de leurs bases* ; pressées par la chose même, elles n'ont pas toujours pris soin d'abord de statuer définitivement sur leur rupture avec les horizons de l'objet ou de l'être, ensuite et surtout de justifier cette rupture en élaborant la définition de la phénoménalité, [...] nous osons proposer que la définition du phénomène comme ce qui ne *se* montre qu'autant qu'il *se* donne assure seule cette signification¹.

À présent, nous avons *deux chemins possibles* qui s'ouvrent devant nous.

Le premier, c'est d'abandonner le « fondement » et foncer vers une phénoménologie de la *donation*. En suivant Marion ou bien, si l'on voulait, vire comme Henry dans ces années vers une compensation de son thème à celui de la donation, qui, même s'il ne remplace pas le fondement, semble devenir de plus en plus présent dans ses textes². Pour notre parcours, cela équivaldrait naturellement à abandonner ou bien Henry ou bien, si l'on voulait encore creuser dans cet auteur encore des signes de vie, d'abandonner en tout cas le fondement, d'abandonner la structuration du fondement, et *de repenser le tout à partir exclusivement de la seconde philosophie pour, à la limite, lire rétrospectivement les premiers ouvrages à l'aune des résultats de la seconde philosophie*. Tout comme la plupart des commentateurs de Henry le font.

À cela nous conduisent déjà certaines conclusions propres à la première version de l'article écrit au sujet de *Réduction et donation*, en 1991 : « l'autre appel, l'appel de la vie, se tient au-delà de tout appel, il ne nous fait pas la proposition de vivre. Il nous a jeté dans la vie, écrasés contre elle et contre nous [...] ³ ». Il faudrait peut-être creuser le passage à la seconde philosophie, le « *fond* d'hétéro-affection » dans la Vie, le fond du Fond donc, comme *L'Essence de la manifestation* le préconisait (« on ne voit tout simplement pas de différence au sein de l'auto-affection entre l'ego – donné à lui-même dans cette fameuse auto-affection – et l'absolu⁴ »).

Le deuxième chemin, le plus tortueux, ne s'ouvre devant nous qu'après une longue réflexion. Il faut lire attentivement la plus forte contre-attaque que Henry formula postérieurement à la première version de « Quatre principes de la phénoménologie » (après les résultats de sa seconde philosophie) :

1. ED, p. 441 (nous soulignons les deux premières expressions en italique).

2. Le terme de « donation » subit une *inflexion* à partir de ce moment, comme le montrent deux textes de 1992, « Parole et religion : Parole de Dieu », et surtout « Phénoménologie non intentionnelle ».

3. PV I, p. 102.

4. Ces deux dernières citations viennent du jugement de S. Laoureux, « La référence à Maître Eckhart... », *op. cit.*, p. 242 et p. 240.

[Si l'on cherche] la donation pure [...], [alors] la phénoménologie s'avance vers une frontière dangereuse, celle au-delà de laquelle elle prend congé d'elle-même sans s'en douter. [...] quand l'élément phénoménologique servant de support à un système de pensée qui entendrait se fonder sur lui verserait dans une indétermination totale, voir un formalisme vide, éloigné toute analyse rigoureuse du mode de manifestation propre à la venue de l'apparaître en lui-même selon sa substantialité phénoménologique propre, alors la donation pure et les formes pures d'appel auxquelles elle ouvre n'auraient plus qu'un rapport verbal avec la phénoménologie¹.

Les mots sont très percutants ; des mots qui ne pourraient que surprendre J.-L. Marion, qui n'a jamais essayé (comme la totalité des philosophes contemporains) de s'approcher d'un tel langage – et pour subir, en outre, un contre-étreintement « terminal » de Henry : J.-L. Marion ne ferait qu'une « philosophie de langage² » !

Nous lisons d'abord d'un *lourd retour au thème du fondement*, à cause de la mobilisation du lexique du « support », de la « substantialité ». On assiste surtout à la tentative de fonder « un système de pensée ». *Ce que J.-L. Marion mettrait en jeu, par son concept du pli de donné, ne serait qu'un « langage » pour Henry. Ce langage se fonderait, encore, sur une « substantialité phénoménologique » ; l'« indétermination » dans laquelle J.-L. Marion abandonne le phénomène (= le privant de fondement) assume le risque de créer un système auto-référentiel se posant de manière indéfiniment antinomique à la phénoménalité (un concept marcherait sur ses pieds, et pourrait constituer une réalité toujours séparée de la phénoménalité effective). En outre, cette forme antinomique originelle paraît être comprise par Henry comme la moins subtile, la moins phénoménologique, puisqu'elle ne paraît pas non plus obéir directement à un principe ek-statique, moniste (qui lui est toutefois sous-jacent), mais, par une sorte d'outrance phénoménale, à un pur jeu, à savoir à une réduction formelle et conceptuelle, « non-déterminé » justement. Le jugement henryen est donc impitoyable, voire sans merci, dans le moment même où une certaine filiation semblait possible, et cela à partir de la seconde philosophie. Le « fondement » revient donc à la toute veille de la mort de Michel Henry, pour soustraire la philosophie henryenne à un appel plus fort que celui de son effectivité.*

Nous préférons alors choisir une voie moyenne à l'aune de la question du retrait du pli. Et cela à partir de ce texte remanié, les « Quatre principe de la phénoménologie », où revient en somme, au sommet de la contre-attaque adressée à J.-L. Marion, le thème de la « substantialité » – ou mieux, comme le dit le premier alinéa modifié, le thème de « l'apparaître » comme « l'éternelle et inlassable venue en lui-même, l'apparaître de l'apparaître qui apparaît en un mode de phénoménalisation parfaitement défini – n'étant autre dans son auto-apparaître originare que l'auto-révélation de la vie [...] »³. L'« appel » ne doit pas se superposer à la donation au point d'en constituer une forme.

1. PVI, p. 103-104.

2. PVI, p. 104.

3. PVI, p. 103, nous soulignons.

L'appel, la donation, ne sont qu'une recherche de la « pureté » phénoménologique comme telle. *Il appartient au fondement, de veiller la substantialité phénoménologique, vigiler sur une pureté réelle de la manifestation.*

Le « fondement » doit exhiber le droit à pouvoir reléguer la phénoménalité – voire, à montrer que *la phénoménalité même n'est pas une abstraction comme son nom paraît l'indiquer* (phénoménalité : substantif abstrait de phénomène), mais que sa présence est *requise* par la réduction des « choses » à « phénomènes », et que, à la limite, la position marionienne serait elle-même reconductible, au mieux, à des coordonnées empruntées par le monisme, sinon dans l'ek-stase, du moins dans ses résultats. La refonte henryenne poursuit donc son œuvre, même au sujet de Marion.

D'où la phrase suivante, dense de signification : « c'est cette forme pure de l'appel qui ressemble au concept inélaboré et univoque des débuts de la phénoménologie. Du moins celle-ci, se donnant les grandes structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de la phénoménalité extatique, allait-elle poursuivre son immense travail » (alors que J.-L. Marion aurait créé une « superstructure » qui plongerait dans l'indétermination la phénoménalité)¹.

Comment se montre-t-il, à ce point, le fondement de cette *superstructure* (jusqu'à son anéantissement, puisqu'il s'agit de fonder maintenant des « simples »...jeux de langage), sans un processus de « purification » abstraite, mais concrète ? La réponse ne peut être trouvée sinon en allant dénicher *un « autre »* sillage (pour parler comme J.-L. Marion) venant de Husserl et de Heidegger, qui permet de comprendre le différent essentielle entre Henry et Marion au sujet du *retrait* du phénomène et, indissociable de celui-ci, d'une méthode n'agissant pas par la *possibilité* du phénomène mais par le phénomène entièrement *révélé*.

Comme l'affirmait J.-L. Marion plus que ne le fit Henry : nous ne pouvons pas *démontrer* le phénomène (et donc sa phénoménalité). Le phénomène doit être dégagé de ses empêchements de telle manière qu'il puisse *se montrer lui-même*. « L'être doit pouvoir *se montrer* » : c'est bien l'une des deux définitions du fondement². Il est temps maintenant de comprendre cette mntance, à la hauteur et même au-delà de la mémorable radicalisation marionienne. Après donc avoir dégagé pédagogiquement les possibilités de fonder, le terrain de la *méthode* est également le terrain où *la condition du phénomène de l'auto-apparaître* doit être prise en compte. Comme le rappelle Henry (après la parution de *Étant donné*), « la phénoménologie [...] s'oppose dans le principe à la métaphysique pour autant qu'elle s'en tient délibérément au *phénomène tel qu'il se montre lui-même*³ ».

Pour envisager l'ampleur de ce débat, nous avons besoin d'un terrain commun : celui d'une *effectivité* du phénomène au-delà de sa *possibilité*.

1. PV I, p. 104.

2. EM, p. 50.

3. I, p. 303, note.

Le danger d'une morphologie idéaliste et d'un questionnement sur la question : « le sens de l'être de l'ego » et « l'effectivité » de l'ego.

Les enjeux de la pensée henryenne concernant ce difficile point sont ceux d'une véritable *survie* de son onto-phénoménologie. Il faudra revenir radicalement aux sources de son œuvre, et notamment à l' « Introduction » et aux premiers paragraphes de *L'Essence de la manifestation*, qui ont posé le problème de toute la recherche henryenne, en passant une lecture serrée de *Sein und Zeit*. *Le sens de son retour à la « substantialité phénoménologique » réside en effet au cœur du débat engagé par Henry sur le « se montrer de lui-même » du phénomène, sur son retrait et sur sa possibilité, bref sur la méthode d'accès au phénomène.*

La position méthodologique henryenne trouve en fait son départ *chronologique et philologique* dans une singulière démarcation avec Heidegger. Elle propose une redécouverte de Descartes plus *radicale* que celle effectuée par Husserl en 1929-1931. La notion/épiphane (pouvant sans doute revêtir le sens du « défini » à la fin de l'article modifié « Quatre principes de la phénoménologie ») est bien celle d'*ego* ; mais le choix de celle-ci (sans doute cartésienne) pour mettre en abîme la méthodologie phénoménologique, dépendait d'une autre notion fondamentale, strictement méthodologique et tôt abandonnée : une notion qui aurait dû trancher un « au-delà » du phénomène (et son retrait compris), le *sens de l'être de l'ego*.

La conscience est constitutive du sens de l'être en général, c'est elle qui prescrit à tout objet et à tout type d'objet le sens de l'être qui est sien. Le sens de l'être de l'ego cogito, c'est justement de conférer un sens à l'être, c'est, plus profondément, d'être la source de ce sens, l'origine absolue d'où celui-ci jaillit chaque fois comme sa libre création¹.

Pourquoi Henry parle-t-il d'une recherche du « sens de l'être de l'ego cogito » ? Pourquoi devoir garder la notion de l'« être » ?

Lisons ce qu'il dira vingt-huit ans plus tard, en 1991, encore dans le texte dédié à J.-L. Marion : « s'interroger [...] sur le sens de l'être en tant que tel, sur ce qui lui permettrait d'être en quelque sorte lui-même et par lui-même, de par sa force ou sa volonté propre est un pur non-sens² ». Le problème devient en somme plus important si l'on se porte, avec J.-L. Marion, vers une manifestation fondamentale de la méthode elle-même : mais alors, se demanderait-on, à quoi bon partir de la mise en œuvre d'un sens de l'être du cogito, voire du « sens de l'être de l'ego » ?

Notre hypothèse est que Henry est en train de *extraire le fondement*, de manière encore heideggérienne, d'une *morphologie idéaliste* – se tirer d'une formulation de la typologie suivante, garde-fou d'une problématique sur le fondement : une spéculation sur une condition de la « conscience », considérée comme pouvant conditionner le reste

1. EM, p. 32-33.

2. PVI, p. 79.

du réel comme sa production¹. C'est pour cela que, au début de *L'Essence de la manifestation*, la formulation du problème de l'ouvrage, tout en passant à travers les thèmes de l'« originaire », de l'« inconditionné », du « commencement », se trouve exposée le plus aisément comme une question portant, dans son virage vers le *concret*, dans le « sens de l'être de l'ego ». C'est à partir de l'ego et de l'ego seul que le problème du sens de l'être pourra prendre une tournure fondatrice. Mais pourquoi à partir du « sens de l'être », et non pas de *l'être* tout court, et non pas des phénomènes dans leur « se montrer en eux-mêmes », comme entamera J.-L. Marion dans *Étant donné ?* Pourquoi vouloir alourdir le phénomène fondamental avec une construction « nominale » si peu aisée ?

La polémique qui se joue ici est celle qui est menée contre Heidegger, sur le « sens de l'être du *sum*² ». D'un côté Heidegger critique la position cartésienne : elle aurait délaissé le *sum* du cogito. De l'autre, Henry défend Descartes, qui aurait compris le cogito comme non appartenant aux catégories de l'être. « *C'est seulement à partir d'une élucidation du phénomène central de l'ego que l'ontologie peut acquérir sa dimension fondamentale*³ ». « Dimension fondamentale » comme ce qu'il y a de « radical » dans l'ontologie, qui n'est à comprendre qu'en tant qu'ontologie du fondement, visant l'ego comme ce qui aurait, *de l'ontologie, le propre de sa dimension phénoménologique, la possibilité de « laisser apparaître »*.

Le cogito ouvrirait donc une voie vers une véritable « ontologie », une « ontologie » qui est « universelle », car, *en fondant l'être*, elle est la condition où quelque chose comme du sens peut « dériver ». « Une analyse ontologique, et cela en un sens décisif et universel⁴ ». Si ici « décisif » n'est pas un simple mot *rhétorique*, comme s'il s'agissait de restaurer de nouveau le sens de cet ego, qui serait « décisif », il pourrait aussi vouloir dire, en stricte corrélation avec « l'universel » : *dans l'ego « se décide » quelque chose d'universel, et cette chose est précisément le phénomène, le sens de tout phénomène*. « Sens » qui n'est pas la signification qui ferait tomber le phénomène dans *l'absurde*, mais « sens » comme le *sens de l'être d'un phénomène* sans laquelle elle retomberait dans le *néant*. Ces mots liminaires (pour *L'Essence de la manifestation*) doivent être pris comme ayant une pure valeur onto-phénoménologique, dépassant la régionalisation des existants, ne visant que leur essence, leur fondement, le fond qui depuis la naissance de la philosophie s'est introduit dans la culture comme étant une condition universelle et stable.

Il reste, dans ce passage, un caractère *classique* du fondement, comme le montre par

1. Henry a une cognition différente de l'« idéalisme » : très restreinte, et extrêmement discutable, en somme pareille à un humanisme sartrien : « pour l'idéalisme, l'homme est d'abord un homme, le projet ontologique par lequel il esquisse, dans une compréhension anticipante l'être de toutes choses, demeure indissolublement attaché, comme à son fondement, à la réalité préalable d'une existence singulière » (EM, p. 27). C'est le sens de l'idéalisme kantien, portant sur un sujet « fini ».

2. SuZ, p. [24], EM, p. 2.

3. EM, p. 46.

4. EM, p. 32.

exemple la référence à une ontologie taxinomique : en voulant ordonner, même phénoménologiquement, les données qui peuvent se produire à la conscience¹, « le sens de l'être de l'ego cogito n'est pas du tout un sens régional, s'il est vrai que c'est dans et par cet ego que se constituent tous les types d'être possibles en général et, corrélativement, tous les types de sens qui leur sont chaque fois immanents² ». C'est donc à l'intérieur de ce que Henry appelle *l'ego* qu'il faut trouver le sens d'être, l'ontologie. Une ontologie de l'ego est la seule ontologie possible en tant que phénoménologique, car elle peut viser la « source » du *sens de l'être en général*, c'est-à-dire « *la phénoménologie transcendantale de la conscience absolue*³ ». Mais cette expression serait phénoménologiquement vidée de sens sans la compréhension de la direction anti-idéaliste que la pensée de Henry recherche, à travers le lexique ici encore heideggérien.

Examinons avec plus d'attention la structure *grammaticale* de l'expression utilisée par Henry, destinée à tomber bientôt aux oubliettes dans la suite de son œuvre et abandonnée définitivement pour la suite de ses œuvres. « Sens d'être de l'ego » pose, à « sens », deux compléments du nom : d'abord « de l'être » (à distinguer de « d'être », plus général : il perd ainsi un attachement déterminé au complément de nom qui le suit), ensuite « de l'ego ». Le premier semble être étroitement compatible avec le lexique heideggérien. Il y forme une expression en soi pleinement signifiante dans *Sein und Zeit*, au point d'être utilisée avec peu de nuances comme *Seinsinn*, en parlant par exemple du « sens d'être du souci » ou plus proprement *Sinn von Sein* (comme notre question de la *Frage nach dem Sinn von Sein*). Parler cependant de sens de l'être « de l'ego » paraît un *ajout* à même, alors, de *limiter* la portée du sens de l'être, qui paraît être générale, en *renfermant* (ce qui est dit comme « défini », dans l'alinéa ci-dessus citée, où le détour de la deuxième édition de « Quatre principes de la phénoménologie » s'accomplit) le sens de l'être dans un « de l'ego », qui *bouleverse complètement la signification de « sens de l'être »*, dans ce qu'elle voulait proposer : Heidegger indiquait, par « sens de l'être », généralement le fait d'être une question portant sur la question en tant que telle, sur ce que l'être ne pouvait pas directement être (il se trouve, même dans son recherche *directe*, déjà pris dans la structure de la question). Henry tente alors de délimiter la question vers une « *effectivité* » (qui nous a en effet toujours accompagnée pendant ces pages) ; mais, dans ce *bouleversement*, sans une prise de conscience *explicite* de la signification désormais modifiée du « sens de l'être » chez Heidegger, et visant bien entendu au-delà de tout « sens » de la question, voire de toute « questionnement » sur l'ego, Henry coupe simultanément la possibilité de pouvoir dégager la question dans son être – tout en réussissant dans le but de sortir de la

1. « Une telle "réalité" ne se résout pas en une somme de données dont une phénoménologie noétique ou fonctionnelle pourrait décrire d'une façon exhaustive les structures propres », EM, p. 33.

2. EM, p. 32.

3. EM, p. 33.

morphologie idéaliste (qui examinent des « concepts » et des notions) *en passant par une recherche fondamentale à partir de la refonte de la question de l'être, « remise en question »*, si l'on veut dire ainsi, *par l'ego*.

La grammaire nous vient ici en aide : dire par exemple que « Pierre est avare », ou que « Pierre est avare de biscuits », change complètement le sens de la phrase. L'avarice reste dans les deux cas, mais dans l'un est fortement limitée, et se joue sur un « détail particulier ». Les « biscuits » sont en effet la raison de l'avarice de Pierre, qui, autrement, n'est nullement « avare » en lui-même. Un autre exemple, plus pertinent puisqu'il reproduit la forme logique de l'énoncé « sens de l'être de l'ego » (et ne propose pas un complément de l'attribut comme le cas qui précède) : « je me demande souvent l'utilité du discours de la jurisprudence ». Il apparaît que « l'utilité du discours de la jurisprudence » limite beaucoup, jusqu'à bouleverser le sens non pas seulement de la recherche sur l'utilité du discours, mais aussi *de la question* que le locuteur se pose (sa question devient, par exemple, politiquement importante, ce qui n'est pas le cas dans la question de l'être de l'ego). L'intention de l'expression henryenne, qui est plus forte qu'elle ne pouvait apparaître au début, *porte aussi sur un bouleversement de « l'être de la question », tout en voulant, à travers cette question, se déterminer ontologiquement, ou mieux déterminer le phénomène de l'être sous le phénomène de l'ego, en perdant le sens du syntagme du « sens de l'être », qui ferait perdre tout sens à une question de l'ego comme recherche à travers son sens.*

Pour simplifier la portée globale de la refonte henryenne allant jusqu'à remettre en cause le questionnement sur l'être à travers la recherche de son « sens » : *dans sa première signification*, la question sur le sens de l'être passe d'un type de questionnement sur l'être de la question, à celle sur un étant singulier, particulier, *effectif*, qui « détermine » (nous nous rappelons « l'indétermination » de l'appel marionien) la phénoménalité originelle. Dit au sens henryen : l'ego doit se faire effectif, se « concrétiser » : l'effectif du fondement exprimé par le sens de l'être de l'ego n'admet pas que l'ego soit possible sous un questionnement, ou qu'il ait été perdu à cause d'un sens enfoui. *Le sens de l'être de l'ego, c'est l'ego lui-même, défait de sens et d'être et de « sens de l'être »*. Tout comme on pourrait dire que le « sens de la vie » n'a pas de sens justement : c'est la vie elle-même qui, à la limite, est le sens.

La notion d'« effectif », analogue à la plus formelle « réalité », a en effet la valeur, présent tout au long de l'œuvre henryenne, de dire en quoi la manifestation originelle peut s'opposer à toute dialectique, à tout « rapport », mais étant la manifestation de tout phénomène, pour autant qu'il est exprimé par la notion d'*invisible* : « l'invisible [...] désigne [...] *l'effectivité* d'une dimension originelle de la phénoménalité et sa structure, sa possibilité interne¹ ». Une « possibilité interne », puisqu'elle n'est pas possible comme mise en abîme à outrance vers une structure de la donation ou de la

1. EM, p. 560.

manifestation séparée du Fond et de la structure.

Heidegger, en s'interrogeant sur l'être de la question, en arrive à poser *methodiquement* l'essence de toute question. Or, la tournure vers « l'effectivité » que subit la *Frage* chez Henry, par la limitation du sens de l'être au sens de l'être de l'ego, bouleverse avant tout « l'être de la question », en *concrétisant* cette question sur « l'ego ». Le « sens de l'être de l'ego » a le sens de délimiter et de « comprimer » la venue à l'apparaître de l'apparaître à l'intérieur d'un commencement qui, tout en n'étant pas ontologique, est simultanément non-idéaliste. « Sens de l'être de l'ego » est l'expression qui permet de reformuler la question *sans une posture de type idéaliste ou husserlien, ou encore proprement heideggérien*.

Si Henry reprend la déconstruction heideggérienne de tout type de « question », si le « questionnement » semble heideggérien, la réponse est néo-cartésienne, et d'un Descartes non-rationaliste. Le développement de la réponse rendant possible le développement même du système de l'onto-phénoménologie sera analysé plus longuement par la suite. *Il reste à voir sur quel mode non seulement la réponse trouvée dans le sens de l'être de l'ego diffère de celle sur le sens de l'être, mais en quel mode la méthodologie suivie, bouleverse une ontologie phénoménologique comme celle de Heidegger et Husserl*.

Essayons d'analyser comment l'ego peut concrétiser l'être de la question, afin de mettre au clair, pour revenir aux « Quatre principes de la phénoménologie », « donner congé à l'être ainsi entendu – qui n'"est" que dans la compréhension du Dasein se rapportant à lui comme à ce qu'il "comprend", comme à un "sens" – n'est possible qu'à une condition [...] [,] *phénoménologiquement*¹ ».

La réponse à la question du « sens de l'être de l'ego », que nous avons trouvée centrale dans l'introduction à *L'Essence de la manifestation* à cause de son caractère délimitant le mode de quête du fondement, est en quelque sorte déjà écrite : le sens de l'être de l'ego sera l'apparaître pur, la phénoménalité pure, la phénoménalisation, comme fondement *inconcussum*. Ce qui comptait au départ, c'était la tentative de limiter l'idéalisme à travers un questionnement, suivant l'exemple de Heidegger, de l'être de la question, afin de dégager le terrain des suspicions idéalistes (une *Setzung* de soi et de son objet), tout en visant au fond « l'être du sujet² », qui possède le caractère d'inconditionn. Henry ne veut pas commencer simplement par l'exigence d'un commencement certain (comme le fit Fichte), mais il n'effectue pas non plus une véritable réduction (comme le ressentit, husserliennement, J.-L. Marion) : ce qui compte est le concret et le « déterminé » du sens de l'être, ce qu'il appelle l'« ego », qui s'auto-donnerait, dans un cadre strictement méthodique, comme dépassement des incertitudes, et des relativismes, de l'arbitraire et enfin de *l'indétermination* propre même à la *compréhension* de soi selon son être.

1. « Quatre principes de la phénoménologie », PV I, p. 100-101.

2. EM, p. 27.

Mais l'élucidation de l'ego vise-t-elle le même procédé que la quête du sens de l'être de l'ego ? Mais dans la question sur l'être, le sens de l'être, le *demandé*, n'était-il pas justement chez Heidegger irréductible à un questionnement sur *l'interrogé* (l'étant, l'homme) ?

L'être comme questionné requiert donc un mode propre de mise en lumière, qui se distingue essentiellement de la découverte de l'étant. Par suite, le *demandé*, le sens de l'être, requerra lui aussi une conceptualité propre, qui se dissocie à nouveau essentiellement des concepts où l'étant atteint sa détermination significative¹.

Il semblerait, toutefois, que Husserl lui-même l'ait guidé dans cette direction. Henry cite :

La généralité que vise l'ontologie universelle ne concerne donc point « l'explicitation du sens de tout type d'être que moi, l'ego, je peux imaginer ». Si une telle ontologie se réfère au « sens authentique et universel de l'être en général » [...] [c'est] afin de se consacrer à la généralité absolument originale qui constitue son thème propre et qui dépasse délibérément tout genre et toute généralité ayant trait à un genre².

En somme, derrière le titre de l'Introduction de *L'Essence de la manifestation* (« Le problème de l'être de l'ego et les présuppositions fondamentales de l'ontologie ») il y a moins le formalisme de Kant ou l'idéalisme de Fichte ou de Schelling, que l'enjeu plus grand de *l'idéalisme transcendantal* husserlien, *d'un idéalisme phénoménologique de disparition de l'objet phénoménologique à l'ombre de la structure de la rencontre au phénomène*. Les pages citées par Henry sont celles que Husserl, à la toute fin de la *Quatrième Méditation*, dédie à la question de *l'idéalisme transcendantal* : « c'est un idéalisme qui n'est rien de plus qu'une explicitation de mon ego en tant que sujet de connaissances possibles³ ». *L'explicitation* est ainsi fondamentale (pour l'idéalisme) pour autant que c'est le sens de la transcendance qui se joue : « l'*explicitation* du sens » de tout ce que je peux imaginer répond au souci d'expliquer le sens « que l'expérience me donne réellement⁴ ». Eu égard du sens de l'être qui doit s'explicitier par les pouvoirs du « je », l'« explicitation » n'aboutit à rien d'autre qu'à *l'opportunité d'expliquer l'idéalisme sur base phénoménologique, en le « fondant » comme irréalité d'une explicitation de l'essence*. « *La preuve de cet idéalisme, c'est la phénoménologie même⁵* ». Le « sens » révèle, dans le « je », l'objet qui doit être explicité à partir de l'ego transcendantal, et cela en montrant, par cette confrontation à Husserl, que ce n'est pas à travers une « explicitation » de soi que cela pourrait se faire. La phénoménologie paraît aussitôt *sui generis*. La position henryenne semble se poser autour du même ordre de questions : expliquer la transcendance, le monde, à partir de

1. SuZ, p. [6].

2. EM, p. 16-17, les citations sont de MC, p. 72-74, et les italiques sont de Henry et non de Husserl.

3. MC, 72.

4. MC, p. 72.

5. MC, p. 72.

ce qui est appelé « je », ou (chez Henry), « ego ».

Pourquoi alors parler de « sens de l'être de l'ego », pourquoi relier ces trois termes dans une même expression, si la dépendance « finale » de l'expression s'explique par l'ego, qui n'a aucun sens et n'a pas d'être ? Le fondement ne serait-il ainsi exempté de toute méthodologie originale, faisant confluer son questionnement sur le « sens » de la question ?

Il faut tenir compte du problème sur la primauté ontologique *et* ontique de la question de l'être dans *Sein und Zeit*.

Dans le texte de 1927, Heidegger n'opère aucune réduction précédant la question qu'on peut poser sur le mot « être ». De même la position henryenne dans ces pages : elle *n'opère aucune* réduction, aucun *procédé préliminaire*. Dans l'exergue, il pose la « question du sens de l'être¹ », qui aboutit à la *Daseinsanalyse* – ayant la finalité de son élucidation. Ces passages bien connus du chef-d'œuvre de Heidegger, seront proposés selon la version que Henry en donne, en soulignant à chaque fois ce qui est digne de l'être.

« L'être est toujours l'être d'un étant. C'est à l'étant que la question de l'être s'adresse, afin de déchiffrer en lui le sens d'être. Or, l'étant qui est choisi comme celui à partir duquel le sens de l'être doit être élucidé n'est pas indifférent². » Contrairement à la *Seinsfrage*, Henry souligne l'étant porteur de la question *de l'être*. *Il a en outre effectué ce choix de manière effrontément consciente* : « l'étant qui pose la question de l'être est manifestement un étant privilégié, celui qui fonctionnera comme le *Befragtes* de la question de l'être, comme l'étant auquel on pose cette question. *L'être de la réalité humaine* doit d'abord faire le thème de la problématique qui vise à élucider le sens de l'être en général³ ».

Comme l'avait mis en évidence J.-L. Marion, le « sens de l'être » ne s'ajoute aux deux autres termes qu'en précisant l'identité de l'un d'eux : dans la question de l'être ainsi construite, l'étant mis en question doit s'entendre exclusivement comme *Dasein*, « étant remarquable [...] qu'il est l'unique étant pour qui *être* ait un sens. Le *Dasein* a le sens de l'être, comme un musicien celui de la mélodie, un peintre celui des couleurs, un athlète celui de la compétition⁴ ». Mais si l'être vaut pour un étant déterminé, et si cet étant se transcende dans la compréhension des étants, la question selon Henry reste de voir comment un *Dasein* peut exister dans un mode originaire, qui le fasse justement, à travers un « rapport » *purement phénoménal*, « exister » (quel est le fondement qui le rend).

C'est pour cela que Henry peut affirmer, de par ce choix qui semblerait redevable, d'un point de vue heideggérien, d'une sorte d'*hyperbolisation* de la

1. SuZ, p. [1].

2. EM, p. 40-41.

3. EM, p. 41.

4. J.-L. Marion., *Réduction et donation*, *op. cit.*, chapitre « Question de l'être et différence ontologique », p. 198-200.

Fundamentalontologie (voire une caricature de la pensée de Heidegger, « tout en prenant appui sur ses ressources pour cette opération¹ »), que la démarche vers le « sens de l'être de l'ego » se propose comme plus orientée vers l'ontologie que *celle vers « le sens de l'être », qui serait restée trop ontique* : « l'élaboration de la structure de la question de l'être ne constitue qu'une analyse toute extérieure d'un tel rapport [de l'être à l'étant]. En fait, *le lien qui unit l'être à l'étant demeure foncièrement obscur, sa structure n'est pas homogène, sa signification est polyvalente²* ».

L'onticité de la Seinsfrage.

Pour Henry, une sorte d'hyper-ontisme est, au mieux, ce que Heidegger a réussi à tirer de la *Fundamentalontologie*. Henry s'oppose, jusqu'à vouloir le renverser complètement, à ce que Heidegger avait dit à la fin de la section portant sur la question du sens de l'être et sa primauté ontico-ontologique :

Lorsque l'interprétation du sens de l'être devient tâche, le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger principalement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à *ce* qui est en question en cette question. La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être³.

Autrement dit, le questionnement sur la question du sens de l'être n'a pas à penser l'être de la « question », comme si la question était une entité à part entière. La question fait déjà partie, justement, de la rencontre du phénomène de l'être.

Pour une onto-phénoménologie en effet, *ou bien* on se laisse guider par le fondement (l'apparaître), *ou bien* on est plongé dans un fondé (dans un rapport d'être guidé par l'être). Bref, Henry critique Heidegger sur ce que Heidegger voulait éviter, à savoir un phénomène sans l'être. Et, d'un point de vue henryen, Heidegger n'a pas réussi à montrer l'être dans sa pureté. Ce renversement de l'hypothèse heideggérienne en son exact contraire est exprimé le plus clairement dans ce passage :

La critique heideggérienne a une signification ontologique en tant qu'elle vise à penser l'essence dans sa pureté. *Pour cette raison précisément, on peut dire aussi qu'elle n'a en fait aucune signification ontologique.* Elle ne se place pas, en effet, sur le plan ontologique à proprement parler, mais à sa frontière, en quelque sorte, qu'elle travaille à définir et s'efforce de situer rigoureusement. Ce n'est pas la structure interne de l'essence qui est mise en cause, c'est une compréhension impropre parce que d'origine critique de cette *seule et unique essence de la manifestation qui se trouve rejetée.* [...] *L'essence de la manifestation réside dans tous les cas dans cette extériorité comme telle⁴.*

1. D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas : L'Éclat, 1991, p. 68.

2. EM, p. 42.

3. SuZ, p. [14-15].

4. EM, p. 124.

Cela comporte un *bouleversement* évident de *Sein und Zeit* : la « pureté » de l'apparaître aurait semblé à Heidegger une posture métaphysique renouvelée. Il n'y a rien de plus originaire que la rencontre de l'étant sous des modes ontologiques. Le questionnement sur l'être n'est pas moins une ontologisation de la question. Mais pour Henry il faut rendre la question de l'être phénoménale, et pour cela il faut la « désontologiser », en faire une refonte sur une base phénoménale : l'ego.

Au même moment où l'on est saisi d'une certaine stupeur, on comprend du moins le sens de la critique henryenne : il est impossible que, dans le phénomène, il y ait de l'être qui se dégage, une forme de *medietas* non phénoménale. Mais, au sujet de l'être de la question, qui pour Henry montrerait une primauté non questionnée d'un travail entre le demandé et *l'interrogé* au profit d'une instance brisant la phénoménalité pure (« l'essence » dans le passage ci-dessus), le passage heideggérien paraît suffisamment clair :

Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme *l'interrogé* de la question de l'être. C'est lui qui, pour ainsi dire, a à répondre de son être. Mais s'il doit pouvoir révéler sans falsification les caractères de son être, il faut alors que, de son côté, il soit d'abord devenu accessible tel qu'il est en lui-même. Du point de vue de son interrogé, la question de l'être exige l'obtention et la consolidation préalable du mode correct d'accès à l'étant¹.

Pour Heidegger aucune « essence », même pas celle « de la manifestation », ne se juxtapose à la question, puisque « cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle de questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*² » : la question de l'être ne peut pas porter sur un ego, puisque c'est la question en tant que recherche du questionné, et non pas la manière de « recevoir la question », comme semble le dire Henry qui dénonce les ambiguïtés de ces pages.

En effet,

commencer par le Je, si l'on comprend celui-ci comme une donnée originaire, c'est, dit Heidegger, adopter une démarche d'abstraction : abstraction de tout autre donné, [...] sans monde et sans autres. Cette démarche n'est d'ailleurs pas nécessairement fautive, elle est avant tout abstraite et formelle. Elle saisit le Je comme un soi-même simple, c'est-à-dire comme une égalité ou une identité à soi *vide*, en faisant abstraction du contenu ou de la teneur phénoménale du *Dasein* quotidien³,

jusqu'à dire que ce serait « fermer les yeux sur le contenu phénoménal du *Dasein* »⁴.
« Le Je doit être considéré à sa juste place, non pas comme un moyen d'accès au qui du

1. SuZ, p. [6].

2. SuZ, p. [7].

3. F. Raffoul, *À chaque fois mien. Heidegger et la question du sujet*, Paris : Galilée, 2004, p. 68.

4. SuZ, p. [322].

Dasein, mais comme simple indicateur *formel* d'un étant qui n'est *pas* toujours le même¹. »

Cette position heideggérienne est très claire. Parler d'une onticisation de la Seinsfrage semble au moins controversé, sinon même une sorte de contresens. La phénoménalité de « l'essence » (le phénomène du fondement) ne serait-il pas une archi-décision qui ne tiendrait pas compte du questionnement portant sur celui-ci ? Comment prétendre que l'ego soit véritablement donné en tant que tel, sans question ?

Ces considérations nous ramènent directement à J.-L. Marion, et aux remaniements que Henry fit peu avant sa mort de l'article sur *Réduction et donation*.

« Quatre principes de la phénoménologie » (en rappelant en note ces pages de *L'Essence de la manifestation* elles-mêmes) ravivra cette tendance heideggérienne dans la prétendue « radicalité » marionienne : si d'un côté *Réduction et donation* dépasse « l'être » de l'œuvre de 1927, si « le *Dasein* a beau être cet instant unique dans l'être duquel il y va de son être et ultimement de l'être lui-même, il n'en reste pas moins un étant » pour autant qu'en ce cas il s'agirait encore de « l'être d'un étant ² », J.-L. Marion, après avoir su lire dans l'Être la voix qui convoque l'homme³, a donné une « visée plus vaste⁴ » que l'heideggérianisme – mais en trouvant, encore une fois, une « ek-stase⁵ », puisqu'elle est au-delà du « pathos », du « concret⁶ », comme le dira après les remaniements de l'article en 2002.

Quel est ce « concret » qu'il s'agirait de montrer par delà l'ek-stase ?

Pour Heidegger, en effet, le « phénoménal » du *Dasein* advient toujours par son *je*, tout en parvenant à chaque fois à son être sien (*Jemeinigkeit*) ; mais cette mienneté est ce dont « il y va [ce dont il s'agit : *es geht...um*] à chaque fois » « de son être même⁷ », et non pas de son être-moi ou de son moi (ou soi). Il paraît évident alors que le débat décisif sur le sens de l'être ou sur le sens de l'être de l'ego se jouera sur la réponse à la question suivante : comment *la phénoménologie montre-t-elle la refonte de la question de l'être par un fondement montré comme ego, sans encourir dans le risque de tomber dans l'ontique dénoncé par avance chez Heidegger ?*

« Le merveilleux choc en retour du questionné sur le questionnant qui se fait jour dans la question de l'être⁸ », perpétré contre Heidegger, se fait sous le « sens de l'être de l'ego » ou « recherche de l'être de l'ego » comme revenant au même, comme finalement « être de l'ego », digne de questionnement voire de *recherche fondamentale*. Dans cette lignée, il est intéressant de remarquer que le premier et seul ouvrage suivant

1. F. Raffoul, *À chaque fois mien*, *op. cit.*, p. 68.

2. PVI, p. 95.

3. Cf. J.-L. Marion., *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 278, cité par *ibid.*

4. PV I, p. 99.

5. PV I, p. 101. Nous rappelons, s'il était nécessaire, que le mot d'ek-stase est emprunté par Henry justement à la définition du *Dasein* dans ces pages de SuZ, § 5.

6. *Ibid.*

7. SuZ, p. [42].

8. EM, p. 45.

pas à pas le chef-d'œuvre henryen se risque d'affirmer, de manière symptomatique, *que le geste heideggérien lui-même était vu comme un retour au fondement* (en ce sens, les ouvrages dogmatiques peuvent avoir le grand avantage de pointer ce qui doit être ré-appréhendé dans le texte principal).

Le retour au fondement, le dépassement de l'existant vers l'être, cher à Heidegger, et qui fait de la phénoménologie une ontologie, ne conduit pas à un autre phénomène, non plus qu'à une condition formelle et vide dégagée par analyse, mais à un principe qui est une essence (c'est-à-dire un authentique fondement), à une essence qui est l'absolu (c'est-à-dire encore l'ultime et l'authentique fondement)¹.

Il est certain que la *Fundamentalontologie* heideggérienne n'est pas un « retour au fondement » au sens henryen : elle est l'analyse du rapport à l'être que le *Dasein* est à chaque fois dans son être-au-monde. Mais ce passage (guidé sans doute par la formule henryenne « le lien qui unit l'être à l'étant demeure foncièrement obscur, sa structure n'est pas homogène, sa signification est polyvalente² ») montre assez bien que la méthode du « questionnement sur la question » est *illégitime*, non phénoménologique, non fondamentale, voire *inutile* pour la méthode henryenne. *Son but*, avec l'expression « sens de l'être de l'ego », ne signifie que cela : il faut aller « plus loin », vers l'ego, et découvrir son être (qui ne peut pas lui venir de son sens, ni être un « être »). Mais alors, c'est « l'être de la question » qui paraît être mise de côté, pour autant que ce qu'elle nous apprend consiste à priver l'interrogé d'une « suprématie » par rapport au « cherché ». L'ego serait, justement, hors la question. Serons-nous dans un primat de l'ontique alors chez Henry, même si d'un ontique *ausgezeichnet*, comme le dit Heidegger, « insigne » ?

La nécessité pour l'ontologie de se donner un fondement d'ordre ontique ne fait point, par elle-même, difficulté. Elle est conforme au sens général de la doctrine. *La référence de l'ontologie à la réalité d'une existence singulière n'est que la transposition méthodologique du lien qui unit, dans l'origine, la transcendance et la finitude*³.

Le parcours entamé avec Henry paraît valider davantage l'échec de la *Daseinsanalyse*⁴. Et, si chez Heidegger, le *Dasein* se rapporte à lui-même sous un rapport d'être, arrivant au *Grund* comme l'*Abgrund* de *Vom Wesen des Grundes*, pour Henry, « ego » désigne un rapport absolu à soi lui ôtant une structure d'être préalable. *Le rapport d'être est donc un rapport d'étant (ontique)* : le se-rapporter-à n'est pas compris à partir de son pur être-un-rapport, qui aurait dû être justement un non-rapport,

1. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry*, op. cit., p. 20, nous soulignons.

2. EM, p. 42.

3. EM, p. 44.

4. C'est une question qui reviendra sous la plume de Heidegger à la fin de *SuZ*, et qui marquera en partie son échec. Heidegger se plaindra (dans un passage jamais cité chez Henry) de jamais n'avoir trouvé de réponse à la question suivante : « l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et quel étant doit-il assumer la fonction de fondation » (*SuZ*, p. [436]) ?

sur base exclusivement phénoménale une onto-phénoménologie.

L'insertion nécessaire de la phénoménologie de l'ego à l'intérieur du contexte constitué par l'ontologie universelle ne peut être mise en cause que si c'est seulement à partir d'une élucidation du phénomène central de l'ego que l'ontologie peut acquérir sa dimension fondamentale¹.

Grâce à un ego dont il n'est possible de montrer le « sens » de l'être, c'est aussi la possibilité d'une outrance de l'appel qui est supprimée, et donc d'un excès de donation transcendant la détermination de l'ego.

1. EM, p. 46.

§ 14. Sur l'« être-recouvert » et sur la possibilité de la phénoménologie : la révélation

Le § précédent a mis en branle l'idée d'un questionnement sur le sens de l'ego comme s'il était un sens d'être, et cela par l'expression de « sens de l'être de l'ego ».

Nous sommes toutefois arrivé à un point déconcertant : si nous avons compris que nous serons contraints de montrer l'ego sans question, comment questionner l'inquestionnable ? Le questionnement de Heidegger sur l'être de « la question de l'être » faisait rentrer immédiatement non pas seulement l'être dans sa propre question, mais interrogeait, en même temps, tout mode de poser une « question ». C'est justement ce qui le faisait sortir d'une morphologie idéaliste, d'une « thèse sur l'être ».

Or, si Henry tente d'échapper, à travers Heidegger, à la morphologie idéaliste du fondement (« l'ego » limite irréductiblement le sens de l'être, lui bouleverse sa sémantique), et si la question de l'être demeure ambiguë au sujet du demandé (le sens de l'être) et de l'interrogé (l'étant), c'est dans la mesure où elle ne s'encquiert de l'essence de ce qui se manifeste, mais reste prisonnière du questionnement, en finissant par se faire porter par celui-ci. Ainsi, il nous semble que *l'enjeu principal consiste en sur la manifestation du phénomène comme imposant lui-même sa propre méthode par cette manifestation elle-même.*

La « phénoménologie radicale ».

Ce parcours s'effectue *radicalement* par l'exclusion du *logos* comme exposition du phénomène dans une phénoméno-logie.

La désignation du programme de la phénoménologie henryenne comme « phénoménologie radicale » ne vient pas de Henry, mais de la fidèle lecture de R. Kühn à partir de la seconde moitié des années 1990. Un tel programme reprendrait l'idée d'une possibilité inscrite à l'intérieur de la méthode phénoménologique elle-même, qui aurait été en grande partie *refoulée* par l'intérêt visant la constitution du « sens » par l'intentionnalité, plutôt que par l'auto-constitution du vécu lui-même. La phénoménologie radicale est donc une *réforme* de l'analyse phénoménologique, qui prétend se baser exclusivement sur l'*epochè*. Si celle-ci suspend le *λόγος* grec et la

structure d'objectivation, elle le fait en prenant appui sur un « phénomène originaire » jugé « radical » pour autant qu'il est considéré capable d'atteindre à la *racine* de tout phénomène. Autrement dit, « radical » est tout ce qui faisait partie de l'appareillage husserlien, pour autant qu'il pouvait *réformer* l'ensemble de la méthode, depuis la découverte d'une *racine* à celle-ci. L'attention au sujet de la *hylè* est l'expression la plus typique d'une phénoménologie radicale.

On peut donc songer que Henry *n'a* donc *pas* eu le *besoin* de parler de « phénoménologie radicale », puisque la « phénoménologie matérielle » ou la « phénoménologie de la vie », a déjà accompli le procès de « radicalisation » du phénomène. Mais *pour que ce procès de radicalisation soit effectué à travers un phénomène qui est en même temps phénoménalisation (s'il est fondement)*, Henry jugea essentiel d'exclure tout « logos », en tant que « discours » du phénomène.

Il est donc impossible, pour reprendre le discours du § précédent, qu'un questionnement sur la question conduise au phénomène ; il est donc impossible qu'une donation, pour reprendre la refonte de la philosophie de Marion, reste déterminé en sus de sa détermination.

Prenons, afin d'en dégager un premier sens intuitif, comme point d'appui l'un des peu d'usages faits dans la philosophie du terme « radical », qui est d'abord un *adjectif* (personne parlerait d'une « racine du phénomène »).

Tout en n'en étant nullement dérivée explicitement, mais pertinente par filiation lexicale et sémantique, comme « le mal *radical* » kantien est ce qui ne peut pas être *détruit* si la maxime de l'individu prévoit la désobéissance à *toute* norme morale. De manière similaire, la philosophie ou phénoménologie *radicale* de Henry est la recherche d'un « indestructible », un « infrangible » ou un « invincible » (les termes viennent de Henry), « conditionnant » l'être. Le « radical » de la phénoménologie, c'est ce qui ne peut être détruit par un discours, même s'il portait (à différence de ce que J.-L. Marion et Heidegger ont fait) sur cette racine. Ce qui, pour un fondement onto-phénoménologique, signifie la *synonymie* entre « phénoménologie » et « radicalité ».

Ce qui est à tirer au clair, c'est que la « radicalité » n'est ni « normative » (apte à désigner ce qui est plus ou moins proche de la phénoménologie henryenne ou en découle de là, et qui produirait des dogmatismes) ni rhétorique (dans la dénonciation rituelle des prétendus manques husserlo-heideggériens). La radicalité est l'indice d'un rapport au « phénoménologique » libéré des contre-sens de tout « discours » méconnaissant (pour filer la métaphore) son identité avec une racine qui serait sa source de nutriment et de vitalité, son *fondement* de vie et de croissance.

De ce point de vue seulement, on peut donner toute son ampleur à la formule programmatique « phénoménologie radicale » (ou, d'après R. Kühn, *Radikale Lebensphänomenologie*), nom plus approprié pour la phénoménologie de la vie/matérielle (chez Henry), puisque la radicalité est trouvée grâce à la phénoménologie, et ne se dit que par l'étude qui devrait porter sur elle comme étant radicale à son tour.

L'expression « phénoménologie radicale¹ » sera dès lors préférée dès qu'il s'agira de désigner l'aspect le plus « programmatique » de Henry, puisqu'elle va désigner la « contrainte » phénoménologique faite par l'ego sur le sens de l'être.

Dégagé le champ de toute rhétorique, il est alors possible de reprendre des premières pages de *L'Essence de la manifestation*, pour plonger directement sur notre question : *comment montrer un phénomène inquestionnable, sans retomber dans un dogmatisme ou une métaphysique ?*

Dans la tentative d'y répondre, nous avons remarqué *incroyable malentendu* entama la lecture henryenne de Heidegger et en même temps en détermine le choix « radical ». Essayons de reprendre le discours sur « le sens de l'être de l'ego » et d'y exposer ensuite le malentendu.

En passant à travers de ce qui a été dit auparavant, l'ego paraît désormais être l'épiphanie de la montrance du fondement contre son possible questionnement. « *C'est seulement à partir d'une élucidation du phénomène central de l'ego que l'ontologie peut acquérir sa dimension fondamentale²* ». Et encore, insistant sur l'ego comme un fondement, qui n'a plus raison d'être pris au sens vague : « bien qu'il soit lui-même *ce qui réalise* la condition de possibilité de tout phénomène en général, le *mode* selon lequel l'ego *devient un phénomène* est quelque chose de si *fondamental* qu'il ne peut être soumis à aucune condition »³. Et cela, bien que la nécessité d'une « édification préalable d'une ontologie phénoménologique universelle » semblait exclure, chez Heidegger, l'ego lui-même. « Le problème de l'être de l'ego appartient-il à la philosophie première ? N'est-il pas évident, au contraire, que toute question qui vise l'ego dans son être implique que soit préalablement donnée ou, du moins, cherchée, une réponse au problème du sens de l'être en général⁴ ? » L'argument, de provenance heideggerienne, suppose que l'être est *pré-compris* en toute expression verbale : *le « je suis » manquerait justement de radicalité*, d'après *Sein und Zeit*, « car il n'est possible que sur un fondement qu'il n'a pas explicité, et qui est plus *radical* que lui⁵ ».

Mais pour Henry, « la philosophie première est l'ontologie universelle. À l'égard de cette discipline fondamentale toute recherche, et en particulier celle qui concerne l'ego, doit reconnaître son inévitable assujettissement⁶ ». L'être de l'ego par son sens, en se reconnaissant subordonné au problème de l'être *überhaupt*, devient le thème des recherches henryennes si et seulement si « cette subordination elle-même doit faire le thème d'une recherche⁷ ». L'être de l'ego n'a donc aucun privilège ontologique, puisque l'ego, la limitation de l'être à son *effective détermination*, ne se montre pas

1. Utilisée par Henry en passant, par exemple dans M I, p. 479.

2. EM, p. 46.

3. EM, p. 47.

4. EM, 3.

5. *Ibid.*, nous soulignons.

6. *Ibid.*

7. EM, p. 3.

comme un « faire-voir ».

Mais que signifie cette « effectivité » ?

Au sujet d'une méthode immédiate : discussion et malentendu sur le concept « formel » et le concept « phénoménologique » de la phénoménologie chez Heidegger.

« Comment l'ego peut-il devenir un "phénomène" ? [...] Le *mode* selon lequel l'ego devient un *phénomène* est quelque chose de si *fondamental* qu'il ne peut être soumis à aucune condition¹ » ; à la *Fundamentalontologie*, Henry répond que « la méthode de l'ontologie est phénoménologique² ».

Autrement dit, *il faut affronter la question de l'être chez Heidegger à travers un débat sur la méthode phénoménologique*. Il est clair qu'il serait inutile de discuter de l'être en tant qu'être et d'y opposer un « autre » être ou un *contre-être*, que serait « l'ego ». L'ego devrait plutôt devenir « l'appui » de la question de l'être. *L'ego est fondement puisqu'il doit fonder l'être*. Ce fondement s'explique sur sa *méthode*. Et cette dernière (comme recherche sur le sens de l'être de l'ego), abordée sous un angle strictement phénoménologique, devrait rendre *incompatible* l'identité (phénoménologique) entre « être » et « ego », érigeant l'autre au fondement de l'un.

Au début de l'introduction de l'œuvre de 1963, si Henry tire au clair que la *philosophie* ne constitue pas une taxonomie des vérités, et que l'effort de l'« évidence apodictique », tout comme du « cogito », fut justement de *laisser paraître la coïncidence de l'« intuition » et de la « position rationnelle »* (entendant ici les critères de la connaissance qui est capable de voir la structure de l'intuition, et donc se mouvant dans un *horizon* de visibilité), il soutient aussi que la philosophie a assumé la tâche d'être « première ». L'intuitionnisme aussi doit alors être interrogé sur la base de son essence – « essence » qui serait le sens d'être *de* ce qui permet l'horizon sur fond duquel l'intuition est possible.

L'analyse du mode selon lequel le donné originaire doit se substituer au simple corrélat de l'intention signifiante implique une réflexion sur la *structure de l'horizon* qui entoure dans chaque sphère d'être une présence intuitive de celui-ci³.

Cette structure, mue par le questionnement sur le sens de l'être, *qui a révélé l'ego*, doit maintenant recevoir une détermination *phénoménologique*. De manière analogue à celle portant sur le sens de l'être, cette idée vient à Henry du § 7 de *Sein und Zeit*, *comme une prise de distance envers la phénoménologie husserlienne*. Cette dernière se présente, dans l'« Introduction » de *L'Essence de la manifestation*, comme une l'identification de l'« évidence apodictique » au cogito – sorte de rationalisme

1. EM, p. 47.

2. EM, p. 50.

3. EM, p. 22.

phénoménologisant sur la base cachée d'un « idéal de la recherche », dégageant une « ontologie formelle [...] susceptible de prescrire aux diverses ontologies matérielles [ici le terme signifie encore : ontologie régionale...] qu'une législation commune de pure forme¹ ». Une conception où « *l'être lui* » est à sauvegarder, « c'est pourquoi le commencement cartésien [il faut lire ici sans doute aussi husserlien, le Husserl des *Méditations cartésiennes*] n'est point « radical », car il n'est possible que *sur un fondement qu'il n'a pas explicité, et qui est plus radical que lui*² ».

Il s'avère donc que Husserl et Heidegger sont rangés sous la même « ontologie formelle » (et J.-L. Marion les « rejoindra » en 2002), contre laquelle l'ontologie phénoménologique universelle dégage « un terme *concret* que présuppose chaque région d'être³ ». Mais, sur la base du § 7 de *Sein und Zeit* et d'un essai dense et important⁴, il est possible de comprendre le « formel », ici opposé à son « *concret* », comme *une difficulté de la lecture d'un véritable « sens » phénoménologique du fondement comme phénomène*.

Le problème de la formalité a hanté notre essai. Distinguons, en amont, aussi la formalité qui a caractérisé le début de ces pages. Elle concernait la possibilité de dégagement du fondement dans la phénoménologie, pour autant que Henry s'est battu pour le penser comme phénomène. La formalité de la Première Partie doit donc être comprise comme « liminaire » au fondement : formel était corrélé à théorique, et a désigné le départ postiche de la problématique sur le fondement, étant donné l'impossibilité de se situer aussitôt au rang d'un Dire pour un « terme » paradoxal comme celui du fondement.

Ensuite, nous avons entrevu, dans la Partie précédente, la formalité du « je pense » chez Kant, et la méconnaissance, discutable (puisqu'elle prend en compte seulement la première édition de la première *Critique*, filtré par le *Kantbuch* en outre), de ce que sa formalité impliquait aux yeux de Kant. Bref, chez Henry, « formel », « abstrait », « idéaliste », et somme toute « transcendant » et « mondain », coïncident. Ils ne sont pas « concrets » *fondamentalement*. Ce qui est non-concret est « anonyme ». Le phénomène de la rencontre du monde est pour Henry isolé. L'être doit révéler sa condition d'apparaître : c'est la définition même du fondement, nous avons vu.

En tel sens, la *Fundamentalontologie* n'est pas radicale et ne peut aspirer au rang du fondement : elle n'est fondamentale que de nom. Ce nominalisme ressemble pour Henry à une promesse non-maintenue, car « *ce qui réalise* la condition de possibilité de tout phénomène en général, *le mode* selon lequel l'ego devient un phénomène est

1. EM, p. 13-14.

2. EM, p. 3, nous soulignons.

3. EM, p. 14, nous soulignons.

4. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort-sur-le-Main a. M. : Klostermann, 1981, nous traduisons de l'allemand les citations tirées de cet ouvrage, non traduit en français à notre connaissance.

quelque chose de si *fondamental* qu'il ne peut être soumis à aucune condition¹ ».

Si les bases sont posées dès l'introduction de *L'Essence de la manifestation*, les « détails » ne seront discutés qu'en 1991 (dans *Phénoménologie matérielle*) : ce qui nous permet de remarquer une endurance dans la compréhension de la méthode phénoménologique, ainsi qu'un approfondissement qui, *compliqué par une erreur*, vient signaler à la fois un possible défaut de lecture qui avait probablement toujours été sous-jacent, et à la fois l'originalité de la méthode phénoménologique radicale.

Comme pour Heidegger, ainsi pour Henry « phénoménologie » est généralement un *Methodenbegriff*, un « concept méthodique² », qui indique le « comment » de la recherche, sans une définition préalable de ses contenus et sans admettre l'introduction d'une vision du monde particulière à prendre vis-à-vis de l'objet de sa recherche. Il n'est pas possible de préparer la compréhension correcte entre l'interprétation henryenne qui suit la différence spécifique de Heidegger à l'égard de Husserl, sans préparer brièvement le terrain qui fut celui de Heidegger. Le cartésianisme de l'ego conserve une *forma mentis* tributaire, bon gré mal gré, de *Sein und Zeit*.

Pourquoi faire un petit pas en arrière ? C'est Henry qui, *malheureusement*, nous met dans cette direction. Le texte de 1991 se configure comme une étude tourmentée dans le style (Henry sent le besoin de nous communiquer qu'il était « projeté depuis longtemps³ »), et exagérément prolix : une confrontation directe à Husserl et Heidegger disséminée, comme des graines dans le sable, dans *sa propre* interprétation de la méthode phénoménologique. « Malheureusement », avons-nous dit : puisque c'est bien à travers ce texte tardif, que Henry parcourt les étapes de la phénoménologie historique, en les faisant effondrer sous un fondement qu'elles n'ont jamais su saisir. Selon Henry, en effet, et comme il est prévisible, la phénoménologie historique a toujours compris son fondement comme « le se rapporter-à » (que nous avons vu être au fond des deux concrétions phénoménologiques husserlienne et heideggérienne) « comme l'absolu, l' α et l' ω de la phénoménalité », identifié au « voir ». Or, « *le voir ne se voit pas*. Cela veut dire : le voir n'est pas un phénomène un et par lui-même », pour arriver à la conclusion que

un voir qui ne serait que voir, serait phénoménologiquement nul, ne verrait rien. Il n'y a voir que si, de façon inaperçue, le voir est plus que lui-même. Toujours agit en lui une puissance autre que la sienne, puissance en laquelle il s'auto-affecte de telle façon qu'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*⁴.

Les analyses qui précèdent de peu ce passage, ont été faites sur la base de la

1. EM, p. 47.

2. M. Henry, « La méthode phénoménologique », PM, p. 61-135, citation p. 61, reprenant la page [27] de SuZ.

3. PM, p. 9.

4. PM, p. 110, pour l'ensemble de ces citations.

dimension husserlienne de l'évidence en tant qu'« auto-fondation du voir », dans l'incapacité foncière de se constituer comme fonder, *sans le passage à une donation de la phénoménalité à soi (et qui aurait creusé une onto-phénoménologie)*. Il n'est pas important d'entrer dans le cœur du débat avec Husserl (dans ces pages, il s'agit de sa compréhension du temps), mais de prendre en considération que le *sehen und fassen* husserlien ne peut pas fonder son « voir » (ou d'« intuition »), ni être un fondement phénoménal.

Or, ce « voir » résume le nœud problématique qui sera présenté aussi chez Heidegger, comme dans l'Introduction de 1963 « l'ontologie formelle » rassemblait les deux dans un seul idéal de la recherche : mais l'œuvre de 1927 a aussi, en vertu du motif ontologique, pu envisager « l'apparaître pur désormais considéré dans sa pureté », en redoublant cette découverte de la limitation du « voir », esquissé comme la montrance des « choses mêmes » sous une phénoménalité de fulguration, voire « éclairage¹ » du monde. Dans les pages qui suivent, Henry se retrouve dans une confrontation très serrée face au § 7 de *Sein und Zeit*, qu'il se propose de lire, *pour la première fois*, entièrement. C'est dans cette lecture que réside la nouveauté principale de ce texte (la confrontation à Husserl reprend les acquis de « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle »).

Dégageons aussitôt le champ des équivoques. Sa lecture est minée par des indices vaguement *pamphlétaires*, des remarques assez *discutables* ou déplacées, visant à *discréditer banalement* le philosophe allemand : Heidegger se serait laissé guider par « l'histoire »², et l'utilisation de l'étymologie grecque aurait rendu « ces analyses » ni « purement ni proprement phénoménologiques, mais philologiques³ ». Il était notoire en revanche en 1991 que le projet heideggérien avait consisté bien plutôt à retrouver le sens originaire que l'histoire avait enfoui ; ce qui fait du lecteur Michel Henry un lecteur *prévenu*, et donc, sous certains aspects, un *mauvais* lecteur.

Mais, on le devine, le véritable enjeu, avec Henry, réside dans ses propres thèses, dans sa propre position – comme toute grande pensée. Si, dans un cadre strictement phénoménologique, les erreurs de « lecture » ne comptent nullement, puisque c'est la « chose » qui compte, il est aussi vrai que parfois les mauvaises lectures peuvent révéler, des enjeux non-résolus – et donc une possibilité de penser de manière extrêmement précise.

L'enjeu principal paraît suffisamment clair dans ce texte : en tant que pensée *moniste*, « le phénomène en lui-même » chez Heidegger propose à nouveaux frais une séparation *ontique*. Il est loin de s'approcher de la chose elle-même. Heidegger, au détriment de la « phénoménalisation de la phénoménalité⁴ », aurait dédoublé le

1. PM, p. 113-114.

2. PM, p. 112.

3. PM, p. 114.

4. PM, p. 78.

phénomène (déjà bien enseveli par Husserl) dans le § 7, afin de combler au manque de caractérisation de la « nature phénoménologique de cette phénoménalité pure en tant que telle¹ » du flux husserlien de la conscience intime du temps. C'est cela, plutôt que la « philologie » (!), qui porterait véritablement Heidegger à l'exigence de penser une synergie du phénomène avec le concept de λόγος. Autrement dit, si les *Leçons* de 1905 entrevoyaient la question de l'apparaître s'étalant sur le phénomène vulgaire, mondain, Heidegger en effet *s'enfoncera encore plus* dans cette direction, dans la partie B du § 7, consacrée au concept de « logos » qui ne fera que montrer comment, selon Heidegger, le « ce qui se montre en lui-même » et le « faire-voir » du logos coïncident. L'union des deux termes de phénoméno-logie, ne témoigne que de cela : « c'est l'identité d'une essence² ».

Mais Henry oublie que chez Heidegger, la citation que Henry prend en considération, ne fait partie que du « concept formel de phénoménologie ». Leur désaccord, si radical soit-il, est clairement biaisé par un simple malentendu de lecture. Henry pourrait certes esquiver cette critique en répliquant que le manque de considération du concept phénoménologique de phénoménologie était délibéré : « il est clair que, si brève soit-elle, la détermination du phénomène comme ce qui se montre dans la lumière est tout sauf formelle », et que donc Heidegger ne fera qu'« expliciter ce qui est impliqué dans la présupposition initiale³ ». Mais il reste, de fait, à la considération du *Vorbegriff* de la phénoménologie, et non pas à son possible, qui est le legs phénoménologique de la phénoménologie : même si c'était bien à cet aboutissement que le § de la méthode de *Sein und Zeit* avait été voué. Les objections de Janicaud sur ce point restent plus que correctes :

M. Henry omet de préciser que Heidegger signale très clairement, à plusieurs reprises qu'il n'expose au début d'être et temps que le « préconcept » (*Vorbegriff*) de la phénoménologie, comme l'indique le titre de 7c. Distinguant explicitement entre le concept vulgaire, le concept formel et le concept phénoménologique, Heidegger se tourne vers le *possible* de la phénoménologie⁴.

Pour Heidegger comme pour J.-L. Marion, le réel, l'effectif, sont plus bas que le possible du phénomène : l'incompréhension sur l'être et sur la donation vis-à-vis de l'ego se ramène à l'incompréhension sur le possible et le concret, le réel.

Quelles que soient les conclusions que l'on veuille en tirer, Henry ne prend nullement soin de montrer avoir compris, ne disons pas le concept phénoménologique de « phénoménologie », mais même la question décisive à laquelle la « déformalisation » heideggérienne fournait une réponse. *Pourquoi Heidegger ne s'en est-il pas tenu au concept formel de « phénoménologie » ?* C'est précisément cette

1. PM, p. 113.

2. PM, p. 117.

3. PM, p. 115.

4. D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 68.

question et son enjeu que Henry semble omettre. Cette question aboutirait en effet à devoir examiner la démarcation entre Husserl et Heidegger.

Il s'avère qu'ici nous trouvons l'enjeu, plutôt que le débat, de différenciation de trois conceptions de la phénoménologie, ou quatre, si on inclut celle de J.-L. Marion. *C'est ici que le fondement onto-phénoménologique doit entrer en jeu*, ou bien rester comme un présupposé saugrenu et quasi-métaphysique de l'aporie du fondement (la transphénoménalité), ou bien disparaître pour toujours, entraînant avec lui toute la prétendue radicalité de l'auto-apparaître.

Mais si ce qui restait à chercher et à démanteler au long du § 7, et que Henry n'a pas su faire, c'était le concept phénoménologique de phénoménologie, il se pourrait, paradoxalement, que la quête henryenne soit plus proche de celle de Heidegger que Henry ne le croit ; c'est ce qu'il est possible de penser grâce à la réflexion de von Herrmann. Il n'est pas exclu donc que Henry ait lu à travers Heidegger, au-delà de lui.

En-deçà du retrait du phénomène du monde : vers un Invisible radical.

L'aspect *partagé* par la compréhension heideggérienne et husserlienne de la phénoménologie est contenu en ce que Heidegger présente comme *le concept formel de la phénoménologie*. La différence viendra par contre quand surgira le problème de la direction vers où le concept formel est *dé-formalisé* d'un côté par Heidegger, de l'autre par Husserl¹.

Heidegger ne prétend pas dépasser la phénoménologie en tant que méthode : il distingue entre ce par quoi elle se donne formellement et ce qu'elle apporte à la « constitution » de « l'être² ». La première forme est ce qui se montre par le *seul* concept de *Phänomenon*, avec « ce-qui-se-montre-en-lui-même » (*das Sich-an-ihm-selbst zeigende*)³. *Phänomenon* est toutefois doublement limité : l'« apparence » (*Schein*) et l'« apparition » (*Erscheinung*). « Alors que l'apparition est une modification privative du se-montrer, l'apparition n'est pas du tout un se-montrer, n'est pas du tout un montrer elle-même, mais seulement un *s'annoncer* (*Sichmelden*)⁴ », ce dernier exprimé par la différence d'une apparition par rapport à ce qui se montre (« un étant ou un caractère d'être de l'étant, c'est qu'on se sera borné à obtenir le concept *forme* de phénomène⁵ »). L'*Erscheinung* est donc un renvoi ontique, un ordre d'apparition instauré parmi les étants (la maladie se manifestant par la rougeur, selon l'exemple de Heidegger), alors que, dans la lignée du Criticisme, « ce-qui-se-montre-en-lui-même » serait d'abord les « formes de l'intuition », en devant se montrer en elles-mêmes pour

1. F. W. von Herrmann, *Der Begriff...*, *op. cit.*, p. 17.

2. SuZ, p. [37].

3. SuZ, p. [28].

4. F.W. von Herrmann, *Der Begriff...*, *op. cit.*, p. 18.

5. SuZ, p. [31].

pouvoir « marcher » de manière apriorique – ce que Henry appela curieusement le « thématisme » héritier de Kant, c'est-à-dire « l'apparaître thématiquement visé », mais reconnu comme « celui du phénomène vulgaire, mondain¹ ». Henry remarque que celui-ci est le point de *conjonction de Husserl et Heidegger*, bien que ce dernier l'ait fait rapidement et sans se servir directement du procédé de réduction.

Dans tous le cas, la donne change si sur ce point la distinction entre la *Fundamentalontologie* et la *Begründung* de Husserl vient d'être opérée.

Même Husserl reconduit explicitement le terme phénomène au grec φαινόμενον, en le traduisant avec l'expression « ce qui apparaît », mais il pense ce qui apparaît non pas comme une apparition au sens où Heidegger le différencie par rapport à ce qui se montre, mais le prend directement dans la signification de ce qui se montre. Conformément à la différence intentionnelle entre acte de conscience et objet de l'acte, Husserl distingue en revanche entre ce qui se montre (en tant qu'objet de l'acte) et *son apparaître*, à savoir ses modes d'apparition dans les actes de conscience².

Husserl déformalise le concept de phénoménologie dans son analyse des actes de conscience, en gardant une indistinction entre ce qui se montre et ce qui se montre de soi-même, mais en distinguant ce qui se montre et son apparaître (« *l'essence pure des actes et leur rapport essentiel d'avec les objets*³ »).

Heidegger en revanche se doit de définir phénoménologiquement le procédé lui-même. C'est l'importance du terme λόγος dans le sens complexe de la phénoménologie. Pour définir l'exact « comment » du « sich..in ihm-selbst » du phénomène, c'est-à-dire pour pouvoir suivre l'*automatisme* non conscientiel heideggérien et de l'anonymat de l'être, il est nécessaire, pour Heidegger, de recourir à la définition du mot λόγος, *das aufweisende Sehenlassen*, « un faire-voir qui met en lumière⁴ », et en cela la phénoménologie (mais en tant *encore* que *Vorbegriff* de phénoménologie) est le « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même⁵ ». L'union de *Phänomenon* et λόγος est le laisser venir de soi en tant que ce qui se montre à partir de lui-même : rien d'autre, admet Heidegger, « que la maxime formulée plus haut : “aux choses mêmes !”⁶ ». Le statut « formel » de la phénoménologie, qui nous a porté jusqu'ici, n'est pas cependant à rejeter, mais conserve une valeur « préparatoire ». Pour la phénoménologie historique, nous arrivons enfin à la nécessité de *montrer*, comme nous le recommandait justement J.-L. Marion (qui se posa sur ce sillage), les phénomènes plutôt que de les *démontrer*.

Vorbegriff de la phénoménologie, « pré-concept » certes, ou mieux traduit comme « concept préliminaire », puisqu'il permet une *avancée* dans ce que von Herrmann, à la

1. EM, p. 116.

2. F.W. von Herrmann, *Der Begriff...*, op. cit, p. 37, nous soulignons.

3. *Ibid.*, p. 36.

4. SuZ, p. [32].

5. SuZ, p. [34].

6. *Ibid.*

suite de Heidegger¹, appelle « la *déformalisation* du concept formel de phénoménologie en un concept phénoménologique (philosophique)² ». La *déformalisation* est ce qui suit à la détermination du « mode de donation privilégié du phénomène³ », afin de garantir le passage justement à cette « ontologie phénoménologique universelle⁴ », expression que Henry fera sienne dans l'introduction, et qui rassemble une partie des résultats auxquels prétendait, à son stade théorique déjà, l'onto-phénoménologie du fondement.

Quelle limite assigne à cette incompréhension, le fondement henryen ? Henry va essayer d'atteindre un concept phénoménologique du phénomène sur son apparaître, qui le fasse sortir immédiatement de sa conceptualité : *il utilise au fond le procédé heideggérien dans une perspective husserlienne, pour mettre en contradiction le monde commun aux deux auteurs, qui est justement le « monde ».* Sans s'apercevoir que le procédé est utilisé déjà par Heidegger lui-même, bien qu'il le fasse au détriment de l'immanence et à un mode pur d'auto-donation, que Henry cherche à atteindre et qu'il reconnaît partiellement chez Husserl (du moins en 1991). Le procédé réussit-il ? Le procédé, dirions-nous, *peut-il réussir ?* « Comment la méthode phénoménologique est-elle possible⁵ ? », à travers une si radicale déformalisation ?

Nous nous devons de comprendre, avant tout, le concept phénoménologique de phénomène selon la phénoménologie historique.

Mais par rapport à quoi le concept formel de phénomène doit-il être déformalisé en concept phénoménologique [...] ? [...] Manifestement, ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait (verborgen)*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord le plus souvent⁶.

Le concept phénoménologique de phénoménologie demande, contrairement au fondement, qu'on envisage son « objet » de recherche, le phénomène, constitutivement caché pour autant qu'il est *dé-couvert* : l'être de l'étant ne se constitue pas par le concept formel de phénoménologie. La dé-formalisation de la phénoménologie est la conquête de la venue d'une « chose » à l'état de phénomène. À travers la notion de « l'être-recouvert » (maintenue, avec toutes les nuances du cas, jusqu'à la réflexion la plus tardive sur l'*Ereignis*), Heidegger montrera l'être de l'étant comme *dissimulé*, pour autant que chaque phénomène en est le « contre-concept » (*Gegenbegriff*). Ce « contre- » désigne, plus que (comme chez Henry) une refonte sous à travers l'originaire du

1. SuZ, p. [35] : « par rapport à quoi le concept formel de phénomène doit être déformalisé en concept phénoménologique ? ».

2. F.W. von Herrmann, *Der Begriff...*, op. cit p. 23, nous soulignons.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. SuZ, p. [38].

5. PM, p. 128.

6. SuZ, p. [35], « *verborgen* » est en italique dans le texte allemand.

fondement, le « complément » pour qu'une chose soit donnée à l'état de phénomène, comme le relève J.-L. Marion lui-même.

Or, d'après von Herrmann, le chemin que Heidegger parcourut ici est décisif, non pas seulement pour combler l'écart avec la position consensualiste de Husserl, mais aussi et surtout pour avoir déterminé *que la phénoménologie ne peut devenir quête que si le phénomène devient ouverture* : ouverture où le « recouvert » puisse devenir « complémentaire » (« contre-concept ») au phénomène, aussi bien en tant que concept, en vertu de l'être qui chaque fois diffère de sa monstration. En enchaînant le point de vue de Heidegger sur celui de Husserl,

le comment de l'apparaître de l'objet intentionnel dans les actes de conscience (par exemple, les modes latéraux et les modes de perspective de l'apparition), c'est le se montrer, thématiquement philosophiquement, de l'étant – mais *non pas* de l'être, qui doit en revanche être pensé sur la base de la différence ontologique par rapport à l'étant, de l'étant qui se montre. Soit l'apparaître, autant l'apparaître naturel que l'apparaître thématiquement phénoménologiquement concernant les actes et les comportements, soit le se-montrer de l'étant, se produisent sur le *fondement* (pour la thématisation phénoménologique de l'apparaître de l'étant) de l'*ouverture dévoilée de l'être* de l'étant qui apparaît¹.

Le concept phénoménologique de phénoménologie est donc l'ouverture ek-statique « horizontale² », dit von Herrmann, qui seule rend possible à une phénoménologie la recherche de l'étant-présent du phénomène, mais aussi de l'être qui à chaque fois demeure à découvrir au sein de cette recherche (et, en même temps, la rend féconde).

L'omission henryenne de cette étape, qui passe par la sur-évaluation du mot *λόγος* chez Heidegger en tant que « faire-voir » prenant le dessus sur la phénoménalité comme telle (« *l'essence de la phénoménalité en général est celle de la parole et ainsi de la pensée³* »), tout en visant « *l'identité de l'objet de la phénoménologie et sa méthode⁴* », révèle qu'en réalité la phénoménalisation dont il faut s'emparer comme objet, pour utiliser l'expression de Heidegger⁵ est *justement la phénoménalité comme telle et non pas ce qui resterait caché dans le phénomène*.

Et toutefois, l'ek-stase serait, chez Heidegger, rendue nécessaire par l'approche de la méthode montrant le phénomène selon son concept déformalisé. L'être, si compris dans son fondement, ne prévoit pas la monstration de l'ek-stase, mais le concept phénoménologique de phénoménologie inclut le retrait du phénomène qui n'est pas explicable dans les termes d'une « contre-méthode » (selon le mot heureux de J.-L. Marion déjà analysé). La *Fundamentalontologie* de Heidegger reste ontique puisqu'elle utiliserait le paradigme d'un phénomène mondain, sans réussir à viser

1. F.W. von Herrmann, *Der Begriff...*, *op. cit.*, p. 40.

2. *Ibid.*

3. PM, p. 118.

4. PM, p. 121.

5. SuZ, p. [35].

phénoménologiquement la phénoménalité comme telle. *Le retrait, à la limite, serait à rechercher au sein de la phénoménalité comme telle, à savoir appartiendrait comme « Parousie » à la phénoménalité (= la Nuit, l'invisible), et non pas au sein du monde et de la chose. La méthode ne se laisserait pas guider, mais se manifesterait à son tour à même de la « chose » montrée : tel est la méthode de l'onto-phénoménologie du fondement.*

Dans son originalité, cette position n'est pas exemptée de deux problèmes principaux : 1) la phénoménalisation, le phénomène de la phénoménalisation, ne garde-t-il pas un être-recouvert qui lui fournit son contenu phénoménal ? ; et 2) ne perd-on pas de vue la phénoménologie intentionnelle, qui, dans un clivage *énorme*, se retrouverait à devoir s'expliquer sur une *dichotomie* de sa méthode, transie par une *déchirure* ? Le tiret de l'onto-phénoménologie, n'est-il pas la *cicatrice* de cette *blessure* ?

Voici la réponse de Henry aux deux questions :

C'est précisément la duplicité de l'apparaître qui fait que le concept de méthode a la signification que nous lui donnons habituellement et qu'il revêt dans sa détermination husserlienne, celle d'un faire-voir dans la vue pure, d'une monstration directe et, d'autre part, celle de la Voie. Mais l'enracinement du logos dans le *phainomenon* n'offre aucun parallèle à la Parole de la Vie. La seconde *fonde* le premier et le rend possible. Il n'est de voir que vivant, sur le *fond* en lui de ce non-voir le plus essentiel qui se nomme pathos. C'est pourquoi encore le célement qui habite toute vérité n'est pas la négation formelle, hypostasiée à titre d'entité philosophique pourvue désormais d'une autonomie illusoire, de la phénoménalité du monde, [...] ; il est l'Archi-révélation de la Vie en sa positivité irréductible – l'Objet de la phénoménologie¹.

Il faut donc comprendre, par-delà sa lecture rapide du § 7, que le « célement » heideggérien ne pourrait pas être pour Henry un contre-concept, mais, à la limite, serait le concept de phénomène, si par « phénomène » on envisage la phénoménalité (ce qui est pour le moins improbable chez Heidegger, sous peine de contredire tout son propos).

Dans le passage cité ci-dessus, nous avons une phénoménalité *couverte*, en retrait, mais dans un retrait qui n'est pas du tout celui heideggérien du « *verborgen sein* »². C'est un « Archi- », « la Voie » (la seule phénoménalité qui nous ouvre à la véritable phénoménologie), qui fonde un autre type de phénoménalité, celle de la transcendance et de la « vision » mondaine.

La position heideggérienne est donc critiquée dans ce qu'elle voulait, pour autant et consciemment, dépasser : un originaire privée de l'affairement au monde dans lequel le *Dasein* se trouve « toujours déjà » à agir. La *même* attitude méthodologique réapparaît chez J.-L. Marion, promptement répété par la refonte henryenne de 2002 : si elle ne bouge pas sur un terrain « mondain », mais sa notion du « phénomène [qui] se donne »

1. PM, p. 133-134, italiques nôtres.

2. SuZ, p. [36].

paraît être empruntée, toutefois, à une duplicité donation/donné, qui, sans l'égide du fondement, garderait (pour Henry) les ambigüités mondaines de ce retrait (en maintenant en surenchère une « jouabilité » avec les mots). Le pli de la donation, même nuancé en tant qu'« asymétrie » et « processus¹ », est néanmoins pris dans *un retrait du possible* (au sens subjectif du génitif) :

La donation donne et se donne, donc se confirme, non point parce qu'elle se possède, mais parce qu'elle abandonne et s'abandonne, ne se retient pas et ne retient pas [...] ; elle s'assure de soi en se dépossédant de soi, en produisant un autre que soi en quoi elle disparaît, le donné² [...];

[La donation] il faut toujours l'entendre comme un acte. Elle advient et s'accomplit, arrive et passe, s'avance et se retire, surgit et s'engloutit. Elle ne subsiste pas, ne persiste pas, ne se montre pas, ne se fait pas avoir³.

Et, dans un autre passage, après avoir évoqué la filiation au *Sichzeigende* heideggérien (où le « soi » relève d'une « imprécision discrète », dit-il) J.-L. Marion dit au sujet de la donation : elle « consiste en l'écart, qui distingue et lie le surgissement (donation) à son donné », à « déplier le pli de la donation où il surgit comme don⁴ ».

De cette manière nous pouvons compléter, sinon la raison, du moins l'enjeu du malentendu henryen. Le « mode d'accès au phénomène » est en effet interrogé sur la base de la phénoménalité et elle seule. Le célement aussi est à mesure d'être « ontologique » (même si Henry utilise une notion bien discutable, dans ces pages, d'origine corbinienne : la *Réalité-humaine*) : c'est bien l'invisible. La refonte de l'onticisation de Heidegger est la suivante alors : si pour ce dernier il n'y aurait de contre-concept de phénomène sans le concept de « recouvrement » (*Verdeckung*) (qui « procède à chaque fois de la phénoménologie car elle comporte en soi ce principe radical. En même temps que la possibilité du découverture [*Entdeckens*] radical, elle fait naître en son sein le danger corrélatif de se figer dans ses résultats [...] le phénomène doit être conquis⁵ ») *l'ego* reste pour Henry justement cette *plénitude* de l'être, par un phénomène phénoménologiquement *transparent* sur lui-même mais totalement enlevé au visible, dans *l'excès de la phénoménalisation sur le phénomène*. C'est l'épreuve introduite par la notion de *Nuit*, qui sera analysé au prochain sous-paragraphe : « nuit » par rapport à l'horizon de la monstration, du « faire-voir », et qui correspond donc, non sans un certain paradoxe, à sa *transparence* ou *translucidité*.

Il est donc inconcevable pour Henry tant de « déployer dans toute sa richesse concrète sans autre secours que cet unique présupposé », « l'appel » que « de décrire le

1. ED, p. 100.

2. ED, p. 88-89.

3. ED, p. 90.

4. ED, p. 102. Le phénomène du *don* chez Marion semble naître dans le souci d'une immanence en retrait (par la mise entre parenthèse du donataire et simultanément par l'irréductibilité de la donation) ; nous croyons toutefois que, à ce moment-là, il soit trop tard pour penser le fondement.

5. M. Heidegger, *Prolégomènes...*, *op. cit.*, p. 134-135 [119-120]

Je à partir d'une altérité originaire qui, à la fois, le précède et le rend absolument lui-même » – puisque, comme il l'avoue J.-L. Marion lui-même, ce ne serait qu'en changeant la notion de « ego » comme attributaire de la donation – alors que chez Henry il est question de bouleverser la notion d'*ego* comme fondement¹.

La Nuit du phénomène.

Il est maintenant possible d'articuler et faire converger sur la notion de révélation les deux § précédents, l'un limitant le sens de l'être par ce qui ne s'y soumet pas, l'*ego*, l'autre résistant au retrait du possible de la phénoménologie par son Invisible.

Si la notion méthodologique de *sens de l'être de l'ego* fait que « l'ontologie fondamentale ne fournit pas les "fondements" de l'être, mais, plus radicalement, projette l'être, au-delà des fondements "ontiques" et "gnoséologico-transcendants", comme "sens" lui-même, comme possibilité : justement, *phénomène*² », la refonte par Henry de Heidegger concernant la déformalisation de la méthode phénoménologique, présente des risques, établis par la phénoménologie historique elle-même : « la difficulté du travail phénoménologique de bon aloi consiste justement à pouvoir devenir critique à l'égard de lui-même en un sens positif. Il importe, avant toute chose, que les objets de la recherche phénoménologique s'avancent sur le mode du phénomène. Cela implique que le mode propre d'appréhension des phénomènes – l'explication capable de les appréhender dans leur originarité – n'a rien d'une appréhension immédiate comme si la phénoménologie n'était qu'une simple vision ne requérant aucune espèce de préparation méthodique³ ».

Dans la *Fundamentalontologie*, nous avons vu que c'est par la question sur *le sens de l'être* qui s'ouvre la méthode de questionnement de la *Seinsfrage* (avant de se transformer, entre 1929-1930, en la *vérité de l'être*). Pourtant, « *L'Essence de la manifestation* vise à élaborer une phénoménologie du fondement – en tant que fondement dernier et absolu. Or, ce fondement [...] doit être [...] un être réel, un être qui a la capacité en lui-même et par lui-même de montrer sa propre réalité. De la montrer, cette réalité, en tant qu'elle se trouve d'abord *produite par elle-même*⁴ ». « La phénoménalité [...] n'est pas un phénomène mais *l'apparaître* de tout phénomène, en sa phénoménalité propre [...] l'être même⁵. » Pour utiliser les mots de Henry lui-même, « *ce qui est en question, bien au contraire, et cela d'une façon explicite, c'est la*

1. J.-L. Marion, « De l' "histoire de l'être" à la donation du possible », *Le débat*, 72, 1992, p. 186.

2. C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari : Dedalo, 1984, p. 138, note, nous traduisons.

3. M. Heidegger, *Prolégomènes...*, *op. cit.*, p. 135 [119-120].

4. P. Audi, *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 68-69.

5. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 25.

*solidarité du sens de l'être de la réalité humaine avec celui de l'être en général*¹ ».

Or, le « sens de l'être de l'ego » n'est nullement homogène (ou homologue) à l'être *überhaupt*, l'être heideggérien ; il n'est même pas un proto-être en vertu duquel l'être heideggérien serait « plus » compréhensible, comme il pourrait le faire penser une interprétation faible de la phénoménalité double chez Henry. Non, il ne s'agit pas, pour l'ego, à chaque fois de son *être*, comme il s'avère pour le *Dasein*. Si l'homogénéité vient du *Dasein* et revient au *Dasein* (ce « choc en retour du questionné sur le questionnant² ») comment peut-on prétendre la saisir sans la manière dont le *Dasein* est rivé à soi-même, comme là de l'être ? En esquissant une refonte heideggérienne désormais explicite, Henry établit que *l'univocité du sens de l'être dans le fondement* fera partie de son œuvre :

C'est ainsi que s'imposera une répétition des analyses existentielles, une reprise systématique de leurs résultats, lorsqu'aura été mise en lumière la signification temporelle de l'être. Celle-ci, pourtant, ne va-t-elle pas nous renvoyer à l'être du *Dasein* comme à son fondement ? Si l'être du *Dasein* est essentiellement constitué par la temporalité, si celle-ci est l'origine du temps, si le temps est l'horizon de l'être, l'assujettissement de l'être du *Dasein* au sens de l'être en général n'est-elle pas, plus que jamais, ambiguë?³

Par l'ego, le fondement arrive à expliquer sa propre méthode, son propre phénomène, enveloppé dans « l'obscurité foncière qui appartient, *par principe*, à l'essence⁴ ».

Il est clair que « l'être de l'ego » dont Henry semble parler au début de *L'Essence de la manifestation*, s'il est « de part en part phénomène », ne peut pas être un « être » qui serait à prendre dans le sens d'une « essence de l'ego », au sens de ce qui fait son « être-essentiel », en contre-réfutation de la réfutation heideggérienne de Descartes. Le choix phénoménologique du « de l'ego » comme creusant *phénoménologiquement* le sens de l'être se perdrait sans sa référence à l'« originel ». « Le problème de la vérité est plus originaire que celui de la raison. [...] À une telle vérité, qui n'est pas différente de l'ego lui-même et qui constitue son *être* même, nous donnons le nom de vérité originaire⁵. » L'être qui s'identifie à l'originaire et au fondamental est donc l'être de l'origine, qui ne peut, en tant qu'origine absolue, surgir dans une problématique quelconque – fût-elle même une déconstruction de *Sein und Zeit*. *L'origine doit être méthodiquement à l'origine. Le refus d'une « théorie » de l'ego, ou même d'une philosophie de l'ego, ou même une phénoménologie de l'ego* (à laquelle, nous avons vu, Henry préfère le nom d'une « phénoménologie du fondement ») *se poursuit au profit de l'élucidation du sens de l'être de l'ego*, qui est sa *concrétion* même pour autant que

1. EM, p. 46.

2. EM, p. 45.

3. EM, p. 45.

4. EM, p. 23-24.

5. EM, p. 47-48.

dans l'ego se réalise quelque chose comme l'apparaître même (« la concrétion de son être-possible »¹). « Éclaircir, ne signifie-t-il pas “rendre manifeste”, “porter dans la lumière” ? »².

Pour Henry, cela ne fait pas de doute : *l'origine, appelée ici « fondement », doit, en effet, pouvoir se montrer*. Présupposer une homogénéité entre le *Dasein* dans son être et les étants plongés dans leur horizon, avait rendu « ambigu », *instable*, le discours heideggérien : l'être est homogène au *Dasein*, et c'est dans *la structure même* de ce rapport (l'être) que ce *rapport au même* se déploie. Et cependant *l'être*, et l'ontologie phénoménologique universelle qui le vise, *doit pouvoir se manifester dans le Dasein*. « Que veut-on dire exactement lorsqu'on déclare que l'être doit pouvoir “devenir un phénomène”³ ? » – se demande Henry sur le propos du § 7 de *Sein und Zeit* : que signifie que l'ontologie doit être une phénoménologie ?

De la *méthodologie*, nous voilà plongés dans une *onto-phénoménologie*, à savoir à une phénoménologie qui fonde l'ontologie, qui fonde l'homogénéité ek-statique dans une hétérogénéité immanente. « *Ce qui est en cause, c'est [...] la possibilité d'une connaissance absolue*⁴. »

Nous arrivons ainsi aux pages 52-53 de *L'Essence de la manifestation*, face au clair aveu de la démarche propre au fondement : *l'exclusion d'un savoir externe au fondement*, notamment l'impossibilité d'une « relation » d'une transcendance non élucidée par le fondement. On pourrait la formuler ainsi : *manifester le fondement, c'est fonder la manifestation*.

Nous pouvons résumer ici les pages, *et aussi le sens du parcours jusqu'ici effectué*, d'une manière très précise, entremêlant critiqueusement notre discours avec des citations. L'introduction, dans ce texte, de *la pléthore de notions* fondamentales en même temps, de « révélation », de « présence », de « vie », d'« invisible » (et encore : « absolu », « ipséité », « monade », « expérience interne »), témoignent, au-delà de toute objection raisonnable, du rôle majeur de ces pages dans l'économie du texte tout entier, *compendium* à *L'Essence de la manifestation* et à l'œuvre henryenne elle-même.

Mais, avant d'affronter ces pages de l'Introduction, avant de nous investir dans la première et plus importante utilisation du terme de « révélation », voici une citation de 1989 (la même année où *Réduction et donation* vit le jour, la même année où il revise son texte sur « La méthode phénoménologique ») traité dans le § précédent – un texte de maturité et de divulgation didactique, mais qui garde bien les coordonnées des années 1960.

1. EM, p. 585.

2. EM, p. 53.

3. EM, p. 50.

4. EM, p. 51. Et encore : « le travail ontologique qui aboutit à la détermination de cette sphère [de la connaissance absolue] n'est autre que celui qui permet à la réflexion de poser le problème de la connaissance de soi sur une base correcte », EM, p. 57. Aucune connaissance, sans « connaissance » (transcendantale) de soi.

La subjectivité *hypokeiménale* est l'autorévélation de la subjectivité à elle-même en tant que, exclusive de toute transcendance et de toute ek-stasis, se produisant avant le monde et n'advenant jamais en lui, elle s'essencifie comme une immanence radicale. L'interprétation de celle-ci comme le Fond sur lequel repose tout ce qui est, du subjectum en son essence, de la subjectivité comme subjectivité ne marque pas une incompréhensible défaillance de la problématique mais le moment plutôt où celle-ci s'égale à son projet dans le retour au Commencement véritable¹.

Que veut dire, au fond, la notion de *révélation* ? Reviendrait-elle redoubler ou dédoubler l'apparaître, la manifestation, l'essence de la manifestation en somme ?

Le mot appartient, d'emblée et le plus souvent, à une dimension indiscutablement *religieuse* : la « levée d'un voile ». Mais « révélation » paraît proche, aussi et paradoxalement, du « dévoilement », et donc de la *Unverborgenheit*, au moins dans son origine étymologique. Les préfixes itératifs *re-* et *dis-* ôtent le *velum* ; en latin pourtant, *revelare* vaudrait pour un inexistant *disvelare* (qui existe en italien). La *primauté* lexicale de « révéler » a peut être permis l'ouverture chrétienne et médiévale de « révélation » sur la véracité divine, jusqu'à pouvoir traduire le grec ἀποκάλυψις.

Dans tous les cas, alors que *re-* présente aussi le sens particulier de la « rétrogradation » (plus que du re-nouvellement), *dis-* aurait acheminé la pensée déjà sur la « négation » du voile, sur le moment de sa privation. Pour éclaircir la sémantique la plus originaire étymologiquement de la notion de révélation, on peut la définir ainsi : le retour ou le renouvellement propre au *re-* (comme dans le français « reconnaître ») exprime la manifestation d'une dimension cachée de la réalité qu'il n'est pas possible à l'esprit humain de lever par lui seul, tout en lui appartenant par principe, originairement².

La centralité du dévoilement, dans le panorama philosophique contemporain, doit beaucoup à l'allemand heideggérien : *Enthüllung* (Heidegger : le même que *Verbergenheit*, au moins jusqu'à *Vom Wesen des Grundes*), ou *Entdeckung* (« découverte », déjà présente dans *Sein und Zeit*). L'allemand *Revelation* indique surtout une vérité divine, dans un langage figuré. On pourrait toutefois dire que si cette digression de révélation-dévoilement ne paraît appartenir qu'à la philologie romane, elle est capable de mettre en évidence la réponse henryenne, *comme attestant d'une plus forte radicalité* (malgré les méconnaissances réservés aux méandres textuels de la position heideggérienne), que celle de Heidegger. Comme notion fondamentale, *la révélation est la poursuite de la Verborgenheit sur le plan d'un invisibilité qui est le*

1. « Philosophie et subjectivité », PV II, p. 48-49.

2. « Révélation » pourrait être aussi un héritage spinoziste. Dans le *Traité Theologico-philosophicus* par exemple : « puis donc que notre âme, par cela seul qu'elle contient objectivement la nature de Dieu en participe, a le pouvoir de former certaines notions expliquant la nature des choses et enseignant l'usage de la vie, nous pouvons à juste titre admettre que la cause première de la *révélation* est la nature de l'âme conçue précisément comme capable de connaissance naturelle » (Paris : Flammarion, 1965, p. 32, nous soulignons). Dans ce cas, la révélation coïnciderait parfaitement avec le fondement dans l'immanence de Dieu et de la Nature, puisqu'il révèle l'âme comme pouvoir de connaissance naturelle (le moment de la connaissance de la Nature comme Dieu), même si distinguée de celui-ci.

mode même de la condition de la manifestation. La révélation est alors un invisible absolu, et non pas partiel : il ne se dévoile pas, il ne se révèle pas montrant l'invisible.

Essayons maintenant de lire ce dense passage de deux pages, en paraphrasant cette fois-ci librement le texte henryen, dans une succession de nos mots et de ses citations.

« Ce qui permet à quelque chose d'être en se manifestant, c'est ce que nous appelons un fondement¹. » Le fondement compris dans son apparaître prend le nom de « révélation », à savoir « ce qui confère à ce fondement sa réalité en lui donnant le moment de présence² ». « Révélation » se distingue ainsi de « manifestation », qui désigne « l'œuvre ou le produit de la transcendance³ ». La révélation, ce qui apparaît de soi-même et n'a besoin de rien d'autre pour le faire, est « la vie transcendantale de l'ego absolu en tant qu'il est l'ultime fondement⁴ ». Dans cette sphère de l'étant qui subit la manifestation en soi, l'immanence est la révélation. L'immanence, qui ne doit rien à la transcendance pour pouvoir se montrer, est une « présence à soi-même », dans sa « forme monadique », une « structure eidétique de la vérité originaire⁵ » – qui en dicte les conditions essentielles et non pas factuelles (« eidétiques » est à prendre, à notre avis, en ce sens) au travers desquelles tout phénomène doit se révéler pour se constituer comme tel. De là le manque de *λόγος* pour la révélation l'ego, d'un appel du langage à partir d'un dehors « phénoménologiquement » non-originaire⁶. Le phénomène s'explique phénoménologiquement par la seule immanence. La notion d'expérience interne⁷, qui semblerait vaguement mystique, nous donne bien l'idée de la direction où le rapport au monde devrait se concevoir dorénavant : il n'est pas possible de penser le « devoir pouvoir se montrer » de l'être sans la « radicalité » d'un fondement phénoménal.

Cette vérité, comme nous l'apercevons à partir de ces passages, ne peut en aucun cas appartenir au monde. *Le monde ne produit pas d'origine.* Mais « subordination », « hétérogénéité » veulent même dire *rupture* d'avec ce qui se montre à moi dans l'ekstase. Si « fondement » ne peut être une métaphore ou une analogie, si ce socle est réel, si la condition de possibilité n'est pas formelle, il ne doit pas leur appartenir : c'est la question du *contenu* – encore une fois un motif issu de la tradition classique. Dans un article (peu connu) de 1994⁸, lors de l'élaboration de la seconde philosophie, Henry

1. EM, p. 52.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. EM, p. 53.

5. *Ibid.*

6. L'« ouverture de la différence » comme « événement de l'entretien » (terme par lequel nous traduisons l'italien « colloquio », cf. M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro*, Milan : Il Saggiatore, 1996, p. 131-154) répond-elle à ce critère phénoménologique fondamental ? L'herméneutique phénoménologique ne risquerait-elle pas de perdre même sa propre méthode de décèlement de la différence, sans le phénomène de l'événement du phénomène ? Le fondement ne montre-t-il pas, alors, la différence la plus radicale, en tant que Dire par le langage sans le langage qui dirait le dit ?

7. EM, p. 53.

8. « Qu'est-ce qu'une révélation? », dans *Archivion di Filosofia*, 1-3, vol. LXII, 1994, repris dans

reviendra sur le concept de « révélation ».

C'est cette rupture entre une apparition initiale et ce que cette première apparition se dévoile être finalement, qui fait la révélation.

De quel ordre est cette rupture ? [...] Une rupture susceptible de donner lieu à une révélation concerne, non le contenu d'une manifestation, mais le mode de manifestation lui-même¹.

Pour mieux expliquer cette différence, Henry reprend l'analyse phénoménologique des limites propres aux esquisses (*Abschattungen*) sous lesquelles une chose peut être donnée : au cas où l'une d'entre elles me surprenne (l'exemple qu'il prend est celui d'une église à Venise, qui aurait une belle façade, mais dont les autres parties de l'édifice, invisibles de front, auraient été laissées en briques nues), nous ne sommes pas du tout dans une « révélation ». Ou bien l'événement se « produit » en-deçà de la manifestation, ou bien, il est déjà trop tard. Que deux modes de manifestation soient à l'œuvre (*l'apparaître double*) n'empêche pas de penser *une seule œuvre* de phénoménalisation : « le propre de la Vie, c'est qu'elle se révèle. Ce qui signifie que c'est elle qui accomplit la révélation, qui révèle et qui, d'autre part, ce qu'elle révèle dans cette révélation c'est elle-même. Elle même qui révèle et qui est révélée² ».

Contre le contre-concept et contre l'*Unverborgen* du phénomène du monde qui se montre dans la lumière, la révélation est, à travers un motif de Novalis, nocturne. Dans la célèbre citation où est contenu ce qui dans la Première Partie était encore le formel « *de part en part phénomène* » : « *l'invisible se phénoménalise en lui-même en tant que tel, il est de part en part phénomène, révélation, et, bien plus, l'essence de celle-ci. La nuit transit l'essence de la révélation comme ce qui se révèle en elle et comme ce qu'elle est. La nuit est la révélation de l'essence de la révélation, elle constitue l'effectivité de son contenu spécifique et le définit³* ».

L'intraçable.

L'invisible s'oppose au visible comme en étant sa condition phénoménale. Celui-ci est le fondement ; « *l'hétérogénéité ontologique radicale de leur essence et trouve en elle son fondement⁴* ». La refonte henryenne du concept de phénoménologie libéré par Heidegger a donc réussi, malgré un malentendu, à se trouver un espace original, sinon originaire. Un fondement *révélé* interdit tout « "être-vrai" du λόγος comme αληθεύειν veut dire : soustraire à son retrait, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'étant dont il

M. Henry, *Vie et révélation*, Faculté Saint-Joseph Beyrouth, 1996, p. 87-93.

1. *Ibid.*, p. 87.

2. *Ibid.*, p. 89.

3. EM, p. 550.

4. EM, p. 564.

est parlé et le faire voir comme non-retiré, (ἀληθές) le *découvrir* »¹, à savoir tout le discours sur la vérité de l'être comme « décèlement ». Le sens de phénoméno-logie, l'ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα n'est plus le « se montrer en lui-même » du phénomène, mais montrer la « monstration », *montrer le fondement, et, par cela même, montrer ce qui lui est transcendant, ce qui lui est distingué radicalement (à savoir différent de sa racine, de son ancrage phénoménal)*. Toutefois – et ici nous ouvrons la piste décisive quant à la validité de la monstration – *le fondement n'a pas encore été montré comme capable de tirer au clair l'être lui-même dans la monstration des notions*.

Il ne faut donc pas s'étonner de voir la phénoménologie rencontrer les difficultés typiques d'une métaphysique, et, comme elle, de s'y empêcher sans même le bien concevoir. Ainsi en va-t-il de l'aporie de la constitution (et de l'auto-constitution), qui transpose et mime l'aporie du premier fondement de toute métaphysique².

Entrer pour la dernière fois dans le détail, même chronologique, de la dispute avec J.-L. Marion, peut nous montrer aisément qu'une confrontation entre les deux amène à envisager de face l'héritage heideggérien, et simultanément aussi à démasquer l'impossibilité de reconduire le fondement henryen, ici au seuil de sa *fondation*, au *Grund* de la pensée classique.

C'est ce qui se passe, encore une fois, dans la lecture marionienne (nous avons postulé une « cordialité » entre les deux philosophes, rompue *post-mortem* par Henry en quelque sorte). Nous avons dit que, après avoir salué la découverte henryenne des quatre principes, J.-L. Marion pense que le deuxième, portant sur la source de droit à la connaissance qui est *l'intuition*, signifie que « l'intuition s'atteste elle-même par elle-même, sans l'arrière-fond d'une raison encore à rendre. Ainsi le phénomène selon Husserl répond-il par avance au phénomène d'après Heidegger³ ». Selon le célèbre principe des *Ideen I*, l'intuition et le « droit » qui en découle, bouleverse un système de fondation métaphysique. Ce qui veut dire, encore une fois, mésinterpréter Henry, qui se plaignait de l'indétermination des quatre principes sans la mise en évidence de leur réalité (le caractère « concret » du phénomène : un même pouvoir sans lequel il ne serait rien). Si le parcours dans le fondement nous a montré la singularité de Henry, du point de vue de ce dernier J.-L. Marion resterait alors dans une métaphysique encore plus vieille que celle, ambiguë, de la phénoménologie, en posant le fondement dans le sens leibnizien (dérivé de la leçon de Heidegger sur l'*Abgrund*), comme le confirme cette citation : « l'intuition ne se justifie de droit à partir d'elle-même qu'en prétendant à l'origine inconditionné. Elle ne peut justifier cette prétention sans aller jusqu'à mimer

1. SuZ, p. [33].

2. Ainsi écrit J.-L. Marion dans l'avant-propos du recueil (édité en collaboration à G. Planty-Bonjour) *Phénoménologie et métaphysique*, Paris : PUF, 1984, p. 12.

3. J.-L. Marion, « Le phénomène saturé », dans J.-F. Courtine (éds.), *Phénoménologie et théologie, op. cit.* Ce texte fut lu probablement devant Henry lui-même. Des parties (remaniées) de ce texte ont été reprises (sans que le lecteur en ait été prévenu) dans ED, p. 280 s.

la raison suffisante à rendre (*reddendae rationis*), c'est-à-dire en se rendant, donc en se donnant de personne¹ ». La phénoménologie se pose en creux de cette réfutation. Elle doit interpréter cette exigence à quelques conditions près : « le deuxième et troisième trait » de l'énoncé, à savoir *les limites de la donation*².

La différence avec J.-L. Marion est alors, malgré tout, tracée sciemment. J.-L. Marion ne se détache pas de l'intuition, même s'il le fait pour préparer le terrain à la donation qui doit la rendre possible. Il s'agit d'un geste *henryen* pour autant toutefois qu'il méprend la radicalité du fondement de se faire entièrement phénomène se différenciant du fondé. On peut remarquer en effet qu'il va introduire dans ce but le terme husserlien d'« horizon » pour caractériser cette « délimitation » de la phénoménalité ; et, lors du séminaire de 1992 sur « Philosophie et théologie » qui voyait la participation de Henry, il arrivera, pour *la première fois très clairement dans son œuvre*, à désigner massivement l'ego comme l'« attributaire³ », puisque « l'exigence d'un horizon ne fait qu'un avec celle de la réduction [du « premier principe »] il y va à chaque fois de la reconduction de la donation phénoménologique au *Je*. Mais si, dès lors, tout phénomène se définit par sa réductibilité même au *Je*, ne doit-on pas exclure d'emblée la possibilité en général d'un phénomène absolu, autonome, bref irréductible⁴ ? » Dans la recherche de cet absolu, de manière analogue à Henry, il tente de se *défaire* d'un horizon (alors qu'il s'agit pour Henry de le *fonder*), et, pour se faire, il radicalise le « Je » en adonné de la donation. *J.-L. Marion, alors, se pose dans le sillage de la « possibilité » heideggerienne du concept phénoménologique de phénoménologie*, et se demande : « qu'advierait-il, en fait de phénoménalité, si s'accomplissait une donation intuitive absolument inconditionnée (sans les limites d'un horizon) et absolument irréductible (à un *Je* constituant) ? », et tout cela en « débordant l'horizon », et en reconduisant l'ego/Je à soi, « au lieu de s'y réduire⁵ ». Le « phénomène saturé » prend son départ du *défi* d'un *excès* de la phénoménalité (qui donc excède les limites de l'horizon) sur le *Je*, qui autrement rabattrait la donation sur sa structure (que, nous le rappelons, J.-L. Marion considère dans *Réduction et donation*, comme encore prise dans les limites de l'étant).

1. *Ibid.*, p. 85.

2. Lisons-le entièrement : « le principe de tous les principes » pose que « chaque intuition (*Anschauung*) originellement donatrice est une source de droit de la connaissance, que tout ce qui s'offre originellement à nous dans l' "intuition" ("*Intuition*") est à prendre tout simplement comme il se donne, mais aussi seulement à l'intérieur des bornes dans lesquelles il se donne là » (E. Husserl, *Idées I, op. cit.*, p. [28], cité par *ibid.*, p. 84.)

3. « Attributaire, donc le témoin et juge de l'apparition donnée » (*ibid.*, p. 87). Cette formulation marionienne sera abandonnée dans ED, qui reprendra ces pages (mais le lecteur ne le saura point), tout en lui donnant le statut d'« adonné », proche donc du lexique de la donation. Ce texte, laboratoire de ED, devant beaucoup à une confrontation kantienne dont le lexique juridique (en plus du « droit de la connaissance » husserlien) a été important dans cette destitution de l'ego, et d'ailleurs, pour le creusement de cette différence.

4. *Ibid.*, p. 88.

5. *Ibid.*, p. 89.

La «révélation est un concept strictement phénoménologique : une apparition purement de soi et à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable¹ » (qui se donne dans trois modes : idole, icône et théophanie). Mais, du point de vue d'une interrogation portant sur le phénomène du fondement, parler exclusivement, comme le fait J.-L. Marion en direction de la pure « donation », de *phénoménalité ou d'apparaître équivaldrait à retomber dans une « opération » méthodologique et donc dans l'intentionnalité* : elle appartiendrait à un « remplissage » qui serait incapable d'en dire plus sur les conditions du remplissage. D'où le primat que le phénomène du fondement a sur l'apparaître et même sur la phénoménalité. Autrement dit, ce glissement *hors du phénomène du fondement* (situant J.-L. Marion dans la même « catégorie » des penseurs ek-statiques) est dû à une incapacité d'élever au rang de phénomène le fondement : bien qu'également tourné vers une *phénoménologie sans l'être*, la *possibilité* est chez J.-L. Marion en effet plus haute que la réalité, et cela au sens d'une véritable... « altitude » surplombant le mode d'apparaître de l'apparaître. *La philosophie de Henry est une phénoménologie de la possibilité du phénomène pourvu que celui-ci soit sa propre « réalité du pouvoir », plutôt que du possible du rapport au monde.* Ce qui fait dire Henry : « *c'est à partir de celle-ci, à partir de l'impossibilité, que s'accomplit toute possibilité.* Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu² ».

La montrance du fondement trouve sa propre méthode « radicale » dans la révélation effective. Nocturne, invisible, elle est surtout, *intraçable* : elle ne laisse pas de trace, pas de signe d'elle-même, pas d'indices de saturations indiquant leur phénoménalité mais aucun indice de la phénoménalité elle-même. Si « la vérité est un cri³ », le rapprochement avec Artaud est possible, mais il serait plus radical le rapprocher au « je ne laisse pas de trace » du « théâtre de scène » de Carmelo Bene, une réécriture de la scène à même la scène, s'il est possible de le penser sans l'anonymat. L'intraçable est le troisième immanent non-envisageable dans la « phénoménologie de la donation » de J.-L. Marion, mais qui néanmoins la sous-tend effectivement. L'ego ne laisse pas de trace, pas de signe, moins par défaut ou par besoin que par excès de présence. Il n'y a pas de surface où la trace pourrait se raturer, le fondement n'est repérable ni dans le monde ni dans la critique au monde.

La notion de *révélation* condense, plus que toutes celles entrevues auparavant, la montrance du fondement. L'expérience de l'effondement de la phénoménologie historique a touché un point très fort, à partir du moment où J.-L. Marion, tout en gardant une position heideggérienne et husserlienne, au moment où il avait tenté d'outrepasser Henry à partir de Henry lui-même. La révélation achève la structuration

1. *Ibid.*, p. 127.

2. EM, p. 365.

3. CC, p. 224.

de l'épreuve du fondement aujourd'hui. Elle montre que le devenir du déploiement de son propre Fond selon une dualité de venue à Soi où l'intensité de sa propre expérience est sa propre « structure ». Les *notions* structurant l'essence de la manifestation n'ont pas éparpillé le fondement. L'*effectivité de la révélation* est l'accomplissement de la *manifestation* du possible du monde à même un *ego passif*¹.

1. « La passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originaire de la révélation » (EM, p. 366).

TROISIÈME PARTIE.

LA RECHERCHE

L'ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE FONDAMENTALE :
LA FONDATION

§ 15. La fondation de la transcendance

Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture.

G. DELEUZE, Qu'est-ce que la philosophie ?¹

« J'ai exaucé ceux qui ne demandaient rien, je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient pas. J'ai dit : Me voici, me voici ! À une nation qui ne s'appelait pas de mon nom². » D'une manière tout à fait semblable le fondement a été *éprouvé* lors de la refonte *de* l'effondement : comme s'il avait été question d'un présent inaliénable qui, pour autant qu'il est la tâche pour une philosophie à venir, se montre comme un passé originaire.

Dès la Première Partie, le dégagement de la *problématique* théorético-formelle nous avait conduit à la nécessité d'*interroger* le fondement à partir de sa propre phénoménalité, voire à partir de ce qui a été appelé par la suite sa *montrance*. La Deuxième Partie nous a permis de structurer l'épreuve du fondement (le fondement comme épreuve de ce qui résiste à la transcendance) selon la pluralité des épiphanies, des notions propres à l'œuvre de Henry. Nous n'avons pas répété Henry toutefois, mais nous l'avons suivi critiquement dans une « mise à jour » du débat contemporain. Les immanents, en tant que méta-notions, à la fois pédagogiques et réelles (en tant que réécriture de Henry selon l'épreuve de l'auteur de ces pages, de cet « essai »), ont permis cette structure tripartite, en plus du fait, pour nous très important et qui fait l'originalité du propos du fondement par rapport à ce que Henry n'a pas dit, de se montrer inappropriables aussi bien du point de vue d'une immanence close (ou auto-référentielle) que d'une transcendance effondée. Les immanents, en tant qu'ils apportent une nouveauté radicale à l'ensemble henryen des notions, ne sont pas des « phénomènes », mais structurent la transmission (pédagogie), de l'épreuve, en la

1. *Op. cit.*, p. 48-49.

2. Isaïe, LXV, 1.

continuant sur la « lignée » du fondement : il est possible de penser un nombre indéfini d'immanents, et même de renier ceux qui ont précédé, à la limite. Ce qui reste, c'est l'épreuve et son Dire, qui n'est rien de statique, conformément au fondement. L'immanence nous semble plutôt réécrite fondamentalement à l'aune de la mise à jour du débat henryen.

La notion de généalogie.

Les méta-notions ou immanents n'étaient donc pas assimilables à ce que les ripostes de Haar, R. Barbaras et J.-L. Marion visaient – ni par la philosophie de Henry elle-même (qui ne s'est même pas interrogée au sujet du fondement). Or, si *l'aporétique* nous a accompagné *clandestinement* (les trois chapitres reprenaient en chemin inversé les trois apories) comme étant une rechute dans un fondement formel se s'emparant du fondement comme phénomène, le phénomène du fondement a pu *oublier activement l'aporétique*, en finissant par devenir l'expérience de l'originnaire présupposé de la transcendance (=le bouleversement des notions disant pathématiquement le fondement). Notre tâche semblerait alors arriver à sa conclusion. Le fondement *peut l'être* en se manifestant comme pouvoir-montrer l'être .

Il reste toutefois un point à relever, qui est directement relié à ce mystère que reste l'épreuve du fondement et à la dernière méta-notion, peut-être la plus radicale, *l'intraçable*.

Premièrement, la *refonte* de l'effondement nous semble encore assez *formelle* dans son cadre général. Que voulions-nous dire par « refonte de l'effondement » ? Ne concernait-elle pas plutôt la philosophie de la transcendance, plutôt que la phénoménalité de la transcendance elle-même ? N'est-elle pas restée sur un niveau « philosophique », plutôt que « sur les phénomènes » ?

Le phénomène, en fondant l'être, fonde l'effondement, qui est la *pensée* à travers laquelle le fondement s'oublie. La refonte nous dit la maladie de la vie comme étant fausse, illusoire. Mais le fondement s'éprouve comme réel, et il en diagnostique l'état de santé originnaire – même si une lutte contre la maladie doit être entamée (le « style » henryen), et même être renouvelée, pour être valable.

Mais comment le fondement peut-il engendrer une pensée qui lui demeure contraire ? Comment le dit peut-il prendre le dessus sur son Dire ? Comment la « Vie » peut-elle s'oublier ? Comment sont possibles « les déviations historiques » du fondement, à partir du moment où elles ne peuvent pas « faire l'objet d'un simple constat, pas même d'une description, celle des structures épistémiques ou des horizons idéologiques qui dirigent la pensée moderne : elles procèdent ultimement du vouloir de la vie de demeurer en soi. C'est la vie qui laisse le champ libre à l'apparaître du monde,

tandis qu'elle le fonde secrètement¹ » ? Il y a donc l'entrée en jeu d'une *généalogie* du fondement. D'ici le déplacement du lexique de cette troisième partie, *le passage d'une épreuve du fondement à une recherche de la fondation*.

Il serait incorrect de dire que le fondement est à la transcendance comme la refonte est à l'effondement. La refonte permet la transcendance, qui n'est pas, si comprise par sa refonte, fausse. C'est la *fondation* qui est à la transcendance comme la refonte est à l'effondement. C'est même plutôt la *fondation* qui réalise la transcendance comme telle, comme il a été entrevu peut-être dans le moment plus critique de l'épreuve du fondement². La première n'a pas la réalité d'invalider la deuxième, sinon comme une image funeste que la vie fait à elle-même, un oubli originaire de lui-même pour autant que le fondement a l'effective capacité de fonder son autre relatif, de se maintenir dans sa crise – et même par celle-ci être tel, faire l'épreuve de sa « santé », de sa « vie ». Plus le fondement pensait la refonte de l'effondement, plus il s'opposait au dit, *plus en réalité il avait besoin de ne pas « s'isoler » de la transcendance, mais de la fonder réellement, selon son pouvoir, comme la thèse de la « phénoménalité double » a toujours impliqué*.

Autrement dit, les notions du fondement n'ont pas été des « inventions » conceptuelles. Elles permettent même une pensée de l'effondement. Et, si notre effort avait consisté uniquement à dégager puis à montrer le fondement comme un phénomène, ne devrions-nous pas alors, maintenant, *recommencer* pour notre compte l'expérience du fondement, à savoir nous *investir* maintenant dans sa refonte, en montrer l'*œuvre* de *fondation* de la transcendance *en tant que telle*, et ce jusqu'à la montrance de l'irréalité de la transcendance montrée par cette même fondation ?

Il y a cependant une autre raison pour penser dans la direction de la fondation (qui est une *recherche*, une auto-radicalisation de notre *essai*, et non pas une épreuve *ultérieure*).

Deuxièmement, l'immanent de l'intraçable nous a semblé vraiment *très radical*, à tel point qu'on pourrait même se demander s'il a été pertinent à montrer le pouvoir du fondement contre l'objection formulée par J.-L. Marion. La « trace » semblerait, à première vue, un thème heideggérien, lévinissien, derridien, plutôt que marionien. En réalité, *Étant donné* (que nous avons vu se situer sur la question du pur phénomène dans sa phénoménalité, de manière henryenne) affirme que sans trace, il ne pourrait pas y avoir de donation, mais seulement un « fait » – qu'il ne peut y avoir apparaître sans la corrélation à *ce* qui apparaît. Le pli du donné n'est donc pas le pli de l'absolu, comme chez Henry³, mais l'énigme de la donation⁴. Autrement dit, si l'intraçable va à l'encontre de toute la pensée contemporaine et ne fait pas l'erreur de retomber dans

1. GP, p. 14.

2. Cf. *supra*, § 7.

3. Cf. *supra*, § 6.

4. ED, p. 99-101.

l'hypostase de soi, s'il se montre comme un invisible effectif, réel, puisqu'il est égoïque (à la différence d'une donation du phénomène qui serait chez J.-L. Marion laissée totalement « indéterminée », dans une pure relance de la réduction), on pourra justement penser : « existe »-t-il alors ? Comment voir un Invisible qui ne laisse même pas de trace sur son passage, qui ne se laisse pas raturer, qui est un autre absolu de la visibilité ? Est-il un phénomène, s'il perd totalement contact avec le visible ?

À partir de ces quelques questions, « *perçantes* » au sens phénoménologique que Marion lui a donné¹, nous pouvons en ajouter d'autres, même plus massives. Au fond, tout ce système de « dynamisation » du fondement (l'épreuve, les immanents, l'empirisme transcendantal, le pli, la dualité, l'auto-affection...) suffit-il ? Son invisibilité et son dynamisme ne reviennent-ils pas plutôt à le montrer comme un « objet intact » qui « tait et n'a pas de voix / mais seulement mouvement² » ?

De là, nous nous approchons de la nécessité d'une *genèse* de la transcendance, qui n'est plus seulement un ensemble d'épreuves à renouveler, mais la tâche d'une *recherche* concrète.

Pourquoi ne pas s'arrêter à l'épreuve du fondement ?

Pour procéder de la sorte, nous voulons ajouter une autre considération. Dans l'écriture de ses lignes, nous admettons avoir ressenti que la tentation de s'arrêter à la montrance du fondement était très forte, sans prendre en considération cet ordre de question. Nous croyons qu'elle était due à *deux facteurs* corrélés : le premier, plus général, relatif à ce qui est au pouvoir d'être pensée par le fondement en général ; le deuxième concerne la difficulté propre à la fondation.

Premièrement, lorsque la pensée ne retombe pas dans la recherche d'une « raison », comme lorsque nous pensons l'enchaînement causal entre la cause A et celle B, nous restons en régime d'effondement : un rapport entre deux pôles d'étants « régis » par des catégories empruntées à l'être du monde lui-même.

Mais deuxièmement, s'il a été difficile pour l'histoire de la pensée de penser un « phénomène du fondement », il semblerait encore plus difficile de penser non seulement le lien de la fondation au fondé, mais ce qui montre le fondement comme œuvre d'une fondation qui ne s'effonderait pas, *tout en étant condition d'un mode de phénoménalité s'effondant*, « l'illusion transcendantale », le véritable détachement de

1. « La percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène. [...] Intuition et intention ne donneraient rien (et donc n'auraient elles-mêmes pas à être données), si tout ne devait, d'emblée, en vertu du principe de corrélation, être donné pour apparaître » (J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 53).

2. V. Magrelli, « *Amo i gesti imprecisi* », *Nature e venature, Poesie (1980-1992)*, *op. cit.*, p. 199 : « l'oggetto intatto tace non ha voce / ma solo movimento ». Il formerait, en effet, un nouvel écart, un « jeu » à son intérieur : « dentro qualcosa balla ».

l'essence qui n'est permis que dans et par le monisme. Nous savons, en même temps, que le non-monisme ne doit pas à son tour exclure l'intentionnalité comme telle (duplicité de l'apparaître), mais bien plutôt la fonder¹. Cette fondation, si elle n'est pas à son tour montrée, risque au mieux d'être énoncée superficiellement, au pire de rejeter Henry dans un monisme à base phénoménal.

Nous arrivons au paradoxe suivant : il semble plus facile de connaître la phénoménalisation d'un système effondré, « causal » ou dyadiquement polarisé en « sujet » et « objet » plutôt que de comprendre le non-rapport intranquille, intense et intraçable, du pouvoir le plus réel, même après son épreuve ! En avons-nous alors eu véritablement l'épreuve ? Était-elle à son tour une illusion ? Comment mettre en acte le déplacement et poursuivre l'épreuve du fondement, jusque dans le « règne » du fondé ?

Et comment, surtout, penser au-delà de la refonte de l'histoire de la philosophie, comment nous diriger vers les phénomènes de notre vécu ?

À la question « pourquoi devrait-on penser une fondation ? », nous nous retrouvons contraints à devoir penser ce qu'il reste après l'épreuve, sans qu'on ne retombe dans un *effondement immanent*.

Limites aporétiques de l'« hyper-transcendantalisation ».

Il est alors absolument compréhensible d'affirmer, comme le fait S. Laoureux dans l'intuition la plus forte de sa monographie, que la « phénoménologie matérielle demeure irréductible à la phénoménologie intentionnelle² ». L'auteur veut souligner par cela, même contre certaines expressions de Henry lui-même³, que la *révélation* ne peut fonder la *manifestation* qu'au prix de lui demeurer *étrangère*.

Il y a entre elles une incompatibilité complète⁴.

Quel sens y a-t-il à vouloir fonder l'irréalité ? Le non intentionnel et l'intentionnalité sont difficilement tenables ensemble parce que tout se joue de l'immanence. [...] La phénoménologie matérielle – et ceci en dépit de ce que Michel Henry affirme lui-même dans certains textes – ne peut être un préalable à la phénoménologie intentionnelle [...] il y a entre elles une incompatibilité complète⁵.

Nous savons, *toutefois*, que nous ne pouvons penser cette incompatibilité ni comme une séparation (Haar) ni comme un dualisme/solipsisme (R. Barbaras), ni comme un « autre *inconcussum* » (J.-L. Marion), sous peine de retomber dans les différentes

1. Cf. *supra*, § 7.

2. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 114.

3. Par exemple dans PVI, p. 383 : « fonder l'intentionnalité elle-même », cité par *ibid.*

4. *Ibid.* En outre, selon l'auteur, tout le parcours de l'œuvre henryenne est une tentative pour dire davantage de l'auto-révélation (Archi-Soi, Fils dans le Fils, etc.) et s'inscrit sur le fait assumé qu'on n'a « plus rien à dire de l'intentionnalité », *ibid.*, p. 116.

5. *Ibid.*, p. 114.

formes de l'aporie, ou d'instaurer des antinomies indépassables et qui donneraient plutôt un sens aux régimes d'effondrement ci-dessus indiqués.

S. Laoureux parle à cet égard d'un « hyper-transcendantalisme » henryen, définition lui venant déjà de R. Bernet au colloque de Cérisy dédié à Henry¹ : « la totalité de la réalité empirique a été transcendentalisée² ». Nous préférons à cela le terme d'*hyper-transcendantalisation*, qui insiste davantage sur le *devenir transcendental* de tout contenu sous la forme de la phénoménalisation originaire hyper-transcendantale. C'est sans doute à travers un tel procédé qu'il faut entendre le propos henryen, qui maintenant résonne pleinement, de « fonder l'intentionnalité elle-même³ ».

Un procès d'exclusive hyper-transcendantalisation conserve toutefois des instances, d'après nous, encore très formelles et surtout *très aporétiques* (dans le sens du § 4). La réalité ek-statique, dans une hyper-transcendantalisation, n'aurait aucune place, sinon celle d'une pure *initiation au problème de la généalogie*. De ce point de vue, la position de S. Laoureux, qui explicite sans doute des tendances bien présentes chez Henry lui-même, condense l'ensemble de l'aporétique du fondement, à savoir une transformation du fondement dans un *renvoi* « radical » pour la transcendance (ostension), pour autant qu'*engloutissant* le tout du phénomène (phagocytose), pour se positionner enfin *au-delà* de la phénoménalité (trans-phénoménalité). Si l'on se « contentait » d'envisager l'hyper-transcendantalisme comme l'œuvre d'une hyper-transcendantalisation accomplie sur la transcendance, sans se soucier de montrer son œuvre de *fondation*, ne serait-il pas en effet toute la portée de la structure éminemment *duale* de l'apparaître doute qui resterait à envisager comme un dualisme incompréhensible, ou au mieux comme une dyade *formelle* ?

Il est étonnant que S. Laoureux ait pu parler, à l'égard du « fondement » ou de la « fondation » comme de rien d'autre que d'un « langage » que Henry utiliserait afin de faire de « ce fondement un phénomène⁴ », a été dû au fait que son ouvrage avait été conçu avant la parution de *Paroles du Christ*. Nous savons aujourd'hui qu'il n'existe pas un « langage » possible dans la phénoménologie de la vie, notamment quant à l'apparaître ; et que cela, concernant le fondement, est loin de nous renfermer dans un pur Dire, mais est l'origine de son propre désenclavement⁵. C'est plutôt sans une dimension « fondamentale » de la phénoménalité que nous aurions dépassé la phénoménalité, et donc, accompli « *un pas hors la phénoménalité*⁶ ». Un constat d'hyper-transcendantalisation sous la forme d'un « hyper-transcendantalisme » nous

1. R. Bernet, « Christianisme et phénoménologie », A. David, J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris : Cerf, 2000, p.198. « Ce qui fait difficulté, c'est finalement toujours la même vision désenchantée du monde et la même conception puriste d'une vie transcendante étrangère à toute compromission avec les affaires mondaines ».

2. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, 116.

3. *PV I*, p. 383.

4. S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 187.

5. Cf. *supra*, § 2.

6. *Ibid.*, p. 189.

écraserait contre l'aporétique du fondement onto-phénoménologique, à savoir contre un fondement comme étant un véritable « concept » opératoire (puisqu'il renferme l'intelligibilité à l'être), *et réhabiliterait l'aporie de l'ostension intern, nous faisant replonger dans une théorétique incontrôlable et nominalisant le fondement dans le régime du référentiel, de la sémantique et du textuel*. Même un propos paratopique s'avérerait simplement inenvisageable.

On peut se demander alors à quoi bon maintenir encore la transcendance, la duplicité et en général la duplicité de l'apparaître, pourtant si essentielle au système henryen¹. Dans une hyper-transcendentalisation, c'est comme si le fondement n'allait pas *réaliser* sa phénoménalisation face à *la différence onto-phénoménologiquement « fondamentale »* (celle qui a fondé la nécessité du fondement comme non-monisme), celle entre apparaître et être.

Voilà alors que *la tentation de terminer sur la montrance est grande* : elle reviendrait à faire *coïncider* le phénomène du fondement avec la révélation de l'apparaître, et laisserait ambiguë le statut de l'hypertranscendentalisation. De plus, elle est *correcte* du point de vue de notre parcours et du texte henryen et même des intentions non-monistes de Henry. *Mais* elle (dé)laisserait le fondé *énoncé* en tant qu'« irréalité » du fondement, et, comme nous l'avons dit, retomberait en cela dans un traitement formel de la fondation – en invalidant l'ensemble de l'intrigue de notre travail. Bref, *une ostension du fondé n'est pas moins aporétique que l'ostension du fondement* : si le fondé est laissé *infondé* dans sa réalité de fondé, c'est en effet le fondement lui-même qui s'effondre. Le fondé doit pouvoir être dit lui-même en tant que tel à partir du fondement.

Mais le fondement immédiatement montrant l'être est-il en quelque manière montrable *génétiquement, jusqu'à la possibilité de son aliénation, pour autant qu'il en demeure toujours sa vérité* (de l'aliénation même) ? Et cela sans se réduire à un phénomène objectif, solide, hypostasié, « mort », comme le dira Henry.

La description onto-phénoménologique et les apparitions-limites.

Si elle est si nécessaire, qu'est-ce que la fondation ? Comment se montre-t-elle ? Se montre-t-elle séparément du fondement ? Y a-t-il des notions/épiphanies de la fondation ? Y a-t-il un *clivage* qui s'instaure finalement entre le fondement et le fondé ? Vouloir créer une sorte de « pont » entre fondement et fondé, ne correspond-il pas à avoir rendu nécessaire une « troisième phénoménalisation », voire à formaliser la montrance du fondement ?

La fondation n'est pas un « état » du phénomène ; il n'est pas une partie de la phénoménalité, ni une autre phénoménalité, ni l'autrement que la phénoménalité.

1. Cf. *supra*, § 9.

L'onto-phénoménologie n'est pas une *ontophanie*. L'être n'est pas une illusion. L'être serait une illusion dès qu'il est éprouvé détaché de son fondement phénoménal, dès qu'il est pensé dans l'ontologie moniste, dans l'effondrement.

La fondation est la genèse de la transcendance (de l'hétérogénéité) fondamentalement montrée dans l'immanence, selon sa capacité négative de pouvoir la transcendance. Sans la fondation, le fondé aurait un retard inévitable sur le fondement. Il se créerait un effet d'*hystérésis*, une sorte de déphasage au fondement, que le fondement ne peut pas expliquer à l'intérieur de son phénomène. L'objectif de la fondation est justement de montrer celle-ci comme une illusion transcendantale rendue possible par le fondement en tant qu'*irréalité réelle*, à savoir d'une irréalité véritablement fondée (= montrée) par le fondement.

La fondation ne peut certes créer un autre phénomène venant surenchérir sur notre expérience. Le papier que je regarde posé sur la table à partir d'un certain angle et avec une certaine lumière n'a d'autre chance de devenir un phénomène que si je le perçois pour autant que je m'auto-affecte. La manifestation de la perception ne vient pas redoubler le mode intentionnel de son accès à lui. On ne peut se contenter de « ramener » ostensivement l'ekstase au transcendantal, *sous peine de justifier les notions du fondement comme empruntées au monde lui-même*, les redoublant radicalement, mais toujours les redoublant. Le fondement a sa vérité dans son être un phénomène (« le phénomène du fondement »), et pour autant que ce phénomène ne se réfère pas à une réalité *autre*. Cette réalité autre est maintenue « autre », mais dans sa propre phénoménalisation.

Nous revenons ainsi à la situation décrite dans notre Deuxième Partie : les notions épiphanisent le fondement selon sa montrance, en bouleversant onto-phénoménologiquement les « termes » de l'histoire de la philosophie en direction du fondement.

Les notions sont fondamentales. Les épiphanies révèlent le fondement lors de la refonte de la transcendance, qui n'a pas fini de se répéter. La recherche d'une fondation ne doit pas recouvrir des fondations particulières, aussi plurielles que les notions : la montrance continue à montrer la pluralité de l'uniphonie du fondement. C'est l'impératif de ces pages. Les apparitions-limites sont en elles-mêmes plurielles, et passent à travers la considération de l'histoire de la pensée. Il n'y a donc pas de *pont* vers la transcendance, puisqu'il n'y a pas de clivage non plus.

Mais, dans la description de certaines apparitions, il y a une recherche de l'irréalité réelle de la transcendance. Autrement dit, il n'y a pas de notions fondationnelles, des épiphanies de la fondation. Néanmoins, si par le fondement nous venons de voir que « *la totalité de la réalité empirique a été transcendantalisée*¹ » (selon « l'hyper-transcendantalisme »), on peut se demander alors à quoi bon faire de la

1. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 148.

phénoménologie matérielle (si l'épreuve que je fais est irréductible à la parole qui la dit), ou même pourquoi ne pas proposer *aussi* de la phénoménologie intentionnelle comme « à côté » de la phénoménologie matérielle. Affirmer donc qu'« *il n'y a qu'une et une seule description possible*¹ » signifie pour S. Laoureux « radicaliser » la duplicité de l'apparaître mais n'admettre que la Parole de l'immanence henryenne².

Comment dire alors la transcendance comme fondée dans l'immanence, sans retomber dans une répétition de l'immanence, dans un nouvel enclavement de l'immanence, qui nous ferait retomber à un stade pré-théorétique ?

Posons-nous la question suivante : quelle est la transcendance à fonder ? Est-elle unique, ou y a-t-il plusieurs « transcendants », comme il y a eu plusieurs refontes qui ont fait éprouver plusieurs notions ?

Chez Henry, nous trouvons la réponse sans difficulté : il y a une seule transcendance, comme une seule immanence. L'irréalité est irréelle. Mais elle est déclinée en plusieurs modes, nous ouvrant à plusieurs irréalités ressenties diversement, et qui nous ouvrent à plusieurs régions d'étants. Comment penser de la même manière l'intentionnalité, l'être, la représentation, l'idée ? Chacune a sa spécificité.

Or, puisque la pluralité de ces modes de la transcendance, en amorçant la refonte de l'effondement par le fondement, a déjà révélé la pluralité des notions, il y aura à son tour une pluralité de fondations, à savoir une pluralité de ce qu'on appellera des *apparitions-limites* : des phénomènes qui sont à la limite entre immanence et transcendance, qui sont descriptibles d'un point de vue immanent aussi bien que d'un point de vue transcendant. Nous utilisons le terme d'« apparition » puisqu'il signifie, justement, l'action d'un devenir visible du fondement, non pas comme fondement certes, mais comme la limite de l'invisible (peau), comme l'irréalité agissant sur le visible (économie), comme un phénomène double (doute), en ainsi de suite...

En vertu de la pluralité de la transcendance, il n'y a pas des modes fondamentaux, l'un plus « digne » que l'autre : ou bien l'histoire, ou bien l'image, ou bien l'économie, ou bien l'idée. Il y en a autant que la transcendance, selon des degrés certes différents. Nous croyons que la fondation n'est pas donnée d'emblée dans un mode, mais qu'elle doit elle-même se faire, en s'auto-disant comprenant opposée à son Dire par rapport aux modes de la transcendance, de l'illusion. La recherche est justement cette pratique

1. *Ibid.*, p. 150.

2. Mais alors reste discutable l'utilisation et l'incompréhension, de la part de S. Laoureux, du *vocabulaire* du fondement. Mais c'est l'auteur lui-même qui, au moment où il se montre plus radical que Henry, se trouve à utiliser le lexique du fondement (ou ses dérivés) afin d'en constituer un passage argumentatif laissé inexploré. Pour ne citer qu'une phrase, importante puisqu'elle conserve la trace du fondement dans le moment précis où il parvient à déceler dans la deuxième philosophie la tension radicalement immanente qu'il faudrait prendre pour enlever les dualismes : « [...] une épreuve absolue *sur fond de laquelle* s'enlève l'épreuve propre à chaque vivant » (*ibid.*, p. 176, nous soulignons). Il ne s'agit pas de donner aux mots une valeur phénoménologique excédant ce qu'ils tentent de communiquer, dans leurs possibles utilisations métaphoriques propres. Il s'agit juste de *ne plus les utiliser*, si nous voulons suivre Henry dans son « travail sur le langage » (*ibid.*, p. 222), du moins si nous ne les avons pas, à leur tour, fondés dans ce Fond en tant que tels

concrète vers le Dire d'une illusion pour autant que l'illusion est une réalité illusoire, une *genèse transcendantale des substituts à la vie*¹. La recherche génétique est donc également la recherche d'une description onto-phénoménologique. La genèse est une *transformation* aussi bien réelle (un être immanent) qu'illusoire, mais appréhendée à partir de sa propre réalité fondamentale. Or, *tout comme pour la structuration du fondement, la fondation s'affirme en plusieurs genèses. La généalogie henryenne approfondit donc la refonte de l'origine jusqu'à la genèse de son anti-genèse* : « la thèse de la généalogie se dépasse vers une problématique plus fondamentale qui ne concerne plus seulement la relation du fondement à ce qu'il fonde mais, de façon vraiment originelle, la structure interne de ce fondement lui-même² ». « Généalogie » (au sens propre) est donc le pendant *fondationnel* (= concernant *la fondation*) de la refonte de l'effondement ; génétique est donc, proprement, la *recherche* de la fondation. La fondation n'est pas en effet éprouvée telle quelle, révélée comme une épiphanie : la fondation est un programme de recherche phénoménologique, une ébauche de la raison de la pluralité des apparitions-limites et des ses descriptions : il est en quelque sorte l'archi-futur du fondement.

« C'est la vie qui laisse le champ libre à l'apparaître du monde, tandis qu'elle le fonde secrètement³. » Notre « essai » devient ici presque une véritable *recherche expérimentale*, et non pas en vertu d'un « talent » du chercheur, mais parce que le fondement lui-même doit trouver les voies d'une fondation effective jusqu'au seuil de la transcendance, sans se perdre lui-même dans l'illusion d'une « transcendance de l'immanence », dans une sorte d'effondement fondationnel.

Une recherche génétique concrète.

Récapitulons le pas à franchir dans cette Troisième Partie, la plus « expérimentale » avons-nous dit, et cela au sens propre : la révélation doit montrer qu'elle ne revient pas redoubler la manifestation. Il ne s'agit pas de valider, par la fondation, un cohérentisme propre au *ratio* philosophique du fondement : *le fondé n'est pas l'autre pôle du fondement*. Le dualisme est la *pathologie* du monisme ; certainement, toutefois, la « guérison » ne peut pas être un *état* (comme s'il était) *cliniquement vérifié*, et dépassé une fois pour toutes, si l'être se manifeste à même (« immédiatement ») le fondement, et si donc le risque d'une rechute est immédiat au fondement.

La maladie n'est pas seulement l'ensemble de ses symptômes, mais un état réel, même si le malade est un malade imaginaire. La fondation est alors un « montrer le monde » au sens fort : non pas un montrer le monde dans le sens ambivalent de

1. Cf. S. Brunfaut, « Le *Fils du roi* comme roman de l'imaginaire », A. Jdey, R. Kühn (éd.), *Michel Henry et l'affect de l'art*, op. cit., p. 219.

2. M I, p. 49.

3. GP, p. 14.

l'effondement, d'une manifestation de quelque chose d'autre abandonnée à une altérité indéterminée dans son mode d'apparition. Il s'agit de regarder d'un œil assaini l'altérité offerte par la transcendance comme « l'autre ». L'altérité relative de l'être, du fondé, reste autre : mais elle reste une manière pour le fondement de se renforcer et de continuer à l'éprouver comme autre. La fondation est l'œuvre du fondement jusqu'aux troubles de l'effondement. La fondation est un *vivre* la crise du fondement¹ comme sa ressource, un « bonheur » qui peut être dit à juste titre un état permanent alors, pour autant qu'il est privé d'ataraxie, ou mieux d'apathie (qui est la forme du dogmatisme).

Terminons par une brève remarque sur le problème du « langage » propre à une recherche de la fondation. Il est important pour nous, à ce stade, de penser un langage qui soit engagé dans une recherche concrète du fondé : ce dernier est en effet une altérité trouvant sa vérité dans un autre langage, le Dire.

Or, après la Deuxième Partie, après avoir montré le fondement pluriellement, il a été parfaitement inutile d'avoir peur de parler le langage du « fondement » (tout en se libérant de certaines expressions figées de la phénoménologie). « Fondamental », « fondement », « fonder » n'ont rien d'une structure hypostatique ou d'une métaphore subreptice, qui « s'effondrerait » elle-même dans son référent. L'opposition à la parole du monde n'est pas seulement un refus forcené et obtus de la Vie : la résistance du Dire au « concept », et par là la fondation de l'un par l'autre, advient grâce à la libération de la phrase d'un ressassement du Dire, pour s'emparer de la pluralité de la recherche génétique. Mais il n'y a plus la tâche d'une « structuration » des notions : il y a justement une recherche, une *experimentalité*, qui peut procéder avec Henry mais aussi bien *au-delà* de Henry, voire *contre* Henry. Le « fondement dans son œuvre de fondation »² se montre finalement capable de fonder le verbiage de l'effondement, par des fondations concrètes. L'effondement est également fondé sur une vérité plus originaire qu'il peut *concrètement* refouler.

Schéma didactique de la troisième partie : les nœuds critiques.

Nous proposons un schéma didactique de la Troisième Partie, en rappelant que les recherches ne doivent pas être entendues comme exhaustives : sans doute, il y aura un léger privilège (en restant sur le texte henryen) de la recherche sur le sentiment, au § 18, pour des raisons qui seront clarifiées par la suite.

Nous n'allons pas suivre le schéma didactique en l'exposant tel quel. Nous ne proposerons pas le schéma didactique ci-dessous en forme discursive, mais nous suivrons le texte henryen afin de montrer, par la mobilisation des notions fondamentales et la refonte des effondrements (toujours en œuvre chez Henry), les apparitions-limites

1. Cf. *supra*, § 3.

2. EM, p. 43.

et la particularité de leur caractère « limite ».

La fondation reste donc conforme à notre libre critique immanente¹. Nous pouvons même affirmer que c'est la fondation, plus que le « fondement », qui nous révèle pédagogiquement des *nœuds critiques* (à partir de ses apparitions notamment), parmi les plus féconds et les plus redoutables.

Nous remarquons par ailleurs que les fondations qui suivront n'ont pas des prétentions d'exhaustivité (et qu'elles vont au-delà de ce qu'a pu penser la philosophie *de Henry*). Ce n'est pas un artifice rhétorique, mais, conformément à notre § 5, une nécessité de l'uniphonie du fondement.

1. Cf. *supra*, § 5.

Partie, chapitre et §	Fondations	Refonte des effondrements	Notions mobilisées ¹	Modes de la transcendance	Apparitions-limites	Nœuds critiques	Recherches génétiques
III, Chap. 1, § 16	Cogito affectif	Cartésianisme	Cogito (<i>videre videor</i>), sentir, passion	évidence, ek-stase, pensée	Doute, idée, argument du rêve.	Double apparaître du doute, double statut de l'idée	Rêve - réveil
III, Chap. 1, § 17		Psychanalyse freudienne	Pulsion	représentation	présentation psychique de la pulsion	<i>Vorstellungsrepräsentanz</i>	Représentant (?)
III, Chap. 2, § 18	Effort	Biranisme	Je peux (déduction catégories), habitude, passivité, sentiment,	Corporéité, obscurité des sentiments	Corps organique, peau, sentiment	Catégorie, Passivité, Double emploi signes, critère extériorité, sentiment	Support signe, première intentionnalité, sentiment
III, Chap. 2, § 19		Marxisme	travail vivant, besoin, culture, <i>praxis</i>	Économie, idéologie, technique	Pornographie, science, BTTP, individu dans l'histoire (?)	Valeur, coefficient d'extériorité (?)	
III, Chap 3, § 20	Autrui	Phénoménologie de Scheler	émotion, nappe affective, Vie-vivants	Psychisme de l'autre (Scheler)	Altérité d'autrui, altérité non-intentionnelle	Reconnaissance, altérité relative d'autrui, Infondation	Transcendance d'autrui, Infondation
III, Chap. 3, § 21	Vie (N.B.: <i>infondation</i>)	Phénomène du fondement	Engendrement, Archi-Soi, Vie	-	-	Infondation	Dieu (N.B. ; <i>infondation</i>)

1. Nous signalons ici seulement quelques unes des notions les plus importantes envisagées ici et qui ont été absentes de la Deuxième Partie.

CHAPITRE PREMIER
LE COGITO AFFECTIF

§ 16. La contre-réduction au sentir (*videre videor*)

*Between the idea
And the reality
Between the motion
And the act
Falls the Shadow*

T. S. ELLIOT, *The hollow men*¹

Comme nous venons de l'évoquer, la première et plus grande difficulté qui s'impose à une onto-phénoménologie génétique est celle qui vise à penser une possible « manifestation » d'une genèse *fondationnelle*. Si Henry a parlé d'« apparaître double », il n'y a véritablement *pas d'apparaître triple*, de phénoménalisation du rapport entre apparaître et être. Il n'y a pas de concept ni de phénomène de cet « entre-deux ». Ce qui toutefois ne fait qu'aiguiser la nécessité d'une description génétique entre les deux apparaîtres.

Demandons-nous avant tout s'il existe, à l'intérieur de l'œuvre henryenne, la perception d'une telle difficulté. Généalogie de la psychanalyse nous offre tous les appuis nécessaires au moment précis où Henry exploite, dans une lecture magistrale, les ressources de son onto-phénoménologie : il réassume de manière encore plus radicale son héritage cartésien (que nous avons laissé un peu dans l'ombre jusqu'à maintenant en réalité) en creusant un abîme avec une grande partie de la phénoménologie (et du cartésianisme husserlien et marionien).

L'enjeu fondationnel de la « contre-réduction ».

L'approfondissement généalogique de *Généalogie de la psychanalyse* se fait sur la

1. *Selected poems*, Londres : Faber and Faber, 1961, p. 80.

base du *cartésianisme*.

Je voudrais proposer une lecture phénoménologique du cogito de Descartes. Semblable projet suscite immédiatement les plus grandes réserves. Celles-ci se lient à l'intention même de comprendre une pensée à partir d'une autre, venue plus tard. [...] [Je le ferai alors] à une condition seule : à la condition que le cogito de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même¹.

Par ce texte, nous voyons que l'audace se renouvelle même dans le texte le plus tardif sur Descartes rédigé par Henry, treize ans après les premières études de *Généalogie de la psychanalyse*, 33 ans après la publication de *L'Essence de la manifestation*.

Mineur dans le *corpus* henryen, issu d'une conférence, il témoigne une homogénéité, du moins d'intention, chez Henry. Si dans l'Introduction à *L'Essence de la manifestation* Henry se bornait à une élucidation conceptuelle et terminologique de l'ego contre le sens de l'être de *Sein und Zeit*, il s'agira dans la suite de *renouveler*, de *reformuler le cogito* à l'aune du fondement onto-phénoménologique dégagé en 1963 – et même de *relire* l'un des passages les plus lus, les plus suivis, les plus critiqués. Il s'agit de débarrasser des résidus doctrinaire et sémantiques le *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*, et de le faire à la hauteur des résultats fondamentaux de 1963.

Dans ce premier chapitre de l'ouvrage de 1985, intitulé « *Videre videor* », Henry entamera un mouvement explicitement cartésien. C'est dans le *dualisme* cartésien que les rapports fondateurs entre apparaître et être commenceront à révéler certains nœuds critiques. Or, la lecture absolument *novatrice*, plutôt que *nouvelle*, de la *Seconde Méditation*, finira paradoxalement par nuancer la portée d'une « ontologie phénoménologique » (mais la corrélation entre ontologie et phénoménologie est encore présente²), et cela jusqu'à critiquer l'alignement cartésien de Husserl en 1929. En plus des textes, preuve en est le fait que G. Dufour-Kowalska, en 1980, avait pu écrire, conformément à ce qui était déclaré dans l'Introduction de 1963, que « selon M. Henry, le génie cartésien n'a nullement renouvelé la problématique du fondement en l'orientant sur la subjectivité [...] comme le croyait Husserl [...] [mais] dans l'intuition, dans l'adéquation à l'objet, la forme suprême de la connaissance³ ». Un tel *néo-cartésianisme* lui permettra de préparer le terrain à la relecture et à son détachement conséquent de Husserl avec *Phénoménologie matérielle* un an plus tard, qui dans *L'Essence de la manifestation* était lu de manière encore trop heideggérienne.

En 1963, et plus encore dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry n'avait pas encore réussi à percevoir dans les *Méditationes de prima philosophia* la solution qui se fera jour plus vingt ans plus tard. « Comment se réalise la tâche radicale [de M. Henry] [...] Elle pose, on le devine, un problème phénoménologique redoutable.

1. « Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale » (1991, puis corrigé en 1996), PV II, p. 89.

2. Comme dans GP, p. 20.

3. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 15.

[...] Il s'agit de faire apparaître l'apparaître même¹. » Contre la discutable formule réductive de Heidegger « je pense, je suis » (qu'on sait absente telle quelle chez Descartes), Henry va y opposer le « je pense, *donc* je suis », en soulignant par là de nouveau et plus fortement que l'ontologie est subordonnée, elle-même, à quelque chose de plus originaire, de plus fondamentale.

Du lexique de l'ontologie phénoménologique de 1963, Henry retiendra encore avec envergure *l'essence* (*essentia*, ce qui sans quoi la manifestation serait différente de celle qui est, donc non-manifestation, simple objet) – qui n'est rien d'autre que le mouvement philosophique que Descartes lui-même déclara à l'ouverture de la *Première Méditation* (« et commencer tout de nouveau dès les fondements », « *atque a primis fundamentis denuo inchoandum*² »). Henry peut ainsi s'y rallier :

Aller, comme le fait le cogito, de la pensée à l'être, ce n'est pas présupposer simplement celui-ci ou laisser son concept indéterminé, c'est faire signe au contraire en direction de son essence. L'idée de quelque chose comme une ontologie phénoménologique s'enracine chez Descartes³.

Dans la nuance introduite par ce qu'il va appeler « désormais une *phénoménologie matérielle*⁴ », c'est la *pureté* que surenchérit « l'ontologie phénoménologique ». Pureté paradoxale si l'on songe à la noble tradition du terme, encore une fois classique et phénoménologique : le *naturans* toujours mélangé à la forme, et souvent, comme chez Aristote, succombant à la primauté de cette dernière. Le cogito a une « substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle, et rien d'autre⁵ ».

L'apport anti-métaphysique que fournira le néo-cartésianisme du *videre videor* consistera à « associer » à la révélation de soi l'« immédiateté » d'un *contenu* de ce qui apparaît : il s'agit donc du prototype même de la fondation. Dans une phénoménologie matérielle en effet,

ce n'est plus le fait d'apparaître qui est considéré par lui-même dans sa différence radicale à l'égard de ce qui apparaît, c'est son contenu, comme contenu ontologique et phénoménologique pur toutefois, qui est ici explicitement et exclusivement pris en compte⁶.

Son néo-cartésianisme permettra à Henry de *formuler une réduction* onto-phénoménologiquement fondamentale, à savoir de renfermer le fondement dans une formule. Mais sa réduction, pour autant qu'elle est orientée à la reconquête de la certitude de l'ensemble de ses données immédiates, tente une délimitation du plan du fondement jusqu'aux limites de la transcendance, jusqu'aux limites de sa déréalisation dans son dérivé.

1. *Ibid.*, p. 20.

2. *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 13, VII, 17.

3. GP, 20.

4. GP, 21, présent à partir du *Marx* déjà.

5. GP, 21.

6. GP, p. 21.

Or, la *contre-réduction* au cogito, pour utiliser une expression utilisée ponctuellement par Henry¹ et reprise et développée par R. Kühn, est une réduction au *videor*.

Avant d'en suivre sa formulation, Analysons ces deux affirmations liminaires : 1) « l'intuition géniale du cartésianisme, ce fut justement d'affirmer l'appartenance de sa démarche à ce qui s'avance en tout premier lieu et la rend ainsi possible en même temps que toute chose² » ; 2) « Méthode désigne toujours le moyen d'accéder à un objet pour autant que ce moyen est le meilleur ou, plus radicalement, le seul possible³ ».

La réduction henryenne n'implique pas l'existence *sui generis* d'un doute agissant de manière *fonctionnelle* à la réduction elle-même : cela entamerait la révélation comme *videor*, en ayant recours à un *ratio* préalable, une *évidence* dans le fait même de retrouver un *videor* et, au fond, un résultat différent du *videor*, qui ne peut jamais être trouvé. « Contre-réduction » ne désigne de prime abord que le *contre* d'une « réduction ». Dans *Incarnation*, et reprenant des suggestions de *La Barbarie*, Henry utilise ce terme face à la réduction galiléenne tournée vers les choses et l'apparence, à qui Descartes opposa « des *cogitationes*, des cristaux de certitude absolue⁴ ». C'est un « saut », d'après Rolf Kühn, bien qu'il admette, non sans difficulté, qu'il s'agisse d'une image heuristique et donc sans aucune référence à l'outrepassement heideggérien (mais l'image de l'écart ne reste-t-elle en place?). Par ce saut, nous voyons que la structure essentiellement différente de l'*epoché* phénoménologique est « [...] dans le Comment de son apparaître même. Et cela implique pour le saut en question que seule la vie elle-même offre, en tant que sa motivation propre, la possibilité d'une telle réduction auto-réductive⁵ ». Cela nous reconduit aux résultats des deux Parties précédentes.

La contre-réduction henryenne ressortit de son *radicalisme* méthodologique – le retour au sein de l'apparaître qui ne doit rien au « rationalisme » du cogito ou à l'auto-constitution de l'évidence apodictique. « Contre » de « contre-réduction » implique ce lexique « guerrier » d'une opposition tenace à la réification d'un phénomène mondain,

1. La réduction reste celle de la science galiléenne à ce qui est mesurable de Galilée à Planck (bien que le probabilisme de la science moderne après Heisenberg et la voie déductive de la relativité einsteinienne ne soient jamais prises en compte par Henry, ce qui limite sa perspective). « Le grand renversement kandiskyen, la contre-réduction » « va mettre hors jeu ce que Galilée avait retenu – ces portions d'étendue avec leur délimitation idéale qui sont les objets[...] » (PV III, p. 234). Si la réduction *réforme* le concept de fondement en le soumettant directement à l'objectivité, on pourrait dire que la contre-réduction la *contre-réforme*. Historiquement, pour reprendre un terme anthropo-sociologique contemporain, sa *clandestinité* la relaie à une forme de contre-culture philosophique. De manière analogue au mesurable, l'auto-effondrement des ambiguïtés de la phénoménologie intentionnelle : « La phénoménologie de la vie dont je viens de tracer l'esquisse se constitue elle aussi dans une réduction, une réduction phénoménologique radicale qui n'a toutefois rien à voir avec la réduction galiléenne non plus qu'avec la réduction phénoménologique pratiquée par Husserl. Bien plutôt agit-elle à l'égard de ces deux réductions comme une contre-réduction », PV I, 118.

2. GP, p. 17.

3. PM, p.121.

4. I, p. 150.

5. R. Kühn, « La contre-réduction comme saut dans la vie absolue », *op. cit.*, p. 71. Sur le mot « saut » comme simplement « heuristique », voir p. 80.

et de la réduction scientifique à l'arithmétique (à laquelle Descartes n'a pas non plus su résister). *Mais il n'implique pas nécessairement une séparation*, puisqu'il s'agit du mouvement réducteur d'une structure phénoménale unitaire. L'opposition est explicable, après réduction, dans la fondation.

Le double apparaître du doute.

Or, *comment effectuer une contre-réduction* qui devrait nous porter à désobstruer phénoménalement la pure « révélation », le pur auto-apparaître, sans retomber dans une théorie de la subjectivité constituante, qui ne serait telle qu'en faisant apparaître l'altérité du contenu mondain¹ ? C'est ici que l'image de la « fulguration² », approchée en effet dans ces pages de *Généalogie de la psychanalyse*, entre en jeu : il faut que « l'être prenne feu » dans l'apparaître.

Le premier passage consiste à reconduire le doute cartésien à une forme phénoménologiquement « primitive » de cogito. « Ce qui conduit au *sum*, le préalable cartésien de l'être, c'est l'apparaître qui règne dans le doute comme dans le je me promène, pour autant que celui-ci est une détermination de l'âme³. » Le retournement du doute sur lui-même est présent chez Descartes aussi, en reprenant le vieux mouvement contre-sceptique né au même moment que le scepticisme lui-même : je ne peux pas me tromper du fait que je doute. La nouveauté vient du fait que le *doute*, en tant que *cogitatio*, n'est pour Henry nullement différent *de toute autre cogitatio*, de toute autre pensée. Il ne s'agit de rien d'autre que de dégager la « pensée » du doute.

Le deuxième mouvement indique que la sortie prétendument « rationnelle » (le rationalisme du cogito) faite par la réduction trouve dans le sentiment de doute son premier *écueil* concret. Il ne s'agit plus de « vérifier » l'effectivité de la révélation, mais de prendre position *contraire* à celle d'une « réduction » du monde à l'ego cogito : si une réduction a lieu, elle doit avoir lieu en amont, être déjà à l'œuvre. Il n'est donc pas possible d'effectuer une réduction saisie dans le contenu de pensée. Le fait que le mot de « réduction » n'entre pas de manière importante dans le lexique henryen n'est pas anodin : s'il préférera parler, comme dans *Incarnation*, de « renversement de la phénoménologie », c'est parce que la réduction appartient aux mêmes présupposés de la phénoménologie historique.

Le doute est ramené à une *cogitatio* s'il est, de manière non différente de l'*Empfindnis* husserlienne, distingué de l'*Empfindung*⁴, sentiment de douter. *Ce sentiment n'est pas pris dans le « doute », puisque ce sentiment s'effectue sous une réduction* : c'est son être-sentiment, ou plus exactement sa manifestation comme un

1. « Au lieu d'être une réduction à l'immanence, elle [celle de Husserl] est maintenant un retour à la transcendance », PM, 97.

2. Cf. *supra*, § 2, sous-paragraphe : « Approfondissement... ».

3. GP, 23.

4. E. Husserl, *Ideen II*, Hua IV, La Haye : Nijhoff, 1952, p. 151.

sentiment, son *sentir*, qui me tient dans la certitude et ne m'abandonne jamais. Ce qui compte, c'est la certitude, le fondement à atteindre, et non pas les déterminations de pensée (par exemple : le procédé du Malin Génie comme figuration imaginaire de cette opération). L'arrivée à cette certitude rend dans sa juste fictionnalité le procédé lui-même en vertu de ce qui en était depuis toujours au Commencement, et s'érige comme un fondement apte à montrer et à expliquer le « phénomène » particulier du doute (ou de toute autre *cogitatio*).

Les avancements faits vers une fondation de l'être par la question du doute obligent Henry à soulever un point qui était resté jusque-là programmatique. C'est (pourrions-nous dire) le « double apparaître » (et non pas « l'apparaître double ») du doute à pouvoir montrer le procès réducteur comme partie de l'apparaître « commençant » : le doute est à la fois chemin et départ. Est-il possible de le penser à l'aune du fondement, sans retomber dans une réduction husserlienne à l'évidence¹. Néanmoins, le souci d'une fondation par la passivité du sentir porte Henry à ne pas entrevoir la *singularité* de l'acte du doute, à savoir du doute pris comme tel, comme un « douter », et non pas seulement comme la *cogitatio* « douter ». Que ce « double apparaître » du doute, ce sentiment qui suspend le monde pour autant qu'il le maintient en vie, n'appartienne *qu'au douter*, que le chemin de réduction soit irrémédiablement lié à son opération, et non pas au croire, au jouir, etc. – cela n'intéresse pas le fondement henryen, sa propre *sentance* originaire, la *cogitatio* comme *Empfindnis*. Cette sorte de « double apparaître du doute », cette dialectique interne du sens du doute (singulièrement pris) qui est aussi une certitude, ne sera pas envisagée par la philosophie henryenne.

La formulation du « videre videor », décalque de l'« onto (-) phénoménologie ».

Pour résumer, le doute, et le doute *uniquement*, possède d'un côté le caractère du sentir et de l'autre celui de « dispositif » de réduction, d'un sentir « guidé », orienté à accomplir sa propre tâche. Henry semble toutefois soucieux de saisir fondamentalement le « phénomène sentant » du doute, plutôt que de comprendre comment il pourrait porter, même fictivement (pour accomplir le procès de la réduction), hors de son propre sentir : le doute, dans sa propre singularité de doute et comme hypothèse radicale, n'est-il pas ce qui met en péril l'ensemble du vécu, et ce jusqu'au doute lui-même ?

Celui-ci est certes à l'origine du schéma classique et réducteur portant à l'interprétation henryenne originale du « *videre videor* » cartésien. Le *videre*, propre au doute en tant que porteur d'une méthode réductive, est révélé par un *videor*, la première semblance du doute qui *fonde* le *videre*. Mais, comme il semble évident, l'allitération *videre-videor* force fondamentalement le double apparaître du doute. Il ouvre l'ontophénoménologie à ce que le doute a tenté, mais qu'il n'a pas réussi à atteindre : une

1. Cf. *supra*, § 1, où nous avons parlé du « double sens » de l'évidence. Nous renvoyons au § 18, à la notion de « sentiment ».

formule du fondement. Le *videre* atteint sa certitude phénoménale par le *videor* : la *certitude* du fondement (*videor*) est immédiatement celle de son contenu, porteur d'une ek-stase propre : *at certe videre videor*, « [...] s'auto-fonder dans la certitude de soi de son auto-révélation¹ ».

Et cet acte n'est pas producteur d'une lumière visant à éclairer le *videre*, mais il est le *videre* lui-même pour autant que du *videre* apparaît. La *fondation* du *videre* par la contre-réduction phénoménologique de la « formule » *videre videor* est *réelle* si dans *l'apparaître* du *videre* apparaît aussi la *différence au fondement* du *videre*. On ne peut pas me tromper sur le fait que je doute : de la même manière, alors, par analogie Descartes passe à l'énumération des différentes manières du sentir propres au présent de l'ego (de Descartes) narrant son expérience devant le feu de la cheminée : *at certe videre videor, audire, calescere*.

Dans le monde aucun contenu réel, aucun « étant » réel n'est possible. L'apparaître du monde est par exemple incapable de différencier les choses dont parle le poète de celles qui m'entourent réellement dans la pièce où je lis. [...]

Livrons donc d'un mot notre thèse sur le « contenu » du monde. Ce contenu n'est que l'objectivation de la vie, de telle façon que la réalité de ce contenu c'est la vie elle-même, tandis que sa présentation mondaine n'est qu'une représentation [...] Le contenu du monde c'est la praxis sociale².

Si le monde est compréhensible à l'intérieur du champ ouvert par la contre-réduction permise par le double apparaître du doute, le *videre videor* a une signification intrinsèque et positive : il dépasse la singularité de la *cogitatio* « doute » vers une formulation d'allure onto-phénoménologiquement *ultime*. *At certe videre videor, audire, calescere*. « À tout le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe ». Stylistiquement, la structure de la phrase latine, lue en sens propre, nous révèle davantage la position « fondamentale » du *videor*, perdue irrémédiablement par sa traduction. *Videre videor* : le *videor* est en position seconde. Dans la disposition de la phrase classique, on remarque la position insigne du verbe principal, régissant le verbe secondaire et accomplissant le sens de la phrase. *Videor*, passif du verbe *videre*, « voir », justement, se *transformant* passivement en « il me semble », garderait ici en réalité une forme légèrement plus accentuée vers le *fait* de « sembler », en manquant du pronom en datif *mihi*, « à moi, me (semble) », omission sûrement voulue par Descartes lui-même : « il semble que je vois » serait en effet, à la lettre, *la traduction la plus appropriée, et qui ferait trembler quelque peu l'interprétation henryenne*, qui grâce à « il me semble », peut jouer davantage sur l'immanence du *videor* à un « ego » sous-entendu.

Il faut cependant immédiatement contrebalancer cette hypothèse par la suivante : la construction de *videor* est en effet *personnelle*, à différence de la tournure française « il

1. GP, p. 27.

2. « Phénoménologie non intentionnelle », PV I, 119.

(me) semble », *impersonnelle* (la traduction pose un « il » impersonnel) : *videor* appelle avec encore plus de décision sur un « je » invisible, ausculté de son pronom réflexif, car il est le sujet (ici sous-entendu, comme c'est souvent le cas en latin).

En tout cas, ce détail stylistique ne doit pas valoir plus que comme indication générique. La stratégie henryenne dans *Généalogie de la psychanalyse* ne se base pas, dans ce premier virage « matériel », sur une égologie forte comme dans *L'Essence de la manifestation*, mais sur l'opposition du *videre* au *videor*, le senti et la sentence en « opposition » fondationnelle : le fondement n'est pas un « lien » entre *videor* et *videre*, ni une « corrélation », certes, mais une *fondation*. Ce fut certainement une note de commentaire écrite par Alquié (dans l'édition des œuvres de Descartes publiée par ses soins) qui inspira à Henry cette lecture novatrice. Il le cite expressément : le *videor* « n'est pas la conscience réfléchie du voir, mais bien l'impression immédiate de voir¹ ». Mais chez Henry, ils ne sont *jamais sur le même plan* quant à leur valeur onto-phénoménologique : le fondement ne peut s'offrir au regard d'un voir ultérieur sans un oubli de la validité de cette expérience.

L'*intueri*, le voir, de l'entendement qui connaît la *res extensa* et ses propriétés [...] est en lui-même une *cogitatio*; il est donné à lui-même non plus comme un voir mais de la même façon qu'une sensation, une tristesse ou tout autre passion : dans l'auto-fondation de la vie absolue².

Le cogito cartésien donc, en tant que *cogitatio* qui à son tour est un *videor*, peut donc être exprimée fondationnellement par l'oxymore (apparent) de *cogito affectif*, un sentir.

Encore une fois, l'« être » et le « fondement » se tiennent en « relation » au pur apparaître phénoménologique, à savoir à un *videor*. La formule de *videre videor* n'est rien d'autre que l'énonciation sous l'angle d'une formule contre-réductive de l'onto (-) phénoménologie. À présent, il s'agit moins d'expliquer le sens du « tiret », que de le faire « œuvrer » comme étant celui d'une « fondation » effective, d'une réduction qui puisse reconquérir clairement, dans ses limites, son altérité relative, l'être.

Pour résumer, la fondation est pour Henry semble être moins une étude des « singularités sentantes » (comme au sujet du doute) que du pouvoir génétique de « fonder ». Cette posture fondamentale se présentera tout au long de cette Troisième Partie.

1. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, publiées par F. Alquié, Paris : Garnier, II, p. 422, n. 2, cité par GP, p. 28. Mais aussi un ouvrage du même auteur qui fut peut-être important pour Henry, *La conscience affective*, Paris : Vrin, 1979. Peut-être qu'il lui fraya la voie de son interprétation néo-cartésienne de Freud (car on retrouve des références à la psychanalyse). Voici une citation exemplaire, à la p. 125 de ce livre d'Alquié : « nous ne croyons pas possible de séparer l'affirmation du "je pense" à la première personne, comme *ego* et comme *sum*, de sa saisie ontologique par la conscience affective ». Et encore : l'ouvrage de Alquié dit aussi souscrire aux acquis de la phénoménologie de *L'Essence de la manifestation* sauf pour *sa prétention au fondement* (p. 20). Alquié en diffère en ceci : il ne prétend pas séparer phénoménologiquement la vie du sujet de la « sensibilité ».

2. I, p.151.

La « perte » des Meditations et l'équivocité du « sentir » chez Descartes.

En plus de l'éviction de la possibilité d'un « double apparaître » du sentir, comme sentir et en même temps comme un sentiment particulier ayant un pouvoir *précis* (comme celui du doute), les contradictions que Henry retrouve *chez Descartes* ne semblent pas être dépassées, mais plutôt « alléguées » dans la solution que Henry confie *au pouvoir fondateur du « sentir »*. Nous ne pouvons donc pas accéder à une lecture de ces pages à travers la tentative de « juger » cette réponse comme « satisfaisante » ; nous devons *l'inscrire* à l'intérieur du procédé onto-phénoménologique de fondation, si nous voulons suivre Henry.

Notre auteur dit en effet clairement que c'est Descartes (et malgré lui) qui nous met en condition de radicaliser le doute dans un sentir plus originaire. La « première semblance du *videor*¹ », *le se sentir soi-même, fut perdue par Descartes* si « les visées scientifiques [...] de fonder la science elle-même en s'assurant de ses conditions et en lui conférant ainsi une assise "certaine", se superposèrent au projet primitif »².

Onto-phénoménologiquement donc, cette « erreur » cartésienne consista dans le fait de ne pas avoir pensé le *meinen* comme fondé immédiatement par un *videor*, en passant par le *medium* de l'idée et de l'entendement. L'appel qu'un néo-cartésien entend dans les *Meditationes* est de re-comprendre tout *meinen* comme étant *d'abord* un *videor*. « "Cette sorte de connaissance intérieure (*cognitione illa interna*) qui précède toujours l'acquise" (*Réponses aux Sixièmes Objections*) et sur laquelle en effet tout se fonde³. » La *clara et distincta perceptio* des idées exclurait la *cogitatio*, pour autant qu'elle devient critère de vérité : « elle est maintenant une perception *de* ce que je connais⁴ ».

Il faut le répéter : dans une onto-phénoménologie du fondement, il ne s'agit pas *de nier l'intentionnalité*, ni, toutefois, de l'aplatir métaphysiquement sur une « base », mais de pouvoir manifester l'action d'un pouvoir « plus fondamental » qu'elle, un pouvoir de fondement qui, en se révélant, fonderait le mode de manifestation ek-statique pour autant que ce dernier mode l'aurait laissé infondé dans un dualisme.

Or, pour Henry, Descartes n'a pu résoudre la fondation à cause d'une « infidélité » à sa découverte :

[...] que Descartes n'ait pas poussé plus loin son analyse, que le fondement s'enveloppe chez lui d'une ambiguïté lourde de conséquences – désignant à la fois l'évidence et ce qui, placé sous elle en la soutenant, l'exclut de soi insurmontablement – cela montre que la tâche d'une phénoménologie matérielle reste entière⁵.

Ce texte *relève d'une difficulté que nous pouvons ressentir aussi dans la fondation henryenne* : Descartes n'aurait guère pu pousser son analyse plus loin. Paradoxalement,

1. GP, p. 51.

2. GP, p. 7.

3. GP, p. 32.

4. GP, p. 61.

5. PM, p. 15.

ce fut bien la découverte du véritable fondement ce qui a livré Descartes à l'exclusion « insurmontable » de ce qu'il aurait dû fonder.

La question de la perte de Descartes peut se formuler ainsi : une fois la réduction effectuée, et en ayant décidé que « la position et la résolution des problèmes se font et doivent se faire sur le plan des phénomènes » car « la réduction n'est pas provisoire¹ », *Descartes se trouve lui-même confronté à une série de problèmes qui*, tout en lui venant de son époque (déjà extrinsèques au fondement), *lui ont voilé la possibilité d'approfondir sa découverte jusque dans ses conséquences les plus novatrices* – en les perdant dans un rationalisme à visée scientifique. D'où *l'équivoque* de l'épiphanie du « cogito » : « que l'entendement soit l'essence, le sentir et l'imagination des accidents, c'est ce que démontre l'analyse eidétique pour autant que, selon les déclarations fameuses de la *Sixième Méditation*, il est possible de penser sans imaginer ni sentir alors que le contraire ne l'est pas² ».

Les textes de la *Sixième Méditation* que Henry fait suivre reprennent l'« intégrité » du « moi » au-delà d'une possible privation de la faculté des sens ou de la faculté d'imaginer quelque chose, effaçant, par un jeu quasiment lexical (concernant la *cogitatio*), le procédé de la réduction qui avait permis d'obtenir la semblance originare. Les sens sont incapables de se donner une base phénoménale, s'ils manquent de *l'auto-impressionnabilité* : ainsi l'imagination ne peut donner libre cours à ses jeux et à ses constructions que s'il ne s'avère en elle, en la précédant, un pouvoir de phénoménalisation sur laquelle elle va s'inscrire.

Cela est pour Descartes possible en vertu de la « pensée », qui est aussitôt reconduite non pas à être un fondement immanent impressionnel, mais simultanément *idée* : l'objet intérieur de toute pensée, la conscience de quelque chose. Entre la « première semblance » du *videor* et le *videre*, c'est ce dernier qui finit par prendre le relais chez Descartes, nouveau *triomphe de l'erreur* la plus répandue de l'histoire de la philosophie.

Henry semble toutefois ne pas se contenter de critiquer Descartes : son néo-cartésianisme « l'oblige » quasiment à devoir ébaucher un chemin qui porte de l'un à l'autre. À ce sujet, J.-L. Marion, en amont de son « dialogue » à Henry, a écrit : « si l'ego cogito engendre l'intentionnalité, alors l'intentionnalité ne peut ni le comprendre, ni le confirmer, *ni surtout l'infirmier*³ ». « Cette interprétation du *cogito ergo sum* [= du *videre videor* comme auto-affection], sans doute fulgurante puisque éclairante, soulève plusieurs interrogations » ; et, après avoir douté d'une possibilité de résoudre les questions données par la proposition d'une phénoménologie non-intentionnelle (si celle-ci est un enjeu « proprement cartésien »), J.-L. Marion se demanderait en somme : « peut-on identifier un *cogito, ergo sum* absolument non-intentionnel dans les textes

1. GP, p. 46.

2. GP, p. 45.

3. J.-L. Marion, « Le cogito s'affecte-t-il? », *op. cit.*, p. 165, nous soulignons.

cartésiens¹ » ? Il nous semble possible envisager une réponse (que J.-L. Marion n'a pas donné) si l'on se pose en creux du *déclin* qui a soudainement échoué à cette découverte essentielle : « le déclin des absolus phénoménologiques² ».

Pour procéder de la sorte, voici une phrase dont Henry s'appropriera souvent, et à partir de laquelle il jugera bon de penser que Descartes avait fait la même découverte : « mais qui donc je suis ? Une chose qui pense (*res cogitans*). C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (*et sentiens*)³ ».

Que Henry mette en évidence la fonction *primaire* du « sentir » est en accord avec d'après la périphrastique latine classique. Comme nous l'avons déjà esquissé, cela est facilement compréhensible, car ce qui précède un point (à la fin de la phrase) est destiné à rester pour le lecteur davantage dans son esprit (une construction de la phrase en climax). Toutefois, *que les différentes manières d'être cette « chose qui pense » soient mises en relation avec des virgules devrait nous laisser penser qu'elles se maintiennent sur un pied d'égalité, du moins en principe*. Le « sentir », même s'il est en position éminente (à la fin de la phrase), n'a pas un « rôle de synthèse » face aux autres « modes » de la chose pensante. Cette « égalité » de principe entre ces différents modes d'être une chose qui pense, tout en exemplifiant cette même *res cogitans*, donne à la fin une légère asymétrie quant au sentir, comme Henry reconnaît maintes fois – en citant souvent d'autres textes où le sentir est mis au premier plan.

La lecture qu'en fait Henry est la suivante : « Descartes vise donc d'emblée la constitution d'une eidétique s'en tenant à une essence phénoménologique, qui plus, est l'essence de la phénoménalité elle-même⁴. » Une hypothèse à considérer aurait dû donc être que *le déclin cartésien pourrait être inextricablement lié à sa découverte* et à la forme de son dualisme, pour autant qu'une fondation reste chez Descartes inconcevable. Le *fundamentum inconcussum* avait sans doute trop de l'hypostase : Descartes, n'aurait pu rester fidèle à l'assise de l'opposition elle-même fondé sur un fondement dynamique, un fondement comme « pouvoir ». Le *fundamentum* serait pour lui resté une « assise », un *punctum*.

En effet, à la différence de la refonte que la phénoménologie husserlienne subira un peu plus tard⁵, où le rejet de l'intentionnalité triomphe dans toutes les pages, *c'est à travers la juste intuition cartésienne* (à laquelle Husserl ne parviendra jamais, le fondement du flux des impressions étant un *Nullpunkt*) *que Henry pourra envisager de la manière la plus directe la « réalité » de l'ek-stase*. Le concept cartésien hybride de « l'idée » nous viendra bientôt en aide comme l'enjeu principal et non avoué entre Henry et Descartes.

Avant d'arriver à la « solution » propre à la notion cartésienne d'« idée », notre

1. J.-L. Marion, « Le cogito s'affecte-t-il? », *op. cit.*, p. 171.

2. GP, p. 53 (titre du deuxième chapitre).

3. AT, IX, 28, VII, 35.

4. GP, p. 42.

5. Cf. *supra*, § 11.

auteur justifie les raisons de son cartésianisme renouvelé. Maints textes cartésiens affirment *la primauté du sentir* sur toute autre détermination du cogito : le *sentire* serait donc équivalent au *cogitare* et parfaitement adéquat à la semblance de la « parole » du *videre videor*. Essayons en effet de lire la phrase du *videre videor* en entier (ce latin tardif nous la rend facilement intelligible) : « *at certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest ; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc precise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*¹ »).

Nous découvrons que *la position cartésienne se prête à la même « amphibologie » que celle henryenne* : 1) *fondement* comme Commencement radical et certain (appropriation d'un terrain de construction absolument certain : « *at certe* » ; « *falsum esse non potest* ») ; 2) *fondation* comme naissance d'une hétérogénéité par rapport au fondé (« *videre, audire, calescere* »... les différents contenus des sensations). La différence, c'est que la « contre-réduction » que Henry reconnaît être à l'œuvre déjà chez Descartes, en détermina aussi un *saut* vers les abîmes d'une fondation *homogène*. Si la radicalité de la réduction des *Meditationes* nous apprend à viser l'essence, et à « fouiller » dans l'« en-deçà du spectacle » du monde, spectacle que toujours la vie « ne cesse de [le] déterminer² », la perte cartésienne du *videor* est celle d'un fondement absolu qui fut asservi *trop rapidement*, à la fondation de la « physique ». « C'est son déclin [du cogito] qu'il convient d'interroger³. »

Sans prétendre épuiser le débat qu'il peut susciter dans les études cartésiennes, il nous semble que nous pouvons établir deux moments significatifs de cette « perte » (même si tout nous porte à croire que pour Descartes ils avaient été un gain) : celui du « sentir » comme « passion » (accompli par l'argument du rêve, véritable réduction sauvage au fondement, et sorte de *radicalisation du cogito*), qui radicalise le cogito, et celui du refoulement de la « fonction médiane » de l'idée (cette dernière aux yeux de Henry représente le « déclin » du cogito dans son élargissement à l'idée).

*La radicalisation du cogito dans la « passion » et l'argument du rêve.
Le début d'une recherche génétique.*

En plus de la « formulation équivalente à *videre videor* » dans la lettre à Plemplius du 3 octobre 1637 (l'hapax de « *sentimus nos videre*⁴ »), l'argument du rêve (qui

1. AT, VII, 29.

2. PV IV, p. 212.

3. GP, p. 52.

4. AT I, p. 413-414, cité dans « Le cogito et l'idée de phénoménologie » (1984), PV II, p. 61, et similairement dans GP, p. 30. Henry juge « intéressant » le fait que cette distinction intervienne chez Descartes lorsqu'il opposa la vision des animaux (« qui justement ne voient rien du tout ») à celle de l'homme (« vision effective, laquelle ne consiste pas simplement en *videre* »). Nous nous abstenons ici de tout commentaire approfondi, mais l'adjectif utilisé paraît assez saugrenu au sujet de l'animal, à moins que Henry ne veuille dire que chez l'homme le voir atteint une certitude phénoménologique isolant le sentir grâce à la phénoménologie que ce dernier peut faire. Mais le primat reviendrait à la -logie d'une phénoménologie (l'homme étant le seul animal à faire un discours, phénoménologique soit-il), et non pas

remonte au *Discours de la méthode*, IV : mettre en doute l'impossible distinction de principe du rêve et de l'éveil¹) fournit la répétition la plus décisive de l'instance réductive de cette « anti-essence de la représentation » qui est le *videre videor*. Elle est synthétisée ainsi dans un texte de 1989.

Cette position est accomplie de façon abrupte mais incontestable à l'article 26 des *Passions de l'âme*. Descartes y pratique soudain à nouveau l'époché radicale du monde. Il imagine la situation d'un dormeur perdu dans son rêve. S'il rêve, tout ce qu'il se représente dans ce rêve est illusoire, n'est pas. Mais si dans ce rêve il éprouve une tristesse, une angoisse, un sentiment quelconque, ce sentiment est absolument, bien qu'il s'agisse d'un rêve, *bien que la représentation soit fausse*. Ce sentiment n'est donc pas par la représentation mais indépendamment d'elle. Cela veut dire : sans être posé devant, sans être représenté et – si la représentation est fausse – à la condition de ne pas l'être².

C'est parce que le sentiment n'est pas posé que Descartes l'appelle une passion. [...] quel est ce subir qui n'est plus celui d'une réalité autre, d'une extériorité, qui est le subir de soi – le sentiment ? Comment le sentiment subit-il son être propre ? [...] *Dans son affectivité et par elle*³.

Ce qui est toutefois présenté comme un « retour » au cogito affectif des *Méditations* montre un passage de plus qui peut bien être appelé *fondationnel*, toujours à la limite de la phénoménalité auto-affective : il s'avère en effet qu'il y a ici, *comme le fut pour le doute*, un approfondissement en direction de la *détermination* d'un sentir spécial – car, si la semblance du voir exprimait le fondement, à savoir un résistant éprouvé même en cas de fausseté de toute réalité externe (d'où la figure phénoménologiquement « sauvage » du « sommeil »), c'est parce que « encore qu'on soit endormi et 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 passion⁴ ». Quelques lignes plus haut, dans la même phrase, il était dit en effet que des fois, lorsqu'on imagine fortement une chose même étant éveillé, il nous semblerait de la sentir réellement « en son corps » - *même si Descartes veut dire par là aussi : comme si elle était effectivement présente, ressentie hors de nous à ce moment, alors qu'elle ne l'est pas*.

Penser d'envisager une radicalisation entre le rêve et l'hypothèse du Malin Génie peut en effet nous induire en erreur : dans l'argument du rêve tel qu'il fut proposé dans son dernier écrit, Descartes n'avait pas dans l'esprit en effet le problème de « fonder » la réalité externe par celle qui était, déjà dans les *Méditationes*, la création continuée de

à la pure apparition d'un contenu « ontologique », qui appartiendrait alors aussi... à l'animal.

1. AT VI, p. 32.

2. Dans « La critique du sujet », PV II, p. 15. L'importance de cet argument dépend du nombre de fois où il fut repris et reformulé à l'identique (comme dans cet autre texte plus tardif) : « Descartes à l'article 26 des *Passions de l'âme* lorsque, tenant pour douteux tout ce qui se montre à nous en un monde et par conséquent la phénoménalité de celui-ci assimilée à celle d'un songe, il ne retient comme valable, dans ce rêve universel, que ce qui ne doit plus sa phénoménalisation à celle du monde à son affectivité, par exemple la crainte – et ainsi toutes les modalités immanentes de l'âme » (dans « Phénoménologie non-intentionnelle », PV I, p. 118).

3. *Ibid.*

4. *Passions de l'âme*, article 26, AT XI, 38-40

Dieu. Descartes avait bien « sauvé » la réalité par Dieu lui-même.

De manière quelque peu analogue, et pour en donner une interprétation originale, le *réveil* est en effet inclus dans l'argument du rêve, où nous *reconnaissons* la vérité de notre crainte et la fausseté du rêve dans notre état de ressouvenir du rêve. La réduction sauvage du rêve réintroduisant la notion de *passion* est possible par le « comme si » du processus de la réduction se faisant jour dans un *réveil*. Le rêve ne me trompe pas, pour autant que je peux l'associer au réveil trompeur.

Il est possible de faire une *digression* sur une telle onto-phénoménologie de l'« épanchement du songe dans la vie réelle¹ », qui désignerait moins la « folie » (comme chez Nerval), que *la fondation lors du phénomène du rêve*.

Le *réveil* est-il la saisie du rêve, saisie conscientielle ? Onto-phénoménologiquement, il semblerait que non. Du point de vue du *videre videor*, le plan de la conscience, du préconscient ou même de l'inconscient sont hors-jeu. Le réveil est alors à se penser « à même le rêve », pourrions-nous dire. *Le rêve se déploie dans le passé antérieur au réveil, mais il ne se « sent » pas sans être réaffirmé dans le processus de réveil*. La poursuite des sentiments du rêve dans le réveil sont les sentiments même du rêve. Il ne s'agit pas donc d'un état de conscience, mais d'affects. Le réveil est une *fondation sauvage*. L'antécédence du rêve est actualisée dans le réveil : il n'y a pas d'antécédence absolue. L'effroi est le même que celui éprouvé lors du réveil et le temps du réveil, puis dans la remémoration diurne. Le temps dans lequel se déploie le rêve n'est pas le minutage d'une phase de sommeil : le temps de la remémoration sent d'un coup le temps du récit du rêve. C'est par cette identité que nous avons éprouvé ce qui dans le rêve nous avait épouvanté, et que l'ambiance produite par notre esprit peut continuer à fournir ses images le long de la journée. De même, *le réveil est l'élaboration même du sommeil*. L'état d'éveil n'est jamais à séparer, onto-phénoménologiquement, de l'état du songe. Non pas seulement parce que le fondement est le même (comme dirait Henry) : mais parce que la « mêmeté » du songe et de l'éveil est l'œuvre d'une réalité rêvée (= vécue) lors du réveil, qui pourrait bien se définir une fondation². *Un sommeil sans réveil, cette image de la mort qui se perpétrerait dans une mort réelle*, accidentelle du dormeur, serait un *sommeil sans rêve*. Et les rêves explosants comme des bulles lors du réveil, sont également leur séquelles le long de la journée (mais plus raréfiée à cause de l'activité consciente et de l'à-faire au monde). L'activité cérébrale nocturne (puis enregistrée par et sur des machines) onto-phénoménologiquement ne démontre rien au sujet du phénomène du rêve.

D'un point de vue fondationnel, l'argument du rêve dans les *Passions de l'âme*, s'applique aussi bien aux *Meditationes* – en rejoignant en cela l'argument du doute. Le réveil, le fait que la réalité ne me trompe pas, n'a-t-il pas été rendu possible à cause du

1. G. de Nerval, *Aurélia*, dans *Sylvie – Aurélia*, Paris : Corti, 1969, p. 81 (I, 3). D'un point de vue fondamental au sujet et considérant le rêve une réduction sauvage, c'est le réveil à cerner les présupposés de la folie.

2. Ici résident le sens d'une indistinction possibles des « réalités » du rêve et de l'éveil, que tente d'établir généreusement F. Seyler, « *Barbarie ou culture* », *op. cit.*, p. 160.

doute qui demeurerait dans l'argument du rêve présent dans la réduction des *Meditationes* ? Fondement et fondation sont *corrélés* chez Descartes, et appartiennent à ce même « épanchement » de la certitude dans la vie réelle. Certes, dans les *Meditationes*, il faudra tout l'arsenal de la *Troisième Méditation*, et donc de Dieu, pour franchir ce passage. Or, Dieu n'est-il pas, justement, un garant au réveil ? Mais est-il possible de fonder la réalité externe comme telle dans son évidence, comme chez Descartes, dans une onto-phénoménologie¹ ? Nous croyons que non, comme le prochain Chapitre tentera de le dire.

La répétition et la radicalisation du « sentir » dans l'article 26 des Passions de l'âme reprend à son compte la tentative henryenne, désormais connue, de résoudre l'opposition encore présente dans les Méditations de l'immanence à la transcendance dans une fondation du pur sentir. C'est le moment où cette exigence surgit avec le plus d'évidence – le moment où le fondement doit tenter d'effectuer un saut vers l'avant, vers l'altérité fondée de manière elle aussi inébranlable et certaine, de l'ek-stase.

Mais ici, *Henry se limite à une refonte de la solution cartésienne de la différence onto-phénoménologique* (nous avons vu que la refonte se limite à la destruction philosophique du plan de l'effondement, à savoir d'une philosophie de la transcendance et non pas de la transcendance elle-même). Son intention est de transformer le problème de ce dernier une question de « fidélité » à l'originnaire. Ce qui est très juste ; mais il faut donc être extrêmement attentif à ce que Henry tente de faire glisser dans les *Passions de l'âme*. Essayons d'être plus précis sur l'enjeu de la radicalisation au « sentir » et surtout au sujet de la notion cartésienne de *passion* chez Henry. Pour ce faire, il est possible de revenir sur la difficulté d'interpréter le *videre videor* cartésien vers un sentir « délié » de l'*idée*.

« Toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement (*valde clare et distincte percipio*)² », exhibent que dans les *Meditationes* « l'argument du rêve, chez Descartes, sert, on le sait, à renforcer les raisons de douter de la solidité des perceptions sensibles³ ». Le *videre* n'est donc pas un *meinen* au sens strictement phénoménologique, mais le modèle (certes oculocentrique) de l'un des cinq sens ou, pour le moins, une *expérience sensible*. Pour la métaphysique du soubassement chez

1. La *Deuxième Méditation* s'achevait en effet sur la connaissance des corps externes, remontant ainsi à rebours dans la description de la « cire » de la *Première Méditation* (ce qui est représenté l'exemple le plus aisé à connaître) : « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée (*intellegantur*), je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit (*mea mente*) » (AT VII, 34, AT IX, 26). C'est donc le côté « sensible », voire « sentant », des sens qui est mis en jeu, pour autant qu'il n'appartient pas à l'esprit lui-même, qui est entendement, et donc auto-connaissance. Peu de lignes avant, faisant valoir encore son doute hyperbolique, Descartes affirme « il ne se peut faire que lorsque je vois (*cum videam*), ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir (*cum cogitem me videre*), que moi qui pense ne sois quelque chose ».

2. AT VII, 35, AT IX, 26.

3. W. Röd, « L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience », *Les études philosophiques*, 4, 1976, p. 461 (traduit par J.-L. Marion).

Descartes, il s'agit de *deux faces* du même phénomène. Si en effet nous avons découvert, comme le Fond de l'épreuve de soi l'a montré aisément au § 6 de la Première Partie, que l'affectivité fonde (« règne et détermine secrètement¹ ») ses modes, Henry en veut à Descartes précisément d'avoir abandonné la réduction au *videor* que le sentir redouble et radicalise au profit d'une « extension » de celui-ci *dans* le « règne » du *videre*. « Ce règne de la passion » finit par « s'étendre étrangement² », jusqu'à l'idée

Le débat sur la perte de la réduction chez Descartes, qui n'a pas été très intéressant au sujet de la passion dans l'argument du rêve (exception faite pour notre aperçu d'une recherche génétique), passe maintenant sur le terrain crucial de l'« l'idée », qui nous révèle

Le double statut de l'idée.

La lecture henryenne de « l'idée » cartésienne se fait sur la base du § 46 des *Principes* I : « lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est [aussi] claire à son égard », que même si la pensée d'une douleur est confuse et « chaotique », cela ne démontre rien d'autre que la clarté, au niveau transcendantal, et identiquement à la confusion, « le Même, à savoir cette dimension où la phénoménalité se déploie dans l'invisible³ ». Comme insiste ce « magnifique⁴ » § 68 :

Nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées ; [...] quand nous voulons juger ce qu'est la couleur, que la douleur, etc., sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, cette douleur, etc.⁵.

En tant que possibilité ultime de la pensée, c'est-à-dire l'apparaître, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine tous secrètement⁶.

Ce qui est donc « clair » et appartient par droit au *cogito*, sans toutefois se confondre entièrement avec celui-ci, est l'idée ou, mieux, *les* idées qui « ne se rencontrent pas en

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. GP, p. 71.

4. GP, p. 56.

5. *Principes*, AT, IX, II, 56. Il reste à remarquer comment ce § (68) montre la relative égalité du monde et du *corps propre visé comme objet du monde* : « car encore que, lorsqu'il [quelqu'un] n'examine pas les pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit *voir dans l'objet...*, a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représentée par la couleur ou par la douleur, en tant qu'elles existent dans un corps colorée, ou dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance » (*Ibid.*).

6. *Ibid.*, p. 67.

moi », ou mieux en mon être (*in me esse*)¹. C'est donc *afin de justifier la réalité externe* qu'il faut envisager pour Descartes l'argument central de la « causalité » de l'idée. Ce problème chez Henry n'existe point, certes. Mais Descartes nous dit que *la phénoménalisation de l'idée ne diffère pas de celle du cogito*. Les idées sont aussi certaines que moi-même à partir du moment où elles « participent » du *videor*. Le « règne de la passion » (si jamais il y en a eu), s'étend donc *déjà* à partir du règne du *cogito* comme *cogitatio* (et, avons-nous vu, du type du doute auquel Descartes répond par l'argument du rêve).

Le Malin Génie vient en effet pour jeter l'ombre du doute à « toutes les choses extérieures² » : les idées semblent donc *coextensives* de la *cogitatio*, inséparables, et, surtout, partie de la même réalité phénoménale, sans « fondation » ultérieure. Henry semble nous dire que *faire du cogito une « passion »*, ou mieux une « imagination fortuite », selon la définition faite par Descartes dans l'article 26 examiné ci-dessus, reste inconcevable dans le *cogito* cartésien : non pas à cause du fait qu'une *cogitatio* ne s'auto-donnerait pas comme un ego, mais parce que cette même auto-donation, en me donnant à moi-même comme une *chose pensante, ne diffère structurellement pas des idées* – sinon par leur « objet », mais qui est, par la « causalité » des idées, tout aussi certain que moi-même à partir du moment où j'ai effectué une réduction immédiatement élargie aux idées de mon esprit. S'il n'y a aucune primauté de la passion sur l'idée, le contraire est peut-être vrai chez Descartes, à la lumière de sa méthode.

Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère (*spectentur*) seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte (*referam*) point à autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses ; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine (*imaginari*) l'une que l'autre

Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections (*affectibus*) ou volontés (*voluntate*) ; car encore que je puisse désirer (*possim optare*) des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire (*non tamen ideo non verum est illa me optare*)³.

Autrement dit : si Henry tente de comprendre le fondement du *cogito* comme une passion, Descartes tenta en premier lieu de transformer le *cogito* en l'ensemble des « contenus psychique » du *cogito*.

Sur *l'idée*, Henry nous donne des indications *incertaines et discutables*. Il se pose le problème en effet, en suivant son habituelle manière de procéder, du mode d'apparition d'une idée (mais l'idée n'est-elle pas apparue comme *cogitatio* ayant pour objet autre chose qu'elle-même ?) : *comment* une idée pourrait-elle apparaître si « l'idée, en langage cartésien, n'avait une réalité matérielle⁴ » ? « Par le nom d'idée j'entends cette

1. AT, VII, p. 35, AT, IX, p. 27.

2. AT, VII, p. 23, AT, IX, p. 17.

3. AT, VII, p. 37, AT, IX, p. 29.

4. GP, p. 57. En fait, « réalité matérielle » est ici référée à Descartes de manière imprécise. On ne trouve

forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées¹. » Et encore : « j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions² ». Cette première définition de l'idée n'échappe pas à Henry, qui, quelques années plus tard (et dans un texte trop oublié), dira que sous le « nom d'idée » Descartes avait en réalité voulu définir « cette première dimension archaïque de l'expérience³ ». Mais, même dans ce cas, cela se fait chez Henry au prix d'une reconduction de l'idée à la seule expérience de soi, alors que pour Descartes cette « étrange étendue du règne de la passion » a été possible par le *double statut de l'idée*.

Pourquoi alors Henry n'a-t-il pas voulu creuser davantage dans la direction du statut *amphibologique* de l'idée, et peut-être le légitimer ? Paradoxalement, ce fut l'*homogénéité* phénoménologique de l'idée à la *cogitatio* qui lui offrit des raisons de douter de la possibilité d'attribuer un statut « fondamental » à l'idée. Pour Descartes, si l'idée garde *aussi* un contenu objectif, au sens propre elle reste *l'image d'une chose*. Comme il est dit encore dans la *Troisième Méditation* : « entre mes pensées quelques unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée⁴ » (d'où les idées adventices, et surtout l'idée de l'Infini ouvrant à Dieu). Comme le remarque J.-L. Marion, parlant justement d'un « élargissement » cartésien :

Dans les *Méditations* [à différence des *Regulae*] [...] a) au lieu de rester, à titre de figure, une forme de la chose même, l'idée met en forme la pensée elle-même. [...] b) Ce

jamais cette expression chez l'auteur des *Méditations*, qui parle plutôt de réalité « formelle » et « objective » de l'idée. « Car, encore que j'aie remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. Par exemple, les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, que par leur moyen je ne puis pas discerner si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas ; et d'autant que, les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose, s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de la chaleur, l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif, ne sera pas mal à propos appelée fausse, et ainsi des autres semblables idées ; auxquelles certes il n'est pas nécessaire que j'attribue d'autre auteur que moi-même ». Mais la « fausseté matérielle » veut justement dire que nous ne pouvons aucunement juger de l'objet à partir de l'idée, à savoir d'une référence étroitement matérielle (de l'ordre de la matière au sens de la substance d'un corps). « puisque les idées mêmes ne sont rien d'autre que des formes, et qu'elles ne sont point composées de matière, toutes et quantes fois elles représentent quelque chose, elles ne sont pas prises matériellement, mais formellement. Que si on les considérait, non pas en tant que représentant une chose ou une autre, mais seulement comme étant des opérations de l'entendement, on pourrait bien en vérité dire qu'elles sont prises matériellement, mais alors elles ne se rapporteraient pas du tout à la vérité ou à la fausseté des objets » (AT, IX, 180), ce qui pour Descartes équivaut à la perte de la vérité même (point de vérité sans vérité de ceci ou cela, le *videre videtur* est le premier moment d'une reconstruction à prendre *in toto*) *Donc, l'idée prise « matériellement » coïncide d'avec la réalité formelle de l'idée*. Sur cela, lire K. S. Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris : Vrin, 2000, p. 92 et sgg.

1. Réponses aux Seconde Objections, AT, IX, 124.

2. R. Descartes, *Lettre à Marseenne*, juillet 1641, AT, III, 392-393.

3. M. Henry, « Représentation et auto-affection », *Communio*, XII, 3, mai-juin 1987, p. 88.

4. AT, VII, 29.

déplacement s'accompagne d'un élargissement : loin que l'idée doive en passer par les bornes de l'imagination et du sens commun, en sorte qu'aucune idée ne soit possible hors sensation, l'*idea* devient universellement possible parce qu'elle s'identifie à la pensée – pensable sans présupposé sensible, ni autre représentation qu'elle-même¹.

Pour le dire de manière abrupte : *d'un point de vue cartésien*, porteur de cet élargissement du cogito, *Henry serait tombé dans le sens commun*, celui qui pense que les idées seraient non-fondamentales pour autant que la pensée commune les associe à des représentations de choses extérieures.

Car certainement, si je considérais seulement les idées comme des certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir (*materiam errandi*)².

D'où les *trois types d'idées* – se distinguant entre elles par leur origine (et parmi lesquelles les idées innées, à même de rendre raison de Dieu, garant de la réalité externe). Mais, du point de vue *henryen*, il est possible d'y voir un problème dans la notion de la causalité de l'idée, une sortie de la « causalité immanente » du fondement : lorsque Descartes écrit qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucune chose extérieure³, ce n'est rien d'autre que la formulation de la théorie (spéculative) d'une causalité efficiente de l'idée, raccourci vers l'impossible *regressus ad infinitum*, et donc portant à *Dieu*, la substance infinie dont ma réalité formelle ne peut pas en être la cause. « Il ne s'agit pas encore pour Descartes d'accroître la connaissance mais de la fonder définitivement, comme si elle ne l'était pas vraiment, comme si le cogito ne l'avait pas fait⁴. » D'où le « projet » de la *légitimation divine* : « il faut donc d'abord découvrir celle-ci, faire l'inventaire des *cogitata*, s'assurer d'eux en tant que *cogitata*, les soustraire par conséquence à la réduction, et cela en présupposant l'infailibilité du voir qu'il s'agit fonder »⁵. Henry touche ainsi l'un des points cruciaux, il est vrai, des *Méditations* : Descartes n'a pas trouvé suffisant le *cogito* comme *videre videor*, mais il a retenu opportun de lui superposer, pourrions-nous dire, cet « inventaire des *cogitata* », cette *taxonomie faisant exploser le fondement juste avant de l'envisager dans son œuvre de fondation*.

Mais ce que Henry néglige d'ajouter ici, c'est qu'entre le cogito et cet « inventaire », il y a bien un tertium datur : c'était l'idée, voire son évidence comme clarté et distinction de la chose, dans la problématisation de sa causalité propre (qui signifie sans doute pour nous : recourir à une fondation causaliste, revenir à une fondation non-phénoménologique). « Malheureusement les visées scientifiques de Descartes ou plutôt sa prétention philosophique, d'ailleurs légitime en soi, de fonder la science elle-même

1. Cf. J.-L. Marion, « Le cogito s'affecte-t-il ? », *op. cit.*, p. 175-178 (la question est celle d'une représentation sans représenté).

2. AT, VII, p. 37.

3. AT, VII, p. 39.

4. GP, p. 59.

5. GP, p. 59.

en s'assurant de ses conditions[...]»¹ » font que Descartes « est davantage attiré par Galilée que par ce qu'il a découvert lui-même et c'est pour cela que la philosophie et la culture vont dévier vers un monde qui s'épuise dans la connaissance objective de l'univers matériel en ayant totalement oublié le soi transcendantal² » (comme il le dit encore en 1999).

En réalité, pour nous, il se passe quelque chose de bien plus fondamental qu'un « changement d'intérêts » (ou une « infidélité à l'originaire ») pour ce qui concerne une construction de l'objectivité, et qui investit les rapports du *videre* au *videor*, et par là finalement toute la conception de l'*ek-stase* henryenne. Si le *videre* *videor* semble se transformer pour le Descartes henryen dans une sorte de *videri video*, (« c'est l'*ek-stasis*, c'est la lumière qu'elle répand qui constitue désormais le *naturant* et la seule essence de la phénoménalité tandis que l'affectivité n'en est plus que l'altération³ »), et s'il y a donc en œuvre un « effet d'occultation » causé par la lumière (*lumen naturale*) sur la vie, le *videre* doit être à son tour dégagé à partir de la semblance primitive, sans que cette semblance se « dénature » dans l'*ek-stase*. Le déploiement du fond avait décrété l'impossibilité de rétablir une « causalité interne », quelque peu transitive, entre le *videre* au *videor*, puisque le dépassement de soi ne pouvait provenir que de soi.

Est-il donc possible de s'approcher davantage de l'apparition limite de l'idée ? Qu'en est-il d'elle pour une fondation génétique ?

1. GP, p. 7.

2. PV IV, p. 225.

3. GP, p. 57.

§ 17. Pulsion et représentation

La recherche d'une fondation de la transcendance par un cogito affectif, à savoir la poursuite de l'épreuve du fondement dans une génétique fondamentale, a débuté sur le néo-cartésianisme du début de *Généalogie de la psychanalyse*, l'œuvre où est présente massivement la question généalogique de l'oubli de soi de la Vie comme découlant de la Vie elle-même, de la généalogie comme histoire de ses refoulements.

Mais, nous venons de dire que la refonte du cartésianisme a révélé des aspects discutables. La dualité à l'œuvre dans la formule de la réduction au *videre videor* (décalque extraordinaire de l'« onto-phénoménologie ») n'était plus celle de la motilité interne du fondement entrevue dans le Chapitre 2 de la Deuxième Partie.

Le double apparaître du doute a été l'apparition-limite qui, déjà chez Descartes, à travers un sentiment particulier (le doute) a porté à envisager une réduction à l'immanence, une réduction qui ne fasse pas partie d'un procédé externe. Ensuite, l'argument du rêve (présent aussi bien dans les *Meditationes* comme figuration du doute que, plus clairement, dans la « réduction sauvage » à la passion dans les *Passions de l'âme*), nous a même offert une perspective génétique, quasiment un paradigme fondamental, dans le rapport rêve-réveil. Dans cette lignée, le rejet henryen du *double statut de l'idée* (en tant qu'immanente et transcendante), en raison de son être ekstasique, nous a pour le moins convaincu du fait que la phénoménalité n'a pas de « réalité intermédiaire ».

La fondation de l'idée nous conduit ainsi à approfondir la fondation de l'ek-stase par l'accomplissement du *videre videor* fait par Freud.

« “Expliquer” l'amour par l'amour » : l'herméneutique psychanalytique.

Si au début de *Généalogie de la psychanalyse*, par sa lecture novatrice de Descartes, Henry a tenté de penser *contre* une « phénoménalité intermédiaire » véhiculée par la notion d'« idée », la fondation qui clôture l'ouvrage va se développer contre l'idée freudienne d'un *représentant affectif de la pulsion*.

Malgré certaines résistances à la psychanalyse purement caricaturales que l'on

trouve dans le précédent *L'Amour les yeux fermés*¹, l'idée psychanalytique que « l'inconscient est la conscience même » a pour *Généalogie de la psychanalyse* un sens précis d'une subsumption néfaste de l'aspect pulsionnel et affectif (la tendance à dégager le cogito comme « passion ») dans la phénoménalité de la conscience (ek-statique) : « avec la substitution du système Ics à la qualité inconscient, elle-même corrélative de la qualité "conscient", s'accomplit une chute de l'ontologique dans l'ontique qui va laminer la psychanalyse [...] et faire d'elle une psychologie grossière² ».

La tentative donc de *montrer la conscience par l'inconscient* sans toutefois perdre la relative altérité ek-statique de la conscience (titre même du programme génétique), peut se synthétiser dans ce propos initial de *Généalogie de la psychanalyse*, où Henry semble ôter le fondement pour ensuite le poser avec encore plus de force.

On présente souvent le freudisme comme une histoire empirique de l'individu en laquelle ce qui lui advient et lui adviendra résulte largement de ce qui lui est arrivé, de son enfance, de sa relation au Père, à la Mère, [...], etc. Ce qui fait la naïveté de toute explication de ce genre (comme d'ailleurs de l'histoire en général), c'est qu'elle ne fait que reporter dans le passé un problème que s'y retrouve intact et qu'on n'a pas fait avancer d'un pas. « Expliquer » l'amour d'un adulte par celui qu'il avait pour sa mère, c'est expliquer l'amour par l'amour. Le Père ne rend l'idée de Dieu intelligible qu'à celui qui n'a pas compris qu'en ces deux figures se représente une même structure ontologique, *précisément l'essence de la vie en tant qu'elle ne cesse de s'éprouver soi-même et ainsi de faire l'épreuve de soi comme de ce dont elle n'est jamais le fondement*³.

[...]

C'est la vie qui laisse le champ libre à l'apparaître du monde, tandis qu'elle le fonde secrètement, c'est elle donc qui se dit à la pensée – laquelle ne peut à aucun moment la prendre dans la vue de son voir – comme l'inconscient⁴.

La contradiction entre un non-fondement et un « fonder » est relativement importante : malgré des avancées dans le *Marx*, c'est *la première fois que Henry conçoit que l'essence de la vie n'est pas le fondement de la vie des conflits psychiques.*, en préfigurant le tournant de la « seconde philosophie ». Toutefois, cette Vie qui fonde une vie empirique répète encore, dans sa substance, la formule du fondement : « l'être doit pouvoir se montrer⁵ ». En effet « "expliquer" l'amour d'un adulte par celui qu'il avait pour sa mère, c'est expliquer l'amour par l'amour » : l'enfant n'est donc qu'une

1. « Il s'esclaffait l'autre jour, en lisant un passage de Duerf [= Freud écrit à l'envers] expliquant le plaisir de l'écriture par le fait que l'encre qui coule de la plume symbolise l'éjaculation ! Si ce crétin-là, disait-il, avait eu la moindre idée de ce qu'est l'acte d'écrire, de ce pont jeté par l'expression communicable sur l'abîme de la disparition sensible, il n'aurait pas confondu cette venue douloureuse de notre existence au jour de l'intelligibilité avec quelques gouttes pendant au bout de sa queue ! » (AYF, p. 176)

2. GP, p. 348.

3. GP, p. 12-13.

4. GP, p. 14.

5. EM, p. 50 ; cf. *supra*, § 2.

« figure », il ne s'agit pas d'une « histoire empirique de l'individu »¹. La psychanalyse montre que les potentialités de la conscience ne sont que des potentialités déjà effectuées dans la vie, celle-ci étant définie de manière redondante comme « l'essence éternellement vivante *de la vie*² ».

En poursuivant le long de *Généalogie de la psychanalyse* l'entreprise de radicalisation d'un *cogito* pulsionnel, Henry se rattache à la considération (lui venant déjà des suggestions de Ricœur) que Freud avait de la *Deutung* comme celle d'un processus à son tour pulsionnel. L'affect peut-il conduire à une libération de la signification ? Un « amour expliqué par l'amour », par la force de son fondement invincible, peut-il pour autant libérer des névroses ?

Henry n'a pas d'hésitation là-dessus : *le mérite de Freud a été la découverte d'une herméneutique de l'inconscient propre à toute activité psychique* ; moins que comme « signification », que comme un *surgissement* de l'inconscient par l'inconscient lui-même. Mais alors, si l'inconscient a-t-il un sens ? Le rêve n'a pas un « sens » parce qu'il veut dire plus que le rêve, mais parce que son « sens » *est* celui de l'inconscient. Voici ce qui signifie l'affirmation de Freud « tout a un sens³ ».

Une « représentation inconsciente », béance à un tournant ek-statique dans la compréhension de l'affectivité est pour Henry la contradiction freudienne que seule l'onto-phénoménologie pourrait véritablement résoudre. Le résultat « de l'aporie étant la chute dans l'ontique » (la retour d'une métapsychologie à une psychologie mondaine), se fait à travers le concept d'une « représentation inconsciente », léguée dans le freudisme à une homogénéité mortifère entre l'inconscient (qui devrait être proche de l'affectivité fondamentale) et le conscient (le « siège » que la philosophie a donné à l'acte de se représenter quelque chose).

La question du sens du fondement se tient donc à l'idée d'une représentation inconsciente.

La représentation de la pulsion dans la première topique.

Le point de départ pour comprendre la lecture henryenne de Freud d'un point de vue fondationnel, est la « latence » des souvenirs.

Un rêve n'est d'abord pas la « preuve » scientifique de l'inconscient comme s'il était une sorte de « réserve » de souvenirs latents qui monteraient anarchiquement au conscient, mais « l'efficiencia de ces pensées inconscientes pendant leur étant d'inconscience ». Le souvenir constitue plutôt selon Henry « le savoir faire » du corps⁴, dans une forte similitude à l'aperception interne, d'un savoir-bouger-la-main. On peut facilement objecter à Henry que l'étiologie freudienne n'avait pas pour souci les

1. GP, p. 12.

2. GP, p. 15, nous soulignons.

3. GP, p. 360.

4. M. Henry, « Représentation et auto-affection », *op. cit.*, p. 91

« archi-mouvements » du corps propre ; mais ce que Henry veut nous indiquer par son freudisme, en héritier du legs de la *radicalisation* du cogito comme passion, ce sont « ces déterminations essentielles de la Psyché que sont Force et Pouvoir¹ ». Pour Henry, il n'y aura pas de possibilité de cette « extension interne » de la pulsion, au centre par exemple du débat de la phénoménologie de D. Franck²

Freud eut donc une intuition semblable à celle qui anima Descartes, qui lui a permis d'accomplir historiquement le Commencement absolu du *videre videor* (« l'inconscient est le nom de la vie³ ») plus que Heidegger, Kant... et toutefois, Freud s'en détacha aussitôt plus radicalement que tous.

Ce tournant capital et catastrophique de la problématique freudienne s'accomplit avec l'institution d'une *dissociation* entre la pulsion et, d'autre part, ce qui la représente dans la psyché, à savoir son représentant psychique. Or ce représentant est compris à l'image de la représentation, étant lui-même d'abord une représentation⁴.

Henry veut dire ici que donc le pouvoir de l'inconscient, qui est d'être affectif, et donc immanent à soi, fondamental, a introduit une « dissociation » par ce « représentant psychique » : une réalité psychique différente (« autre que », est-il dit tout de suite après) de la réalité de ce même pouvoir. La théorie du « représentant » trahirait donc l'explication immanente de la psyché par un privilège donné à la représentation, et donc à l'ek-stase.

Or, la relative « altérité » de la représentation d'un affect veut-elle *immédiatement* indiquer une confusion freudienne de l'affectivité d'avec la représentation ? La « chute dans l'ontique » se vérifie-t-elle donc chez Freud de manière analogue à ce qui a déterminé le déclin chez Descartes (ouvrant la saison des philosophies de l'ek-stase). Le mot de Freud « une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience », pour Henry n'est pas maintenue dans le passage de *Métopsiologie* immédiatement suivant – même si en réalité il s'agit, bien davantage, *du passage où il est question de la phénoménalisation propre à la pulsion*. Nous rappelons que la pulsion est, selon Henry, une autre épiphanie du fondement.

Lisons alors le moment où s'accomplit le « délit » freudien :

L'opposition entre conscient et inconscient ne s'applique pas à la pulsion. Une pulsion ne peut jamais devenir objet de conscience, seul le peut la représentation [*Vorstellung*] qui la représente [*die ihn repräsentiert*]. Mais, dans l'inconscient aussi, la pulsion ne peut être représentée [*repräsentiert sein*] que par la représentation [*Vorstellung*]. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'état d'affect [*Affektzustand*], nous ne pourrions rien savoir d'elle. Si nous parlons d'une motion pulsionnelle [*Triebregung*] refoulée [...] nous ne pouvons rien

1. *Ibid.*, p. 89.

2. L'« innere Gespanntheit » est une reprise de Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 370, cité par D. Franck, « L'être et le vivant » (1987), *Dramatique des phénomènes*, op. cit., notamment p. 46-47 (considérations qui partent de la pulsionnalité de l'animal).

3. GP, p. 348.

4. GP, p. 363, nous soulignons.

entendre d'autre qu'une motion pulsionnelle dont le représentant-représentation [*Vostellungsrepräsentanz*] est inconscient¹.

Ce texte « fondamental » (dans tous les sens) concerne, pour utiliser un terme fondamentalement plus neutre que celui de « représentation », la *présentation* de la « pulsion » à partir de la pulsion elle-même (que Henry utilise lui-même). Il détermine le moment où se vérifie (dans la première topique) le « passage des pouvoirs », pour ainsi dire, de l'affect à la représentation (en plus de constituer l'un des plus remarquables écrits de Freud à ce sujet, d'autant plus qu'il reste foncièrement ambigu onto-phénoménologiquement, comme nous le verrons).

Il est possible de le résumer schématiquement (ce didactisme sert à mieux comprendre une région encore inaperçue). Nous dessinons ce schéma en suivant notamment l'ouvrage de Green, bien connu par Henry. N'oublions pas notamment de ce mystérieux *Vostellungsrepräsentanz*, « concept-limite entre psychique et somatique : manque des concepts qui tombent de l'une ou de l'autre part de cette limite² ».

1er système - Investissement

Ubw (inconscient)

Bw (conscient)

Trieb repräsentiert durch

Vorstellung Vorstellung

oder (« ou »)

2ème système - Processus de décharge (sensibilité)

Ubw (inconscient)

Bw (conscient)

Triebregung repräsentiert durch

Affekt (Vostellungsrepräsentanz)

[« représentant-affect » (Green)]

Sans entrer dans la gravité de ce problème pour la doctrine psychanalytique (dont notre schématisation, étant forcément inadéquate, est plus un *hommage à sa richesse* qu'une résolution), il est possible de dire que si la pulsion est toujours une manifestation d'elle-même (et donc semble de bon aloi faire partie des notions du fondement), la question qu'elle permet qu'on lui pose concerne le mode de *présentativité origininaire de ce repräsentiert durch*, plutôt que de la représentation elle-même : est-ce que la représentation surgit en contraste avec l'affect ? Y aurait-il deux différentes façons d'éprouver une pulsion ? Peut-on dépouiller la représentation de tout

1. MP, p. 82 (p. [276]).

2. A. Green, *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris : PUF, 1973, p. 227.

contenu affectif, et l'affect de tout contenu présentatif psychique ?

En effet, il pourrait y avoir chez Freud un pouvoir de représentation autre que celui de la *Vorstellung*, et que Henry n'a jamais réussi à envisager, trop pris par son idiosyncrasie à la « représentation ». Alors que Freud semble dire autre chose qu'une ek-stase ; *il pourrait finalement sortir des cadres d'une philosophie de la représentation, tout comme, au sens strict, d'une phénoménologie*, et en cela proposer une véritable genèse de l'ek-stase par une notion fondamentale accomplissant le fondement jusqu'à se lier à son fondé inexorablement.

Essayons de mieux comprendre ce passage, qui se joue sur une lettre à peine (c'est notre lecture).

Le mot d'origine latine *repräsentieren* aurait dû nous le faire pressentir, notamment quant à une autrement incompréhensiblement redondante *Vorstellungsrepräsentanz*. Dans les textes de Freud en effet une telle *Vorstellungsfunktion* (fonction de se représenter en général) est normalement appelée *Repräsentanz* lorsqu'elle désigne le pouvoir de représenter la pulsion. C'est elle qui est refoulée avec la « motion pulsionnelle », dans le pur énergétisme de la pulsion, c'est elle qui n'apparaît pas au conscient : la manifestation de son propre pouvoir.

Mais le *Repräsentant*, en tant que *manifestation de la pulsion toujours et déjà à l'œuvre*, pourrait être une sorte de première semblance de ce même *repräsentieren*, qui était en effet toujours présent (même dans la motion pulsionnelle), comme dans le texte suivant : « si nous abandonnons le côté biologique de la vie psychique, la "pulsion" nous apparaît comme un concept-limite entre le psychique et le somatique : elle est la présentation (*Repräsentant*) psychique des excitations émanées de l'intérieur du corps et parvenues au psychisme¹ ».

Henry se trouverait donc face à une genèse tout à fait adaptée à son onto-phénoménologie : il ne s'agit pas, et même pas plus que pour ce qui a été vu dans l'examen de l'idée chez Descartes, d'une ek-stase ayant une causalité extérieure à son pouvoir, mais bien d'une première semblance qui, tout en jouant en-deçà du monde, lui aurait octroyé l'opportunité d'une *genèse de l'affect dans un sens non-intentionnel* : toute pulsion serait déjà douée de « sens », puisqu'elle saurait chargée d'une énergie immanente qui devrait en tout cas porter à soi ce *Repräsentant* : moins présentation que le « délégué » (en allemand *Repräsentant* désigne aussi « mandataire », « émissaire ») de quelque chose d'autre, une première altérité de l'ordre de l'immanence et de la « signifiante » plus que du signe ou du sens.

Bien sûr, celle-ci est notre interprétation à l'aune de notre problématique et du problème de la fondation. La notion de « représentant » en effet n'est pas exemptée d'autres problèmes probablement : comment pourrait le phénomène du fondement « envoyer son émissaire » (pour rester dans la métaphore) de manière immanente ?

Dans tous les cas, Henry n'a toutefois pas réussi à creuser davantage la finesse de

1. S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », MP, p. 22.

l'ambiguïté freudienne entre cette *Vorstellungsrepräsentanz* et ce *Repräsentant*. Il s'était en effet tourné vers Freud à partir d'un important ouvrage de Ricœur (ce dernier estimait Henry, et fit déjà partie du jury de sa thèse d'état, *L'Essence de la manifestation*). En effet, en commentant cette dernière citation décisive, *Ricœur avait commis une erreur banale* : il avait transcrit, dans cette dernière citation, *Repräsentanz à la place de Repräsentant*, en confondant (et à jamais) le pouvoir de représentation en général avec ce qui nous semble plutôt un « présentant » psychique¹. Henry s'est donc trouvé à penser l'une sur l'autre.

Au-delà de cette inexactitude, il faut dire qu'il exista une confusion freudienne déjà à la base du procès de *Repräsentant*. Le *Trieb* en premier a subi à ses dépens un tel *surplus manifestatif* :

L'ultime équivoque du concept de pulsion : tantôt elle désigne ce qui est « présenté » (par l'affect et la représentation), tantôt elle est *elle-même* la « présentation » psychique d'une énergie organique encore mal connue [...] [mais] l'essentiel pour nous est que la pulsion ne soit connaissable que dans sa présentation psychique².

Au fond, qu'est-ce que cette *Repräsentanz* (par où nous devons entendre *Repräsentant*), se demande Ricœur ?

« Nul ne le sait », répond Ricœur. Le fait que « la pulsion elle-même présente, exprime, le corps dans l'âme, sur le plan psychique », comporte sur le plan épistémologique « un postulat, peut-être le plus fondamental de la psychanalyse³ ». « Il est remarquable que même lorsque Freud parle de pulsion, c'est toujours dans et à partir d'un plan expressif, dans et à partir de certains effets de sens qui se donnent à déchiffrer et qui peuvent être traités comme des textes : textes oniriques et texte symptomatiques⁴. »

La difficulté posée par la « scorie » du refoulement chez Ricœur et l'Ur-räpresentanz du fondement.

C'est dans une note dédiée au « remarquable travail » de Paul Ricœur sur Freud que Henry traitera de la manifestation « présentative » de la pulsion. En effet, si Ricœur avait commis une erreur de copie (au lieu de parler de *Repräsentant* avait dit *Repräsentanz*, en perdant de vue l'idée d'une présentation de la pulsion plutôt que d'une représentance, voire d'une représentation immédiate), qui est sans doute filtrée la lecture henryenne de Freud, le souci génétique henryen semble être en réalité plutôt « statique » ici.

1. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Seuil, 1965, p. 147. — erreur qui va préjuger, l'autre approche, voire même la polysémie de MP, p. 81-82 chez Ricœur et chez Henry

2. *Ibid.*, p 147-148, n. 57

3. *Ibid.*, p. 148

4. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris : Seuil, 1969, p. 258.

Si Henry reconnaît les mérites philosophiques de Ricœur, il pense qu'une phénoménologie de la vie procède d'une autre manière. Toute herméneutique en effet maintiendrait « les droits de la conscience intentionnelle ».

L'affect lui-même n'a de signification que dans la mesure où il se lie à une représentation : n'est-il pas lui-même un représentant de la pulsion ? Le concept de « Représentant », dont P. Ricœur a montré l'importance [...], apparaît comme le moyen de réintroduire l'énergétisme freudien dans une psychologie essentiellement définie par la représentation. Mais alors n'est-ce pas l'originalité d'une pensée de la vie qui est perdue¹ ?

Disons que la question rhétorique présente à la fin de cette citation est plus un signe de faiblesse que de force : l'originalité de la vie doit être montrée contre ce qui chez Ricœur la destituerait. Par-delà le « style », il nous semble que c'est une manière de couper court, au mieux, d'être vide d'argument, au pire. Mais ce qui nous intéresse vraiment chez Henry maintenant, c'est que le « représentant » est pensé comme étant affectif : le « mandataire » de la représentation est encore pensé comme affectif, bien que la représentation ne soit nullement affective. Henry, donc, assumerait le *Repräsentant* de la *Vorstellungsrepräsentanz* comme un ambivalent « représentant », qui ne permet de comprendre ni l'un ni l'autre.

Ricœur, à son tour, se rapproche d'une théorie de la présentation pour ensuite dire que, toutefois, elle est mélangée à une théorie de la représentation.

Il n'est pas possible de réaliser cette économique pure en marge du représentable et du dicible : nous ne pouvons hypostasier l'innomable du désir. [...]. C'est bien ce qui nous interdit de faire la théorie de la *Repräsentanz*. Certes, elle ne saurait se réduire à une théorie de la *représentation*, puisque l'affect *présente* la pulsion et que la pulsion *présente* le corps « dans l'âme ». [...] [Mais il y a] une affinité profonde entre *Repräsentanz* et *représentation*. Aussi bien nulle économique ne peut effacer cette constitution de l'affect d'être charge *de* la représentation ; la dissociation de l'affect est encore un aspect de cette relation intentionnelle, qui peut être indéfiniment distendue, mais jamais annulée².

Alors, pour valider cette interprétation de l'*Affekt* comme charge économique de la *Repräsentanz*, reste la problématique freudienne de la fixation *Trieb-Repräsentanz* : le « refoulement originaire » (*Urverdrängung*) ne laisse passer ni le représentant ni sa pulsion. Dans « la fixation (*Fixierung*) », « le représentant correspondant subsiste, et la pulsion demeure (*bleibt*) liée à lui³ ». Dans l'inconscient, le représentant peut continuer son activité, s'organiser et établir des relations sans troubler le conscient⁴.

C'est pourquoi ce que nous prenons pour l'expression originaire de la pulsion est déjà le produit d'une fixation ; le rapport entre expression et pulsion ne nous apparaît jamais que comme un rapport institué, sédimenté, « fixé » ; il faudrait pouvoir remonter au-delà

1. GP, p. 183, note.

2. P. Ricœur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 161.

3. MP, p. 48.

4. *Ibid.*, p. 49

de ce refoulement primaire pour atteindre une expression immédiate. [...] Le refoulement primaire signifie que nous sommes toujours déjà dans le médiat, dans le déjà exprimé, dans le déjà dit¹.

Il s'agit bien de l'aspect *exégétique* de la première topique : une fois que la pulsion demeure liée à sa présentation lors de l'*Urverdrängung*, même dans la duplicité de son destin (à la fois charge pulsionnelle et *Repräsentant*), on ne peut plus concevoir une motion pulsionnelle sans une référence, *du moins idéale ou méthodologique*, à sa *Vorstellungs-Repräsentant*.

À différence de la position très tranchée de Henry, c'est paradoxalement le cadre herméneutique offert par Ricœur qui se contrebalance fondationnellement, grâce à la dense polysémie du texte freudien, par la même notion de l'affect comme étant « charge de² » – en reprenant la freudienne *Affektbetrag*, la « charge en affect » (traduction de Ricœur, différente de celle de Pontalis de « quantum d'affects³ »), utilisée par Freud pour séparer expressément la *Repräsentanz* et l'énergie affective de la pulsion (d'où une différente approche lors de l'analyse). « Il [l'*Affektbetrag*] correspond à la pulsion, en tant qu'elle s'est détachée de la représentation et trouve une expression conforme à sa quantité dans des processus qui sont ressentis sous forme d'affects⁴. »

D'où la solution qu'en donna l'herméneutique de l'*Essai sur Freud*. Si la pulsion se donne originairement dans une *Repräsentanz*, alors l'*Affekt*, comme « charge de » la représentation, peut prendre des chemins *immédiatement présentatifs* – en étant, *en principe*, « représentables ». Ricœur insiste donc sur le pouvoir de manifestation de la pulsion en tant qu'interprétée. Pour Ricœur, un affect pur, un affect dissocié, ne serait qu'*en attente* d'une représentation : c'est comme si, pour utiliser des termes aristotéliens, sa représentabilité en puissance en constituait l'essence actuelle. Ainsi, Ricœur met l'accent plutôt sur les textes qui identifient l'affect à un « processus de décharge » (*Abfuhrvorgänge*), aux *scories énergétiques* du refoulement pouvant se présenter à la conscience sous différentes formes, et notamment celles de l'angoisse, probablement comme sentiment aigu et indéterminé.

Les affects *purs* étant les « déchets » de la pulsion, pour ainsi dire, qui ne reviennent qu'à la recherche d'une « meilleure » présentation (non pas au sens de l'accroissement de soi, mais d'une présentation plus opportune que sa décharge : c'est le principe économique de la pulsion), il s'avère qu'une théorie herméneutique générale peut être poursuivie sur une base psychanalytique : « cela est bien vrai : mais le destin dissocié de l'affect ne saurait nous faire oublier que l'affect reste affect d'une représentation⁵ ». Cette dernière phrase voudrait dire : l'affect reste lié au pouvoir de la pulsion de se montrer *dans le domaine de la représentation* et non de la sensibilité ; il n'est à la fin

1. P. Ricœur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 150-152.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. Cf. *ibid.*, p. 154.

4. S. Freud, *Métopsychoanalyse, op. cit.*, p. 55

5. *Ibid.*, p. 156.

qu'un rejeton sensuel (*empfindlich*) dans le *Cs* – avec la particularité d'être posé en continuité avec l'*Ics*. L'important pour l'herméneute, tout comme pour le psychanalyste, c'est que, comme le dit Freud en utilisant un verbe générique dont on ne saurait pas en tirer *une seule* véritable signification, « l'inconscient se continue dans (*setzt sich in*) ses rejetons (*Vorkömmlinge*)¹ ».

D'où l'entrée en jeu de la *phénoménologie matérielle* : il y a bien une présentation de la pulsion affective qui n'est pas de l'ordre des « scories économiques », mais *de la manifestation pulsionnelle même*. Ce serait, en langage freudien, la *Triebregung* qui est ressentie comme un affect.

Si nous parlons d'une motion pulsionnelle [*Triebregung*] inconsciente ou refoulée [...] nous ne pouvons rien entendre d'autre qu'une motion pulsionnelle dont le représentant-représentation [*Vorstellungsrepräsentanz* (notre traduction : « présentant de genre représentatif »)] est inconscient².

Une *Triebregung* survivrait à la *fixation*, ne serait pas prise dans l'*Urverdrängung*, mais, en fil direct, de l'inconscient elle « filerait droit » au conscient, sans passer ni par une présentation, trop impliquée avec le psychisme, ni par le symbolique, ni par un surgissement des « déchets » du procès de *Repräsentanz*.

À Henry de s'approprier alors des phrases qui suivent : « ainsi, pour les sentiments (*Gefühle*), les sensations (*Empfindungen*), les affects (*Affekte*), la possibilité d'être inconscient disparaît (*würde...entfallen*) totalement³ », comme il paraît évident dans cette véritable attaque : « P. Ricœur met en jeu des présuppositions radicalement différent des nôtres : l'univers symbolique est la médiation indispensable à une connaissance de soi qui ne peut être que le fruit d'une herméneutique. De la sorte les droits de la conscience intentionnelle sont sauvegardés. L'affect lui-même n'a de signification que dans la mesure où il se lie à une représentation : n'est-il pas lui-même un représentant de la pulsion⁴ ? ».

Comme le remarque M. Borch-Jacobsen : c'est une seconde *Repräsentanz* psychique de la pulsion à côté de la *Vorstellung-Repräsentanz* qui chez Henry (et en suivant le parcours du livre entier) se transforme dans sa manifestation même, mais non plus comme *Repräsentanz*, mais comme, pourrait-on dire, une sorte de *Ur-Repräsentanz*. Henry constitue en somme le *Repräsentanz* comme *Affekt* dans son origine (nous rappelons qu'une pensée du *Repräsentanz* a été obnubilée), même si cette voie ne peut pas être suivie comme un véritable « fondement⁵ ».

1. MP, 136.

2. MP, p. 82.

3. *Ibid.*

4. GP, p. 383, n. 58.

5. Contredisant l'attachement à l'origine de Henry, en résonance à une pensée de la relationnalité en dette avec le concept de « sens » et le désœuvrement de J.-L. Nancy, il se propose de penser, à la fin de la contribution, une théorie du lien affectif très précieuse : l'identification est une fiction, indéracinable, mais fictive, un produit « de l'ipséité comme rapport et le moi comme autre : comme "lien affectif originaire" de l'identification, par exemple [...] Où ça ? Nulle part dans le monde, bien évidemment, dans

Le représentant de la pulsion n'est pas seulement la représentation, il est aussi l'affect. Dans ce rendez-vous, enfin, avec le fond de l'inconscient et de la vie, la psychanalyse va nous livrer son secret. Ce sont alors ses présuppositions explicites qui vacillent et d'abord la première de toutes : la dissociation de la Psychè et de la phénoménalité [= retour à une phénoménalisation originairement liée à toute la première topique]. Car l'affect n'est pas seulement un représentant de la pulsion au même titre et à côté de la représentation, il constitue en réalité son fondement. [...] *Or l'affect n'est pas l'inconscient et ne peut l'être ni par conséquent le devenir.* [...] *Ainsi le fond de l'inconscient n'est-il, en tant qu'affect, rien d'inconscient*¹.

Par l'*Ur-Repräsentanz*, la phénoménologie de Henry va alors réduire la pulsion à l'affect, et donc le représentant lui-même à l'affect selon le pouvoir de ce même affect de s'affecter, alors que Freud n'avait jamais essayé de penser un véritable « pouvoir » fondamental immédiatement manifestatif au *Repräsentant*.

Pulsion, en fin de compte, ne désigne pas chez Freud une motion psychique particulière mais le fait de s'auto-impressionner soi-même sans pouvoir jamais échapper à soi et, en tant que cette auto-impression est effective, le poids et la charge de soi-même. [...] La problématique de la pulsion – en tant que l'affect n'en était que le représentant – devait référer l'affectivité à un substrat plus profond : il apparaît déjà que c'est à celle-ci qu'elle reconduit pour autant que, comme auto-impression, la pulsion trouve dans l'affectivité elle-même son essence².

Une coda freudienne.

La lecture de Freud nous offre nombreuses questions. Reconduire, voire véritablement *réduire* la pulsion à l'auto-impressionnabilité, ne risque-t-il pas de faire perdre le sens de l'inconscient, cette sorte de *contre-incarnation* dans ma propre chair de ma propre chair, qui me propose à moi-même comme différé de ce que je me ressens ? Voire, une *Ur-Repräsentanz* ne finit-elle pas pour revenir à la *Repräsentanz* ? Suffit-il d'un *Ur* pour penser au-delà du pouvoir de représentant ? L'idée d'un représentant psychique, d'un *Repräsentant* n'est-il pas la plus appropriée pour une recherche génétique ?

D'ici d'autres nœuds critiques.

Si, méthodologiquement pour Henry, le procédé d'approche de la psychanalyse est (pour le citer) *déconstructif*, au sens où « déconstruire veut dire mettre à jour un fondement plus profond sur lequel s'élève la représentation et sans lequel elle ne serait pas³ », quel est le sens de la révélation de l'essence de ce pouvoir si ce pouvoir est incapable de nous manifester la pulsion selon son propre mode de présentation ? Si la

ce monde de miroirs où je ne cesse de me cogner avec rage. Mais nulle part non plus en moi, dans ma rage, ma douleur ou ma joie » (« L'inconscient malgré tout », dans *Le lien affectif*, Paris : Aubier, 1991, p. 231-232).

1. GP, p. 368-369.

2. GP, p. 374.

3. « Représentation et auto-affection », *op. cit.*, p. 84.

latence des contenus psychiques est comprise comme le Fond affectif¹ qui ne nous montre en aucune manière la raison d'un surgissement de l'une ou de l'autre de ses présentations, la fondation ne risque-t-elle pas de tomber brutalement dans l'ordre de la signifiante, et de perdre le rôle fondationnel du pauvre *Repräsentant*² ?

Mais, surtout : pourquoi assimiler horizontalement la pulsion à l'affect, à partir du moment où Freud en premier évitait de mobiliser un système d'aplatissement à l'inconscient ?

Dans tous les cas où le refoulement réussit à inhiber (*die Hemmung... gelingt*) le développement de l'affect (*Affektentwicklung*), nous appelons inconscients les affects que nous rétablissons en redressant le travail du refoulement [...] il existe une différence notable par rapport à la représentation (*Vorstellung*) inconsciente ; celle-ci, une fois refoulée, demeure dans le système *Ics* comme formation réelle (*reale Bildung*) tandis qu'à l'affect inconscient ne correspond qu'un rudiment [*Ansatzmöglichkeit* : à la lettre : une possibilité de signe, de soupçon – comme quand on dit « un signe d'amélioration » ; Ricœur traduit par « puissance d'intervention » !] qui n'a pas pu parvenir à se développer. Ainsi, et bien qu'on ne puisse réprocher cette façon de parler, il n'y a pas, au sens strict, d'affects inconscients comme il y a des représentations inconscientes. Mais il peut très bien y avoir (*Es kann aber sehr wohl...geben*) dans le système *Ics* des formations d'affects qui deviennent conscientes comme les autres [mais pas toujours ?]. Toute la différence vient de ce que les représentations sont des investissements (*Besetzungen*) – fondés sur des traces mnésiques – tandis que les affects et sentiments correspondent à des processus de décharge dont les manifestations finales sont perçues comme sensations », pour conclure : « en l'état actuel de notre connaissance des affects et des sentiments, nous ne pouvons exprimer plus clairement cette différence³.

Réponse à venir ou question oiseuse ? En dédoublant l'affect dans son *rudiment inconscient* et dans son *développement conscient*, et donc en constituant un parcours de l'affect « par étapes » (de la pulsion à la représentation), tout en gardant une continuité (*setzen sich in*) entre *Ics* - *Cs*, Freud, plus que Henry, nous demande encore une recherche bien plus attentive de la présentation affective de la pulsion.

1. PV II, p. 180.

2. R. Bernet, « L'inconscient entre représentation et pulsions », *Philosophie*, 50 (1996), p. 66-83. Qui se cache dans cette crypto-référence ? « Mais il faut en même temps rester prudent quand on affirme qu'il y a une affinité profonde entre la pulsion et l'affect. S'il y a de bonnes raisons de dire que la pulsion est une auto-affection du sujet vivant, cela n'implique pas que tout affect soit le vécu d'une pure *auto-affection*, ni que tout affect résultant d'une auto-affection par la pulsion soit le vécu d'une auto-affection *pure*. Dans la manière dont nous sentons, il n'y va de la pulsion, la manière dont nous sentons la pulsion reste liée avec la manière dont nous sentons le monde » (p. 74-75). L'intention de R. Bernet est de ne pas immerger l'*altérité* de l'inconscient pulsionnel radical à la conscience ; au fond, il s'agit d'une tâche fondationnelle. Mais pour R. Bernet l'inconscient reste « l'événement de la finitude du sujet » (p. 83) : « peut-on atteindre davantage de la philosophie que de nous permettre de penser la *possibilité* de l'inconscient freudien ? S'il est certain que la philosophie peut et doit penser l'inconscient comme phénomène mais aussi comme événement, il est non moins certain que cet événement relève d'une expérience qui est chaque fois unique et donc non déductible de ses conditions de possibilité » (p. 82-83). Pour Henry en revanche, il s'agirait toujours de réduire, au sens *d'amoindrir*, non pas l'altérité (qui même, reste toujours plus grandissante dans la duplicité de l'apparaître !), mais l'événement lui-même comme altérité d'une altérité infondée. Pour Henry il s'agit d'amoindrir la rhétorique de l'altérité, la distance qui sépare l'altérité mondaine de l'altérité fondée, puisque dans cela seulement se cèle un vrai autre, un autre dignement compris.

3. MP, p. 82-83.

CHAPITRE 2

L'EFFORT

§ 18. Le *Je peux* dans la déduction des catégories et sa passivité. Le sentiment

« La mort ne m'aura pas vivant »
disait et riait le fou du village
le visage se frappant.

G. CAPRONI, « I pugni in viso », *Allegretto*¹.

La partition en trois chapitres a rendu cette troisième partie spéculaire à la deuxième partie, après que cette dernière évoquait déjà les trois aspects formels, en tentant de répondre en sens inversé aux trois apories. Le premier chapitre de cette Partie s'est donc penché sur la fondation de cet oxymore apparent qui est le cogito affectif, tel qu'il a été envisagé dans *Généalogie de la psychanalyse*, dans la refonte de Descartes et de Freud. Alors que Henry avait trouvé chez le premier la formule même de sa réduction onto-phénoménologique, sauf pour ensuite s'en éloigner à cause du double statut accordé à l'idée dans les *Meditationes*, le deuxième semble avoir tenté le chemin d'une fondation radicale. Avant qu'il fasse retomber la psychanalyse dans une psychologie mondaine, Freud avait retrouvé, par la notion de « pulsion », le cogito cartésien. S'il a au fond *accompli la perte* du Commencement, il l'a fait, croyons-nous, à cause d'un souci fondationnel. La difficulté qui s'est imposée à Henry (mais pas uniquement lui) de comprendre une *Vorstellungsrepräsentanz* de la pulsion, nous a posé toutefois dans une véritable recherche fondationnelle, en direction du représentant psychique des pulsions (comme « émissaire » de la pulsion), en exploitant des ambiguïtés déjà présentes dans la *Métapsychologie* de Freud. L'impossibilité, pour notre travail, de poursuivre dans cette direction ne nous fait pas moins en ressentir l'urgence. *En effet*,

1. « "La morte non mi avrà vivo" / diceva e rideva lo scemo del paese / battendosi i pugni in viso », repris dans L'opera in versi, Milan : Mondadori, 1998, p. 453, nous traduisons avec l'aide de Boris Dottori.

on pourrait dire que chaque fondation demanderait un nouveau travail de thèse, à elle toute seule. Il nous intéresse, au fur et à mesure que nous avançons, pouvoir penser avant tout s'il y a une notion génétiquement privilégiée.

Une autre fondation de la transcendance, chronologiquement en amont de la première, bouleverse le cogito affectif dans le sillage du *biranisme* (un Maine de Biran interprété de manière originale), dans le cadre de l'intensité du *corps propre*, de la *chair*.

Le corps organique : la frontière entre immanence et transcendance.

« L'âme peut-elle être sans se manifester? Comment concevoir ce qu'elle est hors de cette manifestation, ou du sentiment d'elle-même¹ ? ». À la différence de ce qui a été entrevu en 1985, *Philosophie et phénoménologie du corps* avait exposé le *cogito cartésien* comme une incompréhension de « l'essence », ou mieux, comme une pensée de l'affectivité comprise comme « dégradation de la pensée pure en affectivité² », puisque « l'affectivité en général est quelque chose d'inférieur et ne saurait appartenir, en tant que telle, à la pure essence de la pensée » et donc « relève nécessairement de l'ingérence en elle d'un élément d'un élément étranger, à savoir le corps³ ». Henry arriva même à affirmer, dans un propos que nous pourrions dire *rejeté* en 1985, que « si l'on veut bien entendre par là [= la nature primitive subjective] une région ontologique fondée sur un donné phénoménologique irrécusable, elle est une pure affirmation qui résulte de la facilité propre à Descartes – et de bien d'autres philosophes – à comprendre que l'affectivité puisse appartenir à l'essence de la pure pensée⁴ ».

Les lectures henryennes de Descartes ne sont donc pas simples et univoques. Si, en effet, il n'a jamais abandonné le projet cartésien d'un *fundamentum inconcussum veritatis*, celui-ci a dû lui paraître dans les années Quarante décidément *insuffisant*, encore trop *rationaliste*. Une radicalisation du cogito à partir de son affectivité n'a pas été envisagée à partir de Descartes, mais de Biran. Autrement dit, Henry n'a pas eu le pressentiment de se trouver devant un cogito affectif chez Descartes, comme en 1985. La pensée biranienne a pour Henry pu suppléer à ce manque, par la notion du *Je peux*, d'un ego agissant. Mais le biranisme lui a offert une perspective fondationnelle immédiate : la théorie de l'effort.

Dans son premier ouvrage, Henry affrontait dans un esprit très *critique* la solution cartésienne de la *permixtio* : le *dualisme* entre âme et corps ne convient pas à la *dualité* interne du fondement, entre le corps subjectif et le corps organique⁵. Bien que

1. M. de Biran, *Journal*, Neuchâtel : La Baconnière, 1955, II, p. 281, lettre du 27 juin 1820.

2. PPC, p. 209.

3. PPC, p. 196. Et à p. 199 : « les triangles jouent dans l'histoire de la pensée philosophique un rôle assurément disproportionné avec l'intérêt que nous leur reconnaissons dans notre vie concrète ».

4. PPC, p. 197.

5. Cf. *supra*, § 9.

Descartes ait eu le « pressentiment génial¹ » du corps subjectif comme étant son propre fondement, « l'idéal de Descartes est, en effet, celui de la connaissance théorique et intellectuelle qui est comme une appréhension impassible de l'être mathématique² ». Mais, comme il le fera plus clairement au sujet de Descartes dans *Généalogie de la psychanalyse*, Henry n'avait pas perçu que dans les *Meditationes* déjà « la pensée est affective³ » : le *cogito*, dont s'était approprié Husserl ainsi que Sartre, reste essentiellement une entité intellectuelle dans *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Au demeurant, Henry n'a donc jamais détourné le regard de cet « être qui est un paraître⁴ ». L'opportunité, pour ce « paraître », de se montrer comme manifestant immédiatement son originarité face à l'altérité relative du fondé, est dans le néo-biranimisme de *Philosophie et phénoménologie du corps* envisagée par l'apparition-limite du *corps organique* : le corps n'est pas une réalité extérieure, désincarnée, contingente, mais un *phénomène unique manifesté de manière duale*, à savoir une *incarnation*⁵. « Je suis la vie de mon corps, l'ego et la substance de son organisme, la matière et le principe de ses mouvements, et c'est parce qu'il ne serait rien sans ce fondement qu'est pour lui la vie absolue de la subjectivité que notre corps transcendant, qui n'est que la frontière de cette vie, trouve en celle-ci son unité et le principe des déterminations ontologiques qui font de lui le corps de l'ego⁶ ».

La dualité subsume la génétique : elle rejette tout phénomène intermédiaire puisque, à travers la « frontière » du *corps organique*, elle peut établir l'appartenance au règne de la passion et simultanément la limite sur laquelle ce pouvoir s'exerce, et donc sa non-appartenance et sa manifestation comme au-delà de mon pouvoir, un « continu résistant ». À la différence du dualisme cartésien, *la théorie biranienne des trois corps* représente aux yeux de Henry un enseignement resté isolé – d'autant plus que *la théorie des trois corps* peut se faire en vertu d'une dualité non dualiste, à savoir, non moniste⁷.

Étant donné les résultats obtenus contre le dualisme « figé » du cartésianisme (soumis à l'anatomie métaphysique de la glande pinéale), une telle *tripartition* s'oppose au dualisme non pas seulement en raison du rôle fondateur du corps subjectif (puisque Henry, comme il l'a été dit, reconnu déjà que Descartes avait eu la première intuition de celui-ci) mais par son action *sur* le corps organique. Une structure duale *appartient aussi au corps propre*, qui se partage entre *corps organique* et *corps objectif*. C'est au travers du corps organique (qui « annule » en substance toute opposition rigide et permet l'avancement du fondement jusqu'au monde) que, nous l'avons vu, il est possible de comprendre la *relation* à son propre corps comme étant le terme d'un *mouvement* (le continu résistant), et surtout étant sa propre *dynamique* de déploiement

1. PPC, p. 194.

2. PPC, p. 195.

3. PPC, p. 197.

4. PPC, p. 128.

5. Nous renvoyons encore *supra*, au § 9 pour une première esquisse de ses notions.

6. PPC, p. 174-175, nous soulignons.

7. Cf. *supra*, § 7.

par l'entremise du corps organique, une œuvre d'effort.

La déduction des catégories du Je peux : la catégorie de causalité.

L'essai sur Biran, « logiquement postérieur » à *L'Essence de la manifestation*¹, lui est chronologiquement antérieur. Ce qui veut dire que la philosophie de *Henry naît immédiatement comme une onto-phénoménologie génétique.*

Le cogito affectif dans la refonte du biranisme est un « je peux », orientant mes actions en vue d'une répétition de la Vie en fonction de ses besoins. Si le pouvoir est une je peux, corporel et agissant, il s'applique toujours sur son propre corps organique. Le *Je peux* suppose l'effort, plutôt que l'inverse. L'effort biranien, à la différence du *Streben* romantique, n'est pas une tension auto-posée vers l'infini, mais la « réalité » agissante de ce qui est (appelée encore) « réalité humaine » à partir de ce qui est (encore appelé) une « ontologie phénoménologique² ». « L'être de l'effort » est une « ipséité », une structure d'intensité :

L'interprétation traditionnelle de l'opposition biranienne du moi et non-moi comme étant celle de l'effort et du réel qui lui résiste, est irrecevable. Car l'effort est encore quelque chose et, pareillement, le réel auquel il se mesure. C'est l'être de l'effort, son mode originaire de présence à lui-même qui constitue l'ipséité du moi, c'est le mode de manifestation du continu résistant, son extériorité, qui lui permet de se donner d'ores et déjà, antérieurement à sa résistance et indépendamment d'elle, comme autre, comme cela même qui est l'autre³.

Chez Biran lui-même, toutefois, « l'effort » est défini comme une « relation de causalité ». Les termes dont il s'était toujours servi sont ceux de « corrélation », « indivisibilité », « combinaison intime », « rapport de coexistence » entre les deux éléments constituant l'effort⁴. *Henry a tendance à « effacer » la relativité de l'effort.* Son interprétation « tranchante » (et controversée, comme on verra) du biranisme le porte donc plutôt à privilégier les textes où l'effort est envisagé comme un déploiement de l'effort⁵, et surtout comme *passivité* dans le sentiment de cet effort plutôt que comme « activité » du sujet d'une force qui, dans ce pouvoir d'instaurer une relation même, se révèle non-séparable de l'effort.

D'ici la *déduction biranienne des catégories*, réécrite par Henry à l'aune de la théorie de l'effort. Cette « déduction » n'est une condition de l'expérience que dans le sens où il s'agit de la *réalité*, ou mieux comme il est dit ici d'« un fait » : « la déduction est en réalité une réduction, déduire une catégorie, c'est réduire son être à ce qu'il est

1. « Conformément d'ailleurs aux références qu'il [PPC] contient au système ontologique de M. Henry, dont il constitue pourtant chronologiquement la première inspiration » (G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, op. cit.*, p. 102, note).

2. PPC, p. 10-11.

3. PPC, p. 51, nous soulignons seulement « l'autre ».

4. P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris : Ellipses, 2000, p. 21.

5. M. de Biran, *Œuvres, III : Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris : Vrin, 1988, p. 138.

originellement et, cette fois, de manière irréductible¹ ». Mais sans le dire expressément, ce que Henry appelle « catégorie » n'est en fait rien d'autre que ce que Biran, en cela héritier de Descartes et suivant Destutt de Tracy (l'« idéologie » comme « étude des sensations et des idées »), appela bien plutôt « l'idée ». Dans le problème de la « catégorie » biranienne résiderait chez Henry la possibilité de ne comprendre l'idée autrement que comme *évidence* (de Descartes jusqu'à Husserl). Dédire les catégories revient donc à déduire fondamentalement les idées. L'apparition-limite de l'idée (par son double statut) aperçue au § 16 serait donc battue en brèche, et fondationnellement, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, par la fondation de l'effort.

Or, si le terme de « catégorie » remplace chez Henry celui cartésien d'« idée » dans le biranisme (les idées étant les « éléments subjectifs et *régulateurs* dans tout ce que le moi peut connaître hors de lui ou en lui² »), il est alors « plus clair d'utiliser, comme le fait Henry, le concept kantien de “catégories” pour désigner ce que le biranisme nomme le plus souvent “notions premières” ou “idées générales”³ ». G. Romeyer-Dherbey, ancien élève de Henry à Montpellier, nous dit que ce terme avait déjà été utilisé par Janet, d'après qui l'effort moteur est justement « une doctrine nouvelle des catégories ». Il est évident que, si une idée doit avoir un « statut », il ne peut être qu'un statut fondamental et dernier, et non pas dépendant des variations empiriques et subjectivistes d'un contenu mondain. L'idée doit donc « naître » à l'intérieur de la sphère subjective du « sentir » qui, comme le dit justement encore G. Romeyer-Dherbey, peut expliquer, à la différence d'Aristote, l'origine des catégories par le principe de l'indémontrabilité présent dans celle de cause – catégorie ou idée fondamentale parce que naissant dans l'*action* de l'ego, dans son agir. Il est aussitôt évident la référence critique à Kant, qui suit Aristote dans l'exhibition d'une méthode de « prédicabilité » du λόγος ἀποφαντικός : les catégories restent les principes *formels* de l'acte de *juger*, les fonctions suprêmes d'unification de l'entendement, qui entrent en jeu à tout jugement – et donc la *preuve éminente* est fournie par la formulation de jugements *vrais* rangés sous au moins une de ces catégories. L'exactitude de la référence historique et sa formulation, bien sûr, n'intéressent guère la refonte de Biran proposée par Henry : une « table des catégories » serait à formuler *seulement* à partir de l'irréductibilité du *ploiement* de l'effort du corps subjectif sur une « surface » qui ne lui appartient que comme résistance.

Chez Biran, la déduction des catégories se développe à l'aune de ce que Destutt de Tracy désignait déjà comme le « sixième sens » : *la sensation du mouvement*. La « catégorie » ou « idée » biranienne, à travers la « médiation » du corps organique, le situe le « lieu » de l'effort du corps subjectif, est donc essentiellement *kinesthésique* ; mais la kinesthésie n'est pas une sensation motrice à même le monde, elle est identique

1. PPC, p. 39.

2. M. de Biran, *Œuvres*, VII/2 : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris : Vrin, 2001, p. 265, nous soulignons.

3. G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris : Seghers, 1974, p. 105.

au corps subjectif qui rencontre le continu résistant. Reconduire la kinesthésie à son fondement, au sentiment du mouvement plutôt que d'un *préthétique*, d'une *fungierende Intentionalität*, équivaut à en faire *la catégorie fondamentale* : celle de causalité, très présente dans le biranisme même si reconduite à la « force » subjective, à une existence réelle comme cause, force, voire volonté. « L'effort de la pensée biranienne est précisément de déterminer le cogito comme un pouvoir de production, détermination qui était d'ailleurs impliquée dans l'affirmation de l'immanence des catégories¹. » Parmi « les idées simples de réflexion », c'est bien *l'idée de cause* qui occupe une place toute spéciale, qui est l'aperception et l'ego, « être la cause et son effet ».

Le divers de l'intuition sensible ne peut s'unir à une conscience que s'il est soumis à la catégorie de causalité. [...]

Poser la causalité comme une condition a priori de l'expérience, ce n'est pas encore fournir l'origine de cette idée. Il y a un monde pour nous si ce monde est soumis à la catégorie de causalité. [...]

Cette idée vient d'ailleurs, elle est a priori [...] afin qu'un monde puisse exister pour nous [...] ne faut-il pas que nous soyons déjà en possession de l'essentiel, c'est-à-dire de cette catégorie elle-même et son idée ? [...]

Le monde de l'expérience existe en fait, il est, certes, un monde réel ; mais ce qui le rend possible ne doit pas être moins réel, faute de quoi le monde de l'expérience cesserait à son tour d'être réel pour devenir un pur possible. Condition de l'expérience et expérience sont l'une et l'autre possibles et alors il n'y a encore rien ; [...]

Cependant, même si l'on se croyait autorisé à agir de la sorte, on n'aurait aucun moyen de déterminer cette condition de possibilité en général, [...] *on n'aurait aucun moyen de lui donner un nom et de l'appeler, par exemple, causalité*. En vérité, c'est la causalité qui connaît la causalité.

Les catégories sont des pouvoirs de l'ego, elles sont les modes fondamentaux de la vie, les déterminations premières de l'existence [...]

Toute chose porte dans le cœur de son être l'image d'une destinée humaine, le monde est traversé par une vie qui est la mienne : je suis la vie du monde².

L'idée de cause est fondée par la catégorie de cause. Que la causalité connaisse la causalité réintroduise fondationnellement le mot d'Empédocle « le semblable connaît le semblable », cela signifie que la catégorie de la causalité s'applique originellement à « l'idée » (au sens cartésien mais aussi « mondain ») de causalité. Cette « application » elle-même n'est possible si au fondement dernier il n'y avait ce pouvoir d'être causalité absolue, puisque la force n'est jamais relative (au sens entrevu supra, § 9). C'est sans doute la manière de lire cette phrase : « la catégorie, elle n'est pas une idée, mais une manière de vivre le monde, une structure de la vie naturelle. La théorie des catégories n'est donc plus, dans le biranisme, une théorie de la raison et de l'entendement, elle est

1. PPC, p. 72.

2. PPC, p. 41-44.

devenue théorie de l'existence¹ ».

L'avancée accomplie par le premier ouvrage de Henry dans cette direction est donc aussi radicale que celle accomplie dans le cogito comme « passion ». Et pourtant, *en raison des archaïsmes du lexique et même de la doctrine de Biran lui-même*², Henry n'a jamais été plus proche d'un incroyable rétablissement de la catégorie métaphysique par excellence (la causalité) à travers une immanentalisation de cette même catégorie : la « causalité » est certes assumée dans l'immanence du fondement mais, en même temps, elle est faite surgir à partir même de son « s'apparaître » qui révèle, par son pouvoir de se mouvoir, autre chose que soi (d'où la première intentionnalité comme non-intentionnelle, non intuitive) comme la genèse de ce même paraître. D'ici le sens de la catégorie de causalité, qui reste pour Henry, comme pour Biran, la *première catégorie* du Je peux.

La dualité chez Biran comme problème ontologique de la passivité.

Or, comment la catégorie de cause devient-elle l'idée de cause ? Pour répondre à cette question, nous devons mobiliser la théorie biranienne (reprise par Henry de manière originale) du *double emploi des signes*. Mais, avant de procéder de la sorte, nous devons approfondir une notion qui, après avoir traversé nos pages, se présente ici avec plus d'urgence, et qui est tout à fait capitale : la passivité.

Demandons-nous donc : comment je peux m'éprouver comme agissant, mais comme passif ? Ne s'agit-il pas d'une contradiction évidente ?

Il faut prendre cette question dans son ensemble. Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent au sujet de Descartes, certains « blancs » dans la lecture henryenne de Biran peuvent nous aider (il ne s'agit pas de « reprendre » ou d'« enseigner » quelque chose à partir de ce que Henry « n'aurait pas vu », mais d'effectuer son choix à nouveau sur la base du phénomène du fondement) à déterminer 1) la raison qui pousse Henry à insister sur des notions fondamentales même dans la genèse fondationnelle, et 2) la raison expliquant la dualité primitive comme non-dualiste, mais immédiatement « relationnelle » sur l'effort, en vertu de la « découverte » d'un fondement phénoménal. La question, de surcroît, est massive : pourquoi Henry a-t-il essayé de reconduire à l'œuvre du fondement un fondement absolu ce que Biran tendait à conserver comme *une dualité irréductible* ? Le nœud critique, on le verra, se concentrera sur le problème de la *passivité* (qui est déjà passé au travers de la deuxième partie, sans jamais avoir été considérée), et sur la différence entre « séparation » et « distinction ».

1. PPC, p. 45.

2. Que Henry reconnaît lui-même, PPC, p. 16. Pour ne citer qu'un passage : « puisque enfin le jugement d'extériorité, que plusieurs philosophes ont considéré comme le véritable rapport simple et fondamental, repose sur lui comme sur sa base propre et n'en est lui-même qu'une extension. Enfin il est le seul rapport fixe, invariable, toujours identique à lui-même, puisque n'admettant aucun élément variable, étranger [...] » (M. de Biran, *Essai*, cité par B. Bégout, *Maine de Biran. La vie intérieure*, Paris : Payot & Rivages, 1995, texte 2, p. 63).

Biran avait en effet coutume d'appeler déjà « métaphysique » toute théorie d'une *séparation* entre le sujet et l'objet (ce que Henry appellera monisme et que nous avons appelé effondement). Une « métaphysique » est une théorie qui s'efforce ensuite de renouer les deux comme deux substances auto-suffisantes, et non pas une fondant l'autre. La « dualité primitive » impliquera donc une *distinction* (l'hétérogénéité) qui ne *séparera* pas les deux termes, mais les articulera – en rendant possible le déploiement de la « force ». Cette manière d'insister sur la dualité comme participant également du fondement distingue le « moi » biranien-henryen de l'auto-position du moi dans l'idéalisme, et ce juste à Hegel.

S'il nous semble que la pensée de Henry est en dette envers celle de Biran en raison de son « style¹ », elle l'est aussi pour le contenu doctrinal ; *dans la volonté de lire phénoménologiquement le biranisme, elle a toutefois tranché là où la pensée de Biran tentait de dégager une différence irréductible au fondement*. En effet, Henry critique Biran sur un point précis.

La différence entre la *dualité* biranienne et la « *structure* » *duale* henryenne du fondement² tient en effet à un *bouleversement* propre à la notion de la *passivité* du biranisme. S'appuyer sur cette notion permettra en effet de comprendre aussi l'auscultation des termes venant redoubler le moi chez Biran : la volonté, la réflexion, l'activité, et enfin la passivité. Selon P. Montebello, qui s'est interrogé plus que tous sur la fécondité de la dualité biranienne contre le dualisme général de la philosophie, la refonte henryenne de Biran vise à penser la subjectivité comme une « transparence absolue ». L'aperception ne peut être « opaque », et « l'analyse [henryenne de Biran] doit tendre à gommer toute dualité et montrer que le dualisme ontologique n'est pas une dualité ontique », mais ontologique, à travers « l'unité transcendantale de la subjectivité, laquelle inclut un mouvement de transcendance et par conséquent un transcendant³ ». D'après ce spécialiste, donc, l'analyse henryenne aurait le *défaut* de se rendre incapable de penser la dualité biranienne. Il repère une sorte de tentative qui pourrait être définie comme... « moniste » : Henry opèrerait une « réduction » faisant « fusionner ensemble l'ego et le corps subjectif, le corps subjectif et le corps transcendant. Or, nous ne trouvons jamais cette réduction chez Biran », qui « soutient aussi que le moi est un rapport, une dualité irréductible à l'unité ». Il ne s'agit certes pas de créer une gigantomachie entre unité et dualité : pour Biran, continue P. Montebello (parlant ici de « sérieux coup » porté à l'auto-donation henryenne), même dans l'aperception, le moi n'est pas révélé comme un *autos*, un fondement auto-affectif.

Le corps n'est pas donné, il résiste à l'effort, il est défini comme *continuatio resistentis*. L'acte lui-même n'est pas donné puisqu'il se saisit *dans son effet* [et non pas alors comme cause immédiatement...] et s'appréhende là dans sa différence, *distinct* de l'effet. Il faut à l'expérience subjective les deux éléments de ce rapport pour s'apercevoir

1. Cf. *supra*, § 5.

2. Cf. *supra*, deuxième partie, chapitre 2.

3. P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, *op. cit.*, p. 127-128.

dans son immanence [...] « distincts sans être séparés », [...] pur différents l'un pour l'autre¹.

Sans vouloir entrer dans un débat au sujet de la philosophie biranienne en elle-même, limitons-nous à des remarques qui peuvent nous ouvrir à la genèse fondationnelle qui s'opère dans un simple aperçu de la refonte du biranisme.

S'il est vrai que Biran avait introduit une *distinction* immédiate *entre les deux termes de l'effort* (ils ne sont sans doute pas la même chose à l'égard de l'expérience transcendantale subjective), une « pure différence comme telle », « différence qui porte à penser, qui est la pensée en acte² », il n'est pas non plus vrai que Henry ait voulu les réduire à une « unité » quelconque, notamment en « fusion ». P. Montebello surenchérit, alors, sur l'immanence (sur laquelle, on l'a vu, il est possible de rallier toutes les incompréhensions sur Henry, en bonne partie à cause de l'incompréhension du phénomène du fondement) comme « immanentéisant » la transcendance derrière « le dogme de la transparence³ ».

Comme le met en évidence P. Montebello, le problème reste donc, encore une fois, de penser comment *serait-il possible de comprendre le rapport entre immanence et transcendance derrière une fondation*, et quel sens aurait ce rapport non-séparant, non-dichotomisant. La lettre du biranisme ne nous vient pas en aide : *elle relève deux termes en liaison absolue, mais qui sont tout de même distingués absolument*.

L'effort ou le mouvement n'est représenté qu'autant que nous nous séparons entièrement de l'être auquel nous l'attribuons ; ainsi par cela même que le dernier est *connu comme objet ou phénomène étranger*, il ne peut être senti dans sa cause, ni par conséquent sa cause ne peut être *sentie* comme en lui ou comme il est lui-même⁴.

Le différend Henry/Biran sur la passivité résiderait dans l'idée d'originarité implicite dans le fondement onto-phénoménologique. Malgré les « efforts » de Henry lui-même, la validité de la fondation (et son intelligibilité) reste soumise au corps subjectif. Pour P. Montebello comme pour Biran, on ne peut se contenter de ramener tout « à un fond », sans pour autant expliquer en quoi ce fond ne *phagocyte* pas le non-fond, le en-dessus-du-fond, ce que nous avons dit dans la deuxième aporie.

Selon Henry, il y a en effet un « dualisme » sous-jacent à la pensée biranienne, provenant d'un schéma cartésien, qui est plutôt celui des *Passions de l'âme* : « les thèses biraniennes qui relèvent du dualisme concernent essentiellement l'instinct, la sensibilité, l'affectivité, l'imagination [...] se réfèrent à la vie organique de l'homme⁵ ». Cela provoque des très graves malentendus au biranisme : la vie organique impliquerait une sorte de vie psychologique inconsciente, exprimée par exemple dans « le non-sens

1. *Ibid.*, p. 128-129.

2. « Le monisme et le dualisme sont obstinément des philosophies de la passivité. Et c'est pourquoi ce sont des philosophies de la représentation », *Ibid.*, p. 273.

3. *Ibid.*, p. 130.

4. Maine de Biran, *Essai, op. cit.*, p. 232.

5. PPC, p. 215.

ontologique d'une "perception obscure sans conscience"¹ ».

Malgré l'effort, la dualité henryenne n'est donc pas, à proprement parler, la dualité qui constitue selon P. Montebello le fait primitif biranien. Entendu ainsi, Biran tomberait dans l'auto-effondrement ek-statique, mais « vers le bas » en quelque sorte, vers la vie animale et organique, imprégnant sa doctrine des dérives de son époque (la physiologie physicienne d'un Bonnet, par exemple, et le sensualisme des Idéologues). Cette situation a contraint Biran à définir également *l'effort comme une « volonté »* et à donner « un privilège exclusif aux modes actifs du sujet », et qui compromettent la réussite de son ontologie phénoménologique en manque d'une « théorie ontologique de la passivité² ».

Certes, la refonte de la passivité biranienne se fait finalement chez Henry au détriment de tous les passages de Biran où il envisage une dualité co-fondée (toujours rejetées ou confondues chez Henry) de la volonté (terme souvent associé à l'effort), de la réflexion (le redoublement de l'aperception par la prise de conscience de son activité), et enfin même de l'anonymat de la vie organique, ce dernier porteur d'une instance opaque radicalement différente de l'invisible henryen (et qui avait conduit Biran à une étonnante incapacité de rendre compte du passage du rêve au sommeil³).

La *passivité* chez Henry est le sentiment d'être cause immanente de son faire. Elle garde dans l'immanence la fondation de l'effort. Il faut, pour Henry, avoir *une structure passive du sentir*, au moment précis où Biran semble s'empêtrer dans des « obscurités psychologiques ».

Maine de Biran s'est-il véritablement avancé jusqu'à cette conception d'un fondement plus profond que la différence essentielle qui sépare les modes actifs et les modes passifs dans la vie concrète de l'ego ? Est-il parvenu jusqu'à une authentique compréhension ontologique du fondement [...] ?⁴.

Henry va donc tenter de comprendre « un pouvoir plus profond, qui les fonde l'un et l'autre », appelé « habitude⁵ ».

Dans la refonte du biranisme, l'activité et la passivité demeurent, aux yeux de Henry, essentiellement *homogènes*. La passivité reste chez Henry une force, la force du corps subjectif qui, tout en se déployant sur le corps organique, est ressentie comme *une impossibilité d'agir sur soi-même*. Henry admet que le biranisme permet d'expliquer sans doute l'activité du sujet agissant (Biran ne cesse de revenir sur l'effort) ; mais, en

1. PPC, p. 217.

2. PPC, p. 219.

3. Le moi, pour Biran, *s'anéantit* pendant le sommeil. Une transparence absolue laisse la place à une obscurité absolue : « il n'y a pas de passage graduel ou de mouvement imperceptible du moi au non-moi, de la veille au sommeil, de l'activité à la passivité. En un sens, rien n'est plus opposé au biranisme que la théorie de Leibniz sur les perceptions obscures. Pour Biran le sommeil est total ou n'est pas [...] Biran ignore ou veut ignorer les franges incertaines et confuses du demi-sommeil où la conscience est bercée entre deux eaux, entre deux marges, ne sachant plus très bien si elle dort, pense ou rêve » (B. Bégout, *Maine de Biran, op. cit.*, p. 216).

4. PPC, p. 226.

5. PPC, p. 227.

même temps, il ajoute à propos de la « synthèse passive » d'une kinesthèse (par exemple dans la sensation de l'odeur d'une fleur, qui se conforme en harmonie aux perceptions des autres sens) que cette liaison resterait *mystérieuse* sans un pouvoir irrémédiable. La passivité a pour Henry la fonction de ne pas se distinguer de l'activité (et donc des modalités duales de la réflexion et de la volonté), en même temps où, à travers la notion d'*habitude*, se donnait de manière corrélée celle de *répétition* ; cette notion qui, de par son propre pouvoir, réitérait le potentiement des *signes* sur lesquels notre vie se penche afin de réintroduire ses modalités immanentes. Cela nous porte à considérer la recherche génétique que la refonte du biranisme permet.

L'apparition-limite de la peau. Les nœuds critiques du support à l'effort et le « critère d'extériorité ».

Afin de penser une passivité qui, dans son propre mouvement de l'effort, dans sa causalité, génère les idées, nous voulons mettre en évidence deux possibilités de recherche génétique.

La *première* concerne la compréhension henryenne très *restreinte* de la théorie du *double emploi des signes*, exprimant l'exigence de signifier l'être à partir de l'intérieur de l'expérience sensible. Comment, en effet, nous pensons la causalité parmi les choses du monde ? Y a-t-il une *analogisation* à l'œuvre entre mon corps et ma représentation du monde ? La fondation est-elle un processus d'analogie, redoublant l'effort ?

L'exemple que prend Henry est celui de la vision, modèle de l'ek-stase : « le signe "voir" a justement un double emploi et désigne aussi bien l'œil, ou du moins une partie de celui-ci, que l'expérience interne transcendantale de la vision¹ ». L'œil est « l'étendue », la pure représentation de la vision. Henry tente ainsi de configurer les deux sous la forme explicitement dite d'un « rapport ». *Le « signe » chez Biran ne voulait au début rien dire d'autre que ce qui se rapporte (« en aide ») à la « chose signifiée », il sert « à l'individu à se remettre dans un état où il a déjà été » et à fournir « ainsi une prise à sa volonté, un point d'appui pour se modifier lui-même² ». Le « premier Biran », en effet, voyait que la représentation [du signe] comme un pouvoir de « potentiel » la capacité du corps par l'*habitude*. Henry, en revanche, ne voit en cela qu'une *sorte de similitude, celle du corps objectif qui se rapporte à son « être originaire ».* *L'intention est de réfuter par là cette tendance biranienne à une co-action de la représentation, et la création d'une critériologie des signes entre « naturels » et « vides d'idées » :* le signe « réclame » pour Biran toujours une « idée » (= une « catégorie » au sens henryen). Cette distance inévitable entre signe et idée, sans reconduction immédiate à la subjectivité, est pour Henry *insoutenable*. Il prend soin alors de ne citer que le « deuxième » Biran, sans doute le plus « mature »*

1. PPC, p. 154.

2. M. de Biran, *Œuvres, II : Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris : Vrin, 1987, p. 153

philosophiquement, celui de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Dans cet ouvrage, la tentative de lire dans le signe un appui au déploiement de la subjectivité est possible pour autant, toutefois, *que la causalité du sujet est le fondement du signe lui-même* : le sens intérieur du signe est l'activité du sujet lui-même.

La position henryenne sur le double emploi des signes (effectuée sur la base de la passivité) est *discutable*. Le signe a un fond subjectif qui est aussi bien sa force, certainement. Mais chez Biran il y a toutefois un « restant » dans le signe : *il reste un support au déploiement de l'effort, non totalement reconductible à l'intérieur de la force de son déploiement*.

La force de Henry est, certes, dans sa cohérence au fondement. Ce « restant » demeure envisageable dans le strict phénomène du fondement. En prenant le titre de la tentative biranienne quasiment à la lettre (*Essai sur les fondements de la psychologie*), Henry écrit :

Ce que nous recherchons ici, c'est bien, en effet, un fondement, c'est la raison qui nous permettra de comprendre : 1) pourquoi nous n'avons pas un seul corps, mais, en quelque sorte, deux corps [...] ; 2) pourquoi ces deux corps n'en forment cependant qu'un seul, c'est-à-dire pourquoi et comment le double emploi des signes est précisément possible, pourquoi et comment il est possible qu'un même signe soit appliqué d'une façon aussi générale et universelle à deux éléments absolument hétérogènes, ou plutôt à deux phénomènes qui diffèrent dans leur phénoménalité même [...]¹.

Le signe « œil » est onto-phénoménologique non pas dans la vision, ni dans l'organe, mais dans le pouvoir de la vision de voir et dans les mouvements qui permettent à l'œil de voir. L'œil reste, de manière biranienne, un *instrument* dans les mains de « l'être de l'instrument », à savoir de l'aperception transcendante. On pourrait se demander si une telle vision ne reconduit pas à une médiation « instrumentale », une *Vorhandenheit* entre le pouvoir et les capacités de la main. L'être de l'instrument n'est-il pas une onticisation de ce rapport ?

Cet état de choses nous oblige à penser plus radicalement la genèse de la transcendance. S. Laoureux a forgé, presque en passant, le terme de « critère de l'extériorité » pour désigner le continu résistant en tant que « l'intentionnalité la plus profonde de la vie de l'ego » (alors que, dans *Incarnation*, « le continu résistant désignerait une résistance interne à l'immanence² »).

Y a-t-il une intentionnalité immanente, alors, plutôt qu'un support du signe ? L'ambiguïté sur « l'intentionnalité » de *Philosophie et phénoménologie du corps* a de l'intérêt au sujet de la fondation, à cause de la confrontation directe à la nécessité que Biran avait de comprendre, voire de « faire dériver » l'extériorité d'une expérience totalement interne, sans pour autant effacer l'une sur l'autre – ou bien, comme sera le cas en 2000, d'exclure la phénoménologie intentionnelle dans un « pur » « fondé ».

Fidèle et en même temps libre face à Henry, cet auteur laisserait pressentir plutôt le

1. PPC, p. 159.

2. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 120.

contraire. « Le mouvement est le lieu de la révélation à soi-même de l'intentionnalité. Révélation à soi-même qui n'est pas encore elle-même intentionnelle. *Mais [...] ce mouvement est tout à la fois lui-même une intentionnalité*¹. » Henry avait au fond dit que « l'expérience interne transcendantale est toujours aussi une expérience transcendante² ». S. Laoureux cite cette « évanescence » henryenne : « le mouvement, toutefois, est une intentionnalité *sui generis*³ » (expression sans doute révélatrice d'une difficulté), pour relever que

malgré l'usage qui est fait du terme d'intentionnalité, il ne faut pas se méprendre. En dépit de ce que peut nous dire Henry, il n'y a pas de véritable corrélation entre le *mouvement* et le *terme résistant* à l'effort. Ou plutôt, l'argumentation du texte henryen semble s'installer dans cette *tension*. Michel Henry affirme tout à la fois que ce qui est premier, c'est cette corrélation [...]. Mais il affirme en même temps que cette corrélation n'est possible que sur fond de la révélation du *mouvement* [...] à *lui-même* en dehors de toute dimension intentionnelle. Le mouvement, le corps originaire, est d'abord donné à lui-même, et c'est parce qu'il y a cette donation que le continu résistant peut être *fondé*⁴.

C'est pour cela que S. Laoureux définit comme « hybride⁵ » le « statut de la réduction » de *Philosophie et phénoménologie du corps*. Le « rapport » qui doit « s'articuler » entre deux types de phénoménalité est pour ce commentateur impossible notamment dans le premier Henry. « *Il semble tout simplement impossible de mettre en rapport ces deux sphères de la phénoménalité [...] complètement hétérogènes [...] bien que l'un[e] constitue la condition de possibilité de l'autre*⁶. » Mais nous savons aussi que pour Henry, « le dualisme ontologique n'a pas pour effet d'instaurer comme une déchirure au sein de l'être, sous la forme d'une séparation du moi et des choses, de la subjectivité et de l'univers [...] il est au contraire ce qui rend possible la présence de l'être à une présence originaire à soi, ce qui fait naître pour nous la vraie proximité des choses au sein d'une proximité absolue⁷ », à savoir, pour suivre les résultats rendus nécessaires par le déploiement du Fond (et donc par le seul mode qui garantit plus que tous l'efficacité de la refonte du monisme de manière non antinomique), le caractère tout à fait central de la thèse de la phénoménalité double.

Mais le travail de S. Laoureux, rejoint encore Henry d'une manière que Henry n'aurait pu pressentir, en se rattachant à *Incarnation* et à la deuxième philosophie, où l'intentionnalité est ramenée à un engendrement interne. S. Laoureux porterait donc le dualisme lui-même à la limite où le dualisme n'aurait plus besoin d'être tel – où le soubassement de l'apparaître incarné abandonnerait même le « critère de l'extériorité ». Le spécialiste belge peut donc se réjouir de l'« affinement » de la solution du continu résistant dans *Incarnation*, où, à travers la notion de *peau*, renouement des kinesthésies

1. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 128-129.

2. PPC, p. 99.

3. *Ibid.*

4. S. Laoureux, *op. cit.*, p. 129.

5. *Ibid.*, p. 133.

6. *Ibid.*, p. 133-134.

7. PPC, p. 162.

et des données sensibles, « frontière » sur laquelle s'étalent les deux descriptions phénoménologiques possibles, le « critère de l'extériorité » se perdrait au profit de la réciproque séparation des deux. La *tension* qu'instaure la peau reste, pour S. Laoureaux, le seul concept-limite (nous dirions : apparition-limite) de la « seule description possible » du point de vue phénoménologique de la fondation : une description strictement matérielle. La limite de la peau est le seul phénomène où la vie fonde le monde selon son apparition. Ainsi, la duplicité de l'apparaître, radicalisée dans le phénomène de la « peau », et pour autant qu'elle va à l'encontre et « résout » des hésitations henryennes évidentes dans la notion de « première intentionnalité », permet aussi à S. Laoureaux de dire, dans un paragraphe dense et critique, qu'il est *inutile* de parler d'une phénoménologie intentionnelle *désormais*, si l'on arrive à tout « fonder » dans la phénoménologie matérielle.

Une recherche génétique complexe : le sentiment. Une description intégrale ?

Aussi bien l'apparition-limite de la peau que les nœuds critiques du support au déploiement et de la première intentionnalité ne semblent pas nous ouvrir à une *claire* recherche génétique cette-fois-ci. La raison est à retrouver à l'intérieur de la notion de passivité et de ses possibles dérives aporétiques (ostensives).

Mais, certes, la passivité conserve une fonction importante chez Henry, qui a été entrevue dans les apparitions-limites du corps organique et de la peau. Si elle n'exclut pas l'être mais le rive à son sentir, l'être lui-même ne peut plus être compris à partir de *la totalité des phénomènes* se présentant à notre expérience. Nous voulons dire par là que le fondement, et son œuvre de fondation qui demeure *passive*, ne peuvent pas fonder la totalité des phénomènes. Imaginons le phénomène de la marche à pieds. A-t-il un sens de décrire la marche dans sa passivité ? Je pose un pied après l'autre, qui se conforme dans la marche aux traits irréguliers du sol. Qu'a-t-il cela de passif, sinon le sentir qui semble être toujours intentionnel ? Imaginons le geste compliqué d'un joueur de tennis : a-t-il un sens de dire que tout est dans la force, alors que chaque geste vise la réponse à un coup de l'adversaire, étant donné une série d'actions complexes ? Peut-on décrire ce geste seulement dans la direction que nous offre le continu résistant, comme arrêt de ma possibilité ? Qu'en est-il de la totalité de ce geste, du *préthétique* qui la régit, de cette intentionnalité opérante qui situe chaque geste dans le monde, dans une histoire de ma chair dans le monde ?

La notion de passivité rejette la pensée de la totalité du phénomène. Lévinas devra passer par le refus de l'hégélianisme propre à Rosenzweig, Henry le fera exclusivement en passant par la phénoménologie : si pour l'un donc on restera encore à la logique de la mort comme brisant l'équivalence à l'être d'une pensée de la Totalité¹, chez Henry sera bien plutôt le fondement à briser la totalité en tant que dans son *œuvre de fondation*

1. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, Paris : Seuil, 2003 (deuxième édition corrigée), p. 19-28.

« à l'intérieur de l'unité absolue de l'expérience adéquate qui le constitue [...] [...] l'être se révèle à lui-même tel qu'il est, dans la totalité de sa réalité¹ ». La passivité ne doit donc pas être « passive » au sens mondain. Au fond, pour Lévinas aussi, la passivité la plus radicale recèle dans ses tréfonds un désir (un mouvement, un devenir²). Mais si chez Lévinas l'intentionnalité reste opérante et jamais fondé sur le phénomène, chez Henry non. Qu'apporte-t-elle la passivité à une totalité de phénomènes ayant tous leur propre intentionnalité ?

La passivité n'apporte aucune intelligibilité pour ce qui concerne les phénomènes organiques, par exemple. Pour essayer de résoudre ce problème, nous nous tournerons vers des pages importantes de *L'Essence de la manifestation.*, et essayer de penser la passivité sur la base de l'affectivité, et enfin du sentiment : ce qui voudra dire que la notion de la montrance du fondement est très limitée au sujet du corps organiques, et en cela brise l'idée de totalité. Le fondement dans son œuvre de fondation s'exprime toutefois éminemment comme sentiment.

En 1963, la passivité est une notion corrélée à l'affectivité. « *La passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originare de la révélation*³. » Si « l'essence originare de la révélation » est « l'affectivité⁴ », nous nous demandons si ce n'est pas à l'intérieur de celle-ci que n'a pu prendre forme une *fondation tout à fait singulière*, peut-être plus « modeste » que celle d'une fondation massive des irréalités du domaine de la transcendance⁵.

Au moins les premières 300 pages de la « Section IV » (et dernière section) du chef-d'œuvre de 1963 sont dédiées à la question du « rapport » entre un sentiment *particulier* et la *structure interne* de l'affectivité. Ce qui fait *un tiers de l'ouvrage*. Encore plus étonnant le fait que dès les premières pages le problème semblerait bel et bien résolu. Si le premier mouvement consiste à penser *le sentiment* (et de celui-ci va être question maintenant) comme ce qui ne peut pas être *son propre fondement*, son manque de fondement ne fait pas de lui pour autant un phénomène ek-statique.

Le fondement n'est pas « tel ou tel sentiment, tantôt celui-ci tantôt celui-là, mais précisément le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité⁶ ». Ce qui fait en effet de l'amour ou de l'ennui ce sentiment est la « capacité de se recevoir⁷ ». L'affectant et l'affecté sont donc identiques eu égard de leur affectivité.

Pourquoi avoir alors dédié presque un tiers du volume à cette question, qui ne paraît même pas proprement phénoménologique, mais quasiment de psychologie onto-

1. EM, p. 858.

2. « Une passivité de la passivité » (*Autrement qu'être, op. cit.*, p. 185) défini dans *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1991, p. 111, dans le chapitre « Désir ».

3. EM, p. 366.

4. EM, p. 573

5. Cf. prochain §.

6. EM, p. 578.

7. EM, p. 580.

phénoménologique ?

Dans ces pages, le *sentiment* paraît *hybride* au sens propre : ce qui semble être une épiphanie du fondement (qui montre le fondement par son immanence) n'est réductible, tel quel, ni à l'affectivité ni au monde. Le *martèlement* stylistique dans la direction univoque de la passivité de l'affectivité laisserait pressentir une réponse négative, tout en validant notre soupçon. *Mais l'« isolement », le morcèlement, l'éparpillement du sentiment vis-à-vis de l'affectivité (qui est à son tour la structure de la passivité) le libère d'une passivité qui semblerait « close » en elle-même.*

En effet, quoi de plus « ressenti » (au sens du cogito affectif) qu'un *sentiment* ? Le sentiment n'appartient qu'à soi-même, il obéit à des « lois » qui ne répondent pas à celles de la manifestation du monde (le sentiment, à différence de l'affectivité, peut certes « répondre » à quelque chose ou à quelqu'un, mais il ne peut montrer son être-sentiment qu'à une structure singulière de manifestation). Le sentiment semble faire exploser l'affectivité en une série de bribes d'affects : il semble rendre déterminer, rendre « finie » l'affectivité, sans non plus se poser un problème de sa constitution intentionnelle. De là résulte l'importance du sentiment : l'affect n'est pas exactement le sentiment, ce dernier semble soumis directement à l'affectivité, alors que le sentiment présente sa singularité comme irréductible à sa structure. Le sentiment fait glisser à l'intérieur de l'affectivité, de cette structure passive, le nœud d'un sentir singulier¹. *N'est-ce donc pas là que nous pouvons retrouver un fondement montré dans sa seule phénoménalité fondante, sans sortir des limites de l'immanence, sans penser la transcendance comme étant une scission à l'immanence ?* Il nous semblerait même que le sentiment donne, au phénoménologue, un appui onto-phénoménologiquement réel, afin qu'il puisse tenter une description phénoménologique du monde. En effet, si Henry dit avant tout que

le sentiment se sent, s'éprouve, est donné à lui-même de telle manière que, dans cet être-donné-à-soi-même qui le constitue, il s'apparaît, non pas comme donné, mais précisément comme toujours déjà donné à lui-même. Encore un tel « déjà », parce qu'il vise l'ultime fondement de toute chose [...] doit-il être rigoureusement élucidé et saisi.

Si donc jusqu'ici Henry s'en tient uniquement à l'affirmation de l'impossibilité d'un *regard* se portant sur le sentiment (pour autant que celui-ci, « passion », est justement compris dans sa passivité à l'égard de soi-même : un sentiment est ressenti par un pouvoir qui me dépasse), il affirme néanmoins :

Que le sentiment soit toujours déjà donné à lui-même, cela veut dire, dès qu'il est, il est sur le fond en lui de ce qu'il est, du se-sentir-soi-même qui le constitue et le définit, il s'est toujours déjà senti soi-même, toujours déjà donné à lui-même, de telle manière qu'il a un contenu et s'apparaît comme débordé par celui-ci, bien qu'un tel contenu lui soit identique.

Comment alors un contenu peut-il être *identique* à l'affectivité ? Henry tente de

1. Proche à l'enjeu de *supra*, § 16, au sujet du doute

corriger l'ensemble e son propos.

Plutôt, c'est parce que ce contenu lui est identique, parce que, sur le fond de son identité avec soi, le sentiment s'est toujours déjà senti soi-même et porte en lui ce qu'il est comme ce qui l'accompagne invinciblement et dont il ne peut se défaire, qu'il s'éprouve lui-même comme dépassé par soi et par sa propre réalité¹.

Faisons attention aux mots. L'auteur ne dit pas : « il s'éprouve lui-même dépassé par soi et par sa propre réalité ». Il dit : « il s'éprouve lui-même *comme* dépassé par soi et par sa propre réalité ». *Dans l'excédence de soi comme identique à soi, le contenu n'est pas à proprement parler « transcendantal », puisqu'il est « particulier »* : il n'est pas le fondement du point de vu de cette « particularité » ou mieux de cet être-particulier, sa *singularité*. *Mais il n'est pas non plus « empirique »,* puisqu'il est ressenti à l'intérieur de la structure subjective. On pourrait dire que l'*affect*, dans l'*affectivité*, est devenu *affection*, ce qui veut dire *affection de soi* puisqu'il est *affection du Soi*. En même temps, et inversement, l'« identité » est dépassement du sentir vers le *senti* : le sentir « fonde » ses contenus en leur donnant sa propre réalité. Ce processus advient à chaque sentiment.

Henry veut-il dire par cela que le contenu de l'affectivité qui se sent singulièrement, le sentiment, n'aurait pas de réalité, ne serait pas une révélation du fondement, ne serait pas une épiphanie ? Le sentiment est un phénomène immanent laissant advenir ce qui ne lui appartient pas de droit. Son « contenu », du point de vue onot-phénoménologique, n'est pas une réponse à un stimulus. « Le sentiment est le don qui ne peut être refusé, il est la venue de ce qui ne peut être écarté². » Or, si « tout comprendre est affectif », au sens d'« accord » entre la *Stimmung* et la *Verständnis* (on pourrait dire le même de la *Rede*), il semblerait que le fondement démantèle la table des existentiels. Il est soumis à « un lien de fondation [l'œuvre du fondement], parce que l'affectivité a déjà accompli son œuvre quand se lève le monde³ ». L'affectivité « détermine » la compréhension, dit Henry. Et justement, comment advient ce lien de *détermination*, sinon par un « sentiment » ?

Comme détermination du sentiment, le sentiment n'est donc pas non plus, à proprement parler, intentionnel. Henry entame un dialogue avec la théorie de l'affectivité intentionnelle, qui lui vient des analyses de Sartre sur la transcendance de l'ego et la théorie des émotions. Henry arrive à penser même une détermination affective qui « laisse voir » une intentionnalité comme *signifiante*. « Qu'un sentiment n'est jamais un fait brut mais signifie quelque chose, se dépasse vers lui et le comprend⁴ », nécessite un « fondement » : il s'agit de *fonder une affectivité*

1. EM p. 589-590 pour l'ensemble des trois citations.

2. EM, p. 593.

3. EM, p. 603-604.

4. EM, p. 607. Dans ces nœuds tout à fait décisifs, nous ajoutons cela : qu'on ne retrouvera plus jamais une telle recrudescence du lexique du fondement ; *et jamais on n'aura autant l'impression que le « fonder » soit laissé complètement dépotentié*, dans sa généralité, et que même il soit clairement perçu à

intentionnelle.

Dans une torsion assimilant la terminologie de la transcendance, Henry se propose ici, en commentant une phrase de Proust, de penser *l'image comme affective, voire le monde lui-même comme affectif*. « Le souvenir d'une certaine image n'est que le regret d'un certain instant ; et les maisons, les routes, les avenues sont fugitives, hélas ! comme les années¹. » Mais cette « image » et ce « monde », pour être affectifs, doivent « puiser leur réalité » dans un fondement onto-phénoménologique. L'affectivité rejette donc l'intentionnalité qu'il peut encore y avoir dans une considération trop *formelle* du « sentiment ». « *L'affectivité est le fondement universel de tous les phénomènes et les détermine tous originellement et essentiellement comme affectifs*². »

On a parlé d'une possible *perte* de la diversité du monde dans la phénoménologie de Henry. Si cela est vrai, il est aussi vrai que le fondement a pour fonction d'y répondre d'avance, quoique de manière qui a pu sembler insuffisante – au point d'avoir fait dire même que l'auto-donation est inverse sinon *complémentaire* à la réduction scientiste de Galilée (signe que la duplicité de l'apparaître laisse les choses telles quelles)³.

L'origine de cette objection importante, vient de la nécessité d'affirmer que le sentiment est déterminé par l'affectivité (« fondement de l'affection »). Lorsqu'il tente de réduire le monde à une affection (comme s'il en était une pure « modification » en langage kantien), Henry voudrait plutôt dire, comme l'interrogation sur le fondement nous l'a appris, *que le phénomène n'a pas de « condition » mondaine à laquelle il serait soumis*, comme on tente de le faire en parlant de « causes » (fondements) extérieures : le propre du sentiment est contre-réductionniste, mais il n'est pas encore *le « fondement »*.

C'est là en effet ce qui caractérise tous nos sentiments, le fait qu'ils appartiennent à l'âme, et cela non pas seulement par leur forme, c'est-à-dire en tant qu'ils sont sentis par elle, mais encore par leur contenu, lequel n'est rien de transcendant ni d'objectif à quelque degré que ce soit, rien d'étranger à la réalité même de l'âme, mais se trouve au contraire constitué par elle⁴.

Une *description* phénoménologique à partir du sentiment impliquerait donc *l'intégralité* de la fondation jusqu'au ressenti, d'un contenu particulier, déjà ouvert au monde selon des intentionnalités que nous ne devrions nullement, du point de vue fondamental, décrire (cela resterait la tâche d'une phénoménologie intentionnelle, s'appuyant sur des régions de l'étant données dans la lumière des perceptions spéciales). Voire, le « Dire » du sentiment serait immédiatement fondamental, et sa pluralité correspond à la pluralité des fondations. *Le sentiment serait une épiphanie au*

travers le sentiment.

1. M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, Paris : Gallimard, 1960, I, p. 427, cité par EM, p. 609.

2. EM, p. 608.

3. B. Bégout, *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologique sur la vie, le monde et le monde de la vie t. II : après Husserl*, Chatou : La Transparence, 2008, p. 190-191.

4. EM, p. 647

niveau du ressenti, sans passer par la refonte de la transcendance.

Mais le fondement n'est-il pas ce qui est de plus obscur, de plus faux, de plus changeant, de plus relatif ?

L'obscurité du sentiment. La « coextension » entre affectivité et sentiment, et la singularité de celui-ci comme intelligibilité fondationnelle.

Pour Henry, la thèse d'une obscurité « psychologique » du sentiment est à réfuter. L'obscurité est la racine même du « discrédit » toujours jeté sur l'affectivité par la communauté philosophique¹. Prenons l'exemple de la douleur :

La douleur elle-même, la douleur considérée en tant que telle, n'est pas quelque chose de simple, son être n'est rien d'immédiat. L'être de la douleur, sa réalité, ce qui fait d'elle quelque chose de vivant et une détermination de la vie, réside dans la structure interne de celle-ci, est le fait que la douleur se sent elle-même immédiatement, s'éprouve elle-même, [...] dans la passivité originelle du souffrir, est l'essence de l'affectivité comme telle².

L'obscurité à partir du langage des sentiments peut nous venir en aide. En discutant du « langage des sentiments », Henry va dire : « l'obscurité co-extensive à l'être de nos sentiments et consubstantielle à lui³ ». *Il y a une co-extension entre l'affectivité et les sentiments.* D'ici la contrainte d'une interrogation sur le rapport du sentiment à un objet intentionnel et à sa structure, « bien qu'il la fonde » « conjointement⁴ ». La relationnalité exprimée par le « con- » du « co-extensif et consubstantiel » propre au sentiment de Henry n'est pas la négation du « pouvoir » qui « détermine » « l'unité de tous nos sentiments ». Le « passage » du pouvoir au sentiment lui-même, dans sa « normalité », n'est pas un « passage des pouvoirs », une déposition du trône qui appartenait à l'affectivité. C'est précisément au sentiment de constituer une œuvre en lui-même, de posséder le pouvoir du fondement sans se dire fondé à son tour et sans montrer la transcendance comme une structure aliénante, *mais partie de sa même potentiation⁵*. Le sentiment serait seul capable non pas de fournir à l'affectivité les

1. EM, p. 668.

2. EM, p. 677. Penser le sentiment comme « obscur » signifierait 1) ramener le sentiment à une force organique qui se supposerait préalable au déploiement de l'action, comme le voulait le *Traité de Psychologie générale* de Pradines ; 2) faire équivaloir le sentiment à une connaissance « confuse », un premier genre de connaissance, comme chez Malebranche, où la confusion de l'idée est le manque de clarté vers le monde, en oubliant la Nuit dans laquelle il plonge ; 3) penser que le sentiment épuise la valeur fondationnelle de sa structure, l'affectivité.

3. EM, p. 687-688. Il ne s'agit pas d'un hapax, puisque Henry le répète à p. 693-694 en le soulignant même : « la réalité du sentiment est coextensive et consubstantielle à sa révélation comme identique au contenu de celle-ci ».

4. EM, p. 706.

5. L'interprétation radicale que J.-L. Chrétien donne du propos de Cordelia à son père le Roi Lear (qui demandait à ses filles en recherche de celle qui pourra recevoir son règne en legs) de ne l'aimer ni plus ni moins que comme sa fille, est emblématique des contresens sur le fondement chez Henry. Cordelia évite de chanter une « prétendue » immensité de son propre sentiment. J.-L. Chrétien trouve bon de suggérer

donnés de l'évidence (il ne s'agit pas d'un « pont » entre transcendantal et empirique, entre le fondement et le fondé, entre la « -phénoménologie » et son « onto- »), *mais de sentir un sentiment particulier qui donnerait une intelligibilité fondamentale au contenu éprouvé, tout en le fondant.*

L'exemple de la haine est vraiment « exemplaire ». Prenons la phrase : « la haine est un malheur ». Selon Henry, « l'être » montré dans la « haine » que je ressens n'est pas dû au fait de ses « répercussions malheureuses sur la vie de celui qui hait », « d'un certain nombre de troubles et de sentiments nouveaux mais également pénibles tels que le remords, l'inquiétude, la colère », mais « que la haine est en elle-même un malheur¹ ». C'est sans doute dans cette identité que doit être comprise la *translucidité et en même temps l'obscurité* qui enveloppe le sentiment – ce qui ne nous fait pas distinguer l'obscurité de l'âme². La fausseté du sentiment (les sentiments déterminés socialement ou ceux diamétralement contraires aux situations) n'en fait pour Henry pas moins de celui-ci le seul « critère » de cette errance, sa seule « normativité ». Le *consubstantiel* n'est pas donc entre le sentiment et le monde, mais entre le sentiment et l'affectivité fondamentale; son « appartenance » comme détermination de celle-ci le rend non-illusoire. Une telle appartenance, qui brise toute référence aux modalités de l'ek-stase en est une singularisation qui devrait réaffirmer le caractère fondamental au moment précis où elle s'ouvrirait de manière immanente à une fondation décrite à partir du sentiment lui-même, et correspondant à celui-ci (tout en le modifiant, comme par exemple dans la littérature³).

comme la réponse de Cordelia communiquerait à son Père une prétendue impossibilité d'aimer au-delà de la parole (en disant qu'elle l'aime ni plus ni moins que comme une fille doit aimer). Ce qui pour Chrétien reste celui de l'amour dès premiers jours de la naissance : « il est celui où nous avons reçu la parole et appris à parler ». Pour nous il s'agit d'une hyper-onticisation du fait de la naissance et de la prise de parole. Si ce que j'éprouve va au delà des mots, aucun mot ne l'exprime de manière adéquate *non pas parce qu'il renvoie à une vie indéfectible*, mais justement parce que dans cet au-delà de la parole se tient (et cela contre Chrétien) l'ordre des mon dévoilement du monde. Le « rien » de la réponse de Cordelia ne veut pas dire un « au-delà » de la discoursivité : en réalité, elle cherche à exprimer la sincérité et la normalité de son rapport à son père. C'est un « *nothing special* » ; et les mots qu'elle voulait dire au début rétablissent l'impossibilité voire l'inutilité de reconnaître un amour démesuré sans la plongée au monde auquel tout amour doit obéir. « L'écoute intérieure » n'est donc pas une « discoursivité qui ne cesse de nous parler de l'intérieur et de l'ek-stérieur », une sorte de *maintien* dans la duplicité de la Parole (J.-L. Chrétien, « La parole selon Michel Henry », J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry, op. cit.*, p. 152), mais de l'abolition de la duplicité en vertu d'un sentiment qui n'a besoin ni d'un intérieur ni d'un l'extérieur pour s'éprouver comme *signifiant*.

1. EM, p. 694.

2. « The quarter where all thoughts is done : / who can distinguish darkness from the soul ? ». W. B. Yeats, « A dialogue of self and soul », *The Winding Stair and other poems*, dans *The collected poems of W. B. Yeats*, Londres : Wordsworth, 2000, p. 198.

3. Nous reprenons cela dans la conclusion.

§ 19. L'irréalité de l'économie et la généalogie de l'histoire

Une recherche génétique ouverte par le sentiment nous semble des plus fécondes. Le sentiment est à la fois une notion du fondement, à la fois une apparition-limite, à la fois un nœud critique. Le sentiment représente donc, à nos yeux, la fondation la plus intéressante du point de vue de sa recherche, celle qui permet de penser autrement la transcendance. En suivant Spinoza, si nous trouvons une chose bonne, c'est parce que nous la désirons. « Par sentiments, j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, *et en même temps les idées de ces affections*¹. »

Mais celle-ci n'a pas été la direction suivie par Henry. Le *Marx* reprendra et approfondira la théorie de l'effort développée dans *Philosophie et phénoménologie du corps*. Si celui-ci ouvrait la fondation à une difficile première intentionnalité de l'immanence (ce « critère d'extériorité » du fondement), tout en laissant inaperçue la question du « support » des signes, celui-là se lance, par la notion de travail vivant, en direction de la fondation de l'illusion jusque dans l'irréalité la plus illusoire, l'économie.

La praxis et le travail vivant. L'idéologie comme apparition-limite.

Le *Marx* est l'ouvrage où la « réalité » fonde non pas seulement l'économie comme sa propre Némésis, mais surtout l'économie comme opportunité *de sa propre aliénation* : la réalité elle-même tombe sous les coups de l'irréel, le fondement succombe réellement sous les coups du fondé. Ce déphasage explique son confinement aux marges du thème de l'onto-phénoménologie du fondement : mais il pourrait bien s'agir, plutôt, de l'ouvrage où le fondement affronte la transcendance en considérant celle-ci de la manière la plus radicale, comme une irréalité réelle. Son enjeu n'est pas pour autant secondaire, bien au contraire.

Pour ce faire, Henry a recours aux *Manuscrits de 1844*, parus lorsqu'une δόξα

1. B. Spinoza, *Éthique*, Paris : Gallimard, 1954, 3^e partie, III, p. 181 (trad. Caillois) nous soulignons.

marxiste avait déjà pris le dessus de l'interprétation de Marx. On peut se borner, à ce sujet, à cette seule citation :

Dans ces textes [de Marx entre 1842 à 1846] on trouve [...] l'irruption d'une conception absolument nouvelle de l'homme comme praxis, c'est-à-dire l'action comprise comme une activité corporelle, « subjective, individuelle et vivante » qui va définir la réalité [...] [qui] n'est rien d'autre que le travail ou plus exactement « la force subjective de travail » que Marx va placer au fondement de toute son analyse économique et qui apparaît comme le nœud de tout le système social dans ses derniers manuscrits¹.

Si la question principale de Marx était : « quel est le sens ultime de la critique de l'hégélianisme² ? » (= la fondation de la spéculation), et, onto-phénoménologiquement le *Marx* la reformule ainsi : « quel est l'être du réel en tant que fondement de toute réalité possible³ ? », la réponse est celle-ci : « la réalité ne réside pas dans l'objectivité⁴ », « le concept de l'être réside dans la subjectivité⁵ ».

La revendication de la pratique contre la théorie [qui] doit être comprise dans sa signification ontologique pure. Elle ne vise nullement à substituer une philosophie de l'action aux spéculations inefficaces de l'idéalisme, ou encore une philosophie du sujet à une philosophie de l'objet, mais un concept de l'être, fondement premier de l'action comme de la pensée, du sujet comme de l'objet, à un autre concept ou prétendu concept de l'être⁶.

Le *Marx* tente la libération de ce qui oppose la « réalité » à l'économie, et cela à l'intérieur de l'*agir*. Une telle gigantomachie est bien entendu déjà surmontée par l'immédiateté de l'être dans le paraître, faussée, dès le départ, par la différence fondamentale. Il n'y a donc pas d'opposition (au sens de « lutte ») ni même un véritable « lien intérieur⁷ », sinon formel : il n'y a que la vie des *individus agissants*.

Or, il s'agit bien d'examiner l'apport du *Marx* à un tel processus d'immédiation, dans le long sillage de la notion de l'effort de *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Deux notions corrélées peuvent donc attirer notre attention au sujet de la fondation de la transcendance : la critique à la « production » dans la *praxis* vivante (*action*) et le *travail* comme mouvement même du *besoin* propre au sujet. La genèse se forme à partir de la notion d'*idéologie*.

L'être hégélien, contre lequel se lance l'impétuosité de l'argument marxien, est essentiellement production d'objectivité, contre qui le « réel » se mesure dans son devenir un concept, une théorie ; « l'être », chez Marx, est une production subjective, dans la mesure de ce qui est fait par le *travail* individuel (Marx l'avait évalué sur la

1. E, p. 148.

2. M I, p. 326.

3. M I, p. 46.

4. M I, p. 313.

5. M I, p. 325.

6. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, op. cit.*, p. 186.

7. *Ibid.*, p. 198.

base de l'effort qualitatif d'un et un seul travailleur), à savoir la *praxis*.

Fonder la théorie dans la praxis, c'est reconnaître d'abord que la théorie elle-même, le voir, n'est pas autonome et que les modalités mêmes selon lesquelles il s'accomplit, ses catégories, sont prescrites par la praxis¹.

« Catégorie » dans le *Marx* a une signification essentiellement homogène à celle déjà entrevue dans la lecture de Biran, bien que plus claire en vertu des résultats ontophénoménologiques de *L'Essence de la manifestation* : elle désigne l'*immédiateté* même de l'être dans son affectivité selon des « déterminations » auxquelles cette dernière finit par s'identifier.

C'est la thèse de la « généalogie » (nous dirions : genèse) des catégories hors la représentation, dans le sillage du biranisme :

Affirmer que l'origine des catégories fondamentales de la pensée ne réside pas dans la pensée elle-même [...] le contenu spécifique des catégories appartient en lui-même à la vie, c'est une détermination, un moment de cette vie. Comment la « vie » fonde le contenu spécifique des catégories, cela est donc très clair : elles les fondent en tant *qu'elle est elle-même ce contenu*. Ou encore : les catégories originelles ne sont pas des idées mais des déterminations réelles et les modalités de la praxis².

Or, l'idéologie est la désignation du contenu idéal des catégories : « idéologie désigne en général le statut de la théorie, et cela à partir du concept de l'être comme production³ », à savoir l'être comme causalité transitive, *production d'altérité se détachant* de l'agent producteur. Le *travail* est l'origine subjective de la production. La *machine* ne « travaille » pas, on pourrait dire qu'elle « marche », qu'elle *fonctionne*. La machine n'a pas de fondement, à savoir : elle n'est pas le fondement. *L'économie ne modifie pas le monde*. Le travail renferme la théorie de l'activité chez Henry. Il est l'action se déployant du sujet agissant et la manière dont il entre en contact avec l'ensemble de la société, en plus d'être le lieu d'épanouissement individuel et social. L'activité du sujet travaillant est scandée par ses *besoins*, dont il est un non-sens de dire qu'ils lui sont transcendants : les véritables catégories économiques (l'économie est fondée sur la praxis) sont alors celles de la *praxis* même (besoin, jouissance...), puisque l'économie est fondée sur la réalité pratique des individus.

L'idéologie se présente à la *limite* de la praxis et de l'économie, à savoir dans l'aliénation et l'exploitation du travail dans le « salaire », qui en tant que récompense quantitative d'une temporalité au travail qualitative, achève l'aliénation dans le système d'exploitation de l'économie capitaliste.

1. PV III, p. 34.

2. M I 431. Nous remarquons la plus grande proximité de la définition du fondement dans EM de toute l'œuvre henryenne. Nous croyons que la « déduction biranienne des catégories » n'a toutefois pas la même valeur pour le fondement que celle soulevée par la refonte du monisme, qui soulève un mode *hétérogène* de manifestation qui doit être reconduit, à l'immanence, en déréalisant celle-ci. Nous verrons aussi que l'économie viendra doubler et renforcer un monisme dans la réalité du vécu.

3. PV III, p. 34.

Mais le concept d'« idéologie » peut n'avoir rien d'idéologique, mais bien exprimer une difficile « auto-donation d'un sens¹ ». C'est ce qui a été récemment comme une *fantastique* de l'affect, distinguée de sa *fantomatique*. Par « idéologie », Marx, d'après Henry, entend *toute production d'idée*. Elle peut représenter *la dynamique même des vivants* dans ses formes du déploiement comme celle de la *création*, de l'*inventivité*. *L'échange* n'est rien d'autre que cela à l'origine, même s'il est fait à la base d'un contenu devenu objet du monde, un produit. L'idéologie « signifie d'abord, pour la vie, les manières pour elle de se vivre, donc de s'effectuer, de vivre en sa pesanteur unique, sous ses propres variations pathétiques et ses conditions d'existence² ». L'apparition de l'affect sous son aspect *fantomatique* capitaliste, l'*idéologique de l'idéologie*, en somme, advient lorsque la généalogie de l'idée est prise en sens inverse, à savoir comme genèse de la réalité. L'auteur en vient alors, comme Henry d'ailleurs, à s'expliquer à propos de cette inversion, sur la nécessité de penser le seul rapport généalogique véritable : à savoir, le « fonder ».

[Il remarque certes d'un côté qu']il ne suffit pas d'affirmer que les catégories idéales se réfèrent à la réalité ; il faut non pas expliquer mais « dire » la genèse de ces dernières. Ce « dire » est donc une nécessité : la genèse doit être concrète, et « abstraire » signifie s'abstraire du processus, donc en provenir intégralement. [...]. Là, l'abstraction apparaît bien comme abstraction non pas à elle-même mais au fondement qui ne cesse d'effectuer son intelligibilité intensifiante de soi [...] isolée, la théorie n'est rien et ne peut rien³.

Cela est fondamentalement correct, mais il faudrait voir comment cette « intelligibilité intensifiante » se déploie dans une manifestation manifestant aussi une structure *autre*.

La « fuite de la vie ».

Le premier point est expliqué par S. Brunfaut (qui l'emprunte à son tour à P. Audi dans *Créer*) comme « l'auto-explication du mouvement vital » : la *transparence* de la vie au regard d'elle-même la jette dans le trouble et l'inquiétude. L'écriture de la vie serait donc la nécessité d'une survie dans la répétition de ses propres modes qui vont différer l'intelligibilité de la vie elle-même. Cette synergie entre transparence et inquiétude est ce que nous avons appelé l'intranquillité, et qui a consisté à élever le dépassement de soi au seuil du phénomène du monde.

Or, il est phénoménologiquement impossible de se débarrasser de soi, comme, pouvons-nous dire, il est impossible de se suicider, à savoir d'accomplir un suicide, un homicide de soi, sinon en passant par une offense à son propre corps objectif. Et toutefois, cette *illusion*, naissant à l'intérieur du soi, doit bien prendre le dessus sur tout

1. M I, p. 429.

2. S. Brunfaut, « D'une fantastique à une fantomatique de l'affect. L'ambivalence de l'idéologie dans le *Marx* de Michel Henry », *Revue internationale Michel Henry*, n° 1, 2010, p. 108.

3. *Ibid.*, p. 114-115.

« soi » et *inverser* le cours de l'histoire de l'Absolu dans une *fuite* de soi, contraire à son accroissement et donc impossible réellement. La *mort* est dans ce cas un rejet de la vie à partir d'elle-même, ou à la limite une cessation des activités organiques qui n'est pas explicable à l'intérieur du soi subjectif. Le fondement répète au fond l'impossibilité (présente déjà chez Épicure) de connaître la mort comme s'il s'agissait d'un passage d'états.

Ce « délirant » projet de l'aliénation, opposé à la *culture* comme auto-accroissement de soi, découle de la compréhension de l'être comme production, dont nous avons parlé dans le sous-paragraphe précédent. Concevoir l'être ek-statique, c'est penser le fondement comme *causa efficiens* et donc comme *technè* productive, enfin comme production dialectique d'un objet conçu de manière « isolée » du travail qui l'a produit. Toute science, comme toute ontologie ek-statique peut se dire « économique » de ce point de vue du moins : qu'elle pense la fondation non pas « sous l'emprise » de ce même fondement, mais en termes de détachement irréductible, d'esseulement du sujet qui n'est en réalité compris que sous la forme de l'objet.

La science se greffe sur cette même folle volonté de se congédier de la vie, de l'impossible naissance d'un vouloir fondamental de se défaire de soi lors de la souffrance¹. C'est une « tentative permanente », qui culmine dans un « échec », puisque la vie ne peut se détruire, mais seulement s'échapper à soi : il s'agit d'une *fuite*. La science tente de se délivrer de l'angoisse, mais elle ne fait que de se délivrer d'elle-même. Séparée de la vie, pourtant sa seule « compagne » possible, la science se retrouve seule : elle est *technique* – ensemble d'opérations scientifiques qui agissent aveuglement. Henry arrive jusqu'à dire qu'elle reproduit le savoir-faire de notre corps, puisque ce dernier agit en tant que vivant en rapport co-originaire de sensibilité au monde : la Terre est ce sol sur lequel posent nos pieds (*Corpspropriation*, lien du corps avec le monde, « condition originelle des hommes sur terre », mais co-propriation seulement par assonance : l'appropriation est celle du même corps par rapport à la résistance éprouvée dans ce même corps).

Mais la technique est la « représentation falsificatrice » du corps. Elle « emprunte » son pouvoir-agir aux corps des individus et, visant une puissance indéfinie, se fait un « procès sauvage » de son propre accroissement. Si toute expérimentation demande au scientifique l'utilisation de son corps, la technique le pousse par-delà les limites de la vie, de son corps, vers une téléologie de l'indéfini et, sorte de Charon de l'ici-bas, du passer outre (= de la mort). « Le mal de la science consiste en ceci : qu'elle veut s'occuper de la vie uniquement². »

Par la notion de culture, l'auteur entend les littératures, arts et même le savoir éthique et la religion : toute *pratique* à chaque fois singulière et référentielle de l'ensemble de la vie, à partir de son besoin d'accroissement renouvelé. Si l'esthétique doit être capable de traverser la dimension objectale de l'objet artistique, l'œuvre d'art

1. B, p. 124-130.

2. L. Pirandello, *Il fu Mattia Pascal*, Milan : Mondadori, 1973, p. 443, nous traduisons.

est ainsi « une énigme *dont nous savons* » : elle puise à une source vitale. Henry dit que le savoir scientifique « puise sa réalité » à la même source, du moins en partie. *Tout savoir est finalement dans la vie, fondé en tant qu'il est lui-même l'expression de l'auto-dépassement de soi.* Tout savoir est fondé dans la vie, qui est le « pouvoir » sous-jacent à l'individu. Abstraire, mais aussi bien analyser, etc., la vie n'est susceptible de le faire, qu'en actualisant des puissances appartenant déjà au vivant, de façon à coïncider avec ces capacités fondamentales de l'intelligence et à pouvoir les mettre en œuvre.

Ceci est l'ensemble général de la phénoménologie du fondement au début du procès de déréalisation. Certes, une telle position, que nous avons suivie afin de rendre compte d'une onto-phénoménologie fondationnelle de première importance, n'est pas exempte de nœuds critiques voire de *dérapiages* déjà à partir d'elle-même (avant de considérer son *propre* problème). Il y a chez Henry une critique d'autres formes de pratiques (télévision, informatique, pornographie, commercialisation du football...) qui sont rejetées, et qui constituent sans doute *le côté plus édifiant, fragile et finalement gênant* de son argument. En s'érigeant en maître de l'objet du savoir onto-phénoménologique, il le transforme en la phénoménologie de l'être comme objet : il devient « mauvais maître », au sens propre. Un tel risque appartient en partie à la phénoménologie. Si sa tâche est celle d'une critique de l'objectivisme, la difficulté réside dans une détermination précise de l'objectivisme. Nous croyons que, en régime de fondement, la singularité vitale l'emporterait au fond toujours : c'est ce que la phénoménologie du monde ne voit que difficilement, et bizarrement Henry n'y échappe pas. Chez Henry, même la ligne de partage entre une œuvre d'art et son objectivation peut s'avérer être le *simple* passage de formes de communication dans un écran comme s'il était l'écran à faire la communication et l'objet, oubli de l'immédiateté et de la présence vivante¹...

Plus compréhensible, mais aussi insoutenable que celle de l'informatique (n'y a-t-il pas des potentialités cachées dans l'exploitation d'une technique ?), la critique de la *pornographie*, spécialement dans les preuves que désormais le cinéma d'auteur en a donné (*Intimacy* de P. Chéreau ou *Les Idiots* de L. von Trier, pour ne citer que deux titres parmi les moins négligeables). Ce qui rend au moins les parties les plus virulentes de ce pamphlet non pas seulement velléitaires, mais, plus fortement, la preuve aussi que Henry établit une « pensée lente » (pour reprendre le mot de Bataille contre Sartre) incapable de réintroduire les ressources même de la vie ni de rendre les connections qu'elle peut établir – par exemple dans le « mixage » qu'elle peut faire de l'art et du kitsch, du beau et du laid, capables de réinscrire les règles ou les critères mêmes de la « fuite » de la vie, de la barbarie, et finalement aussi de la culture. Celle-ci n'est sans doute pas chez Henry *underground*, au sens fondamentale d'une communauté esseulée amante de la beauté : puisqu'ici elle serait on ne pourrait plus sectaire. Il s'agirait par contre, pour nous, de la penser comme traversant les courants dominants dans des arts même hautement populaires comme la musique ou le cinéma même, comme étant des

1. B, p. 6 (introduction à la seconde édition écrite en 2000).

ressources de renouvellement esthétique et poétique, autrement figés dans la conservation de critères. L'art peut bien se mélanger des ressources mortifères et les outrepasser à son gré : n'est-ce pas cela la vie ?

Le problème philosophique, voire onto-phénoménologique, c'est que Henry ne peut donner des critères qu'en les subordonnant au besoin qu'à la vie de s'accroître. Toutefois, dès qu'un pas est toutefois accompli vers une délégitimation, il semble aussitôt se perdre dans cet essoufflement si typique que tout pamphlet porte en soi. La notion même de « barbarie » n'est-elle pas polémique ? Les barbares ne sont-ils pas les non-civilisés ? Mais ne sont-ils, aussi, pour renouer la civilisation, comme les Romains envers les Grecs et les peuples du Nord au Moyen-Âge ? Dès qu'il s'agit d'édifier une muraille, on trace une frontière nette et non-fondable. C'est ce que le fondement ne sait faire, et ne doit faire. Le fondement paraît inapte à établir des critères d'objectivation transcendants valables pour les rapports qu'on entretient au monde. Le fondement a toujours représenté pour nous le contraire de cela. Le fondement pourra s'exprimer seulement dans une contre-force comme l'économie. Ou alors, la tâche resterait à faire, mais alors en reconsidérant le rôle qu'à le fondement à l'intérieur de Henry et se plongeant très probablement dans une métaphysique de la séparation.

En ce sens, la *poétique* henryenne est bornée comme les frontières de l'immanence, qui ne devraient pourtant que... fonder, à savoir rendre possible son altérité dans la crise de sa différence. Henry ne nous semble pas fidèle à lui-même dans ces polémiques fastidieuses. L'utopie de la ville « idéale » se terminant dans la dystopie la plus violente semble en effet le choix le moins apte à montrer ce processus de révélation. Les descriptions de la ville d'Aliahova dans son roman paru la même année que les deux tomes du *Marx* montrent bien leur caractère écœurant. L'auteur « construit » artificiellement une beauté où les adjectifs d'admiration (« magnifique », « extraordinaire », etc.) concourent essentiellement aux *artifices* du paysage de celle qui serait censée être la plus belle des villes, sans toutefois que ces descriptions mêmes nous communiquent réellement sa beauté sinon celle, *appauvrie du fondement*, d'une beauté recherchée pour la beauté, en proie à l'objectivisme narratif caché derrière chaque « beau » pilier de la ville, en-dessous de ses « admirables » arcades.

La baisse tendancielle du taux du profit.

Plus grave, et pour des raisons authentiquement *fondamentales* et *fondationnelles*, est la question de la fuite que la vie prétend faire à partir d'elle-même. Le problème est celui-ci : comment le fondement peut être porteur d'une altérité fondée qui, tout en étant ressentie dans sa passivité, opère comme une illusion *qui peut viser le fondement même* ? N'y a-t-il pas un pouvoir de « s'irréaliser » ? *Y a-t-il un mouvement contraire à la fondation* ?

Récapitulons la position de Henry au sujet de l'idéologie : l'idéologie est le lieu de création d'idées. En cela, elle est le lieu d'épanouissement des individus : les idées ont

leur généalogie dans le fondation subjective des catégories : la praxis est la puissance subjective qui s'auto-accroît en se servant de son pouvoir d'inventer des idées. Henry l'appellera aussi la *culture*, lorsqu'il mettra l'accent sur la création de formes nouvelles tournées vers la Beauté. Mais l'idéologie est aussi le premier lieu d'objectivation (elle est donc une apparition-limite, comme la peau). C'est l'idéologie comme « conception de l'idéologie qui tient celle-ci pour une simple idéologie¹ », qui *biffe* donc son fondement. Ce biffage est à la fois un affect (« l'angoisse », dit Henry), à la fois un affect tout particulier (non pas *une* angoisse, donc, puisqu'il laisse l'affectivité, la structure affective, en proie à *l'objectivation*). Cette *illusion* produite par l'angoisse est certes celle de s'échapper de soi. Mais elle est impossible réellement. Par l'*angoisse* l'ego, pour parler comme Kierkegaard à propos de « la maladie à la mort », *vit sa propre mort*.

Par exemple, strictement parlant, on devrait dire que le *scientifique* serait toujours angoissé de par sa recherche scientifique : il ne pourrait s'accroître véritablement s'il se tenait au *point de vue de l'effectuation de son travail de scientifique*. Science, technique et industrie sont homogènes, sinon synonymes, selon Henry. La science fait un « emprunt » à la Corpspropriation, au pouvoir du corps de s'approprier son monde par son même pouvoir ; mais il la déréalise aussitôt dans sa propre activité. *La faiblesse de Henry sur ce point se borne peut-être à une sous-évaluation des « mécanismes » de l'ek-stase, et donc en posant et en ôtant son « altérité » de fondé.*

Le savant est donc un homme double, affirmant d'un côté que la vie, la subjectivité individuelle, bref sa propre vie, n'est rien, rien qu'une apparence [...] sans vérité et sans valeur – et n'en continuant pas moins à vivre de cette vie qui n'est rien, à manger et à boire, à rire et à chanter et à se coucher dans le lit des femmes. Semblable à Tartuffe, il dit une chose mais fait le contraire².

Y a-t-il une véritable incohérence à la vie du scientifique, dès qu'un scientifique a *soif* dans son laboratoire ? Certes, pour Henry le problème reste que le scientifique opère donc le saut mortel d'une élucidation de l'objet à partir de la seule objectivité. Et pour Henry, bouger des yeux et tenir fermement un stylo dans les mains pendant une équation renforçant la croyance à la mesurabilité du monde, c'est une forme de *contradiction ontologique*, puisque le scientifique ne pense pas la manière par où ses mouvements sont effectués. Or, le précaire équilibre caricatural où l'homme scientifique agit dans l'ek-stase et vit en accomplissant des tâches quotidiennes, ne fait que nous enfoncer encore plus dans « l'auto-négation de la vie³ ». Le savant ne posséderait pas dans la science les moyens pour comprendre sa propre vie : telle serait aussi la situation aussi des philosophes de l'ek-stase et des spécialistes de sciences humaines en général.

La valeur fondationnelle, en plus de certains aspects franchement légers et impuissants à déterminer la créativité incluse au sein de certains paradigmes de

1. M I, p. 420.

2. B, p. 115-116.

3. B, p. 195.

recherches scientifiques contemporaines (toujours si nous ne voulons pas prendre en considération l'épistémologie post-positiviste d'un Feyerabend : il resterait à penser le cadre épistémologique dans lequel le scientifique adhère ou pas, la révolution scientifique dans laquelle il vit, etc., comme modification de son travail), n'est pas évidente. Si l'on ne s'interroge pas dans la perspective du fondement dans sa fondation, *anything goes* à ce stade. Quel sens a-t-il à vouloir tout réduire au fondement ? Tout est un processus de la vie, et tout peut lui être contraire.

Une opposition si exacerbée entre « culture » et « science » ne pose pas les enjeux véritables du fondement, et, paradoxalement, encore moins ceux de la fondation. Les émergences du présent en 1987, date de parution de *La Barbarie*, comme par exemple la situation de l'enseignement à l'Université et du déclin de la philosophie, justifient la hâte qui poussa Henry à mettre d'un côté la science et la τέχνη, de l'autre Galilée (mais n'avait-il pas réinventé génialement une longue-vue, auparavant une sorte de jouet néerlandais, pour lever les yeux autrement vers le ciel ?) et les formes du capitalisme marchand, derrière la tentative husserlienne pour penser la phénoménologie au « fondement » des sciences dans la crise européenne.

Le nœud critique et fécond concerne le rapport d'interaction de l'altérité moniste au sein du fondement. Pour cela, l'exemple de la science est fourvoyant et faible. Le problème est donc très aigu. La science peut aussi, pour Henry lui-même, « marcher » selon les lois de la vie, être donc une « bonne » idéologie.

C'est bien plutôt *l'économie* à poser les difficultés les plus cruciales à la genèse : une soi-disant « science » dont la forme est celle de la valeur d'usage de la marchandise par sa *quantification* et sa valeur d'échange. L'économie est capable de constituer une téléologie qui semble autonome, et par cela agir contre la vie des individus à l'intérieur de cette vie, désormais prise dans ce réseau déréalisant : bien plus que la fondation des idées ou les contradictions scientistes. En cela, certains textes au début de *La Barbarie* paraissent amalgamer le monde de l'industrie aux approches scientifiques de l'art, comme la restauration des fresques avec la méthode du carbone 14. Nous devons donc entrer dans le débat sur l'économie, si nous voulons traverser une fondation jusqu'à sa pointe extrême, jusqu'au renversement fantomatique de la vie contre elle-même.

La *philosophie de l'économie* chez Marx se configure en effet comme *une genèse de l'économie*, et donc comme *une philosophie de la réalité*. La praxis est « ce qui confère l'être » à l'économie, « cette remontée vers une origine, vers une région d'être hétérogène à l'économique lui-même, bien qu'elle le fonde¹ ». *L'économie est originellement dans la vie*. S. Brunfaut nous aide encore à distinguer les *trois types* d'économie chez Henry : originelle, « économique » et marchande². En plus de l'économie comme valeur de production des biens nécessaires à la subsistance et à l'intensification des vécus (on pourrait situer ici l'origine de la civilisation), déjà chez Marx le concept de « production » avait assumé une signification non péjorative, étant

1. M II, p. 219-220.

2. S. Brunfaut, « D'une fantastique... », *op. cit.*, p. 115.

liée à une « économie » du produit, à un ordre interne à la circulation de la *valeur d'usage*. Non pas que tout produit doive être un produit de l'économie ; mais que tout produit doive être surtout *économique*. On se trouve déjà face au grand renversement marxien, le monde qui avance sur les pieds et non pas sur la tête, etc¹. La question reste, toutefois, même en *multipliant les partitions* (sur leur limites desquelles rien ne peut être dit : toute répartition de ce type reste *formelle*², et donc fondamentalement fautive dans sa méthode) : comment l'économie suit-elle sa téléologie propre, contraire au fondement et ressentie comme nouveau fondement illusoire ? Comment peut-elle renverser l'intensité du travail en une décharge voire en un amoindrissement de ses potentialités – et surtout lui faire suivre ses lois marchandes et objectiv(ist)es ? Le monisme est ici radicalisé puisqu'il est à même le souffrir concret des individus, *puisqu'il pénètre jusque dans les épiphanies du fondement*.

La recherche génétique est exprimée par la *valeur*, plutôt que dans celle de plus-value, qui en représente déjà le degré de l'abstraction économique de la valeur d'échange³ : *la valeur est en effet un rapport social, et elle s'exprime toujours dans un mode phénoménique, à savoir dans l'histoire*. C'est pour cela que Marx n'arrive pas à donner une définition de la valeur sans emprunter la valeur du travail sans penser les modes proto-capitalistes ou pré-capitalistes de production (la valeur d'usage et celle d'échange). Une théorie de la valeur désaliénée n'est possible que dans le socialisme réalisé. Ici se trouve la fécondité de l'analyse de Henry et même sa limite, dépendant exactement de celle de Marx (comme on verra au sujet de la baisse du taux du profit, condensant ces résistances de la « valeur »).

Le travail produisant sa valeur (la « travail incorporé » que Marx reprend de l'économie classique) est un processus inscrit dans la pratique vivante. S'il découle spontanément du travail, c'est un résultat d'un processus qui *n'est plus* un processus. La dialectique besoin-satisfaction est-elle destinée à se perpétuer ? « *Après* » la satisfaction, *n'y a-t-il pas justement la valeur du produit de satisfaction*, qui constitue, du moins idéalement, la « poursuite » de la satisfaction pour le producteur et pour ses

1. Comme on sait, le déplacement, l'inversion opérée par Marx, concerne toute structure politique, juridique, religieuse et culturelle, qui est définie à juste titre comme « *Überbau* », « superstructure », à différence de la structure, la base économique, qui s'exprime dans le mode de production et dans la dialectique entre forces productives et rapports de production. Or, si les rapports de production sont les conditions de l'histoire où la force productive se trouve à opérer, on ne doit pas perdre de vue que « la condition de possibilité de l'histoire est déjà une condition réelle [...] plus réelle que l'histoire est ce qui la rend possible » (M. I, p. 156) et donc « l'histoire c'est le mouvement de la vie, c'est son effectuation concrète comme besoin suscitant l'action, comme praxis » (M I, p. 454).

2. Une répartition similaire risque d'être *ad hoc* : d'être une entité conceptuelle créée pour rendre intelligibles des distinctions elles aussi demandées par les concepts. Le même phénomène (par exemple l'économie) est vécu différemment : et ici on doit rendre compte du vécu. Tout le contraire pour le fondement : la tripartition de la Deuxième Partie montre un seul phénomène vécu sur le même mode – et en plus c'est le seul « phénomène ». Les genèses de la fondation veulent éviter, en partant de ce même phénomène, des distinctions formelles sur lesquelles Henry est souvent tombé lorsqu'il s'agissait de définir le rapport au fondé.

3. Contrairement à ce qu'affirme G. Jean, « Vie et plus-value. Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, 2011.

consommateurs, permettant les usages du produit et même le sens des échanges, positionnant le fruit du travail dans la communauté et dépendant autant du travail que de la pénurie de la marchandise et des requêtes des autres individus ? Ce sont d'ailleurs les *Manuscripts* qui nous conduisent dans cette direction, à différence de ce que dira le *Capital*.

C'est précisément en façonnant le monde objectif que l'homme s'affirme réellement comme un être générique. [...] L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme, car il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé¹.

Chez Marx, l'aliénation n'est pas une illusion, comme le serait le monisme. *L'illusion est ressentie en tant qu'elle est vécue comme non-illusoire*, comme fondamentale. L'aliénation est cette incapacité négative, pourrions-nous dire, cette épreuve du détachement du travail à l'objet produit. Que « l'activité humaine » soit une « activité objective », comme le dit *L'Idéologie allemande*, signifie que la réalité subjective, la *praxis*, est à prendre matériellement pour autant que « ses modalités sont fonctions des conditions objectives de la réalisation du travail (objet et moyen de travail) [...] transformation du travail vivant en travail mort, donc changement des circonstances objectives et changement d'elle-même² ».

Mais pour Henry, dans la mesure où l'économie est le savoir qui soumet le travail et la valeur d'usage à sa *valeur d'échange*, « l'économie tout entière n'est qu'un vaste système de substitution, c'est l'ensemble des équivalents idéaux qu'on cherche à faire correspondre à ce qu'il y a de plus intime dans nos existences personnelles³ », rendant nécessaire penser ce système de substituts à la vie.

Néant et fantomatique, le capitalisme n'en devrait pas moins apparaître « horriblement » réel aux vivants, et même « monstrueusement » réel. Il laisse, en effet, l'imagination faussement « libre », *sans fondement*, c'est-à-dire en la soumettant à l'illusion ou à l'utopie, donc au non-réel, en l'exacerbant à outrance tout en l'aliénant⁴.

C'est donc *la réalité de cette souffrance qui permet à Henry le renversement du capitalisme*, puisque c'est « au fond de l'abîme qui paraît le salut⁵ », même si cela est pour le moins discutable, et du point de vue positif et du point de vue négatif⁶.

1. K. Marx, *Manuscripts de 1844*, Paris : Flammarion, 1996, p. 116.

2. « L'activité a une histoire qui est intelligible, parce qu'elle n'est pas pure intériorité » (J. Texier, « Autour du Marx de Michel Henry (II) », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1977, p. 407-408 note, pour cette citation et celle dans le texte). Henry y opposerait (M I, p. 348, nous soulignons) un argument ostensif : « sans cette référence à la subjectivité de l'individu [...] ». Pour la citation de Marx, nous renvoyons à la page de Henry et à ce commentaire.

3. PV III, p. 36.

4. S. Brunfaut, « D'une fantastique... », *op. cit.*, p. 116, nous soulignons.

5. PV III, p. 19.

6. Si le problème est le ressentiment du travailleur, on pourrait davantage croire qu'un capitalisme encore plus exacerbé puisse accoutumer le travailleur, le soumettre comme une larve – de façon à qu'il ne sente plus rien, qu'il n'espère en aucun destin meilleur, et qu'il se défoule, comme Adorno avait vu, dans ses

Ce *messianisme* de la fondation nous permet plus que tous les autres (valeur, plus-value, genèse des substituts) de penser que la réussite du socialisme soit la réussite aussi d'une fondation désaliénée. C'est cette inversion messianique chez Henry qui permet de revenir à la thèse initiale d'un travail radicalement immanent et du ressenti de l'aliénation et de la nécessité du changement (étant l'immanence la réalité aussi de l'économie capitaliste).

Mais s'agit-il vraiment d'un messianisme chez Marx ? En effet, ce qui a été dit quant à la satisfaction comme étant simultanément de la valeur d'usage resterait *programmatische* s'il ne s'avérait (= *se montrait*) dans une tendance *réelle* portant à l'auto-détermination de l'aliénation (comme destructrice d'elle-même en vertu de l'irréductible « présence » de la vie au sein du processus immanent). Si la vie seule conforme l'aliénation au processus immanent, la *formule* marxienne de la *baisse tendancielle du taux du profit* a été conçue dans le même but : l'auto-contradiction du capital dans l'impossibilité de déréaliser vraiment le travail vivant. La vie étendrait la fondation jusqu'à sa production irréelle, et la garderait comme telle afin de s'en réapproprier à la fin du processus, dans l'événement du socialisme. Henry fait sienne cette tendance vitale sous-jacente au capitalisme, et il prétend en formuler une nouvelle version *qualitative*. *Sa tentative est de la valider plus que Marx lui-même donc*. Mais le manque de discussion de l'un des moments-clé (et reconnu comme tel par son auteur) du *Capital*, aura selon nous des conséquences funestes (comme ce le fut pour Marx et le marxisme) pour l'ensemble de sa conception du produit comme provenant exclusivement du capital constant fourni par le travail humain.

Pour Marx, en effet, il s'agissait de montrer comment la destruction du capital était une nécessité intrinsèque et inaperçue du capitalisme lui-même. La loi de la baisse tendancielle du profit affirme que le capitaliste, pour augmenter la plus-value (l'exploitation du travailleur), se doit d'augmenter toujours plus la productivité du travail, en augmentant la quantité du capital variable (les moyens de production). Ce qui produit une augmentation de la composition organique du capital, même si le capital constant, à savoir la force du travail (le travail comme force subjective) *baisse* en raison de l'introduction de machines toujours nouvelles et plus puissantes. La plus-value tendrait alors, pour Marx, à baisser, puisque le capital « humain » est le seul permettant de donner de la *valeur* à la chaîne de production. L'enjeu, comme il est facile de le deviner, réside dans la considération même de la dépendance ontologique de la composition de la production au travailleur lui-même. Si la loi est vraie, en effet, le

loisirs (d'où l'industrie culturelle). Dans un sens positif, comme le voulait Horkheimer dans un mot célèbre (« Marx s'est leurré »), les conditions de travail ont pu évoluer, par rapport à celles observés par Marx en Angleterre par exemple, même sans une révolution, grâce aux médiations des syndicats et au *Welfare*. Il est donc possible que ce même « sentiment » soit renversé par des mécanismes d'objectivation comme la *politique*, le coopérativisme et la lutte syndicale, ce qui suffit pour jeter une ombre sur l'ontologie de la praxis et surtout sur la théorie des besoins comme catégories primaires de l'économie, alors que la médiation, et même une croissance contrôlée au rythme de la vie, ne lui semblent pas appartenir au « tout ou rien » de la vie. Ce qui ne fait rien d'autre que nous pousser à grands pas vers la prise en compte chez Henry de la théorie capitale marxienne de la baisse du taux de profit.

capital prépare de lui-même sa propre destruction (son passage à une catastrophe planétaire qui créerait les conditions réelles du capitalisme), puisque le capitaliste, sans s'en apercevoir, réduit la valeur de ses propres produits (la valeur se fonde sur le travail, à mesure de l'effort *d'un* travailleur) – et, ce qui compte le plus, valide la fondation idéologique de l'économie. Mais, si la loi est fautive, comme la totalité des critiques libérales *et* marxistes le soutiennent depuis des décennies¹, c'est cette (véritable) *répétition* henryenne de « ce que voulait dire vraiment Marx » (« la vie des hommes c'était leur travail² ») comme capable de « fonder » l'ensemble de la valeur qui tombe avec le *marxisme*.

On pourrait dire alors que même une telle « fausseté » n'entamerait pas la critique de la science et de la fautive idéologie : mais n'est-ce pas exactement l'économie qui est le lieu propre de l'aliénation la plus radicale pour l'individu, capable de produire en lui le contre-renversement, le « lieu » d'épanouissement social, le « socialisme » ?

Certes, nous avons dit que, de manière cohérente par rapport au fondement, la loi prend alors pour Henry une tournure *qualitative*, comme l'exprime ce passage :

Le taux de plus-value, son degré, sa grandeur sont susceptibles de recevoir une expression mathématique mais celle-ci perd peut-être toute signification dans le cas d'une transformation profonde des conditions concrètes d'existence auxquelles elle se réfère. Sans cette référence à la réalité, le taux du profit, tel que l'énonce Marx et tel qu'il expose le déclin du capitalisme, est faux³.

On pourrait donc nuancer notre propos critique vis-à-vis de la genèse du socialisme chez Henry. Il envisagerait donc une *transformation de l'homme* plutôt qu'une chute de l'économie de par elle-même, comme le voulait Marx. L'homme sera, ou ne sera pas. Cela signifie moins la venue d'un « homme nouveau » qu'une *bouleversement réel de l'homme*, un renversement de la téléologie capitaliste. La *praxis* vivante doit cesser d'être pour le capital, et restaurer la téléologie vitale. La valeur d'échange se supprimera à la faveur de la valeur d'usage, l'anarchie de marchandises sera abolie, l'objet sera conçu à mesure du sujet. « Alors naîtra leur nouveau besoin, le besoin de leur propre activité elle-même comme telle et comme activité vivante, comme activité de leur vie⁴. »

La position henryenne ne nous semble pas invalider le sens de la loi, même si elle est transmuée en son degré *qualitatif* et affectif. Dans la perspective marxiste, la loi est fautive puisque *augmenter la productivité signifierait augmenter d'emblée le taux d'exploitation du travail*. Mais cela ne se fait pas à cause d'une fondation unilatérale du travail vivant, mais de cette authentique *synergie* de la composition organique du capital. Le talon d'Achille du capitalisme se retournerait plutôt dans la faiblesse de la

1. Un « classique », le livre de P.M. Sweezy, *The theory of capitalist development*, Londres : Dobson, 1949.

2. PV III, p. 38.

3. « La rationalité selon Marx », PV III, p. 93.

4. M II, p. 482.

réalité du *socialisme* déjà à l'intérieur du capitalisme. On ne peut séparer l'augmentation de la composition organique et l'augmentation du taux de plus-value, puisque c'est la première à comporter une plus grande exploitation du travailleur, mais non pas certes à cause de la « fondation » que le travail vivant fait du principe économique : cela dépend plutôt d'une augmentation globale du travail, et donc d'un changement quantitatif (la condition *phénoménique* de la production de la valeur) *et* qualitatif du travail (la condition onto-phénoménologique de la valeur). Socialement et affectivement, en outre, l'augmentation du capital organique, en plus d'un profit croissant, comporterait aussi une *augmentation des salaires*, et non pas un appauvrissement de la condition des travailleurs.

Onto-phénoménologiquement donc, si l'on doit donner une valeur à cette loi, sur laquelle se tient la fondation comme travail chez Henry, le travail ne fonde pas, mais « se fonde » plutôt sur les moyens pour réaliser ce travail, et la valeur à lui attribuer dépend de l'ensemble de ses facteurs. Le travail réel n'est donc pas ce qui « donne » de la « réalité », indépendamment des moyens dans lesquels il interagit et où il produit sa propre exploitation. La tendance ou « le choix de la vie » pour qu'arrivent des conditions produisant une « crise », ou, si l'on préfère, un « affect critique » visant à mettre en œuvre l'émancipation totale du soi, la Fin de l'histoire qui serait aussi, du point de vue henryen, l'emprise du Commencement, sont *messianiques* au sens (pourrait-on dire) pré-phénoménologique d'une projection non pas seulement de l'attente, mais d'une projection de cette projection de l'attente, et sortent du strict cadre d'une phénoménologie matérielle. Puisque dire que cela ne dépendra que de la vie, « une vie spirituelle ou [qui] ne sera pas¹ » n'a, à proprement parler, aucune exigence fondamentale, et aucun « texte » marxien n'en justifiera l'usage, sauf à changer les données du problème de la loi elle-même.

D'un autre point de vue, en restant au niveau affectif, répéter la loi, même sur une forme qualitative, peut s'avérer néfaste pour la phénoménologie de la vie. L'affect ne peut se produire si la composition organique est toujours meilleure, si donc le travail demande (hypothèse positive) une plus grande spécialisation du travailleur ou (hypothèse négative) une condition, comme on le disait, où le travailleur soit réduit vraiment au niveau d'automate – où les machines feraient le tout. Sans parler, et cela pour rester dans le cadre de l'industrie, dans certaines usines occidentales, où les chaînes de montage ont souvent laissé la place aux îlots de montage, où un travailleur s'aide des machines pour réaliser entièrement et individuellement un produit hautement spécialisé, en ramenant le travail à l'artisanat. Cela va sans dire : les conséquences d'une fausseté de la loi marxienne ébranlent la pensée d'un « fondement » de l'économie, ou d'un fondement tout court sous l'angle du « pur » travail vivant. C'est cette pureté qui est en discussion dans l'invalidité de la loi. Le procédé henryen est donc tout aussi légitime ou illégitime que le procédé marxien. N'est-ce pas le risque qui

1. PV III, p. 38.

court celui qui prétendait « répéter » Marx ?

C'est notamment à partir de *La Barbarie* que Henry tendra encore plus à réduire la dialectique portant à la mort de l'individu à son fondement pathétique : d'ici la retranscription fondationnelle du désespoir kierkegaardien.

Le mouvement du désespoir doit en quelque sorte échouer et c'est bien là ce qui en fait le désespoir : un mouvement qui bute contre sa propre impossibilité et se redouble à partir de cette butée. Mais ce mouvement n'est pas sans fin. [...] la dialectique du désespoir se déploie jusqu'à l'épuisement de sa logique de fuite et de négation¹.

La vie aurait de cette manière les possibilités de s'auto-déterminer, et ce jusqu'à se vivre comme sa propre mort.

La cohérence de cette position henryenne n'est toutefois qu'apparente. Si la dialectique de la mort devait être vécue comme un désespoir, le sujet ne saurait nullement la reconnaître comme venant du délire ek-statique d'une réalité l'aliénant de son essence. L'affect de l'aliénation, en quoi serait-il vécu différemment de la souffrance propre au dépassement du soi du Fond ? Et même, le travailleur aliéné pourrait comprendre cette souffrance comme *nécessaire*, et donc la vivre comme telle, la réintégrer dans la dialectique immanente des affects et même chercher un nouveau chemin à la révolution. Entre l'économie (que nous avons vu être la plus *fondamentalement* aliénante de toutes les déréalisations) et la vie, se creuserait une distance insoutenable, un dualisme impossible à combler par une fondation (l'aliénation serait une auto-illusion de la vie, mais une auto-illusion ayant dans son irréalité une structure *non-généalogisable* par l'immanence), et au capitalisme non pas seulement l'idée d'être une réalité, mais d'être une réalité vers laquelle le socialisme lui-même reste incapable de s'affirmer comme réalité fondamentale présente déjà à son origine. Le désespoir au travail ne serait pas reconnu comme venant d'une aliénation ontologique. Il serait ramené à une angoisse au travail, contingente, à résoudre dans son travail ou dans sa vie privée. L'angoisse serait alors fondamentalement équivalente à *la douleur*, à *cette* douleur. Même en postulant que cette angoisse ou désespoir ait dans la libération son déploiement nécessaire, se distinguant donc du déploiement entre douleur et jouissance, la libération totale ne voudrait pas moins, à un certain moment, s'aliéner de nouveau, si le déploiement immanent ne peut envisager un pôle affectif sans l'autre... La distinction immanente des sentiments est peut-être le paroxysme de la résistance du fondement à une genèse fondationnelle illusoirement s'auto-opposant au fondement².

Annexe - « L'individu agissant dans des conditions ».

L'« affaire » de la fondation de l'histoire devant la lecture du Marx faite par Ricœur.

1. F. Seyler, « Barbarie » ou « culture »..., *op. cit.*, p. 323.

2

La fondation de l'effort envisagée dans le *Marx* (« le fondement [...] métahistorique de l'histoire elle-même¹ ») trouve une sorte de *synthèse* dans un débat (concernant l'apparition-limite d'« histoire ») documenté que Henry eut de son œuvre avec l'un de ses plus éminents admirateurs (mais l'estime était réciproque²) dès le temps de *L'Essence de la manifestation* : Paul Ricœur.

Nous prévenons le lecteur : ce paragraphe se présente comme une lecture attentive de leur débat, de manière à faire ressurgir des différences et des points critiques importants à ce sujet, dans la mesure où il expose des nœuds critiques assez féconds, et tous relevés par Ricœur. Mais il s'agit, d'une sorte d'« annexe » à ce §, puisqu'il y diffère par sa structure, et par sa démarche. Il nous semble, en effet, que la question de l'histoire demeure très problématique pour Henry.

Les points critiques de dialogue que Ricœur développe contre le *Marx* de Henry peuvent se réduire au problème de l'action de l'homme *dans* l'histoire, d'un homme agissant dans des conditions qui ne sont pas posées par lui mais auxquelles il doit faire face³. Pour donner une idée de la richesse textuelle et conceptuelle de ce sujet, essayons de l'ordonner du point de vue chronologique :

- 1976 : publication des deux tomes du *Marx* de Henry et vaste écho en France ;
- octobre 1978 : parution dans la revue *Esprit* du commentaire de Ricœur sur le *Marx* de Henry, jusqu'à présent l'une des meilleures lectures de l'ouvrage (une trentaine de pages très denses) ;
- 1978 : lors d'un colloque organisé par M. Dufrenne et commentant la contribution de Henry « La rationalité selon Marx », Ricœur engage une discussion animée avec ce dernier, en lui soumettant certains problèmes exposés déjà dans son compte-rendu – qui sortira toutefois en octobre, *après* ce colloque.

Au début de l'intervention devant son auteur, Ricœur signale son « estime immense » envers le *Marx*, et s'apprête aussitôt à délimiter le point problématique de l'ouvrage : « Vous dites : la praxis est subjective, et tout *l'économique* est objectif – alors que le concept que Marx propose comme l'unique réquisit, c'est, non pas le subjectif, mais *l'individu agissant entrant dans des déterminations qu'il n'a pas posées* ». Il continue en soulignant : « c'est la seule critique d'ailleurs que je fais à votre travail⁴ ». « Critique » d'autant plus importante qu'il en va du *leitmotiv* même de l'ouvrage, à savoir de la subjectivité comme « unique réquisit » et de l'individu, qui

1. SSM, p. 49.

2. Cf. les lettres de Henry à Ricœur publiées dans *Revue internationale Michel Henry*, n. 1, 2010. Dans l'une de celles-ci Henry mentionne même d'un travail de « médiation », pour ainsi dire, que Ricœur fit pour faire connaître et traduire en partie le *Marx* aux États-Unis.

3. Le « signifiant » de l'histoire est selon Henry ce que les hommes font, ce qui est historique ; le « signifié » de l'histoire est la réalité originaire de l'histoire. L'une est fondée par l'autre. « À cette [dernière] *signification essentielle se réfère la présupposition que Marx a en vue*, celle qui délimite un concept radical du "fait historique", comme fait proto-fondateur de l'histoire » (M I, p. 171). L'histoire est identique à la vie individuelle : le désir, le besoin, en bref la vie est l'essence de son mouvement.

4. Intervention de Paul Ricœur, dans « La rationalité selon Marx », PV III, p. 101.

fonde l'histoire, et du travail vivant, unité de mesure et fondement de la science économique. L'individu serait, d'après Ricœur, *déjà* concerné par son histoire, et le travail vivant *déjà* pris par les moyens de production et par la société tout entière. Sous l'angle de l'individu, chez Marx serait visible une question portant sur une *synergie* de l'individu conçue sans fondation.

Dans son caractère général, la position de Ricœur ne consiste pas, comme celles qui nous ouvrirent la structuration du fondement, à opposer une thèse proprement antinomique à celle de Henry ; de manière analogue, il n'est pas possible de renverser la position de Ricœur en se posant au fond de celle-ci, en en faisant la *généalogie*, puisque le propos est maintenant fondationnel et non pas riposteur. Dix ans après une dispute à distance entre Sartre et Foucault au sujet de l'individu, de l'histoire et de l'*a priori* historique¹, ce débat porte plus originairement sur cette sorte d'« extension » que Ricœur tente *d'apposer* au fondement, où se joue en partie un premier « différend » du débat sur l'inconscient, postérieur et plus « radical » du point de vue du fondement, mais moins décisif du point de vue de la fondation.

« Ma question est proche de celle du Père Dubarle », commence Ricœur. Et il résume ainsi son propre nœud crucial : « nous ayons affaire à des individus spontanés, mais qui ont toujours été déterminés par quelques circonstances, qui sont toujours déjà entrés dans des relations qu'ils n'ont pas faites² ». C'est donc la formulation la plus générique de l'objection du P. Dubarle, qui portait déjà sur l'existence de l'économie qui « régit notre conduite à chaque instant de notre existence³ ». À ce moment, il est facile de prévoir que Henry fasse valoir le droit de fonder une telle position antinomique à la sienne. Ainsi il répondit (en terminant ainsi la discussion avec Dubarle, juste avant l'intervention de Ricœur) : « précisément parce que ces déterminations économiques ont leur réalité dans notre existence, dans des moments de notre existence, dans ce que nous sommes et ce que nous faisons, elles ne sont pas séparables de notre être⁴ ». Tout étant impliqué dans la réalité économique, on devrait dire le même au sujet de l'histoire. Mais comment interpréter le « toujours déjà » de Ricœur ? Pourquoi devrions-nous être *dans* des conditions, si nous sommes en quelque mesure, selon Henry, *ces* conditions ?

Dans son compte rendu du *Marx*, l'argumentation semble être encore plus forte : la praxis a été « depuis toujours articulée par des représentations, des normes, des symboles, bref [...] des structures sémiotiques⁵ ». Par exemple, pour reprendre ainsi l'argument du P. Dubarle sur l'économie : si nous sommes *dans* l'économie, on peut concevoir un changement, par exemple un passage de l'économie « originelle » à

1. M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Arts*, 15, juin 1966 ; et « Jean-Paul Sartre répond », entretien de Sartre avec B. Pingaud, *L'Arc*, 1966, n. 30, p. 87-96.

2. PV III, p. 101.

3. PV III, p. 100.

4. *Ibid.*

5. P. Ricœur, « Le *Marx* de Michel Henry », dans *Esprit*, octobre 1978 ; réédité dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris : Seuil, 1999, p. 265-293, citation p. 268.

l'économie marchande ; mais si nous sommes l'économie, est-ce en nous changeant que l'économie changera ? Comment envisager, en outre, un changement collectif, d'une forme de « mise en commun » de notre réalité commune ?

Dans la question posée par Ricœur, si d'un côté la « critique » pense qu'il faut bien suivre Marx dans « l'anhypothétique » (« on est alors dans le fondamental »), l'auteur se plaint franchement de l'impossibilité de remonter à une histoire de l'individu phénoménologiquement *primitive*, à des conditions absolues *sans* circonstances historiques. « On ne remonte pas plus loin ! », et donc « on retrouve trop le Michel Henry de la [*L'Essence de la*] *Manifestation*, pour qui c'est le pâtir qui est déterminant¹ », un « pâtir » en tant qu'impossible inclusion des faits qui ne lui appartiennent pas individuellement. « Car de quoi y a-t-il l'aliénation ? Ce n'est pas de l'individu, mais de cette relation très instable, celle d'un individu déjà entré dans des relations qu'il n'a pas faites » : c'est le « passage du subjectif à l'objectif » qui comporte un « caractère d'objectivation² » même au « concept primitif », bref au « fondamental » marxien.

Examinons la réponse que Henry donne à Ricœur lors du colloque. Il s'agit d'un échange oral, assez bref, donc quelque peu « sommaire » par nature ; tout de même, Henry tente son procédé généalogique : il va saisir, dans le reproche de Ricœur, un dualisme à l'objet : un « délire » (au sens moniste) sujet-objet, qui, s'il peut paraître plus neutre en philosophie, dans le cas des « rapports » homme-histoire, travail-économie, devient particulièrement gênant. Il s'apprête donc à rappeler le fondement de la position de Ricœur, selon un renouvellement des rapports sujet-objet – une fondation donc de la possibilité d'interpréter les rapports à la situation historique selon le fondement de la praxis. Il a recours à une phrase du texte de Marx, cheval de bataille de son livre.

Il ne faut quand-même pas oublier la phrase « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, c'est leur vie qui détermine la conscience », ce sont des paroles énormes qu'on n'a pas encore pensées. [...] J'assume votre reproche de rester dans l'opposition du subjectif et de l'objectif en disant que simplement que je crois que chez Marx – implicitement, il est vrai – elle est totalement renouvelée³.

La dichotomie, loin d'être reniée, est reprise, mais à nouveaux frais (qu'il faudra tirer au clair). Marx se sert ici de terrain commun aux deux philosophes pour essayer de dégager une pensée des conditions hors de l'homme. Henry rappelle comment l'auteur du *Capital* a pu tenter (et, il ajoute aussitôt, « je ne l'ai peut-être pas résolu ») d'expliquer cela par un énigmatique circuit de production : que « il [l'individu] produit ces conditions et que les hommes sont produits par elles autant qu'ils les produisent ».

1. PV III, p. 101.

2. PV III, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 103.

Vous dites que je n'ai pas assez problématisé l'individu entrant dans des déterminations qu'il n'a pas posées. C'est une question absolument fondamentale, vous avez tout à fait raison, et je vais me défendre de la façon suivante, en disant que cette difficulté, c'est très exactement la difficulté qu'a éprouvée Marx et que, dans *L'idéologie allemande* et dans d'autres textes, à de nombreuses reprises, il dit : « comment se fait-il que l'individu se produit les conditions de son existence, etc. puisse ressentir cela comme un destin extérieur? »¹.

Bref, la question, *qui concerne toute forme ultra-individuelle d'affirmation sur l'individu*, toute forme de « production » qui peut se répercuter sur le destin de l'homme (nous voyons encore une dichotomie sous-jacente), est ici présentée comme une *difficulté*, un arrêt, une aporétique « causalité circulaire » qui était présente déjà chez Marx. C'est ce qui terminera aussi essentiellement l'échange oral entre les deux philosophes.

Tournons notre regard maintenant vers le compte rendu du *Marx*. Si dans son article la lecture de Ricœur est plus approfondie, c'est justement parce qu'il essaie de résoudre, de son côté, cette dichotomie henryenne. *Il refuse donc de penser ce rapport en termes de fondement*. Dans la production humaine demeure un élément qui lui est extérieur, un sens, premier élément d'une réalité au delà de l'individu et de son affectivité. Son argumentation s'enfonce par degrés logiques dans le tissu du *Marx*, et se prête bien à être résumée *schématiquement* :

1. Un « amalgame » de principe. Que les « circonstances » soient « historiques », et non pas de l'homme à l'intérieur de lui-même, c'est le point qu'il a aussi proposé au colloque. Les détails concernent le fait que l'individu agit dans des conditions qui ne sont pas faites *immédiatement* par lui, mais qui sont « constitutives de l'individualité agissante ». « S'il en est ainsi, *on ne peut dire* que la condition de l'histoire (la vie phénoménologique individuelle) est hétérogène aux conditions historiques (les circonstances)². » En outre tout produit, par définition, se « détache » du producteur (et reste pour les générations futures) ; de sorte qu'un « entrelacs » d'homme et histoire sera toujours le point de départ. Ou, du moins dit Ricœur, affirmer le contraire est une opération subreptice ;
2. Le « coefficient d'extériorité originaire » de l'action. L'agir est différent du souffrir « en ce qu'il n'est pas défini purement par l'immanence de ses modalités objectives³ ».
3. « L'agir a une visée ». « Agir n'est pas toujours intervenir, c'est-à-dire composer avec les circonstances⁴ ? »
4. Le rapport biunivoque. « Il n'est pas dénué de sens de dire que l'individu entre

1. *Ibid.*

2. P. Ricœur, « Le *Marx* de M. Henry », *op. cit.*, p. 282, nous soulignons.

3. *Ibid.*, p. 283. Ici s'insère peut-être la question de la « relationnalité interne et externe de l'action », éreintement d'un auteur proche de Ricœur : J.-L. Petit, « Le *Marx* de Michel Henry », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1977, p. 385.

4. *Ibid.*, p. 284.

dans des relations qui le déterminent dans la mesure où il agit sur elles¹. » Si l'on n'envisage pas ainsi, on risque d'*hypostasier la classe sociale* – siège de la conscience de cette biunivocité entre individu singulier et histoire à faire – « comme une idée conceptuelle ». Alors qu'elle devrait être, selon Henry même, le lieu de la praxis vivante.

5. La référence de la théorie à la pratique. Cela est aussi la percée décisive contre Henry : le risque que lui-même puisse tomber dans une *contradiction performative*. « Si la *praxis* est "enfermée en elle-même, tout entière subjective, coïncidant avec son faire et s'épuisant en elle", comment comprendre qu'une théorie infiniment différente d'elle puisse jamais se référer à elle² ? »

Le plus original (d'un point de vue d'une recherche génétique) est le « coefficient d'extériorité originaire », doublon qui calque exactement le « caractère d'objectivation du fait primitif » déjà cité dans le débat, reconduisant au « critère d'extériorité » de l'effort, demande une « première » ouverture de la praxis elle-même. Nous pouvons cependant remarquer la valeur *formelle* et non pas phénoménologique des expressions « coefficient » et « caractère » : est-il possible de les faire entrer dans un strict phénomène du fondement ? Mais le fondement n'a-t-il justement pas la valeur heuristique de s'acharner à penser le phénoménologique jusqu'à ses limites méthodologiques ?

Mais le débat ne nous en dit pas plus. Une nouvelle « affaire » s'interpose mystérieusement ici.

Avant de ressentir cette tâche comme trop vaste ici, avant de se sentir mal à l'aise de répondre à la place de Henry, c'est le même texte de Ricœur, à la toute fin, qui nous indique une direction spécifique et concrète. Ricœur ne prend en effet en considération que le premier tome du *Marx* ! Si absurde que cela puisse paraître³, le compte rendu s'arrête au moment où il y va d'une réponse. Le texte de la dernière page du compte rendu part du concept de l'« idéologie ». Le dernier chapitre du premier tome du *Marx* ne se termine-t-il pas dans des énonciations telles que « l'histoire est une illusion » ou « l'histoire est une gratuité », puisqu'il faut penser ce qui « la produit » ? Et la réponse n'est-elle justement pas à fournir *dans l'économie* et son rapport à cette origine, pour autant qu'elle semble avoir une « téléologie propre » qui renverse les conditions et la vie des individus ? Ricœur veut mettre en discussion « la possibilité de définir la *praxis* elle-même avant ou sans un espace symbolique où elle puisse s'articuler » ; mais, et

1. *Ibid.*, p. 285.

2. *Ibid.*, p. 288.

3. Il déclara, au début de son intervention au colloque, d'avoir été l'un des premiers à avoir lu *en entier* les *milles pages* du *Marx*... de plus, les sous-titres « une philosophie de la réalité » et « une philosophie de l'économie », qui convergent sous le même titre *Marx*, ne font pas allusion à l'identité de la réalité et de l'économie, mise en évidence par G. Dufour-Kowalska : « La science économique n'est pas seulement chez Marx un savoir rationnel de l'économie, c'est-à-dire une philosophie de l'économie, mais [...] une philosophie de la réalité, un savoir destiné [...] à la vie, un savoir qui "sait n'être que l'idéologie de la praxis (M, II, p. 444)" » (*Michel Henry, op. cit.*, p. 224-225.).

cela est une affaire étonnante, Ricœur continue en disant que « c'est la tâche du tome II de montrer comment [...] l'économie, la théorie de l'économie sont possibles¹ ». *Ricœur admet donc s'arrêter sur un seuil* ; il découvre qu'une réponse à ses objections, surgirait sur le terrain de l'économie, lieu où pourra se jouer soit l'union de la théorie (paradigme aussi de toute historiographie) et de la praxis, soit celle de la représentation et de la vie, puisque l'économie se trouve fondée directement, plus que les « philosophies de l'ek-stase », dans la pratique. Mais il n'y a dans cet écrit aucune citation du deuxième tome. Ricœur s'arrête en admettant la fondation de l'économie comme dénouant les instances critiques qu'il avait proposées. Nous avouons ne pas comprendre ce procédé, qui nous plonge encore plus dans *une promesse de fondation* qui semble généralement « partagée » par Ricœur – pour autant qu'il reformule, comme possible élargissement, les critiques de son compte rendu, répétées à l'oral...

Différente, mais également difficilement saisissable, signe encore du pouvoir de la fondation et de son obscurité, jamais vraiment discutable, s'avère la conclusion du débat. Nous serait-il en aide, comme on verra tout de suite, *l'enregistrement oral du débat, avec les tonalités de la voix* (s'il existe encore quelque part) nous serait-il une aide précieuse ? C'est tout dire au sujet du fil où se tient la question de la fondation et le « critère d'extériorité ».

Revenons donc une dernière fois au débat. Dans sa dernière critique orale, Ricœur restreint le champ d'action de sa critique, pour couper court à la prétention henryenne de vouloir « répéter » Marx. Il y a toujours deux voies, comme fut le cas pour le *Kantbuch* de Heidegger. En somme, il n'est pas possible de *restreindre* Marx à un philosophe du fondement absolu sans avoir su montrer les critères fondationnels de l'irréalité idéale et historique.

« Oui, vous avez raison, tout à fait raison », conclut Henry au propos de Ricœur : le débat s'achève définitivement. Il n'est pas possible de savoir si c'était pour achever la conversation d'un ton hautain, résigné au dialogue – ou pour une soudaine et isolée conviction finale.

1. *Ibid.*

CHAPITRE 3

L'ALTÉRITÉ D'AUTRUI

§ 20. L'idole de l'altérité d'autrui

Car je ne me souviens pas en pensée, c'est ce que je suis qui m'émeut à propos de toi. Je ne t'invente pas à des endroits tristement refroidis, d'où tu es repartie ; et même, que tu n'es pas ici, cela est chaud de toi et plus réel et plus qu'un manque.

R.M. RILKE, « À Lou Andreas-Solomé »¹

Si le cogito affectif et l'effort nous ont offert des nouvelles pistes de recherche, qui ont permis au fondement d'aller au-delà de Henry pour autant qu'on allait immédiatement au-delà d'une montrance (hypo)statique du fondement, cela a été possible grâce à une refonte directe de la transcendance. La pluralité des notions a été la pluralité des fondations ; mais la pluralité ne réintroduit pas une relativité, puisque dans chaque fondation il doit y avoir la possibilité de faire en sorte qu'elle soit la dernière.

La tâche fondationnelle qui va suivre semblera creuser un écart vis-à-vis des deux fondations précédentes. Comment l'altérité d'autrui peut-elle être une fondation ? Pourquoi rentre-t-elle en jeu maintenant, et en quoi cela devrait-il rappeler la Chapitre 3 de la Deuxième Partie (et le troisième aspect formel ?) ?

En effet, si le cogito affectif et l'effort ont fondé la transcendance, il est question ici de fonder bien plutôt ce qui, m'étant donné par une transcendance, semble l'excéder *dans une direction qui m'est offerte par l'ek-stase* : autrui, à savoir *l'altérité d'autrui*. S'il y a une altérité relative au fondement (le fondé, la transcendance) il ne peut pas, pour autant, s'instaurer une altérité immanente et une altérité radicale, ultérieure, celle d'*autrui*. Pour l'onto-phénoménologie, la seule différence phénoménologiquement révélée à même du fondement, c'est celle au fondé (= la différence fondamentale). Comment envisager une altérité à la transcendance et qui semble donnée (du moins

1. *Œuvres poétiques et théâtrales*, Paris : Gallimard, 1997, p. 857.

pour la phénoménologie historique) par et dans le mode de la transcendance ?

La fondation *de l'altérité d'autrui* passa chez Henry par le filtre de la phénoménologie de Scheler. C'est en tout cas par l'interprétation de celui-ci, présente dès *L'Essence de la manifestation*, que Henry filtrera embryonnairement l'altérité d'autrui par le fondement, et que Henry reprendra à la veille de son tournant philosophique le plus important, la « seconde philosophie ».

L'altérité d'autrui est en effet non pas l'aliénation du fondement dans un effondement. Elle semblerait bien être ce qui nous permet, plus que le travail même (qui pose le travailleur certes à contact immédiat avec autrui) un épanouissement de mon « ego », l'ouverture dans un rapport à autrui, qui fait de ma vie une vie partagée (d'où le rappel à la troisième partie, mais pas exclusivement¹). Or, si, comme nous le dirons, l'altérité d'autrui a secoué la phénoménologie de Henry (et sans que ce dernier a eu besoin de l'avouer), la résistance est quelque part inversée, voire interne à l'immanence : peut-on véritablement fonder ce qui devrait nous épanouir ?

Nous envisageons cette fondation en deux moments : d'abord dans une lecture comparative à Max Scheler, qui, par la refonte de la phénoménologie de ce dernier, porte à envisager l'idée d'une fondation d'autrui ; et ensuite dans une analyse de la « seconde philosophie » - celle qui, après avoir été édiflée en partie en raison de l'altérité d'autrui, radicalisera le fondement dans un « engendrement » interne à lui-même, jusqu'à une fondation au sein du phénomène du fondement lui-même.

La présence de Scheler dans la philosophie henryenne.

Entre Henry et Scheler il y a autant de distance que de proximité : le thème de fond étant l'affectivité, Scheler aurait manqué une pleine compréhension de celle-ci comme fondamentale, de manière similaire au procédé de Husserl lui-même)². *Le point de*

1. Cf. *infra*, § 21, la notion de l'Archi-révélation

2. Puisque la confrontation entre Henry et Scheler est inédite, nous en donnons ici en note quelques perspectives strictement formelles. Si une statistique sur les abréviations des ouvrages utilisées dans les notes avait un sens pour révéler quoi que ce fût de philosophique, de *L'Essence de la manifestation* on pourrait dire que la phénoménologie schélérienne occupe la place la plus éminente. Avec quatre ouvrages abrégés (*Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, *Nature et forme de la sympathie* et *Le Sens de la souffrance*), il serait en tête de la liste avec Heidegger. Mais cela ne montre, bien évidemment, rien – et rien de ce qu'on appelle philosophique. La signification de la reprise d'un auteur ne se fait pas à travers un calcul – plutôt en comprenant comment même une seule page de l'œuvre est travaillée de manière décisive, sur l'arborescence de l'ensemble de la position sur l'implicite de ce discours. Aucune computation ordinaire ne pourrait aspirer à un tel rang – comme d'ailleurs ne le peut une perspective historique, trop souvent figée dans l'habitude du rappel aux sources d'un auteur, à sa différence et son « poids spécifique » à l'intérieur d'une tradition donnée. La « statistique » ne nous fait pas distinguer entre « lectures » et « consultations » : dans le chef-d'œuvre de 1963, *Le Sens de la souffrance* paraît être connu de manière analytique (Henry discute les 71 pages qui constituent l'article qui donne le titre au livre, quasiment tout au long de la section IV sur « L'affectivité »), alors que les autres sont disséminés durant tout le trajet de l'œuvre. *Le Formalisme*, notamment, paraît juste dans sa partie centrale, et *Die Idole der Selbsterkenntnis* cité quatre ou cinq fois seulement. En tout cas, à différence par exemple du *Kantbuch*, auquel une section déterminée et

départ de la refonte de la philosophie de Scheler sera la fondation de l'être par l'apparaître.

« Dans la sphère du psychique, dit Husserl, il n'y a pas de différence entre être et apparence. » Mais cette affirmation, sur laquelle on a cru pouvoir fonder le caractère absolu de la problématique phénoménologique en tant qu'elle vise la sphère immanente de la conscience, demeure en fait une indication extrêmement vague tant qu'on n'a pas défini ce qu'il convient d'entendre par le fait d'apparaître¹.

La reprise schélérienne de Husserl est sa limite : pour Henry, Scheler aurait même donné une indication correcte en tant que telle, mais malheureusement biaisée par le propos husserlien de *l'intuition* : « une philosophie fondée sur l'intuition phénoménologique de l'essence [*phänomenologischen Wesenschau*] doit affirmer que l'être absolu est connaissable, d'une façon évidente et adéquate, dans chaque sphère du monde extérieur et intérieur [*Außen- und Innenwelt*]² ». « Intuition », « monde extérieur » (en plus en relation avec un *monde* « intérieur »), et, en outre, évidence et adéquation : autant de mots du domaine de l'ek-staticité, de l'effondement,

« La conception de l'absolu comme réalité transcendante est caractéristique de la pensée de Scheler. Elle trouve évidemment son origine dans la nature intentionnelle du pouvoir de révélation, qu'il s'agisse [...] du pouvoir de révélation ou au contraire d'une perception affective à proprement parler³. » La nature phénoménologique de *l'absolu* reste pour Scheler, selon Henry, confiée à un pouvoir de transcendance, tout comme, ce qui est important, le dépassement interne des tonalités affectives, la « dialectique immanente de la vie », aperçue comme joie et souffrance « allant ensemble » (ontophénoménologiquement), mais abandonnant l'intérieur de ce passage en proie aux « oppositions extérieures et arbitraires⁴. »

Après *L'Essence de la manifestation*, Henry ne se confrontera plus à Scheler. Le discours sera clos, les comptes sembleront réglés. Un long silence suivra.

Quarante ans plus tard, toutefois, lorsqu'un tournant commence à se profiler à l'horizon dans « Pour une phénoménologie de la communauté⁵ », le nom de Scheler sera encore associé, de manière significative, à celui de Husserl. Henry va reprendre la

suffisamment restreinte à une étude analytique est possible, il n'est pas possible de se rapporter si facilement et de la manière « fondatrice » propre à la phénoménologie henryenne au discours de Scheler. Sa présence est contradictoire en 1963 : c'est une référence importante et omniprésente, mais sporadique et aussitôt ramenée à l'horizon moniste. La pénurie des monographies sur le bavarois n'a certes pas facilité son introduction en France. Comme explication partielle concernant Henry, il pourrait s'avérer que la seule œuvre qui introduise au parcours du réalisme phénoménologique schélérien fut publiée par Maurice Dupuy en 1959 seulement (*La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris : PUF), lorsqu'une bonne partie de EM avait déjà été rédigée.

1. EM, p. 70-71, la citation de Scheler, contenue dans *Die Idole der Selbsterkenntnis*, dans *Vom Umsturz der Werte*, II, Leipzig : Reinhold, 1923, p. 59, est à son tour une citation de *Philosophie als strenge Wissenschaft* (paru en 1913).

2. M. Scheler, *Die Idole...*, p. 8, cité et traduit par EM, p. 61 (les mots allemands entre crochets sont nôtres).

3. EM, p. 847, note.

4. EM, p. 849-850.

5. PM, p. 160-180.

notion de l'*affect*, mais sous l'égide d'un phénomène destiné à « ruiner » davantage la « phénoménologie historique » : l'altérité d'autrui. Dans l'apparition-limite de la perception « psychique » de l'affectivité de l'autre, Scheler représentera la position la plus « avancée » du monisme, celle qu'il s'agit de refonder.

La généalogie henryenne se développera à travers la notion de l'*émotion*, filtrée par une réponse aux accusations d'acosmisme et d'intersubjectivité « soulevés par les thèses de *L'Essence de la manifestation*¹ » dont Henry cherchera à sortir dès la fin des années 1980. Mais le noyau gagnant était-il déjà présent en 1963 ? Max Scheler sera le prisme de l'enjeu de l'altérité, mais aussi la seule opportunité d'une recomposer *une plus vaste allure à l'étroitesse ou au régionalisme du thème de l'altérité dans l'ontophénoménologie*.

La perception du psychisme.

S'il s'agissait d'une *ironie*, elle n'a pas été voulue : Henry accuse Scheler de « pathétisme » (mais non pas dans le sens d'une position sur le *pathos* vivant) pour autant qu'il a donné à la phénoménologie husserlienne un « développement radical, systématique, grandiose, *pathétique*. [...] La thèse de Scheler, c'est aussi celle de Husserl dans la *Cinquième Méditation cartésienne*, avec [...] un petit coup de pouce² ». Mais dans ce fatidique 1929, au moment de la lecture de la part de Husserl à la Sorbonne, devant les auditeurs de l'Institut d'Études Germaniques et de la Société française de Philosophie, Scheler était *mort* depuis *10 mois*. La filiation que Henry propose serait plutôt *idéale*, au point de penser ce « coup de pouce » comme une « victoire définitive », alors que chez Husserl, cela ne serait qu'une « déroute ». Scheler maximise les erreurs de Husserl, *tout en les précédant, du moins du point de vue henryen et au sujet strict de l'altérité*. Si au niveau de la filiation philosophique Scheler reste sans doute débiteur et « fils » de Husserl, se présentant comme « passeur » de la phénoménologie vers un autre rivage, somme toute semblable à celui du départ, il s'avère que, sur le thème de l'altérité, Scheler présente une sorte de « fécondité négative » que *Husserl n'a pas réussi à atteindre*, et qui, nous suggère peut-être Henry, *l'a en quelque sorte « anticipé*³ ».

Or, la refonte de Scheler sur le thème de l'altérité est suffisamment simple et claire pour être exposée dans ses lignes générales. Comme au sujet de Husserl et de la plus grande partie de l'histoire de la philosophie, le bouleversement causé par la pensée henryenne reprend le « présupposé » d'une saisie intentionnelle du fondement, à savoir

1. PM, p. 8.

2. PM, p. 167, nous soulignons

3. Comme on le sait, les manuscrits de Husserl sur une « Sociologie intentionnelle » ou sur une communauté (notamment érotique) fondée sur la pulsion sont postérieurs au *Méditations cartésiennes* : sur la première, lire R. Toulement, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris : PUF, 1963 ; et sur la deuxième, D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris : Minuit, 1981, p. 152 sqq.

ce qui devrait rester de fondamental. Concernant l'altérité, l'argument ne tourne pas en paradoxe pour autant que « ce qu'il [autrui] éprouve c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est aussi ce Fond », ouvrant des thèmes qui seront approfondi dans le prochain §. Bien que cette relation restera encore mystérieuse à l'époque de *Phénoménologie matérielle*, pour être approfondie surtout au sujet de la « communauté des Fils¹ », il est vraisemblable que *la question de l'altérité est éprouvée au sein même du fondement au Fond de la Vie* – et que ce déplacement dans la Vie sert à penser une altérité non-intentionnelle.

Après Lévinas, Ricœur et Derrida, le problème de l'altérité avait occupé les esprits des jeunes philosophes dans les années Quatre-vingt. L'isolement intellectuel de Henry fut interrompu par l'intérêt qu'une jeune génération de penseurs parisiens lui avait accordé (J.-F. Courtine, J.-L. Marion, parmi les autres, qui le feront part de certaines critiques). De ces années remonte la lecture, fortement influencée par *Chair et corps* de D. Franck et par la *Husserl-Renaissance*², de la *Cinquième Méditation cartésienne* dans « Pathos-avec », qui précède chronologiquement et dans l'ordre des pages « Pour une phénoménologie de la communauté » dans *Phénoménologie matérielle*.

Dans sa lecture de Husserl, l'enjeu consiste à ne considérer l'altérité d'autrui ni quelque part « dans » le monde, ni dans un horizon intentionnel de projection d'une « figure » de l'autre. Scheler représente en quelque sorte le monstre *méthodologique* duquel il faut non seulement s'échapper, mais qu'il est nécessaire de combattre comme l'ennemi le plus implacable : l'altérité de Scheler représente « l'autonomisation » du territoire ek-statique. Autrement dit, les résultats du type schelérien, tout en étant onto-phénoménologiquement faux, restent enveloppés par une aura de « fécondité » d'autant plus dangereuse qu'il y va du fondement phénoménologie d'autrui.

Il y a deux passages où se consomme le différend spécifique entre les deux auteurs. L'un est voué à repérer le nœud « pathétique » (au sens entrevu) de la phénoménologie schelérienne et présuppose (tout en l'anticipant) l'autre, qui est porteur de l'instance de remplacement de la phénoménologie à travers un point critique.

Lisons le premier.

Cet Abîme qui se creuse sous le pas de la phénoménologie intentionnelle, cette non perceptibilité de l'ipséité de la vie, cet ultime obstacle dressé devant le regard de la pensée qui consiste en ceci qu'elle ne le voit jamais, Scheler a cru pouvoir l'éliminer grâce à la thèse inouïe, à savoir que je perçois non seulement le corps de l'autre mais aussi son psychisme, C'est la nuance apportée à l'analyse husserlienne : je perçois non seulement la rougeur de son front, mais sa honte, immédiatement, indissolublement. L'unité psycho-physique est une unité primitive, et c'est après coup seulement qu'une dissociation est introduite entre deux séries de phénomènes qui sont cependant au même

1. « Ce à quoi nous avons affaire dans la relation à autrui, ce n'est jamais d'abord ni seulement, en dépit de leur apparence mondaine, à un Grec ou un Juif, à un maître ou à un serviteur, à un homme ou à une femme : c'est à un Fils. Ce qui veut dire : à un Soi transcendantal généré dans l'auto-génération de la Vie absolue et dans son Ipséité essentielle – Soi tenant son ipséité de celle-ci et d'elle seulement », CMV, p. 314.

2. D. Franck, *Chair et corps*, op. cit., p. 192 : « l'auto-affection qui est immédiatement hétéro-affection »

titre des phénomènes [...]. Cette perception [...] c'est que le psychique soit une réalité transcendante, le corrélat d'une intentionnalité possible. [...] c'est un monde constitué de prédicats axiologiques affectifs, un monde serein ou menaçant [...]¹.

Les présupposés de Scheler sont essentiellement deux, tous les deux faussés par le manque de fondement donné au phénomène de « l'autre ».

Sa première erreur consiste à avoir envisagé l'affectivité à partir du monde ; sa deuxième est d'avoir considéré comme « immédiate » phénoménologiquement cette perspective, sans son véritable fondement. En ce sens seulement, néanmoins, Scheler est plus *proche* de Henry que ne l'est Husserl lui-même : le *leitmotiv* de Scheler est en effet l'affectivité. Si toutefois sa solution est une solution « mondaine », réalisée à partir de l'horizon du monde, il est aux antipodes de Henry bien *plus* que Husserl. Autrement dit : alors que Husserl n'aurait au fond fait qu'utiliser une méthode effondrée, *Scheler a utilisé cet effondrement pour essayer de saisir l'essence de l'affectivité*. La référence de sa deuxième « erreur » à une « unité psycho-physique » comme « immédiate » a précisément ce sens. Ironie (encore) du sort, Henry paraît préférer de ce point de vue l'analyse husserlienne qui, tout en restant en dehors de l'affect, s'éloigne aussi de la détermination de l'essence de l'affect au sein de l'horizon.

Plaçons-nous un instant hors de cette présupposition et demandons-nous ce qu'est l'expérience d'autrui telle que justement chacun l'éprouve en lui. Désir allant vers une sorte de réponse ou non, émotion devant la réciprocité de ce désir, sentiment de la présence ou de l'absence, solitude, amour, haine, ressentiment, ennui, pardon, exaltation, tristesse, joie, émerveillement, telles sont les modalités concrètes de notre vie en tant que vie avec l'autre, en tant que pathos-avec, que sym-pathie sous toutes ses formes. De tout cela que dit la *Cinquième Méditation cartésienne* de Husserl ? Pas un mot².

L'unité psycho-physique face aux paralogismes de la médiateté dans une phénoménologie naturalisante.

Dans ce texte, Henry paraît donc confronter Scheler à Husserl. La nuance, voire le « coup de pouce » schélérien, est celle d'une saisie « immédiate » de l'altérité de l'autre, en passant à travers un caractère « sensé » d'autrui dans le moment présent : une évidence immédiate et intuitive d'autrui, d'une singulière *Einfühlung* (présente chez Husserl) à une plus « participative » *Sympathie* (chez Scheler). L'originalité serait dans l'expression affective d'autrui – l'altérité de l'autre saisie comme l'affect (*cet* affect particulier) chez l'autre – en tant qu'*immédiatement partagée*.

Pour Henry, il ne s'agit visiblement pas de montrer que la participation affective aux autres doit être, d'un point de vue fondamental, quelque chose de « médiat », mais 1) que l'immédiat est ce qui appartient à l'essence de la vie dans la *monade* que je suis³ ;

1. PM, p. 169.

2. PM, p. 140.

3. « *L'immédiat est l'être lui-même comme originairement donné à lui-même dans l'immanence [...]* [la] possibilité interne [de l'être] et se réfère par suite à une essence, à l'essence fondamentale où cette

2) que l'autre est en tant qu'il participe de cette même Vie (le Fond) et cette « même Vie » est la même que la mienne ; et 3) que la donation phénoménologique d'autrui doit advenir sur *ce Fond de l'affect* qui appartient à ma monade et non pas sur le plan de la participation mondaine. *Henry tente en somme de fonder l'immédiat le plus radical, l'altérité d'autrui.* Henry corse la difficulté de ma « rencontre » mondaine avec autrui en vertu de la *fondation* de l'altérité, qui devrait se jouer sur le plan *transcendantal* de l'affectivité et non pas sur celui, *empirique*, de l'affect de l'autre (qui est donné sur un plan mondain, puisque « je » ne suis pas autrui). La question que Henry pose à Scheler (et sur laquelle il faudra s'attarder plus loin) est : « il faut demander [à Scheler] ce qu'est l'essence de l'ipséité et ce qu'est l'essence de la vie »¹, pour pouvoir répondre à l'affirmation mondaine d'autrui comme formation d'une unité psycho-physique. Mais la phénoménologie « historique » de Husserl et Scheler ne s'est-elle pas déjà configurée, et *a fortiori* sur ce problème, comme étant une perspective transcendantale dans *un sauvetage de l'empirique*, sous l'égide de principes phénoménologiques *a priori* ? C'est le rôle de l'*intentionnalité* (qui du côté de la conscience transcendantale devient l'*intuition* de l'objet dans l'*évidence* de l'objet lui-même) celui d'être « garante » de la *cohésion* : « une phénoménologie qui se développe rigoureusement construit donc *a priori*, mais avec une nécessité et une généralité strictement intuitives, les formes des mondes imaginables : elle les construit dans les cadres de toutes les formes imaginables de l'être en général et du système de ses articulations² ».

Mais au fond, pour Henry, le problème de l'altérité dans la phénoménologie intentionnelle est moins l'intentionnalité en elle-même que l'absurdité phénoménologique d'inclure, au sein de la perception d'autrui, la sphère de l'intentionnalité.

Pour ce faire, Husserl avait en effet délimité le propre, de l'*Eigenheit*, comme une *sphère* d'appartenance³, à travers laquelle comprendre l'altérité d'autrui à travers le « commun », le *gemein* de la *sphère* – où surgit le médiateur de ma nature que je reconnais aussi à l'altérité et que je perçois avec certitude lors de la rencontre avec autrui. « C'est dans mon monde primordial et dans mon monde qu'il [l'autre] apparaît. Cela veut dire aussi bien : c'est à une intentionnalité qu'il se donne nécessairement, fût-ce sous sa forme la plus archaïque⁴. » Malgré certaines possibilités génétiques, Henry est clair au sujet de l'altérité : dans la perception d'autrui il n'existe pas d'*archi-intentionnalité*.

C'est la notion de « sphère » qui caractérise l'intentionnalité originnaire que Husserl visait. Notre tâche portera ensuite sur le grave problème de la « Nature » telle qu'elle apparaît comme médium entre moi et l'autre, pour ensuite voir comment Scheler tente de penser le rapport intentionnel à autrui.

possibilité trouve sa réalité » (EM, p. 344). La médiation serait propre à la forme de présence « objectivante ».

1. PM, p. 170.

2. MC, p. 131

3. Cf. *supra*, § 1, au sujet de la réduction phénoménologique à un noyau originnaire.

4. PM, p. 140.

La théorie husserlienne des *sphères d'appartenance* demeure la réponse la plus importante à la question du « comment » se révèle l'autre, pour autant que le risque de l'objectivation est toujours une possibilité de mon rapport à autrui. Le premier mouvement de la démarche husserlienne, que Scheler répètera, est la mise à l'écart, hors de ma sphère d'appartenance, de tout caractère étranger. Les autres ego, comme moi, auraient, dans leur sphère, un degré d'objectivation.

Et ici entre en jeu la question de cette « unité psycho-physique » en tant qu'unité de l'étranger en moi, tant du côté physique que psychique.

Ainsi se dégage ma sphère d'appartenance [*Eigenheitssphäre*], avec une « nature qui m'appartient », différente de la nature objective et incluant en elle mon corps organique [*Leib*], différent de tous les autres. Dans cette nature réduite à l'appartenance, les autres sont des choses, et moi un phénomène objectif "homme" avec son organisme, son âme, bref une unité psycho-physique. La forme spatio-temporelle, réduite de façon correspondante, subsiste dans ce monde et de même ma vie qui reste expérience du "monde" et donc expérience possible de ce qui m'est étranger¹.

Ce qui paraît déconcertant chez Husserl, que Henry semble aussi repérer dans ces lignes, est, pouvons-nous dire, cette idée de *Natur*, qui représente le médium universel à travers lequel mon corps et le corps d'autrui sont donnés comme appartenant à une « mêmeté ».

Ce qui se constitue en premier lieu sous forme de communauté et sert de fondement à toutes les autres communautés intersubjectives est l'être commun de la « Nature », comprenant celui du « corps » et du « moi psycho-physique » de l'autre, accouplé avec mon propre moi psycho-physique².

L'*apprésentation* d'autrui à l'intérieur de ma sphère est donc *médiat* par l'accès intentionnel à l'intérieur de ma sphère de son *Körper*. À son tour, son corps renvoie, par une *analogie* (celle-ci immédiate), à sa *Leib*. Celui-ci l'argument de Husserl³, et celle-ci la réponse de Henry. « C'est à partir de cette sphère d'appartenance et des éléments inclus en elle que l'expérience de l'autre sera constituée. Or ces éléments sont tous des éléments mondains [...] »⁴.

Avant de décomposer la sphère en ces « éléments » (terme d'ailleurs un peu vague et atomisant ce que la sphère semblerait plutôt réunir), il nous apparaît plus important de penser que cette métaphore spatiale, dont la rondeur sert inconsciemment à désigner à la fois un *noyau*, une autosuffisance géométrique et *gravitationnelle* et un espace fondamentalement *clos* (« sphère ») surgit lors de la nécessité de l'élargissement du

1. PM, p. 143.

2. MC, p. 102.

3. Celui du « transfert aperceptif », *apperzeptive Übertragung* : « Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps (*Leib*) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué de manière originelle comme organisme) (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps – qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme – tienne ce sens d'une transposition aperceptive à partir de mon propre corps » (MC, p. 93).

4. PM, p. 143.

champ du cogito à ses contenus étrangers, que le dégagement de l'altérité d'autrui comme telle demande.

Or, la *Seinssphäre* sauvegarde les noèmes à son interne, permet aux *cogitationes* d'appartenir à « l'attitude réflexive » (comme dit Husserl) du cogito : le cogito s'ouvre à être un « champ d'expérience » et de *méditation*, et non pas, comme chez Henry, le fondement immanent de l'expérience auto-révéle. La sphère a en outre le privilège de maintenir à l'« extérieur » l'être de l'objet comme exclu de cette sphère et aussi le moi d'autrui.

La refonte de la « sphère » se greffe sur le problème de l'altérité par le domaine du « propre », de l'*Eigenheit*. Si la *Deuxième Méditation* traite de la « sphère d'être » du cogito, désignant par là l'ontologie du cogito qui se rend sujet à observation – et à permettre la quête tant de la noèse que du noème – la *Cinquième* parlera de la « sphère du propre » et inclura, de manière finalement subreptice, la *Nature* du cogito lui-même et l'analogie d'avec autrui. *Le saut de l'être à la nature signifie le passage d'une ontologie à la substantialisation d'une ontologie sur une base non-fondamentale* ; signifie en effet que le « médiat » n'est plus seulement l'être comme « propre ontologique » de cogito, mais le « propre » comme ontologie de l'être-ensemble des cogito – ce qui pour une onto-phénoménologie est absurde :

Ce que dans *la sphère de ce qui m'appartient* (d'où l'on a éliminé tout ce qui renvoie à une subjectivité étrangère) nous appelons *Nature pure et simple*, ne possède plus ce caractère d'« être objectif » et, par conséquent, ne doit aucunement être confondu avec une couche abstraite du monde lui-même ou de son « sens immanent ». Parmi les corps de cette « Nature » réduite à « ce qui m'appartient », je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique : c'est, en effet, le seul corps [...] dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de ses organes¹.

Ce passage décisif à la « Nature », que Henry indique (rapidement) comme crucial, perpètre un véritable « délit » phénoménologique.

À la différence de ce que fera Scheler, une telle position éloigne la saisie d'autrui dans une dichotomie psycho-physique. Le « terme médian » est, comme nous l'avons vu, « nature », renvoyant déjà à un lexique discutable (« nature humaine », « retour à la nature »...), et que les mots de Husserl ne font qu'accroître : au fond, la « Nature » évite le dédoublement de l'expérience d'autrui en deux sphères séparée et incommunicables. La Nature serait le fondement de l'appréhension, de la saisie analogisante. *L'unité est donc « médiée » par la Nature, qui sert à montrer le rapport intersubjectif comme rapport à une extériorité résidant cependant sur une synthèse de la conscience qui présente une phénoménalité spéciale (l'« intersubjectivité »). Ce serait donc la Nature l'« élément mondain » critiqué par Henry, « Nature » renvoyant à une métaphysique de l'objectivité qui prescrit les lois effondrée d'une « observation » de l'expérience interne, qui pour Henry est toujours intentionnelle :*

1. MC, p. 80-81.

Je n'ai pas d'abord une seconde sphère originale apprésentée, avec une seconde nature et un second organisme corporel (l'organisme de l'autre) dans cette nature, pour me demander ensuite comment arriver à concevoir les deux sphères comme modes de présentation de la même nature objective. Mais, par le fait même de l'apprésentation et de son unité nécessaire avec la présentation qui l'accompagne (grâce à laquelle seulement l'autre et son ego concret peuvent, en général, exister pour moi) l'identité de ma nature primordiale et de la nature représentée par les autres est nécessairement établie¹.

L'infondation de la « nappe affective » chez Henry et la « trans-intelligibilité » d'autrui chez Scheler.

Scheler se détacha, *ante litteram* faut-il le rappeler, de cette conception naturalisante husserlienne, que Henry tient tant à critiquer. Il nous suggère que la « sphère » et l'« originarité » sont deux caractères bien distincts. Réunir les deux pourrait même empêcher la recomposition du moi dans le faisceau de transcendance. Les ambivalences seraient écartées dans le phénomène de l'autre. Il ne s'agit pas ici de démontrer que Scheler appartient à une perspective analogue à celle de la phénoménologie matérielle, ou en quelque sorte à « mi-chemin ». Scheler pourrait *sic et simpliciter* poser ce phénomène d'une manière *autre* que Husserl et Henry. Le partage indiscutable des intuitions principales avec Husserl et en partie avec Henry (l'affectivité) n'exclut pas que, quant au phénomène de l'altérité *d'autrui*, Scheler pourrait se révéler efficace pour *une compréhension de l'altérité de l'autre au-delà de son Fond d'appartenance* – une altérité « se détachant » de ce Fond et en quelque sorte *pour le Fond*.

La position de Henry sur l'intersubjectivité est formulée à partir de la nécessité de trouver un fondement à la relation à autrui qui permette de penser moi-même et autrui comme non-objectifs. Henry répète le propre en *l'in-fondant*, plutôt qu'en l'effondrant, vers son auto-donation vitale : les vivants participent tous de la même Vie, (terme destiné à prendre bientôt la majuscule de manière définitive).

Nous sommes dans une sorte de participation, d'*infusion* des vivants dans la Vie. Mais, à différence du « Fond » (celui-ci écrit encore avec une majuscule) se déployant comme étant le fondement², *la Vie engendrerait les vivants*. La Vie infondra le Fond. La montrance du fondement trouvera une autre assise. L'infondation, exprimée par le souci d'une révélation d'autrui ouvrant le changement « seconde philosophie », est toutefois un retour *vers un fondement plus « radical », ou du moins jugé tel par le Henry tardif, que celui onto-phénoménologique*.

Nous appelons « infondation » cette fondation du fondement en direction de sa vie, cet écart immanent dans la direction d'un Fond qui ne sera plus compris comme étant une notion du fondement, mais comme une participation à une Vie plus haute que le fondement. L'infondation, et donc le motif d'une Vie que donne la vie au vivant, d'un

1. MC, p. 105.

2. Cf. *supra*, § 6.

pouvoir qui donne la vie au vivant et qui n'est pas celui du vivant en tant que vivant (mais en tant que participe de sa vie), surgit en effet chez Henry à cause de la question de l'altérité, parallèlement et de manière complémentaire à la prise en considération de la part de Henry de l'objection que Marion lui posa en 1989, celle d'une donation plus radicale que l'auto-affection¹.

La notion de *l'altérité d'autrui*, qui comportera un progressif abandon de celle de *l'hétérogénéité de l'être* (mais non pas son oubli, si elle est envisagée de nouveau au début d'*Incarnation*²), ne supprimera pas le « mystère » essentielle (la levée sera faite par *C'est moi la vérité* et la notion d'*engendrement*) :

Car tel est le mystère de la vie : que le vivant soit coextensif au Tout de la vie en lui, que tout en lui est sa propre vie. Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affection [...] dans sa passivité radicale³.

L'expérience d'autrui advient alors « avant » le monde, avant toute perception de l'autre et avant toute parole, dans le Fond de la vie. La relation à autrui est « dans le Même dans lequel ils sont abîmés l'un et l'autre », et la communauté est une « nappe affective⁴ ».

La révélation est celle d'un vivant, qui s'éprouve maintenant dans une Vie qui se donne à elle-même comme identique à lui-même, et, par ce dépassement interne du soi rend possible la participation à ceux qui partagent cette appartenance à ce Fond qui est la Vie, aux vivants et à toute la communauté des vivants. Le passage du Fond à la Vie (symptomatiquement dans *Phénoménologie matérielle* il écrira le Fond encore en « f » majuscule et la vie en « v » minuscule) pénétrera « intérieurement » au fondement. La fondation d'autrui est interne au fondement, elle est une in-fondation. D'où le passage à une considération du thème du vivant qui, comme l'autre vivant, vit d'une vie l'excédant. Maintenant, je partage la Vie avec autrui, non pas le monde : je perçois certes des autres dans le monde, mais je ne peux pas penser que ce qui « fonde » ce rapport à l'autre ressenti comme autre soit dans le monde, soit du monde.

L'altérité d'autrui n'est donc pas une altérité phénoménologique d'après Henry. Je ne fonde pas l'autre, et, surtout, *je* ne puis le ramener à moi-même fondant l'être. Ce pourrait être la réponse aux questions qui avaient été posées à Henry par la revue *Philosophie* en 1987, dirigée par D. Franck lui-même, dans le numéro qui fut dédié à Henry. Les rapports entre les vivants seront des rapports de forces affectives, et la psychanalyse en offrira un modèle exemplaire : le psychanalyste, dit Henry, est obligé, dans la thérapie, de se transformer en une force par le patient afin que ce dernier puisse lutter contre le conflit qui l'afflige.

La position henryenne s'avère cohérente avec la radicalisation, certes avec une

1. Cf. *supra*, deuxième partie, chapitre 3.

2. Cf. *supra*, § 2.

3. PM, p. 177.

4. PM, p. 178.

légère inflexion d'une différence originaire archi-radical (cf. prochain chapitre) : il y a une infondation qui semble contredire la nécessaire fondation de l'être. Comme une partie de la phénoménologie française, Henry vire vers cette présentation de *l'imprésentable* qu'est l'altérité d'autrui sous l'angle d'une infondation qui bouleversera les acquis de l'onto-phénoménologie tout entière.

L'altérité relative d'autrui chez Scheler.

Scheler nous offre l'opportunité d'envisager autrement une genèse fondationnelle, *absente* aussi bien chez Henry que chez Husserl. « Participation à la même Vie », « Nature commune à l'intérieur d'une sphère » : autant de « concepts » prêts à reconnaître l'altérité de mon semblable comme *participant de la mienne*, et que Scheler aurait évité. Il écrit, au sujet de l'altérité :

Il s'agit de savoir : a) si la connaissance de moi extérieurs suppose la connaissance préalable de mon propre moi (à quoi nous répondrons : oui !) ; b) si la connaissance de moi extérieurs suppose que notre connaissance de notre propre moi est un fait primitif et originel (à quoi nous répondrons : non !)¹.

Avant de réunir les altérités, *Wesen und Formen der Sympathie* partage la perception de l'altérité en externe et en interne. Étant donné ses intérêts sur les *possibilités* de la phénoménologie du sujet *moral*, Scheler ne refuse pas pour autant le vocabulaire des « sphères », parlant de « sphère du psychique ». Mais « sphère » n'a aucunement ici la fonction du « propre » qui aura chez Husserl : chez Scheler il s'agit d'une métaphore opératoire désignant non pas l'*ipse*, mais le rassemblement commun de *certaines phénomènes, qui sont homologués dans l'expérience vécue*².

Nous apercevons la « sphère physique » dans la perception externe, et la « sphère psychique » dans la perception interne. Mais la sphère du psychique, comme on le pressent déjà très bien dans le titre *Die Idole der Selbsterkenntnis*, tout en appartenant à la perception interne n'est pas une « perception de soi ». Elle est affective, elle s'appuie sur le monde pour en révéler des signes, mais elle n'est pas « mienne » *stricto sensu*. Scheler argumente en effet, dans un vocabulaire qui semble annoncer Derrida, que ce que j'éprouve est d'abord dû à une « contagion³ » venant d'un vécu particulier. Le sens de la contagion est qu'elle soit contaminée, mais aussi qu'elle contamine. La « sympathie » est remise à la connaissance *préalable* « de l'existence d'autres états psychiques [que les miens]⁴ ». Scheler, tout en ne songeant à rien d'autre qu'à des phénomènes et en s'en prenant à la « psychologie expérimentale » qui rabat les signes

1. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris : Payot, 2003, p. 396.

2. Hartmann (en 1940, avec plus de recul) parlera d'une manière plus précise de « stratification des plans » au lieu de « sphères » à propos de la division de la réalité du monde inorganique aux états psychiques et à la réalité spirituelle dans *La construction du monde*.

3. *Ibid.*, p. 65

4. *Ibid.*, p. 53.

extérieurs d'une affection à des caractères neuronaux ou somatiques, offre une *taxonomie* de l'expérience de la pensée que je peux avoir en tant que « pensée “comme étant” celle d'un autre¹ », rejetant *toute philosophie anxieuse de ramener le « j'éprouve » à une « je »* qui soit un « substratum réel ». Une telle philosophie impliquerait une philosophie *réaliste*, alors qu'il s'agirait de rechercher une « phénoménologie pure » !

Puisque cette critique s'appliquerait à Henry lui-même, essayons de comprendre davantage ce nœud. « Rien n'apparaît alors plus certain que le fait que nous pouvons *penser* aussi bien nos pensées que celles des *autres*, éprouver aussi bien nos sentiments que (par sympathie) ceux des autres. N'est-ce pas là un fait que nous reconnaissons implicitement dans nos conversations de tous les jours² ? » De cette manière, ce que Scheler appelle « pensée » s'avère capable, en elle-même, de *discerner* entre « affectivité » et « contagion affective », entre sentiment et sentiment d'autrui : sans percer nécessairement une réduction à l'évidence apodictique, ou peut-être en la mettant en discussion avant sa formulation, il retient comme non-phénoménologique, mais (et de manière péjorative) « *réaliste* » une thèse qui vise à fournir un support à cette distinction entre *sentiment de moi* et *sentiment d'autrui*. Le *Wie* de l'apparaître advient *dans l'être du sentiment et non pas dans l'être de l'ego*. Et l'être du sentiment n'a pas la structure d'un ego, sans pour autant appartenir de droit à « quelqu'un d'autre » que moi (Scheler reconnaît ici toutefois une aporie de caractère « formel »). Sa structure décole de l'affectivité qui est, comme telle, et comme révélant en même temps la « personne » qui se cèle derrière ses actes (exemple : la rougeur sur le front) « *trans-intelligible* » (se pose au-delà de l'intelligibilité mais est comprise à travers cet acte)³.

Le psychisme de l'autre, comme nous l'avons introduit, est manifesté par la perception interne, qui signifie « perception affective » au lieu de « perception de soi-même » et qui, comme le dira Sartre dans *La transcendance de l'ego*, n'est pas plus vraie pour moi que pour un autre : « c'est pourquoi on peut (à quelques différences individuelles près) “ressentir” la même souffrance, mais non éprouver la même douleur qu'un autre⁴ ». Autrement une « éthique matérielle des valeurs » serait un non-sens : il s'agirait de rabattre les valeurs sur une expérience de la joie ou la de douleur qui ne pourrait admettre aucune hiérarchie et, au fond, aucune intersubjectivité des actes humains. Il faut une nécessaire référence *objectante*, à savoir se faisant « donné » pour le sujet, à différence de celle objective, se réifiant, référence à telle ou telle valeur dont *l'être* est révélé immédiatement à l'homme à travers *tel ou tel acte, tel ou tel geste*.

Pour récapituler : Henry tente de récupérer, dans le problème de l'altérité, le rapport à un Fond transcendantal commun (Vie) et à la forme monadique en elle-même (les

1. *Ibid.*, p. 444.

2. *Ibid.*, p. 443.

3. *Ibid.*, p. 409.

4. *Ibid.*, p. 461.

vivants), propre à moi et à autrui (Autrui est retrouvé dans la participation à la vie) ; Scheler retrouve, dans la communion affective à autrui, *une altérité non monadique* et « non-semblable » à la mienne. L'altérité de Scheler implique l'ego dans une altérité *invisible*, pour autant que je la ressens immédiatement en tant qu'elle est montrée dans le monde. Mais comment puis-je sentir autrui comme autrui pour Scheler ?

D'un tourbillon la vie : l'altérité et son idole.

Une approche de la dernière question peut être atteinte par ce passage qui frappa Henry :

Il se produit tout d'abord un courant d'expériences psychiques indifférentes, sans rapport avec le toi et avec le moi, un courant dans lequel sont intimement mélangées les expériences qui sont à moi, et celles qui sont à autrui ; dans ce courant se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme plus définie ; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents¹.

Nous remarquons d'abord une parenté idéale et métaphorique entre « tourbillons » et « sphère » : le tourbillon n'est que le tournoiement d'une masse d'air – d'où le dynamisme, la rapidité de formation et surtout l'approximation *d'une forme circulaire*, plus évidents que dans la solidité géométrique de la « sphère ». Scheler ajoute ensuite qu'un processus d'individuation est toujours en œuvre (un moi n'est pas un autre moi), même s'il n'est pas possible de distinguer, *si l'on part de « l'expérience psychique »*, à quel moi appartient telle ou telle expérience.

Le point phénoménologiquement décisif pour Henry est, comme au sujet de Biran (notamment), celle de l'*anonymat* essentiel de l'expérience de soi et des autres. Henry, en croyant réfuter le discours schélérien, se demande « pourquoi dans ce courant psychique se forment des tourbillons qui se trouvent être des ego » et « comment » se fait cette unité psycho-physique ? « Il faut demander [à Scheler] ce qu'est l'essence de l'ipséité et ce qu'est l'essence de la vie », en coupant aussitôt l'argument (et à jamais) avec un « revenons à notre problème », qui serait la compréhension de la « relation des vivants » « à partir de cette essence qui est celle de la vie et est la leur », hors monde, hors intentionnalité, « hors sens² ».

Or, au nom de quoi peut-on demander à « l'essence de la vie » la formation des ego, si les ego ne se forment que « partiellement », et, en plus selon une affection donnée qu'ils se trouvent avoir au moment où ils rentrent en contact ?

Henry a été probablement très surpris par Scheler : l'auto-affectivité de l'ego n'est pas une structure *partielle*, mais coïncide certainement, selon *L'Essence de la manifestation*, avec la structure de la phénoménalité à part entière (si quelque chose se

1. *Ibid.*, p. 445-446.

2. PM, p. 170.

manifeste, cela relève de l'affectivité). Un dédoublement de l'affectivité aurait surpris à son tour Scheler, pour qui il n'y a aucune connaissance de soi qui pourrait expulser du « propre » la contamination à l'altérité d'autrui, en vertu du fait que l'affectivité est applicable à une saisie *immédiate* de l'altérité.

Et ceci est le point de confrontation intéressant : il se trouve que Scheler n'a nullement envisagé de se rapporter sur le terrain du « comment » de la *phénoménalité* (et en cela Henry marque une critique pertinente).

Mais la « phénoménologie pure » de l'expérience de l'altérité chez Scheler dirait que ce n'est pas au sein de l'ego que l'on trouverait la réponse. Si nous disons : « la troupe des soldats a été saisi par l'enthousiasme », dit Scheler, c'est la « *communication* » des ego qui fait l'immédiat de l'altérité. « Si le psychique n'était que ce qui n'appartient qu'à un seul, il ne serait jamais communicable¹. » La *communication* psychique, et dans ce dernier terme il faut entendre l'hybride de l'âme, de la psyché (celle-ci comprise comme le « mental » aussi), est le véritable immédiat a-sphéral et an-intentionnel de la perception d'autrui : l'immédiat n'est rien d'autre que dans l'*affectivité immédiatement communicant* ».

« Communicant » pour qui, sinon pour un ego, pourrait-on dire à partir de Henry ? Scheler nous rappelle, à travers le thème de la communication et de son immédiat, qu'il est au fond anodin de rechercher une « mêmeté » dans l'altérité, une autre subjectivité comme sujet identique ressenti à l'identique. Le même est dans cet affect-ci, dans ce sentiment vécu avec autrui, et non pas dans l'archi-passivité. *L'expérience d'autrui semble chez Henry plutôt l'expérience d'autrui comme genèse d'Autrui dans une archi-genèse (mais toujours une genèse)*. Cette archi-révélation d'autrui dans une archi-genèse ne rend pas justice sans doute à son altérité foncière et inaliénable, voire à la possible dissimulation de cette altérité elle-même (comme dans le geste altruiste du répliquant sauvant son persécuteur dans le final de *Blade runner*, et qui laisserait le soupçon d'une altérité inassimilable et exclusivement pathétique). Lorsque le phénomène du fondement se fait infondation, autrui ouvre le phénomène du fondement à un Fondement plus haut que lui, qui fonde autrui. L'infondation est la victoire formelle du fondement sur l'altérité.

Or, du point de vue de Scheler, une altérité du Fond est une altérité qui fausserait l'apparition de l'altérité d'autrui dans son immédiateté inassimilable : ce serait un Fond qui la médiatiserait, même si transcendantale. L'altérité « autre » serait une altérité qui apparaît dans le monde. C'est comme cela seulement qu'elle serait autre, grâce à la transcendance, et même grâce à l'erreur, au doute, au possible, qu'elle ouvre. Sur cela, nous croyons que Henry a perdu la confrontation à Scheler au sujet de l'apparition-limite de l'altérité d'autrui, avec des conséquences très néfastes pour son système.

Même dans une incompatibilité de principe à celle henryenne, dans la philosophie de Scheler (tout en ne voulant pas discuter ici la question du rapport à Dieu, l'obligeant à

1. M. Scheler, *Nature et formes...*, op. cit., p. 463.

poser dans l'échelle la plus haute des valeurs celles de la religiosité), l'altérité serait (dans toutes les nuances du cas) onto-phénoménologiquement plus radicale. Elle n'est pas une *idole* pour la transcendantalité. Autrui est un phénomène immédiat dissociant le tourbillon « moi » et le tourbillon « toi » - et que *cette expérience vive de cette dissociation affective et réelle*.

*Thou knowest the mask of night is on my face,
Else would a maiden blush bepaint my cheek
For that which thou hast heard me speak to-night¹*

Pour arriver à une conclusion à travers cette refonte de la phénoménologie schélérienne, au sujet de la fondation de l'altérité d'autrui, deux sont les recherches génétiques possibles. De plus, à partir du croisement de Henry à la pensée schélérienne, nous pouvons y reconduire aussi deux parmi les plus importantes expériences contemporaines de penser autrui.

En suivant Scheler, qui pense que l'altérité d'autrui n'est sinon dans une altérité relative, nous pourrions 1.1) montrer l'altérité d'autrui à partir d'une théorie ekstatique, et éventuellement pour une théorie globale de la reconnaissance (comme chez Ricœur), ou bien 1.2) penser l'altérité dans l'immédiat : autrui ouvrirait lui-même une ekstase, sans passer par la perception, et serait fondé par le fondement (sans passer par l'ek-stase, comme chez Lévinas et peut-être chez Derrida). Ou bien, à partir de Henry, 2) la plus radicale (celle trop radicale?) : nous avons une expérience d'Autrui au sein même de la participation que j'ai de ma vie au sein d'une Vie dans laquelle je ressens le vivant.

Les points 1.1 et 1.2 restent marqués par le signe d'une *altérité relative* d'autrui qui devrait être recherchée comme telle, comme un mode de la transcendance et, sinon étant partie du monde, étant en direction du monde – ou peut-être comme un autre mode de m'ouvrir au monde. Le point 1.1, certes, ferait en sorte que l'altérité du fondé serait plus « autre » onto-phénoménologiquement que l'altérité d'autrui (puisque ce n'est qu'elle seule qui nous fait accéder à autrui comme « autre » sans nous laisser infondée dans le fondement). Pour ce qui concerne le point 1.2, il pourrait être entamé un dialogue fondamental à Lévinas, si pour cet auteur le Visage rentre difficilement dans la sphère mondaine, venant trancher l'ego. Autrui serait donc une expérience de la transcendance à elle seule, avec ses règles propres, et indépendante de l'être.

Néanmoins, Henry a suivi la voie la plus radicale : celle de *penser autrui dans l'immanence*. Et celle, encore plus radicale dans un certain sens, d'ouvrir l'immanence à une transcendance interne. C'est ce que le dialogue à Scheler a peut-être demandé à Henry quarante ans durant. Ce changement de registre, d'un point de vue onto-phénoménologique, elle nous semble *trop* radicale. Il nous semble que Henry suit la

1. W. Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Clayton : Prestwich, 2005, Acte II, scène 2, p. 39 (« Tu sais que l'obscurité de la nuit me cache le visage comme un masque noir ; autrement tu verrais du rouge peint sur mes joues, comme il arrive aux jeunes filles – à cause des mots dits cette nuit... »)

voie la plus superficielle pour penser l'altérité d'autrui, d'une idolâtrie de l'altérité à rechercher à tout prix dans son immanence ; une idolâtrie qui laisserait *hors fondement*, le rouge de la joue de Juliette – ce rouge virginal que la nuit masque, l'inavouable non illuminé par le monde, mais pas non plus par l'invisible désormais absolu et non-fondationnelle qui est la Vie.

Comment puis-je ressentir autrui dans mon Fond mais sans apercevoir les traits qui font qu'il se distingue d'un objet, d'une machine, d'une illusion ? L'autre n'est pas une *idole*, mais une expérience concrète qui doit être fondée comme toute autre expérience, sinon plus, afin d'être révélée dans son altérité. Peut-on envisager une radicalité dans le phénomène dans la transcendance, dans le domaine du fondé ? Pour Henry, la réponse est non.

Mais Henry n'a pas suivi ce chemin : autrui l'a emporté, et le fondement avec lui.

§ 21. Une « radicalisation » extrême : l'engendrement dans la Vie

Baudelaire était allé plus loin ; il était descendu jusqu'au fond de l'inépuisable mine, s'était engagé à travers des galeries abandonnées ou inconnues, avait abouti à ces districts de l'âme où se ramifient les végétations monstrueuses de la pensée.

J.-K. HUYSMANS, *À rebours*¹

La nécessité de se confronter au thème de l'altérité d'autrui a ouvert le fondement à partir de son intérieur, plutôt que de l'ouvrir à son extérieur. L'infondation est un geste de fondation de l'immanence, plutôt que de fondation de la transcendance.

Mais l'infondation ouvrira aussi à une donation plus grande que l'auto-affection (et qui désormais sera remplacée dans ces années par la notion d'« auto-donation »). N'oublions pas, aussi, que dans ces années avant le virage décisif de la seconde philosophie, Henry subira l'attaque interne de J.-L. Marion, qui consistera à penser une donation plus haute que l'auto-affection, et quelque part interne à la phénoménalité de celle-ci².

La raison tenait, d'après nous, à l'impossibilité de concevoir l'apparition-limite de l'altérité d'autrui à partir de la seule immanence du fondement. Une reconnaissance est toujours médiante (A connaît B comme étant C). La fondation immanente se doit d'être immédiate. Henry a tenté de penser l'immédiat de la fondation de manière interne au fondement.

Si donc à première vue autrui devrait se configurer :

apparaître → être – autrui (1.1)

et si Henry n'a pas envisagé une solution telle que

apparaître → autrui (1.2)

c'est parce qu'il a bien pu penser

Vie- vivants (apparaître)

1. Paris : Gallimard 1977, p. 252-3.

2. Cf. *supra*, deuxième partie, chapitre 3.

D'ici l'idée d'infondation, qui va à l'encontre du phénomène du fondement et encore plus à l'encontre de toute fondation de et par le fondement. Pour Henry l'altérité d'autrui devrait être immédiate, non pas vers le « monde », vers la transcendance, mais vers son interne : l'immédiat d'autrui n'a pas besoin de la transcendance du monde pour apparaître en tant qu'« autrui ». Autrui est immédiat, puisqu'il participe de la même structure. Il n'a pas besoin de reconnaissance, même pas de reconnaissance immédiate. Il est certes dans le monde, mais non pas *éprouvé comme autrui dans le monde*.

Nous avons pu parler dans le § précédent d'une idolâtrie de l'altérité d'autrui, puisqu'il nous semble que Henry retombe dans une absolutisation d'Autrui (autrui passe par la Vie). Or, à partir du moment où autrui « rentre » dans l'immanence le fondement s'hypertrophie jusqu'à une auto-radicalisation qui va inclure un mot impossible pour le fondement, un mot sans épiphanie (au sens fondamental). Et ce *nom*, qui n'est plus une *notion* mais seulement « un nom », qui sort du Dire par sa propre intériorité, est le nom de « Dieu ».

L'écart interne : le lien religieux.

Il est rarement intéressant de montrer les thèses fondamentales d'un auteur sur la base des expériences de sa propre vie, même (ou surtout) pour un philosophe de la subjectivité vivante. Il faudrait laisser cela aux biographes. En même temps, un travail critique ne peut s'exempter de penser qu'à travers l'œuvre du concept faite par l'auteur. Exception faite pour le résumé apologétique de Anne Henry dans le dialogue avec J. Leclercq¹, nous ne disposons pas de biographie de notre auteur. Elle aurait été utile dans le cas précis où l'affaire de la pensée montre une évolution « radicale » en son propre sein. Plutôt que d'utiliser dogmatiquement les ruptures et les continuités afin de justifier une lecture comme meilleure qu'une autre (et souvent on a tendance à penser les phases en terme de progrès, alors que rien ne nous légitime *a priori* à cela), livrons-nous à un principe herméneutique de base : la radicalisation ayant eu lieu à propos de l'altérité d'autrui, dont on ne connaît pas encore si elle est vertu ou défaut, a donné naissance à une solution tardive qui, du moins, n'était pas « clairement impliquée » dans la première philosophie.

Dans le § précédent, au sujet de l'altérité d'autrui, nous avons parlé de « radicalisation » des genèses fondationnelles dans une *infondation*. La solution henryenne dans *Phénoménologie matérielle*, celle de la communauté envisagée selon le « dénominateur commun » de la Vie qui habite chaque vivant, sans monde, sa « coextension au Tout de la vie en lui » est celle-ci : « le vivant ne s'est pas fondé lui-

1. A. Henry, J. Leclercq, « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », J.-M. Brohm, J. Leclercq (éd.), *Michel Henry, op. cit.*, pp. 7-50.

même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui »¹. L'infondation interne à l'auto-affection creusera le moi jusqu'à sa « structure » duale. La notion de Dêité² semble surpassée dans son propre intérieur *par une Vie qui est et n'est pas le vivant* ; la Vie nous fera naître à la vie. Nous sommes en 1989 ; en 2000 (mais on retrouve tout cela déjà dans *C'est moi la vérité*), le titre d'une conférence laissera pressentir le *sens* de ce passage : « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie³. »

Dans ce texte, la notion de *religion* « suture » l'intersubjectivité (exemplifiée par la question de la communauté et de la « communion ») à l'éthique et, en bonne partie, à l'art⁴. « Qu'est-ce que la religion ? [...] un lien [...] ce lien est pour moi celui du vivant à la vie. C'est le lien mystérieux et intérieur qui fait qu'il n'y a pas de vivant sans la vie – une vie qui est la sienne et plus que la sienne », et c'est dans ce pathétisme que l'ego se trouve pris dans un lien plus fort que le sien, que peut se produire une « expérience éthique », et l'art lui-même comme « éveil des puissances » « d'une vie qui est à la fois elle-même et plus qu'elle-même⁵ ». Il est toutefois vraisemblable de penser que le phénomène de l'altérité était trop pressant pour son époque et pour sa méthodologie – et qu'une telle description radicale lui ait permis une nouvelle lecture de cette « transcendance dans l'immanence⁶ ».

Autrement dit Henry a peut-être aperçu que la fondation de l'être dans un fondement plus originaire « s'ouvrait » donc à une fondation du fondement originaire lui-même. Henry dira de Lévinas en 1996 : « je me demande si la question éthique de l'altérité ne renvoie pas secrètement à une question phénoménologique plus essentielle encore : celle d'une autre phénoménalité, d'un autre mode de manifestation⁷ », qui n'est pas la duplicité qui donne l'ek-stase désormais au rang de l'altérité la plus radicale, plus radicale que celle d'autrui. « Si l'on se place du côté de la vie, il y a aussi une altérité : c'est celle que signifie la vie pour tout vivant. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un rapport pathétique⁸. »

La soi-disant « seconde philosophie » propre à la Trilogie christologique, qui abandonne dès son premier volet la perspective *strictement* phénoménologique en vertu d'une réinterprétation de la Parole du Nouveau Testament comme « Parole de la Vie », se présente aujourd'hui comme le chemin le plus parcouru par les spécialistes *henryens*,

1. PM, p. 177.

2. Cf. *supra*, § 6.

3. PV IV, p. 155-166.

4. En plus de « l'épreuve » singulière de la religion : « Si "religion" nomme l'expérience de l'archipassivité du Soi où je reconnais que la source de tout sens précède dans l'auto-révélation du sentiment, tous les discours du Monde – alors je peux revendiquer que je fais cette expérience sans avoir à confesser une foi quelconque, sans avoir à adhérer à une révélation particulière (juive, chrétienne...) » (F.-D. Sebbah, « La Parole henryenne », J.-M. Brohm, J. Leclercq, *Michel Henry, op. cit.*, p. 491.

5. AA, p. 160. L'entretien est de 1996 et est repris aussi dans PV III, p. 283-308

6. Sur les repères de cette expression et de ses usages, voir S. Laoureux, *L'immanence...*, *op. cit.*, § 25, à partir de p. 197.

7. AA, p. 163.

8. AA, p. 163.

et peut-être même parmi les plus décisives pour la radicalisation du débat phénoménologique sur le vieux continent. Nous avons déjà parlé de l'école de Louvain-La-Neuve : si nous voulons éviter les compliments, c'est par pure prétéition donc. Comme preuve de cette tournure, nous pouvons ajouter que même un célèbre spécialiste husserlien, d'origine phénoménologique, J.-F. Lavigne, se trouve décidément plus à l'aise dans la mise en discussion du champ henryen ouvert en 1996.

Nous nous bornerons, dans la considération de cette seconde philosophie, à l'étude de ce qu'il en est du fondement à travers la radicalisation opérée sur la « relationnalité » fondamentale. Ce qu'il en sera, nous pouvons le pressentir facilement par cette citation tirée de *Paroles du Christ* : « Notre vie n'est pas son propre fondement¹. »

La notion de naissance (génération-engendrement).

B. Kanabus, en suivant la lignée interprétative de M. Maesschalck et R. Gély (eux-mêmes se situant dans le sillon creusé par la « passivité radicale » proposée par R. Kühn), a forgé originalement le concept de l'*Archi-Soi*, comme à mi-chemin dans le rapport entre la vie et le vivant : c'est « *l'adhésion* » du soi à sa propre vie qui fait d'elle une ipséité originaire (= ipsésiation), tout en n'étant pas elle-même son propre fondement, qui demeure dans la Vie en « v » majuscule. Le déplacement qui s'opère alors à l'encontre la première philosophie (à l'onto-phénoménologie du fondement) consiste en cela : « *la vie porte en elle-même un Soi propre, et non pas seulement le pouvoir de se subjectiver, de se singulariser²* » – en plus d'un risque de rechute dans la « fusion » romantique entre vie et épreuve faite de la vie. Le mouvement inagurant la « trilogie », déjà mise en évidence par la thématique de la communauté, est ce rapport triadique : « *si Henry ne parvient pas à penser cette dimension de la relationalité effective de la communauté dans la première philosophie, c'est parce qu'il ne pense pas non plus la vie comme un acte d'effectuer son pouvoir d'être un Soi en tant que ce Soi inscrit chaque vivant dans la partageabilité des forces de la vie³* ». L'*Archi-Soi*, a pour fonction alors d'explicitier une ultérieure « différence » entre la vie et les vivants à travers un engendrement (véritable reprise radicale, à *traver la dogmatique chrétienne*, du fondement dans la pure immanence). En se faisant à l'intérieur de l'épreuve de l'ego, elle n'est pas réductible à l'ego ni à un « hors de l'ego », ni à un quelconque fondé. Le « langage de l'ontologie » s'écroulerait donc à l'intérieur de la considération même du fondement ainsi radicalisé : il ne faut plus penser un fondé, puisque le fondement lui-même est fondé à son tour, « infondé » de l'intérieur.

Contrairement à ce que nous avons envisagé jusqu'à présent, *la seconde philosophie ne se trouve plus à devoir fonder les formes ek-statiques de l'être* : les genèses de l'ek-

1. PC, p. 105.

2. B. Kanabus, *Généalogie...*, op. cit., p. 42.

3. *Ibid.*, p. 69.

stase paraissent « bannies » par une hyper-radicalité – et, en même temps, les occurrences sur la duplicité de l'apparaître ne feront qu'augmenter, comme le montre *Incarnation*. Ce n'est qu'*improprement* qu'on peut parler de Vie comme « fondement ». Le lexique ne semble plus avoir besoin de dégager une hétérogénéité, *même si elle reste là, elle n'est pas niée*. L'ek-stase est « laissée » à elle-même, à son sort ; jamais comme maintenant, elle paraît alors « validée » en sa valeur propre. Certes, même ici, il n'y aura jamais, comme pour Spinoza, un *parallélisme* digne de ce nom entre deux modes de l'apparaître. L'originaire appartiendra à l'un et jamais à l'autre, la description phénoménologique fondamentale ne se fera que sur la base de l'un et non pas de l'autre.

« Naissance », « engendrement » ou « génération » : voici les nouveaux *noms* du fondement dans son infonder immanent, pour autant que la production reste identique au produit. *Profusion* est en revanche la notion la plus riche en conséquence¹ indiquant à la fois l'abondance et la prodigalité (non sans rappel à un don comme potlatch), à la fois le mystère insaisissable, de ce « don ». La naissance est certes « un venir dans la vie » moins qu'un « venir au monde² », à cause de l'exclusion de l'hétérogénéité dans le procès du fonder. Les mots témoignent aussi du risque qu'il y aurait à juger par une « pure » sémantique des concepts ici, puisque, si dans le langage ordinaire les trois ne sont pas moins indicateurs d'un système *transitif*, nous sommes ici *dans un lexique pleinement dogmatique au sens chrétien*.

Henry a en effet opéré un renversement *du* tournant théologique de Janicaud. Il est patent, et presque violent : le langage du christianisme ne diffère pas de la phénoménologie de la vie, pour autant que le christianisme est pour Henry ce qui permet en effet d'éviter le langage de la transcendance. Il n'y a donc pas de théologie dans les présupposées phénoménologiques henryens, mais assumption d'une vérité qui peut être celle révélée par le Christianisme, pour autant que celui-ci se tient conforme à la phénoménologie et même peut en « radicaliser » le fondement. Les notions ne tremblent pas : *ce qui en premier tombe est le fondement, phénoménalisé à tel point d'être un pur rapport à soi (engendrement)*. Mais il est un rapport à soi puisqu'il est fondé à son tour, à savoir engendré, par la Vie, par Dieu. Et Dieu n'est plus une notion du fondement, puisqu'il est plus haut que le fondement.

C'est comme si la fondation l'avait emporté sur le fondement et s'était transformée en relationnalité intérieure à ce qui auparavant était le fondement. Si, conformément déjà aux thèses de *L'Essence de la manifestation*, « *Dieu est cette révélation pure qui ne révèle rien d'autre que soi. Dieu se révèle* », « penser la naissance, c'est donc penser l'écart interne à l'Immanence, cet écart fondamentalement dynamique, puisqu'il est *engendrement* (circulation interne à la Vie qui donne cependant du singulier et du nouveau en elle, sans l'intervention d'aucun dehors)³ ».

1. Présente déjà dans VI, 33 (cité par *ibid.*, p. 62), mais aussi dans EM, p. 591.

2. CMV, p. 79

3. F.-D. Sebbah, *L'épreuve...*, *op. cit.*, p. 194.

Cette position ébranle certes le fondement comme phénoménalité immédiatement montrant *l'être*. Des questions surgissent immédiatement de par notre parcours, et notamment en partant du troisième immanent. En effet, quel est le mode de révélation de ces liens ? Sont-ils immédiatement révélateurs d'eux-mêmes en plus d'être révélateurs de ce « liens » ? La réponse est, d'après les travaux des louvaniens, incroyablement *positive*. C'est même ici que se tient leur originalité.

F.-D. Sebbah qualifie de « faux problème » l'objection classique faite à Henry d'envisager une dualité de l'aller-retour entre la vie et le vivant, et cela parce que « ce qui est premier, c'est le lien lui-même, qui en un sens préexiste aux pôles qu'il met en rapport, et les suscite de les mettre en rapport. Ce lien dynamique qui est pure "venue", pure "circulation interne", constitue bien le cœur de l'immanence, "l'immanence de l'immanence"¹ ». Il semblerait en revanche que ce qui est premier n'est plus le *lien*, mais le lien en tant qu'il est partir d'un pouvoir plus fort à son intérieur. « La notion d'engendrement signifie tout entière pour M. Henry *l'intériorité réciproque* des différents moments de ce "procès"². » La distinction entre auto-affection forte, qui appartient à la vie, et auto-affection faible, qui concerne le vivant, dépend du fait que la « force » est reçue par la vie « faible » (vitalement faible face à cette structure) : l'auto-affection faible n'est pas posée elle-même.

Cet état de choses montre aussi un rapprochement avec l'adonné marionien (esquissé dès 1991), bien que, comme le vérifie la modification finale (en 2002) apportée à l'article « Quatre principes de la phénoménologie » et déjà examinée³, Henry n'est prêt à faire aucune concession sur l'origine de la donation, qui doit être « interne », à savoir identique à moi, malgré le moi n'est pas son origine *forte*. Si toutefois le langage du fondement ne peut rester opératoire, il reste compréhensible que dans la vision de ce nouveau « rapport⁴ ».

Après cette différenciation, qui reste dans la lettre henryenne, F.-B. Sebbah isole le « Premier Vivant », l'Archi-soi, celui « qui accompagne chaque naissance⁵ », en creux donc entre l'ipséisation singulière et le rapport aux autres vivants. Finalement, il parle d'une « fonction⁶ » du Premier vivant comme l'Archi-Fils : il est le premier à « donner la vie », et donc à faire un don dans la Vie tout en n'étant pas capable de le faire de sa

1. *Ibid.*, p. 195-196.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. Cf. *supra*, § 12 et 13.

4. CMV, à p. 136, éclaire le « rapport » entre ces deux sens : « comment le premier [sens faible de l'auto-affection] renvoie-t-il nécessairement au second [sens fort] de façon à se fonder sur lui ? En ceci que le Soi singulier que je suis ne s'éprouve lui-même qu'à l'intérieur du mouvement par lequel la Vie se jette en soi et jouit de soi dans le procès éternel de son auto-affection absolue. Le Soi singulier s'auto-affecte, il est l'identité de l'affectant et de l'affecté mais il n'a pas posé lui-même cette identité. Le Soi s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue. C'est elle, dans son auto-donation, qui le donne à lui-même. C'est elle, dans son auto-révélation, qui le révèle à lui-même. C'est elle, dans son étreinte pathétique, qui lui donne de s'étreindre pathétiquement et d'être soi ». Quelques pages plus loin, il parle d'une « auto-affection naturante » et d'une « auto-affection naturée » (CMV, 138).

5. F.-D. Sebbah, *L'épreuve...*, *op. cit.*, p. 202.

6. *Ibid.*, p. 203.

propre Vie.

On retrouve ici le schéma de la Trinité de la dogmatique chrétienne¹, et le premier vivant est « le Christ ». La spécificité henryenne, qui en fait une phénoménologie de l'engendrement trinitaire, réside dans une telle « séquence ternaire² » correspondant à chaque fois à mon ipséité (même si elle ne me jette pas dans une donne anonyme ou transcendante). Or, la crise du fondement n'a plus lieu de jouer à ce stade, *même si l'immédiat du fondement paraît traversé, plus qu'avant, par les médiations* – certes simultanées et antécédentes au sentir, mais encore plus pressantes pour un « immédiat » infondé « auto-généré ». Une « phénoménologie de la naissance », décalque de la première « phénoménologie du fondement », requiert, un peu paradoxalement toutefois, une *articulation interne* qui n'est plus structurante de sa propre communication, mais contemporaine³.

Le langage, dans la phénoménologie où l'expérience doit être dépouillée de ses caractères objectivistes, tente toujours d'expulser hors de soi les résidus sémantiques figés (le fondement n'a été que cet effort de dépassement) : mais la *réussite* ne dépend ni d'une déclaration d'intention, ni d'une rature des contenus mondains, mais de l'effective libération du potentiel phénoménologique de la tripartition, notamment par un se-faire-phénomène de ce dépassement.

C'est la direction décisive prise par le travail de B. Kanabus, en discutant de près la position de F.-D. Sebbah, en la « perfectionnant », pourrait-on dire. Elle se fait en tant qu'il trouve essentiel le concept de Premier Vivant ou « Archi-Soi », qui est pour nous le vrai « lien du lien » (pour parler ce langage, que nous récusons toutefois), envers la direction inédite de l'événementialité de la venue à la Vie qui se fait jour à ce stade.

Absurdité onto-phénoménologique d'une phénoménologie de l'engendrement.

L'engendrement ne pourrait-il être une révélation de la fondation, comme le laisse penser F.-D. Sebbah pour un instant⁴ ? Mais le foisonnement des « Archi- » devraient nous aider à repérer un égal foisonnement des « liens ». Et cela non pas en direction d'une « étude des liens » (en soi discutable comme une étude des pôles qui sont reliés), mais en vertu de l'immédiate compréhension des liens à l'intérieur de la révélation. En tout cas, même si cet engendrement immanent se révèle comme pur phénomène, comme dynamisme de la montrance même, il établit en son sein d'indéniables différences immédiates. La « seconde philosophie » les dessine à l'intérieur de sa venue

1. B. Sesbouë, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris : Desclée de Brouwer, 2000. Nous remercions A. Vidalin de nous avoir mis au courant de cet ouvrage et des discussions eu à ce sujet.

2. B. Kanabus, *Généalogie*, *op. cit.*, p. 100.

3. Bien que les formules continues en faveur de la simultanéité de toutes ces médiations qui accompagnent à chaque pas l'engendrement ont de quoi laisser un voile de *soupçon* sur la réelle *atteinte* de cette contemporanéité dans une infondation

4. « En la [l'ipséité] "produisant" – au sens de *montrer* – [...] », nous soulignons (F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 205)

à soi comme cet événement même, donnant une nouvelle envergure à des bien plus anciens problèmes.

Lisons de nouveau l'enjeu de l'Archi-Fils d'après l'interprétation de Sebbah. « Je ne me donne pas à moi-même mon ipséité, elle ne peut pas non plus me venir d'ailleurs¹. » L'auto-engendrement est une structure trinitaire interne donc, nouveauté absolue dans le fondement. Le Premier Vivant s'enroule entre la Vie et le vivant ; il permet, surtout, leur distinction mutuelle et leur liaison.

C'est cet « Archi-Soi » qui paraît alors condenser la problématisation de la révélation du fondement comme Archi-révélation d'un pouvoir infondant plus originaire, « car, chez Henry, la question de l'origine est hantée par l'Archi-Soi au sens où la vie s'originarise comme un Soi. L'Archi-Soi hante l'origine parce que sa présence se diffuse jusqu'au tréfonds de la vie, là où elle n'a plus de nom, étant le pouvoir et l'accomplissement de son apparaître² », et cela même s'il semble que ce concept n'apparaisse pas sous la plume henryenne que, à notre connaissance, dans une réponse orale retranscrite³. Dans ces deux parties de la dernière phrase de la citation se trouve la fécondité de la seconde philosophie henryenne : la conception de l'ipséité comme articulation de *l'hyperpuissance et de l'effectivité*. Le Soi est à l'origine de la singularité pathétique (= se ressentant) et de l'accroissement, sans différer de l'effectuation même de ses potentialités. « Puissance » et « acte » du Soi sont à même l'épreuve du soi, puisque c'est pour autant que le soi s'éprouve comme non posé par soi, mais « ordonné » à soi selon ce mouvement d'*engendrement* où l'épreuve est toutefois la seule mesure, que, selon le jeune spécialiste, est définitivement vaincu tout anonymat de la vie subjective et que la passivité arrive à son Archi-passibilité.

Dans la première philosophie, la description du processus d'autorévélation de la vie est frappée par un aspect « chaotique » et « féroce ». Désormais, chaque relation (ou rapport) du procès est articulée. Parce que la condition même du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue est la partageabilité et parce que l'effectuation de ce procès est définie par la relationalité, l'hyperpuissance de la vie n'est ni un magma ni un tourbillon indompté. L'Antécédence de la vie est orientation, elle pousse à la singularité parce qu'elle est une force d'engendrement dont l'engendré, dans sa réceptivité d'engendré, se reçoit comme l'acte même qui effectue l'engendrement⁴.

Si donc il est possible, par l'Archi-Soi, de comprendre le rapport trinitaire comme immédiatement éprouvé sans démentir les structurations du fondement, celles-ci restent toutefois « contraintes » à l'unicité d'un même phénomène : moins l'ipséité que l'ipséisation, « adhésion à soi » qui est même une prise en charge pratique des pouvoirs

1. *Ibid.*, p. 204.

2. B. Kanabus, *Généalogie*, op. cit., p. 205.

3. Même si Kanabus ne nous le dit jamais explicitement, suggérant l'Archi-Soi comme un concept toujours présent chez Henry. « Phénoménologie de la chair : Philosophie, théologie, exégèse : Réponses », dans P. Chapelle, (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les Derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris : Cerf, 2004, p. 175, cité dans *ibid.*, p. 81.

4. *Ibid.*, p. 100.

mêmes de la vie¹. Ici demeurent les potentialités de s'éprouver soi-même comme possible, qui n'est pas, comme nous avons vu, le possible *du phénomène*, mais le *phénomène de soi comme possible*, la « possibilisation » du soi par son pouvoir. L'« événement » est pour le deuxième Henry possible seulement comme *écart* (comme pour la phénoménologie intentionnelle) interne, immanence dans la transcendance². L'événement de la venue à soi de la vie est donc *effectif* : réalité et événementialité coïncident pour Henry³, puisque ce rapport « intermédiaire » des trois moments est, selon le concept de protonaissance, un mouvement unique :

Il faut cependant bien voir que Henry ne propose pas un système d'émanation suivant lequel la vie engendrerait un Archi-Soi qui à son tour engendrerait des soi. En disant que le procès de la protonaissance de l'Archi-Soi se répète au niveau des vivants, il pose au contraire une symétrie de relation dont la médiation se situe dans l'Archi-Soi si la vie engendre des soi vivants qui sont en condition de s'éprouver comme des soi effectifs, c'est parce qu'ils puisent leur substance phénoménologique dans l'Archi-Soi qui est, au niveau de la vie originaire, la condition qui permet à chacun de s'éprouver comme un soi effectif. Je suis ainsi engendré dans un pouvoir de s'éprouver dont je ne suis pas l'origine et qui a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même.

Encore une fois, il est nécessaire de penser la phénoménalisation comme essentiellement *passive*, bien que cette passivité entraîne clairement une articulation interne à trois termes. Si on accepte la passivité comme « transie » finalement par une archi-passivité et si l'on pense que la solution de la différence onto-phénoménologique reste insuffisante, la direction prise par tout penseur de l'adhésion à soi est extrêmement *féconde*. « L'Archi-passibilité » comme le dit R. Kühn, n'est-elle pas en effet une manière de radicaliser la passivité à l'intérieur d'une stricte phénoménologie de la vie – à savoir pour une pensée qui admet désormais « deux descriptions possibles », disposée presque à *renoncer* à une fondation de la pensée ek-statique et à la laisser valide ? Ne sommes-nous pas alors dans une *inutilité* de la conception henryenne *de l'originaire lui-même*, si elle n'est pas capable de se poser comme fondement de celui-ci ? Retrouver donc les formations transcendantales du monde est possible sur la base de la « différence » Vie et vivant, pourvu d'une acceptation du niveau « intermédiaire », l'Archi-Soi : et c'est par ce niveau que la révélation de soi est non pas une ipséité, mais une ipséisation, une (proto-)naissance de l'ipséité même. En même temps, c'est pour la cause de la passivité non archi-passible que la Déité du fondement était identique à sa structure immanente dans le lointain 1963 : le premier ouvrage ne pouvait certainement causer une série de fondation en *cinq passages*.

On aurait la Vie (1), l'Archi-Soi (2), le vivant (3), qui renfermerait en même temps le *triste noyau* de sa propre phénoménalité ek-statique (4 ; et celle-ci montre l'objet intentionné, 5), reconduite à soi-même comme partie de tout le système précédent. En

1. R. Gély, Rôles, action sociale et vie subjective, Recherches à partir de la phénoménologie de M. Henry, Bruxelles : Peter Lang, 2007, p. 203.

2. PV IV, p. 216.

3. « [...] événementielle (effective) [...] », B. Kanabus, *Généalogie...*, *op. cit.*, p. 98.

outre, un système à *cinq* compartiments pourrait avoir aussi l'air d'être 1) simplement *absurde* et intenable, puisque toute liaison entre les « termes » doit apparaître « au même moment » (dans une synchronie phénoménale) que les « passages » eux-mêmes, ou bien 2) *conservatrice* d'un état de fait constaté ou *stratégique* : Henry ne ferait que relever une dimension simplement archi-originale (Vie, identifiée en effet à Dieu), et un aspect dérivé, le monde, qui serait brutalement là. Le conservatisme resterait précisément dans la sauvegarde des ces deux pôles par des *intermittences* aptes à sauver la phénoménologie de la révélation de soi-même envisagée par les problèmes de son œuvre (l'egoïté, la singularisation monadique, la critique au monisme) et par le problème d'autrui. Nous ne parlons même pas de la seconde philosophie dans ses « ouvertures » proprement théologiques sur le Christ, la gnose ou la communauté des Fils, etc., possibles seulement sur la base de cette structure triadique, à laquelle elles ne changent pas grand-chose.

La fondation de la révélation dans une Archi-révélation de son pouvoir effectif et passif dans l'Archi-Soi, n'est donc pas « fausse » : elle *abandonne* le fondement de l'être vers l'engendrement de soi. La fondation s'opérerait excessivement à l'origine, dans une *méta-généalogie* – mais une fondation qui laisserait le monde encore rivé à l'œuvre d'un fonder abstrait, inutile ou au mieux ressortissant de ce qui vient d'être dit avant. Comme les deux phénoménologies formant la duplicité de l'apparaître se révèlent au même moment, la validité d'une phénoménologie de l'engendrement dépend de l'acceptation phénoménologique de la Vie et de la chose même, à savoir du premier et du dernier terme de la relation à cinq étapes : la recherche d'un fondement onto-phénoménologique a encore fourni le modèle.

Dans cette archi-radicalisation, la sensation de tourner en rond est plus qu'un soupçon : non pas que le cercle puisse ne pas être vertueux, c'est plutôt à cause du fait que le fondement de la réalité est accepté comme tel à présent. L'ek-stase n'est plus un problème. L'infondation ignore la fondation : l'ambition la plus grande du fondement était la donation à l'être, à son autre du point de vue fondamental. Et pourtant, l'Archi-Soi doit se penser sur fond fondamental : ce qui fait de celui-ci une phénoménologie est la différence de la définition henryenne de la métaphysique « si elle outrepassa le phénomène et laisse hors de la phénoménalité son fondement¹ ».

Y aurait-il alors vraiment « deux modes de donation » dans la seconde philosophie ? Il semblerait que non.

Dans *Incarnation* (ouvrage postérieur au débat de l'Odéon), le fondement se présente avec la même force que les positions initiales, en incluant de nouveau « l'être ». La « seconde philosophie » a-t-elle vraiment apporté toutes les solutions qu'elle aurait dû, ou bien « à son fondement » y aurait-il encore le schéma onto-phénoménologique comme seule opportunité de manifestation immédiate de tout « lien » par l'altérité foncière de la chose ?

1. *Ibid.*, p. 19.

Nous terminons par une évocation : Henry n'a-t-il pas risqué d'interpréter de la manière exactement contraire ce quatrain tant aimé, préalable en quelque manière au monde ?

*Though earth and man were gone,
And suns and universes ceased to be,
And Thou were left alone,
Every existence would exist in Thee¹.*

1. E. Brontë, *Poèmes : 1836-1846*, Paris : Gallimard, 1999, p. 224. Si ces vers esquissent la dissolution du tout en Dieu au sens de leur disparition réelle qui ne cesserait pas d'être vraie au sein de Dieu, pour le dernier Henry, bien au contraire, la réalité n'existe que dans un auto-engendrement qui n'a plus besoin de fonder l'apparaître du monde.

CONCLUSION

L'ESSAI SUR LE FONDEMENT ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE MICHEL HENRY ET LES APERÇUS D'UNE RECHERCHE À PARTIR DU SENTIMENT

« Mon fils est mort. J'ai regardé à l'intérieur de moi et je me suis aperçu que je n'éprouvais pas de chagrin. La souffrance est une toile peinte. Les larmes ne me font pas mieux toucher le monde. Mon fils s'est détaché de moi, comme la feuille d'un arbre. Et je n'ai rien perdu. Joseph est désormais mon *fondateur*, cette perte est ma *fondation*. Joseph a fait de moi son fils. Et j'en éprouve une joie immense. »

A. DESPLECHIN, *Un conte de Noël*¹

Nous avons essayé de rester fidèles à la leçon des *Ideen I*, qui va bien au-delà de la phénoménologie. Les concepts ne doivent pas s'emparer de l'esprit et nous éloigner des choses elles-mêmes. Le concept ne doit pas occuper la conscience du philosophe en tant que tel. Le caractère conceptuel de notre travail n'est qu'apparent : le fondement ne peut pas être interrogé comme étant un « concept ». Henry nous a appris que la phénoménologie risque plus que tout de conceptualiser le phénomène. Elle commet l'erreur la plus grande, alors qu'elle trouve le Commencement le plus radical. En cela, la philosophie de Henry reste une phénoménologie, et peut intéresser aujourd'hui le débat philosophique en tant que phénoménologie. Sa radicalisation la plus extrême et la plus féconde est celle qui nous reconduit au fondement. La philosophie de Henry est restée pour nous une phénoménologie du fondement, comme le disait la première définition programmatique de *L'Essence de la manifestation*.

Si elle pouvait se rallier aux conceptions de notre époque, à ce « je suis ce qui manque/du monde dans lequel je vis² », ce serait pour en tirer des conséquences tout autres. Le phénomène de l'être heideggérien a dû sembler emblématique, à Henry, de l'effondrement qui a caractérisé la philosophie. La phénoménologie permet, en effet, de

1. Nous soulignons. Prologue inspiré par R.W. Emerson, « Experience », *Essays : second series*, Boston : Sampson, 1850, p. 49-87.

2. V. Magrelli, *Ora serrata retinae, Poesie (1980-1992)*, op. cit., p. 83, nous traduisons : « io sono ciò che manca / dal mondo in cui vivo ».

penser non pas un rapport entre l'être et le phénomène comme étant un rapport phénoménologique d'un étant ouvert à son être, mais *surtout* un rapport phénoménal au phénomène, à savoir un fondement.

En cela, ce qui nous a frappé chez Henry n'est pas « l'ici et le maintenant » de sa valeur philosophique, mais son aspiration à devenir le modèle de toute philosophie phénoménologique, et cela malgré nos longs développements sur les débats suscités par l'œuvre henryenne, qui ont essayé de pénétrer la crise du fondement dans sa propre ressource, dans le bouleversement de la pensée et de son langage qui est, au fond, l'expérience du fondement comme fondement de la manifestation du monde, au-delà de la dysfonctionnalité qu'impliquerait la stricte logique de l'opposition.

Le caractère opératoire des concepts étant alors une réduction mondaine *ante litteram*, l'impossibilité de résoudre la question du fondement a demandé un préalable théorique, une propédeutique : la paratopie. La doctrine du Dire dans la phénoménologie henryenne, eu égard de ce même « fondement », s'était donc trouvée aux bords d'une signification mondaine, sinon a-phénoménologique à cause de son manque explicite de thématization. Il nous semble que cela en a été sa force. Sans doute cela a laissé son empreinte sur l'ensemble de l'intrigue du fondement. À partir de notre interrogation, les avancées en direction du fondement n'ont jamais été une construction conceptuelle à partir d'une base méthodologique prédonnée, mais justement un discours qui a dû toujours affronter sa propre aporétique. C'est ainsi que le fondement a pu subvertir de l'intérieur une telle phénoménologie du discours : le discours n'est pas un apparaissant, mais l'origine d'un dire.

Notre interrogation sur le fondement a donc été montrée comme nécessaire sur la base des présupposés de la science des phénomènes elle-même. Pour utiliser le langage clinique qui nous a accompagné ponctuellement, le diagnostic de la maladie du fondement ne recommande pas de suivre une *prophylaxie* contre l'effondement. Et cela non pas seulement à cause de *l'audacieuse* (dans tous les sens du mot) théorie henryenne de l'apparaître double : il a été nécessaire d'arriver jusqu'à la phénoménologie pour découvrir le fondement que la philosophie avait cherché en vain dans une dialectique du Fond obscur – le fondement n'étant rien d'autre que le phénomène, et cela selon des caractères inaperçus, dont les dyades présentes tout au long de l'œuvre henryenne restent parmi les plus évidents.

Notre première démarcation au discours henryen a été donc celle d'un dégagement théorético-formel du fondement chez Henry, hors un enclavement du Dire, qui perdrait tout contact au dit sans lui-même pouvoir révéler le sens de son originarité irréductible. Le plus faux départ du fondement, nous a permis de le traiter comme une entité paratopique, comme le lieu paradoxal de la Parole henryenne. Cela, qui a de quoi surprendre (la formalité peut-elle introduire à la phénoménologie ?), a été en réalité la seule manière que nous avons de nous approcher des textes henryens sur le fondement, de pouvoir les « lire », les aborder.

« Fondement » a été dégagé, selon ses trois aspects formels, comme l'originnaire excédence qui se reçoit elle-même par sa propre phénoménalité de l'essence de la

manifestation. Mais la paratopie du fondement a été fortement caractérisée par une négativité imprévisible, et qui n'est pas présente explicitement chez Henry telle quelle. Le fondement cache en réalité un *non-rapport onto-phénoménologique* : « fondement » est un rapport fondement-fondé inconcevable selon une « dialectique » de l'apparaître et l'être. Le non-rapport est avant tout immanent, il est l'immanence des deux termes sans confusion ni juxtaposition de leurs plans respectifs. Cela est loin d'être clair, cependant. La duplicité de l'apparaître n'est pas un dédoublement du phénomène. Il n'y a pas deux vérités, celle du monde et celle de la vie, sinon en appartenant à la même œuvre de fondation venant de l'une des deux. Ainsi, il n'y a pas de chiasme à proprement parler, d'inversion dans une symétrie, comme pourrait être le cas chez Merleau-Ponty. Comme il n'y a pas d'hypertrophie de l'auto-donation dans le non-rapport critique, ainsi il n'y a pas de *d'aphanisis*, de disparition dans un pur chiasme cachant le phénomène dans une phénoménalité absolue¹ : le fondement fonde, le fondé ne fonde pas mais est fondé.

Le fondement est le devenir même du phénomène à son état phénoménal. *Ev διαφέρων εαυτώ*, non pas comme « l'un distingué en lui-même », comme il est juste de traduire le mot d'Héraclite, mais une « *unité procédant par elle-même* », comme il serait possible de traduire librement mais sans erreur dans le terrain ouvert par la critique fondamentale.

Bien qu'il soit continuellement traversé par une aporétique, un retour de l'attitude théorique étant toujours contraire à sa « montrance », la crise du fondement, sa *capacité négative* de fonder de l'hétérogène, loin de se superposer à celui-ci, ont été la source même de l'originalité du fondement henryen : le fondement est un phénomène, un pouvoir de fonder un fondé qui n'est fondable (phénoménalisable) qu'à partir du fondement comme phénomène (bien que celui-ci soit resté, au début encore indéterminé).

La montrance est donc l'événement même du phénomène de l'auto-apparaître dans la refonte de l'histoire de l'effondement, dans une anamnèse immémoriale. Elle bouleverse et réécrit les notions de la philosophie. Le caractère térébrant des termes de l'histoire de la métaphysique que se réapproprie Henry, comme dans un récit de Borges désorientent le lecteur et lui révèlent immédiatement la résistance du fondement dans sa révélation a-signifiante. La montrance du fondement se donne dans une pluralité d'épiphanies, qui ne se limite pas à ce que nous avons dit ou à ce que Henry a dit. Sa montrance pédagogique équivaut donc à une épreuve philosophique à partir de notre essai critique (qui considère la crise du fondement au fondé dans la capacité négative du fondement). C'est ici que pourrait se situer *un débat sur la finitude* : la finitude est pour l'onto-phénoménologie du fondement un mode fini de comprendre le mode fini, alors qu'il s'agirait de penser dans un mode fini un mode non-fini : quel sens y a-t-il à penser le phénomène du fondement selon une finitude, à partir du moment où il est le

1. J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, op. cit., p. 198.

phénomène lui-même ? La persuasion du fondement est la manifestation finie d'un caractère qui pourrait être absolu au sens phénoménal : non pas un *Deus absconditus* mais, pour le dire de manière ambiguë avec Blanchot, le *pas au delà* de la finitude.

Les trois immanents (ou méta-notions ou *Potenzen*) ont eu pour fonction de rassembler les lignes de force du phénomène du fondement, tant sous leurs aspects pédagogiques que comme des pouvoirs effectifs du fondement d'échapper aussi bien à une transcendance ek-statique qu'à l'immanence close sur elle-même. Les immanents sont la mise à jour du fondement en vertu des développements du débat contemporain et de l'impossibilité de penser un plan antinomique au fondement. Ils vont aussi au-delà de Henry lui-même et de ses notions, puisqu'ils pensent le pouvoir de montrer l'être et tentent un renouvellement de l'épreuve à partir de *notre* critique. Par les immanents, la pédagogie et l'épreuve coïncident avec et réécrivent même le discours henryen sur le fondement. Les *Potenzen* du fondement arrivent à penser le non-rapport au-delà d'une séparation et même d'une discutable et mystérieuse proto-scission, comme celle qui est présente dans l'engendrement de la seconde philosophie.

À travers de tels avancements vers une « archi-origine » de la transcendance, nous avons pu constater toutefois que la maladie de la vie est plus qu'une illusion : que le fondement fonde l'effondement jusqu'à sa maladie à la mort, jusqu'à cette haine du monde en tant que mortifiant d'abord la vie¹.

Ce n'est pas seulement à cause de ses longs états de service en philosophie (phénoménologique ou pas) que le fondement semble toutefois encore « actuel », même pensé comme phénomène du fondement. Il a été nécessaire en effet de montrer le phénomène jusqu'à son effective *fondation*. La généalogie de la transcendance en tant que genèse de l'aliénation ressentie de manière encore immanente dans la vie, nous a confronté à des limites et à des nouvelles pistes qui sont aujourd'hui en discussion, mais que ne semble pas invalider le cadre fondamental de toute sa philosophie. La seconde philosophie, en outre, qui trouve son impulsion dans les problèmes posés par la genèse d'Autrui, a causé un changement de paradigme redoutable dans la phénoménologie henryenne, une radicalisation que nous estimons d'un point de vue onto-phénoménologique inintelligible. Il n'a pas pu changer la donnée du problème de la transcendance.

Conformément à la recherche fondamentale de cette étude, les conclusions ne seront pas *imposées* comme s'il s'agissait d'un achèvement définitif de cette étude même. L'épreuve de la fin de l'écriture, de la fin de la lecture, n'est possible qu'après avoir déterminé le fondement onto-phénoménologique qu'avoir pu montrer jusqu'au bout le *phénomène* du *fondement* comme ce qui ouvrira à une recherche autre que celle qui vient d'être effectuée. Si l'ouverture assume toujours le risque d'ouvrir le champ, par son incomplétude, à des critiques, une « fermeture » n'inclut pas de moindres risques.

L'originalité de notre travail a pu se condenser dans les recherches génétiques, pour

1. Jean 15, 18.

autant qu'elles ouvrent des perspectives fondationnelle encore inaperçues chez Henry. Parmi celle-ci celle-ci, la plus importante nous a paru le sentiment, dans sa singularité qui tente de fournir une description intégrale non pas seulement des apparitions-limites, mais de soi-même comme étant à chaque fois une limite à surmonter sur la base de son propre pouvoir de surmontement de soi. La description phénoménologique la plus fondamentale est donc moins une expansion au sein de l'existant que le dépassement de sa propre limite, le changement qui modifie immédiatement la vision du monde.

Le sentiment, donc, plus que toutes les autres recherches génétiques, nous a paru fécond. Certes, il y aurait à creuser davantage le Représentant de la pulsion, le double apparaît de l'idée, l'apparition-limite de la peau et de l'idéologie, et enfin l'ek-staticité par laquelle autrui nous est donné. Il nous semble pourtant que la coextension du sentiment avait permis non pas seulement de penser une fondation de la transcendance par une singularité révélant son contenu comme « réel », mais de « dire » immédiatement son contenu. À savoir de passer du Dire de la vie à ce que nous pouvons désigner *une description phénoménologique intégrale*.

En effet, une grande critique aurait pu être pensée au sujet de la plupart de ce travail : y a-t-il une montrance du fondement juste dans ses notions, à partir l'histoire de la philosophie ? La philosophie de la philosophie henryenne a-t-elle vraiment pour objet la philosophie, ou bien aussi le plan du vécu ? Dans la Troisième Partie, la notion de sentiment nous a semblé ouvrir la recherche génétique la plus féconde, même si elle impliquerait que le phénoménologue du monde se séparerait à jamais du fondement.

La douleur révèle un sentir fondamental. Mais elle est, tout aussi bien, un sentiment *déterminé*. Kafka, dans son *Journal*, admet qu'à la limite de la douleur, il y trouve « un excédent de forces » qui lui permet d'accomplir le geste écrire¹. On peut penser facilement que cet excédent est donné, en effet, à travers les associations de langage, qui font que l'écrivain ne dise pas simplement « je suis malheureux » : qu'il veuille en dire plus et de manière différente *en l'écrivant*, en transformant son affect. De cette manière les pratiques les plus directes qui agissent à travers sentiment, sont celles de la culture. Cela rentre dans le domaine de l'auto-explication du fondement comme pulsion (et la question est déjà présente dans la psychanalyse classique)².

Mais Henry, à travers Kafka, va plus loin. L'excédent n'est pas un excédent du sentiment, une transformation contingente, mais un « excédent des forces » ne venant plus de la douleur, mais du fondement lui-même. Le mot utilisé par Kafka est : *Überschuss*³, le même terme utilisé déjà par Husserl dans les *Recherches logiques*, sur lequel notre essai a débuté. L'excédent nous semble être une propriété de s'excéder, mais, comme le dit le texte de Kafka, la transmutation de celle-ci à travers la singularité de cette épreuve mais comme n'étant pas réductible à sa singularité. Ce que la « littérature » est, comme transformation engendrée par cet excédent des forces, dans ce

1. EM, p. 590.

2. Cf. *supra*, § 17.

3. F. Kafka, *Journal intime*, *op. cit.*, p. 176 (15 septembre 1917) .

cas le nom pour une *description onto-phénoménologique fondamentale* ; ou, ce qui revient au même, la description fondamentale n'aurait de sens qu'en forme « littéraire » (ou de n'importe quel autre pratique, même au-delà d'une pratique artistique), selon justement la créativité qui lui est propre, à savoir le renversement de l'ordre de l'immanence (la littérature comme un ensemble de mots) qui serait à son tour éprouvé de manière immanente. Il ne faut pas faire de littérature pour vivre, mais il faudrait faire de la « littérature », ou toute pratique de l'excédent (qui est aussi une pratique qui excède la catégorisation ou qui désigne une hiérarchie¹), pour faire de l'ontophénoménologie : la description du fondement n'est que sauvage, elle est une *littérature intégrale* (elle n'exclut pas le fondé, qui est immédiatement présent) en manquant la cible de l'immanence elle ne fait que valider celle-ci jusqu'à son illusion transcendante. Conformément au principe de pluralité qui anime le fondement dès le départ (pluralité des épiphanies et pluralité des fondations), l'excédent de force peut s'exprimer dans la littérature, mais le nombre des pratiques est indéterminable.

C'est par la douleur particulière excédée en sa force et par elle-même que peut se fonder mon devenir, qui est aussi un agir dans le monde. Le sentiment a en son pouvoir le monde, mais non pas transitivement (ek-statiquement). La singularité du sentiment est donc le pouvoir de se montrer à même de son dépassement qui s'auto-détermine par son montré (= fondé). « Cette expression du fond de l'être, de ce fond que nous sommes, présuppose la connaissance des corrélations rigoureuses qui existent chaque fois entre un sentiment de l'âme et son support objectif » – la « Nécessité intérieure » comme « *fondement [...] de toute détermination extérieure* »².

La singularité du sentiment ne doit pas, en effet, être entendue comme une fragmentation de l'affectivité : l'idée de totalité est brisée même au niveau transcendantal, puisqu'elle appartient au dit, aux régions de l'étant et éventuellement aux modes de la transcendance. La fécondité, dans le fondement, n'est jamais celle d'un épuisement d'un domaine, mais d'un renouvellement de son propre Dire. Si un coup de dés jamais n'abolira le hasard, autrement dit si une auto-affection déterminée n'épuisera jamais l'épreuve et l'accroissement de la vie³, le sentiment a en pouvoir son accroissement qui lui donne une intelligibilité complète de son auto-affection, comme si dans chaque coup de dés il y avait le hasard lui-même à être un jeu : non pas parce qu'il pourrait « factuellement » l'annuler, mais parce qu'il le pourrait idéalement ressentir son annulation, et cela jusqu'au suicide, maintenant compréhensible comme la mort de l'ego, sentiment d'auto-accroissement dans un vouloir mourir, pensée du futur imminent tuant son présent. Le suicide est donc, s'il atteint la profondeur du sentiment d'une volonté de cerner la mort de l'ego, contrairement à ce qu'en dit Henry, une réalité fondamentale et non pas une sorte d'illusoire volonté de son propre effondrement. Le

1. Ici réside aussi le sens des nombreuses citations littéraires, qui ne viennent pas établir des sens philosophiques ou des illustrations des théories, mais à fulgurer la lecture dans sa propre expérience.

2. VI, p. 270-271.

3. M. Maeschalck, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », *Michel Henry. La parole de la vie*, Paris : L'Harmattan, 2003, p. 252.

suicide représente ici un accroissement qui arrive au point de ne plus avoir d'axiologie vitale du positif. Il n'y a pas d'adéquation à la vie, et le bonheur n'est rien de « positif ». Le « désespoir » est donc onto-phénoménologiquement homogène au bonheur dont parle Henry, puisqu'il est la singularité d'un événement intégralement accru grâce aux singularités ressenties comme telles, et non pas, comme le dit Kierkegaard lui-même, l'épreuve d'un pouvoir plus grand qui vient d'un autre et qui devrait montrer l'existence de l'autre dans la chapitre premier du *Traité du désespoir*¹, puisqu'autrement le désespoir ne serait pas tel. Le désespoir est ainsi beaucoup plus désespérant que Kierkegaard ne le pense : c'est le désespoir qui pose l'ensemble du rapport, et non pas l'autre du rapport qui pose le rapport et qui validerait d'avance le désespoir lui-même.

C'est par cette monstration du sentiment que l'expérience du monde, de l'objet, reste encore et pour toujours ambivalente pour nos théories de l'effondrement. Alors que ce n'est que pour une onto-phénoménologie du fondement que l'expérience peut être porteuse d'une richesse – comme ce torse d'Apollon mutilé, et qu'on peut dire qu'« [...] il n'existe point là/d'endroit qui ne te voie ». Et c'est justement parce qu'« il faut changer ta vie² ».

Nous voulons terminer sur un exemple qui permette d'appliquer nos conclusions à l'ensemble de la « conceptualité » de l'histoire de la philosophie au sujet du « fondement », de cet entonnoir formel de la métaphysique, comme il a été décrit au début. À quoi bon, en somme, tenter un essai, aujourd'hui, sur le fondement ? Ne serait-il pas une manière d'utiliser la *ratio* philosophique jusqu'à la limite qui est le phénomène ?

Un singe doit positionner un objet à forme de « L » à l'envers sur une zone délimitée d'une table. Dès qu'il le positionne correctement sans que cet objet ne tombe, il obtient une récompense. Un jour le scientifique lui change cet objet en le remplaçant par un autre tout à fait semblable mais bancal. Il ne se tiendra jamais sur place à cause d'un petit défaut à la base, invisible à l'œil. Le singe, après quelques tentatives, après s'être tourné plusieurs fois vers le scientifique, quittera la table sans comprendre. Dans les mêmes conditions, un enfant, après quelques tentatives non réussies, commencera par son doigt à explorer les contours d'un objet. C'est une attitude qui sous-tend la recherche de la cause, d'un « pourquoi ? ». Très profondément, l'anthropologue dit, justement, que l'homme explore *l'invisible* dès que le visible lui apparaît insuffisant³. Il cherche les causes, dirions-nous, les raisons du visible dans l'invisible – ce qui pourra fonder une attitude efficace dans le monde. Nous avons montré que l'invisible n'est pas l'autrement que le visible, n'est pas seulement l'espace des raisons qui nous permettent

1. S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques – Le concept de l'angoisse – Traité du désespoir*, Paris : Gallimard, 1990, p. 352-353.

2. *Torse archaïque d'Apollon, Nouveaux poèmes*, dans *Œuvres poétiques et théâtrales*, op. cit., p. 419.

3. D. Povinelli, *Folk physics for apes: The chimpanzee's theory of how the world works*, Oxford University Press, 2003.

de régir des actions sensées et approfondies, « humaines ». Et qu'il n'est pas non plus (comme le voulait une tendance dogmatique) l'ostension d'un « Absolu ». Notre interrogation sur le fondement n'a pas représenté un fondement du fondement. L'invisible agit de manière fondamentale, et à nous de l'accompagner le plus que nous le pouvons.

Le fondement n'a été ici, pour conclure, pas une démarche comportementale, ni un concept à chercher en tant que tel. Il n'est pas un « mot » qu'il s'agirait de retrouver, de réactiver, ou d'exhiber comme quelque chose qui devrait conformer la pensée ou les autres aspects du réel. Il est tellement *opaque* qu'il est bien plutôt ce qui pousse, pour cela même, à un changement de perspectives : il n'y a plus d'absoluité, et plus de création de concept, plus d'expérience des phénomènes privilégiés ou des modes de donations du monde, de structures jouant et déjouant la transcendance et l'immanence, et sans doute pas une altérité comprise à partir d'elle-même. Tout cela peut se faire. Il y a sans doute une richesse, une pluralité des expériences, qui vient avant tout des modes de la transcendance. Mais la transcendance n'est pas fondamentale, et cela au sens propre. Le fondement est plutôt, par sa propre vétuste précarité, ce qui demeure de plus inappropriable, ce qui demande une relance du sentir mais non pas une indétermination phénoménale : cette détermination est, comme pour le sentiment, nécessaire à réaliser l'abîme.

Index rerum

Nous présentons ici seulement les termes qui ont été réinterprétés sur la base du fondement, et qui ne sont présents ni chez Henry ni dans la tradition précédente dans le sens que nous lui avons conféré. Nous excluons ceux d'« effondement », de « fondement », de « fondation », de « fondé », et d'« onto-phénoménologie ».

A

Altérité relative: 14, 118, 207, 331, 333, 342, 372, 412, 423, 427

Ambivalence: 17, 21, 23, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 37, 42, 45, 47, 50, 69, 80, 112, 125, 158, 195, 352, 394

Aporétique: 12, 14, 17, 100, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 139, 143, 144, 146, 163, 165, 167, 175, 178, 179, 182, 214, 219, 322, 326, 327, 409, 441, 442

Apparitions-limites: 327, 328, 329, 330, 331, 383, 444

Asthénie: 65

B

Begründung: 21, 23, 26, 29, 34, 38, 41, 43, 45, 46, 304

Bifide: 41, 64, 69, 76

Bipolarité, hypothèse bipolaire de fond: 64, 65, 68, 69, 113, 115

Boucle dysfonctionnelle: 11, 60, 61, 70, 102, 113, 143, 164

Bouleversement: 69, 89, 97, 99, 149, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 168, 173, 238, 241, 284, 285, 290, 322, 377, 403, 415, 441

C

Capacité négative: 12, 111, 116, 117, 118, 119, 131, 139, 140, 144, 146, 148, 151, 156, 157, 158, 163, 164, 166, 171, 195, 260, 328, 442

Causalité immanente: 12, 13, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 157, 178, 179, 181, 183, 184, 186, 188, 196, 207, 353

Clandestin, clandestinité: 338

Conjoncture critique: 114, 115, 146, 170

Crise: 12, 13, 25, 26, 33, 46, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 131, 144, 145, 152, 154, 156, 157, 158, 161, 166, 169, 170, 171, 172, 192, 323, 331, 397, 399, 404, 435, 441, 442

D

Dégagement: 9, 17, 59, 61, 65, 68, 69,
70, 71, 76, 78, 92, 94, 102, 103, 106,
107, 114, 117, 118, 119, 121, 123,
127, 135, 139, 143, 144, 155, 156,
163, 299, 321, 420, 441

Description intégrale: 383, 444

Différence onto-phénoménologique
fondamentale: 12, 111, 114, 115, 124,
125, 134, 146, 149, 152, 161, 166,
179, 182, 193, 276

Doute (double apparaître du): 339, 340,
341, 356

Dualité, dual: 18, 54, 114, 191, 197,
198, 200, 217, 219, 220, 223, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
233, 234, 256, 259, 260, 277, 318,
324, 356, 371, 372, 376, 377, 379,
434

Dyade: 211, 220, 223, 225, 260, 326

E

Émissaire (représentant de la pulsion):
14, 361, 370

Emphase, emphatisation: 152

Épiphanie (notion): 13, 151, 152, 153,
154, 156, 159, 164, 170, 233, 282,
297, 330, 344, 359, 385, 386, 387,
430

Épreuve: 13, 17, 38, 47, 57, 64, 81, 107,
115, 117, 133, 138, 141, 144, 146,
148, 149, 150, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 166, 168, 170, 171, 172, 173,
181, 182, 183, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 212, 213, 220, 222, 225,
226, 228, 230, 233, 254, 256, 260,
277, 278, 308, 318, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 329, 350, 356, 357,
401, 431, 432, 433, 434, 435, 436,
442, 443, 444, 445

Éreintement: 13, 174, 177, 180, 189,
218, 220, 229, 409

F

Formalité: 66, 83, 85, 100, 113, 117,
119, 120, 129, 140, 146, 248, 253,
266, 299, 441

G

Genèse, génétique (onto-
phénoménologie): 44, 48, 66, 324,
328, 330, 335, 361, 376, 378, 381,
392, 393, 394, 399, 402, 403, 405,
423, 426, 443

I

Immanent (méta-notion): 12, 13, 157,
212, 217, 247, 317, 323, 434

Infondation: 15, 333, 421, 423, 426,
429, 430, 435, 438

Intensité (immanent de l'): 13, 18,
157, 212, 214, 217, 248, 259, 260,
261, 318, 371, 373, 400

Interrogation: 11, 17, 30, 38, 41, 59, 61,
63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 74, 76, 77,
78, 80, 81, 82, 90, 92, 98, 100, 114,
115, 117, 120, 122, 128, 130, 143,
145, 147, 161, 165, 171, 172, 173,
174, 182, 183, 233, 255, 259, 278,
317, 387, 388, 441, 447

Intraçable (immanent de l'): 13, 18,
157, 261, 314, 317, 322, 323, 325

Intranquillité (immanent de l'): 13,
17, 157, 173, 211, 213, 215, 217,
223, 227, 229, 243, 256, 260, 261,
394

M

Montrance: 12, 17, 141, 146, 151, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 165, 166, 168, 170, 171,
172, 173, 177, 182, 185, 189, 195,
196, 200, 203, 222, 223, 241, 247,

260, 262, 263, 278, 297, 301, 315,
317, 321, 323, 324, 327, 328, 384,
412, 421, 435, 442, 444, 446

N

Nœuds critiques: 331, 332, 366, 380,
383, 396, 406

O

Ostension (aporie de l'): 130, 132, 133,
134, 135, 136, 139, 140, 144, 152,
157, 175, 178, 179, 181, 182, 214,
326, 327, 447

P

Paratopie: 11, 17, 59, 65, 66, 67, 68, 70,
74, 79, 84, 90, 92, 102, 113, 114,
115, 118, 119, 120, 122, 127, 130,
134, 135, 136, 139, 140, 143, 144,
145, 154, 163, 169, 185, 441, 442

Pathématisme: 156

Pédagogie: 17, 70, 143, 155, 156, 157,
158, 160, 161, 162, 163, 169, 170,
171, 234, 321, 443

Persuasion, 166, 168, 171, 443

Phagocytose (aporie de la): 127, 129,
130, 157, 219, 326

Pluralité (des notions): 12, 76, 149, 152,
153, 154, 155, 162, 166, 168, 171,
186, 204, 321, 328, 329, 331, 387,
412, 442, 445, 447

Postiche (départ): 64, 66, 143, 149, 299

Problématique: 11, 17, 31, 35, 37, 59,
65, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 81,
82, 89, 95, 100, 102, 103, 107, 113,
114, 115, 117, 118, 119, 120, 136,
144, 148, 149, 155, 166, 171, 174,
177, 179, 183, 190, 197, 198, 203,
218, 223, 255, 258, 282, 288, 299,
301, 310, 312, 321, 330, 336, 359,
361, 363, 366, 406, 414

R

Recherche génétique: 330, 331, 346,
350, 366, 380, 383, 391, 400, 410,
444

Rêve-réveil: 356

Riposte (trois): 13, 14, 174, 175, 176,
177, 178, 181, 182, 183, 185, 187,
189, 192, 203, 211, 212, 217, 220,
225, 228, 233, 256, 259, 261, 262,
263, 264, 271, 278

S

Sentiment: 14, 18, 50, 90, 96, 105, 111,
124, 165, 170, 171, 174, 178, 210,
212, 241, 275, 331, 333, 339, 340,
343, 347, 350, 356, 364, 370, 371,
373, 375, 379, 383, 384, 385, 386,
387, 388, 389, 391, 402, 417, 424,
426, 431, 440, 444, 445, 446, 447

Structuration: 14, 17, 70, 92, 141, 146,
149, 153, 155, 156, 157, 158, 160,
161, 162, 163, 166, 168, 169, 171,
204, 233, 255, 261, 278, 279, 317,
330, 331, 407

Style: 13, 70, 71, 144, 146, 147, 152,
166, 167, 168, 169, 170, 172, 173,
233, 255, 262, 300, 322, 363, 377

T

Théorétique: 12, 67, 68, 69, 80, 83, 91,
98, 102, 117, 119, 122, 140, 143,
144, 299, 305, 327, 441, 442

Trans-phénoménal (aporie du): 125,
140, 208, 278

Traversée: 17, 118, 120, 122, 143, 259

U

Unilatéralité: 89

Uniphanie: 151, 154, 328, 332

Index *nominum*

A

ADORNO, T.W.: 79, 401
ALQUIÉ, F.: 342
ANSELME: 122
ARISTOTE: 81, 120, 213, 337, 374
AUBENQUE, P.: 120
AUGUSTIN: 56

B

BADIOU, A.: 28
BAKHTINE, M.: 149
BALIBAR, É.: 178
BARANELLO, M.: 61
BARBARAS, R.: 13, 163, 164, 217, 218,
219, 220, 221, 222, 223, 225, 226,
228, 229, 230, 233, 234, 256, 261,
263, 267, 322, 325
BASILE, G. P.: 240
BATAILLE, G.: 104, 396
BEAUFRET, J.: 169
BÉGOUT, B.: 376, 379, 387
BENOIST, J.: 54, 132
BENSUSSAN, G.: 5, 66
BERGER, G.: 40
BERKELEY, G.: 77
BERNET, R.: 89, 326, 367
BIEMEL, W.: 103

BIRAN, M. DE: 96, 103, 104, 105, 112,
150, 153, 156, 213, 214, 221, 224,
227, 228, 231, 247, 371, 373, 374,
376, 377, 378, 379, 380, 381, 393,
425

BLANCHOT, M.: 76, 104, 156, 166, 443

BOEHM, R.: 81

BONNEFOY, Y.: 27

BORCH-JACOBSEN, M.: 365

BORGES, J. L.: 442

BOSCO, F.: 37

BRETON, A.: 33

BRONTË, E.: 439

BRUNFAUT, S.: 5, 129, 330, 394, 399,
401

C

CAMUS, A.: 221

CAPRONI, G.: 370

CASSIRER, E.: 105

CHÉREAU, P.: 396

CHRÉTIEN, J.-L.: 264, 388

CIARAVOLO, P. (éd.): 27, 43

COCTEAU, J.: 21

COURTINE, J.-F.: 169, 263, 264, 315, 416

D

DARCIS, D.: 146

DAVID, A.: 162, 326
DE MONTICELLI, R.: 38
Debenedetti, G.: 151
DELBOS, V.: 104
DELEUZE, G.: 28, 53, 79, 137, 138, 154,
169, 184, 185, 209, 321
DEPRAZ, N.: 48, 52, 69, 167, 168, 213
DERRIDA, J.: 11, 48, 66, 79, 84, 151,
265, 416, 423, 427
DESCARTES, R.: 14, 19, 41, 42, 71, 103,
104, 161, 167, 213, 214, 262, 263,
282, 283, 286, 300, 310, 336, 337,
338, 339, 341, 342, 343, 344, 345,
346, 347, 349, 350, 351, 352, 353,
354, 356, 359, 361, 370, 371, 372,
374, 376
DESPLECHIN, A.: 440
DESTUTT DE TRACY: 374
DOSTOÏEVSKI, F.: 149, 192, 196
DUBARLE, R. P.: 407
DUFOUR-KOWALSKA, G.: 74, 203, 230,
292, 309, 336, 373, 392, 410
DUPUY, M.: 414

E

ECKHART: 180, 183, 184, 186, 187, 279
EISLER, R.: 189
EMERSON, R.W.: 440
ENGEL, P.: 150
ESPOSITO, C.: 309

F

FINK, E.: 10, 25, 34, 47, 48, 49, 52, 75,
76, 77
FORMISANO, R.: 5, 94, 177, 192
FRANCK, D.: 14, 206, 220, 263, 359,
415, 416, 422

G

GADAMER, H. G.: 95, 199
GÉLY, R.: 129, 432, 437

GOETHE, J.W.: 54
GOGOL, N.: 54
GOYA, F.: 133
GREEN, A.: 360
GUATTARI, F.: 79, 154

H

HAAR, M.: 13, 163, 164, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 186,
187, 189, 192, 194, 203, 212, 217,
218, 219, 220, 222, 233, 263, 267,
322, 325
HEGEL, G. W. F.: 20, 54, 80, 84, 104,
105, 117, 377
HEIDEGGER, M.: 10, 20, 22, 26, 27, 31,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 49, 50, 71, 74, 76, 78, 83, 84,
86, 94, 99, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 118, 120,
131, 161, 177, 178, 179, 195, 206,
218, 240, 241, 242, 243, 245, 248,
250, 251, 253, 255, 271, 273, 276,
281, 282, 283, 284, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 309, 312, 314,
315, 337, 359, 411, 413
HENRY, A.: 138, 430
HERRING, H.: 241
HERRMANN, F. W. VON: 299, 303, 304,
305, 306
HUSSLER, E.: 10, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 54,
66, 74, 77, 84, 85, 89, 94, 99, 104,
105, 120, 132, 150, 158, 167, 170,
172, 195, 205, 219, 228, 256, 257,
258, 259, 265, 273, 274, 275, 276,
281, 282, 286, 287, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 306, 315, 316,
336, 338, 339, 345, 372, 374, 387,
413, 414, 415, 416, 417, 418, 419,

420, 421, 423, 444
HUYSMANS, J.-K.: 429
HYPPOLITE, J.: 104

I

INGARDEN, R.: 21

J

JANET, P.: 374
JANICAUD, D.: 177, 274, 275, 276, 289,
302, 433
JANKÉLÉVITCH, V.: 169, 211
JEAN, G.: 46, 129, 400

K

KAFKA, F.: 79, 206, 444
KANABUS, B.: 5, 129, 220, 229, 432,
435, 436, 437
KANT, I.: 20, 84, 103, 105, 108, 109,
112, 118, 120, 179, 213, 214, 233,
234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 243, 244, 245, 247, 252, 254,
255, 256, 287, 299, 304, 359, 374
KEATS, J.: 116
KENNEDY, J. F.: 116
KIERKEGAARD, S.: 156, 398, 446
KLOSSOWSKI, P.: 79
KOJÈVE, A.: 104

L

LACHIÈZE-REY, P.: 244, 245
LACOUE-LABARTHE, P.: 84
Laoureux, S.: 5, 97, 124, 132, 183, 184,
201, 208, 212, 222, 229, 230, 279,
325, 326, 328, 329, 381, 382, 431
LARUELLE, F.: 90
LECLERCQ, J.: 46, 72, 77, 80, 129, 132,
138, 389, 430, 431
LEIBNIZ, G. W.: 43, 67, 121, 185, 213,
214, 379

LÉVINAS, E.: 14, 26, 62, 69, 70, 71, 79,
88, 151, 265, 383, 416, 427, 431
LONGNEAUX, J.-M.: 105, 136, 138, 180,
181, 182, 183, 220

M

MAESSCHALCK, M.: 129, 432, 445
MAGRELLI, V.: 78, 139, 324, 440
MAINGUENAU, D.: 65
MALDINEY, H.: 80, 117, 129, 158
MALEBRANCHE, N.: 122, 388
MARION, J.-L.: 13, 14, 19, 72, 73, 93,
94, 98, 163, 164, 165, 177, 185, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 286, 288, 291, 296, 299, 302,
303, 304, 306, 307, 308, 309, 315,
316, 317, 322, 323, 324, 325, 344,
345, 349, 352, 353, 416, 422, 429
MAROUZEAU, J.: 135
MARTINEAU, E.: 20, 103, 108, 109, 242
MARX, K.: 14, 19, 95, 97, 105, 159,
224, 243, 337, 357, 391, 392, 393,
394, 397, 399, 400, 401, 402, 403,
405, 406, 407, 408, 409, 410, 411
MERINI, A.: 140
MERLEAU-PONTY, M.: 104, 155, 217,
218, 219, 221, 222, 225, 226, 442
MICHAUX, H.: 50
MICHELSTAEDTER, C.: 168
MONTAIGNE, M. DE: 67
MONTALE, E.: 60, 169
MONTAVONT, A.: 170
MONTEBELLO, P.: 153, 373, 377, 378,
379
MORIN, E.: 28
MOSER, V.: 6, 129, 219, 230, 266

N

NANCY, J.-L.: 79, 185, 365
NERVAL, G. DE: 348
NIETZSCHE, F.: 120, 131, 159

O

ONG-VAN-CUNG, K. S.: 352

P

PASCAL, B.: 51, 395
PASOLINI, P. P.: 30
PEREGO, V.: 265, 269
PESSOA, F.: 211
PETIT, J.-L.: 409
PETRARCA, F.: 7
PIRANDELLO, F.: 395
PONGE, F.: 129, 158, 160
PRADINES, M.: 388

R

RAFFOUL, F.: 290, 291
RENOUVIER, C.: 104
RICKERT, H.: 105
RICŒUR, P.: 22, 26, 36, 41, 264, 274,
358, 362, 363, 364, 365, 367, 405,
406, 407, 408, 409, 410, 411, 416,
427
RILKE, R. M.: 156, 172, 412
RIMBAUD, A.: 64
RÖD, W.: 349
ROGOZINSKI, J.: 5, 129, 442
ROMANO, C.: 34, 82
ROMEYER-DHERBEY, G.: 374
ROSENZWEIG, F.: 383
ROTA, G. C.: 37
RUGGENINI, M.: 5, 313

S

SABA, U.: 171
SAINT-EXUPÉRY, A. DE: 191
SANSONETTI, G.: 5, 204

SARTRE, J.-P.: 104, 193, 195, 226, 372,
386, 396, 407, 424

SCHELER, M.: 14, 333, 413, 414, 415,
416, 417, 418, 419, 420, 421, 423,
424, 425, 426, 427

SHELLING, F. W. J.: 121, 138, 144, 157,
169, 180, 182, 183, 191, 198, 227,
259, 287

SEBBAH, F.-D.: 172, 210, 431, 433, 434,
435, 436

SELLARS, W.: 29

SEBBOUË, B.: 435

SEYLER, F.: 5, 104, 160, 348, 405

SHAKESPEARE, W.: 116, 427

SOKOLOWSKI, B.: 36

SPINOZA, B.: 11, 19, 63, 96, 103, 104,
105, 118, 121, 136, 137, 138, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 198,
199, 391, 433

SWEEZY, P.M.: 403

SZYMBORSKA, W.: 145

T

TENGELYI, L.: 5, 36, 62, 219

TILLETTE, X.: 145

TOULEMENT, R.: 415

TRIER, L. VON: 396

V

VAHINGER, H.: 240

VAN RIET, G.: 74

VATTIMO, G.: 43

W

WAELEHENS, A. de: 103

WOLFF, C.: 198, 213

WOTLING, P.: 159

Y

YAMAGATA, Y.: 95, 210

YEATS, W. B.: 389

Z

ZAHAVI, D.: 126

Bibliographie

ŒUVRES DE MICHEL HENRY

Ouvrages sources.

- HENRY M., *Le Bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2003.
- , *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003.
- , *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1997.
- , *Marx t. I : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Marx t. II : Une philosophie de la réalité*.
- , *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Le Fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981.
- , *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.
- , *La Barbarie*, Paris, PUF, 2001.
- , *Voir l'invisible*, Paris, PUF, 2003.
- , *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- , *Du communisme au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- , *C'est moi la Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
- , *Incarnation*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.
- , *Paroles du Christ*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.
- , *Auto-donation*, Paris, Beauchesne, 2004.
- , *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005.
- , *Phénoménologie de la vie t. I : De la phénoménologie ; t. II : De la subjectivité ; t. III : De l'art et du politique ; t. IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2003-2004.
- , *Le Socialisme selon Marx*, Arles, Sulliver, 2008.

Autres contributions de M. Henry citées mais non rééditées dans les recueils posthumes.

- HENRY M., « Représentation et auto-affection », *Communio* XII, 3, mai-juin 1987.
- , « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1991 (première version).
- , « Phénoménologie de la chair : Philosophie, théologie, exégèse : Réponses », dans P. CHAPPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les Derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.
- , « Qu'est-ce qu'une révélation? », dans *Archivio di Filosofia* 1-3, vol. LXII, 1994 ; repris dans Michel HENRY, *Vie et révélation*, Publication de la faculté Saint-Joseph Beyrouth, 1996.
- , « L'essence de la révélation : Résumé analytique » (1962), dans J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (éd.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.
- , « Intersubjectivité pathétique » (1991), J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (éd.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.

CONTRIBUTIONS À LA BASE DU PRÉSENT TRAVAIL

- DE SANCTIS F. P., « Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espace », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V/1, 2009, p. 1-25.
- , « Sens et fondement du monisme ontologique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 30, 2011.
- , « L'élan du monument vers le ciel. Le statut d'une esthétique architecturale chez Michel Henry », dans A. JDEY et R. KÜHN, (éd.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leide, E. J. Brill, 2012.
- , « Introduction à une étude du fondement henryen entre phénoménologie du fondement et ontologie de l'effondrement », dans G. JEAN et J. LECLERCQ (dir.), *Michel Henry. (Re)lire la vie*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 2012.
- , « Die Problematik des Grundes », dans S. GRÄTZEL et F. SEYLER (éd.), *Leben-Sein-Existenz. Vergleichende Studien zu Michel Henry und Martin Heidegger*, Fribourg-en-Brisgau, Alber, 2012.
- , « L'étranger, la Cité. Pour des résistances sensées dans une communauté pathétique », *Le Portique*, n° 28, Strasbourg, 2012.

AUTRES AUTEURS

- ADORNO T.W., *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, Paris, Payot, 2011.
- ALQUIÉ F., *La conscience affective*, Paris, Vrin, 1979.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- AUGUSTIN, *La Trinité*, dans *Œuvres* III, Paris, Gallimard, 2002.
- BARANELLO M., « Psicologia Emotocognitiva: il loop disfunzionale », dans *SRM Psicologia Rivista* (www.psyreview.org).
- BIRAN M. DE, *Journal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.
- , *Œuvres t. II : Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Vrin, 1987.
- , *Œuvres t. III : Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, 1988.
- , *Œuvres t. VII/2 : Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris, Vrin, 2001.
- BLANCHOT M., *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

- , *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- CAMUS A., *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942.
- DELEUZE G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , et GUATTARI F., « Mai 68 n'a pas eu lieu » (1984), dans *Deux Régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, Paris, Éd. de Minuit, 2003.
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éd. de Minuit, 1991.
- , *Critique et clinique*, Paris, Éd. de Minuit, 1993.
- DERRIDA J., *L'Écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967.
- , *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
- , *Positions*, Paris, , Éd. de Minuit, 1972.
- ECKHART, *Traité et sermons*, Paris, Aubier, 1942.
- EMERSON R.W., « Experience », dans *Essays. Second series*, Boston, Sampson, 1850.
- ENGEL P., *La Vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, 1998.
- FINK E., *De la Phénoménologie*, [1966], Paris, Éd. de Minuit, 1974.
- , *Proximité et distance*, [1976], Grenoble, Millon, 1994.
- , *Sixième méditation cartésienne*, [1988], Grenoble, Millon, 1994.
- FOUCAULT M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- , « L'homme est-il mort ? », *Arts* 15, juin 1966.
- GADAMER H.G., *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
- HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970.
- HEIDEGGER M., *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.
- , *Wegmarken*, dans *GA IX*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1976.
- , *Einführung in der Metaphysik*, dans *GA XL*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983.
- , *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- , *Prolégomènes à une histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, dans *GA XXVI*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2007.
- HUSSERL E., *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989.
- , *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Ideen II*, dans *Husserlinana IV*, La Haye, Nijhoff, 1952.
- , *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.
- , *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970.
- , *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1972.
- , *Nachwort zu meine Ideen*, dans *Husserlinana V : Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Drittes Buch*, La Haye, Nijhoff, 1971.
- , *Philosophie première t.II : Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972.
- , *Recherches Logiques t. III : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, VI*, Paris, PUF, 1993.

- KANT I., *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, Paris, Vrin, 1968.
- JANKÉLÉVITCH V., *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- KIERKEGAARD S., *Miettes philosophiques – Le concept de l'angoisse – Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1990.
- LACOUÉ-LABARTHE P., *Typographies 1. Le sujet de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2009.
- LARUELLE F., *Philosophie et non philosophie*, Liège - Bruxelles, Mardaga, 1989.
- LEIBNIZ G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
- , *Monadologie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.
- LÉVINAS E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1978.
- , *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1991.
- PASCAL B., *De l'esprit géométrique*, Paris, Flammarion, 1985.
- MAINGUENAU D., *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.
- MALDINEY H., *Regard Parole Espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973.
- MARION J.-L., *De surcroît*, Paris, PUF, 2001.
- MAROUZEAU J., *Lexique de la terminologie linguistique, français, allemand, anglais, italien*, Paris, P. Geurthner, 1951.
- MARX K., *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MICHELSTAEDTER C., *La persuasione e la rettorica*, Milan, Adelphi, 1995.
- MONTAIGNE M. DE, *Essais*, Paris, Garnier, 1962.
- MORIN E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éd. du Seuil, 2005 (nouvelle édition).
- NANCY J.-L., *Corpus*, Paris, Métailié, 1992.
- NIETZSCHE F., *Nachgelassene Fragmente*, dans G. COLLI et M. MONTINARI (éd.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII, tome 2, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1970.
- , *Ueber Wahrheit und Lüge im Aussermoralische Sinne*, dans G. COLLI et M. MONTINARI (éd.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. III, tome 2, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1973.
- RICŒUR P., *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.
- ROGOZINSKI J., *Le Moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.
- ROMANO C., *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 1998.
- ROSENZWEIG F., *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.
- ROTA G. C., *Pensieri discreti*, Milan, Garzanti, 1993.
- RUGGENINI M., *Il discorso dell'altro*, Milan, Il Saggiatore, 1996.
- SARTRE J.-P., « Jean-Paul Sartre répond », entretien de J.-P. Sartre avec Bernard Pingaud, *L'Arc*, n° 30, 1966.
- , *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983.
- , *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- SCHELER M., *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, Der neue Geist, 1921.
- , *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 2003.
- SCHELLING F.W.J., *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne. Leçons de Munich*, Paris, PUF, 1983.

- , *Exposé de l'empirisme philosophique. Essais*, Paris, Aubier, 1946.
- SELLARS W., *Empiricism and the philosophy of mind*, Boston, Harvard University Press, 1996.
- SPINOZA B., *Traité theologico-philosophicus*, Paris, Flammarion, 1965 (et Paris, Gallimard, 1954).
- , *Éthique*, Paris, Flammarion, 1965.
- SWEETZ P.M., *The theory of capitalist development*, Londres, Dobson, 1949.
- VATTIMO G., *La società trasparente*, Milan, Garzanti, 2000 (nouvelle édition).
- WOLFF C., *Psychologia rationalis*, Francfort-sur-le-Main - Leipzig, Renger, 1740.

COMMENTAIRES ET ANALYSES

En référence complète ou partielle à Michel Henry.

- AUDI P., *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, Paris, L'Encre Marine, 2004.
- , *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres 2006.
- , *Créer. Introduction à l'esth/éthique*, Paris, Éd. Verdier, 2010 (2^e éd. refondue).
- BARBARAS R., « Le sens de l'auto-affection chez M. Henry et chez Merleau-Ponty », *Epokhè 2*, 1991.
- , « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. M. Henry, Merleau-Ponty », dans J.-C. GODDARD et M. LEBRUNE (éd.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992.
- BÉGOUT B., *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie t. II : Après Husserl*, Chatou, La Transparence, 2008.
- BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- , « L'inconscient entre représentation et pulsions », *Philosophie 50*, 1996.
- , « Christianisme et phénoménologie », dans A. DAVID et J. GREISCH (éd.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
- BORCH-JACOBSEN M., « L'inconscient malgré tout », dans *Le lien affectif*, Paris, Aubier, 1991.
- BRUNFAUT S., « D'une fantastique à une fantomatique de l'affect : L'ambivalence de l'idéologie dans le *Marx* de Michel Henry », *Revue internationale Michel Henry 1*, 2010.
- , « *Le Fils du roi* comme roman de l'imaginaire », dans A. JDEY et R. KÜHN (éd.), *Michel Henry et l'affect de l'art*, Leide, E. J. Brill, 2012.
- CHRÉTIEN J.-L., « La parole selon Michel Henry », dans J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (éd.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.
- DAVID A., « Michel Henry : Le problème de la réception », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 126/3, 2001.
- DARCIS D., « Comment dire la *praxis* chez Michel Henry ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IV/3, 2008.
- DUFOR-KOWALSKA G., *Michel Henry, Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
- FORMISANO R., « Les enjeux du monisme ontologique. Pour une interprétation de *L'Essence de la manifestation* de Michel Henry », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg 30*, 2011.
- , *Percorsi in Prima Philosophia : la riflessione fenomenologica in Michel Henry. Essenza della manifestazione e critica della trascendenza*, <http://amsdottorato.cib.unibo.it>.
- GÉLY, R. *Rôles, action sociale et vie subjective, Recherches à partir de la phénoménologie*

- de Michel Henry, Bruxelles, Peter Lang, 2007.
- HAAR M., « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », *Philosophie* 15, 1987.
- HENRY A. et LECLERCQ J., « Michel Henry (1922-2002). Entretien en manière de biographie », dans J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (éd.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.
- JANICAUD D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.
- , *La Phénoménologie éclatée*, Combas, L'Éclat, 1998.
- JEAN G., « Vie et plus-value. Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 30, 2011.
- KANABUS B., *La Généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*, Hildeshaim, Olms Verlag, 2011.
- LAOUREUX S., *L'Immanence à la limite, Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Éd. du Cerf, 2005.
- , « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la métaphysique », dans J. HATEM (dir.), *Michel Henry. La Parole de vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003.
- , « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain* 99/2, 2001.
- LAVIGNE J.-F., « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », dans J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (éd.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.
- , « Sofferenza e identità personale. Riflessioni fenomenologiche alla luce della fenomenologia della vita di Michel Henry », dans *Dialeghestai. Rivista tematica di filosofia* 11, 2009, <http://mondodamani.org/dialeghestai/jfl01.htm>.
- , « The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence », *International Journal of Philosophical Studies* 17/3, 2009.
- LONGNEAUX J.-M., « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 126/3, 2001.
- , « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans M. HENRY, *Le Bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- MAESSCHALCK M., « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », dans *Michel Henry. La Parole de la vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003.
- MONTAVONT A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- MONTABELLO P., *La Décomposition de la pensée. Dualisme et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Millon, 1994.
- MOSER V., *Le sens de la phénoménalisation*, thèse inédite soutenue à Strasbourg, 2009, texte disponible sur <http://scd-theses.u-strasbg.fr/647/>.
- PETIT J.-L., « Autour du Marx de Michel Henry (I) : Marx et l'Ontologie de la praxis », *Revue de Métaphysique et de Morale* 82/3, 1977.
- PEREGO V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milan, Vita e Pensiero, 2004.
- RICŒUR P., « Sur le Marx de Michel Henry », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.
- ROMEYER-DHERBEY G., *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974.
- SANSONETTI G., *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- SEBBAH F.-D., « Une réduction excessive : où en est la phénoménologie française ? », dans

- E. ESCOUBAS et B. WALDENFELS (éd.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande / Deutsche und französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- , *L'Épreuve de la limite, Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.
- , « La parole henryenne », dans J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009.
- SEYLER F., « *Barbarie ou culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la philosophie de Michel Henry*, Paris, Éd. Kimé, 2010.
- TENGELYI L., *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, 2005.
- , « Corporéité, temporalité et ipséité. Husserl et Henry », dans J.-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006.
- , « Autour du Marx de Michel Henry (II) : Marx est-il marxiste ? », *Revue de Métaphysique et de Morale* 82/3, 1977.
- TILLETTE X., « Michel Henry : la philosophie de la vie », *Philosophie* 15, 1987.
- VAN RIET G., « Une nouvelle ontologie phénoménologique : La philosophie de Michel Henry », *Revue philosophique de Louvain* 64/83, 1966.
- YAMAGATA Y., « Une autre lecture de *L'Essence de la manifestation* : Immanence, présent vivant, altérité », *Les Études Philosophiques* 2, 1991.
- , « Le langage du sentiment », dans J.-F. LAVIGNE (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006.
- ZAHAVI D., « Subjectivity and immanence in Michel Henry », dans A. GRØN, I. DAMGAARD et S. OVERGAARD (éd.), *Subjectivity and transcendence*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

Autres études.

- ALQUIÉ F., *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- AUBENQUE P., *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 2005.
- BALIBAR É., « Heidegger et Spinoza », dans O. BLOCH (éd.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993.
- BADIOU A., *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997.
- BAKHTINE M., « L'idée chez Dostoïevski », dans *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Éd. du Seuil, 1970.
- BASILE G. P., « Idealismo e realismo nella concezione kantiana dell'*Opus postumum* », dans *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, vol. 3, n° 2, juillet-décembre 2008.
- BÉGOUT B., *Maine de Biran. La vie intérieure*, Paris, Payot-Rivages, 1995.
- BENOIST J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.
- , *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2001.
- BENSUSSAN G., *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001.
- BERGER G., *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.
- BOEHM R., « Le fondamental est-il l'essentiel ? », *Revue philosophique de Louvain* 64, 1966.
- , *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung « Über das Sein und das Seiende » (Metaphysik Z)*, La Haye, Nijhoff, 1965.
- BOSCO F., « La *Fundierung* nella Terza Ricerca Logica di Husserl », dans *Dialeghestai* 11, 2009, www.mondodomani.org.
- CIARAVOLO P. (éd.), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento*, [1992], Rome, Aracne, 2006.
- COURTINE J.-F., « Phénoménologie et métaphysique », *Le débat* 72, 1992.

- DEBENEDETTI G., *Il romanzo del Novecento. Quaderni inediti*, Milan, Garzanti, 1971.
- DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éd. de Minuit, 1968.
- DE MONTICELLI R., *La fenomenologia*, www.swif.it, 2004.
- DEPRAZ N., « Introduction du traducteur », dans E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, Grenoble, Millon, 1994.
- , *Écrire en phénoménologie : « une autre époque de l'écriture »*, La Versanne, L'Encre marine, 1999.
- , *Lucidité du corps*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer, 2001.
- DERRIDA J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, PUF, 1959.
- EISLER R., *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.
- ESPOSITO C., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari, Dedalo, 1984.
- FRANCK D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981.
- , *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- GREEN A., *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris, PUF, 1973.
- HERRING H., *Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstande in der Kritik der reinen Vernunft und di Kant-Interpretation*, Kölner Universitäts Verlag, 1953.
- HERRMANN F.W. VON, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1981.
- R. Ingarden, « Kritische Bemerkungen zu Husserls Cartesianischen Meditationen », E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua 1, La Haye, Nijhoff, 1950
- LACHIÈZE-REY P., *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931.
- LÉVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
- MALDINEY H., *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1974.
- MARION J.-L., « Générosité et phénoménologie. Remarque sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry », *Les études philosophiques*, n° 1, 1988 ; repris comme « Le cogito s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry », dans *Questions Cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.
- , *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- , *Questions Cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.
- , « Le sujet en dernier appel », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 1991.
- , « Le phénomène saturé », dans J. F. COURTINE (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.
- , « L'autre philosophie première et la question de la donation », *Philosophie* 49, 1996.
- , et PLANTY-BONJOUR G. (éd.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- MARTINEAU E., « Avertissement » dans M. HEIDEGGER, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.
- MONTEBELLO P., *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000.
- NANCY J.-L., « Pli deleuzien de la pensée », É. ALLIEZ (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998.
- ONG-VAN-CUNG K.S., *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000.
- ROMANO C., *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- RAFFOUL F., *À chaque fois mien. Heidegger et la question du sujet*, Paris, Galilée, 2004.

- RICŒUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.
 —, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
 RÖD W., « L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience », *Les études philosophiques* 4, 1976.
 SESBOUË B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
 SOKOLOWSKI B., *The formation of Husserl's concept of constitution*, La Haye, Nijhoff, 1964.
 TOULEMENT R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1963.
 VAIHINGER H., « Zu Kants Wiederlegung des Idealismus », dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Fribourg-en-Brisgau - Tübingen, Mohr, 1884.
 —, « L'immanence en tant que le fondement de la transcendance. Ontologie de Michel Henry », *Rûiki* 2, 1980.
 WOTLING P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

ŒUVRES LITTÉRAIRES

- BONNEFOY Y., *Hier régnant désert. Poèmes*, Paris, Mercure de France, 1986.
 BRETON A., *Les pas perdus*, Paris, Gallimard, 1990.
 BRONTË E., *Poèmes, 1836-1846*, Paris, Gallimard, 1999.
 COCTEAU J., *Le coq et l'arlequin. Notes autour de la musique*, Paris, Éd. de La Sirène, 1918.
 D'ANNUNZIO G., *Poema Paradisiaco*, Milan, Mondadori 1966.
 —, *Alcyone*, Milan, Mondadori, 1995.
 CAPRONI G., *L'opera in versi*, Milan, Mondadori, 1998.
 DOSTOÏEVSKI F., *Le Sous-sol - L'Adolescent – Les nuits blanches – Le Sous-sol – Le joueur – L'éternel Mari*, Paris, Gallimard, 1956.
 ELIOT T.S., *Selected poems*, Londres, Faber and Faber, 1961.
 GOETHE J.W., *Faust. Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 1988.
 GOGOL N., *Nouvelles de Pétersbourg*, Paris, Flammarion, 1998.
 HUYSMANS J.-K., *À rebours*, Paris, Gallimard, 1977.
 KAFKA F., *Journal intime*, Paris, Payot-Rivages, 2008.
 KEATS J., *The letters of John Keats*, Whitefish, Kessinger, 2004.
 MAGRELLI V., *Poesie (1980-1992) e altre poesie*, Turin, Einaudi, 1996.
 —, *Disturbi del sistema binario*, Turin, Einaudi, 2006.
 MERINI A., *Fiore di poesia (1951-1997)*, Turin, Einaudi, 2005.
 MICHAUX H., *Ecuador. Journal de voyage*, Paris, Gallimard, 1968.
 MONTALE E., *Tutte le poesie*, Milan, Mondadori, 1984.
 NERVAL G. DE, *Sylvie – Aurélia*, Paris, José Corti, 1969.
 PETRARCA F., *Canzoniere*, Milan, Mondadori, 1985.
 PESSOA F., *O livro do desassossego*, Lisbonne, Atica, 1982.
 PIRANDELLO F., *Il fu Mattia Pascal*, Milan, Mondadori, 1973.
 RIMBAUD A., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2009.
 RILKE R. M., *Lettres à un jeune poète*, Paris, Gallimard, 1992.
 —, *Œuvres poétiques et théâtrales*, Paris, Gallimard, 1997.
 SABA U., *Tutte le Prose*, Milan, Mondadori, 2001.

SAINT-EXUPÉRY A. DE, *Pilote de guerre, Œuvres*, Paris, Gallimard, 1959.
SHAKESPEARE W., *Romeo and Juliet*, Clayton, Prestwich, 2005.
SZYMBORSKA W., *De la mort sans exagérer*, Paris, Fayard, 1996.
YEATS W.B., *The collected poems of W. B. Yeats*, Londres, Wordsworth, 2000.

ŒUVRES CINÉMATOGRAPHIQUES

Blade runner, de R. Scott, 1982.
Intimacy, de P. Chéreau, 2001.
Les Idiots, de L. von Trier, 1998.
Comizi d'Amore, de P. P. Pasolini, 1965.
Un conte de Noël, d'A. Desplechin 2008.

Table des matières

<i>Remerciements</i>	5
<i>Sommaire</i>	17
Table des abréviations	19
Ouvrages de Michel Henry.....	19
Autres ouvrages.....	19
Préambule à une ambivalence dans la phénoménologie	21
§ 1. Introduction. Les variations sur le fondement dans la phénoménologie autour de 1929 et dans l'œuvre de Michel Henry (1963-2002)	33
<i>Le fundieren comme « excédent » dans l'intuition catégoriale : aux origines de la constitution intentionnelle et de la question de l'être.</i>	35
<i>La constitution phénoménologique, le double sens de l'évidence et l'ébauche de la Seinssphäre</i>	38
<i>Structure, transcendance et fondement dans la destruction du Grund : l'Abgründ heideggérien.</i>	42
<i>Le « fondement » dans une théorie transcendantale de la méthode : le operativer Begriff</i>	45
<i>L'inspiration phénoménologique animant la philosophie de Michel Henry : fondement et immanence.</i>	51
<i>Du fondement au Dire : les « paroles du Christ ».</i>	54

PREMIÈRE PARTIE

L'interrogation

Le dégagement du fondement onto-phénoménologique à partir de sa paratopie : la problématique théorético-formelle

§ 2. Le fondement onto-phénoménologique	60
<i>L'enclavement dysfonctionnel d'une pure opposition contre le langage du monde</i>	60
<i>Le paradoxe de l'interrogation sur le fondement : l'hypothèse bipolaire initiale</i>	63
<i>La paratopie : le dégagement de la problématique théorético-formelle.</i>	65
<i>La nécessité du dégagement théorético-formel du fondement : la problématique.</i>	68
<i>« L'être doit pouvoir se montrer ». Le fondement onto-phénoménologique et ses</i>	

<i>trois aspects formels</i>	71
<i>L'« essence de la manifestation »</i>	78
<i>Approfondissement : les métaphores de la « fulguration » et la première et seule définition positive du fondement comme « ce qui est en se manifestant »</i>	85
<i>Le premier aspect formel : l'originare excédence du fondement onto-phénoménologique</i>	89
<i>Le deuxième aspect formel : la « réalité » du fondement et la nouveauté apportée par la théorie de l'apparaître double</i>	92
<i>Troisième aspect formel : le passage à la limite des Sachen du monde à la Wie der Sachen de l'apparaître</i>	97
§ 3. Les origines de la problématique du fondement et la différence onto-phénoménologique.....	102
<i>Réaction anti-(néo)kantienne : contexte et lecture du Kantbuch</i>	103
<i>La Grundlegung comme ébauche de la répétition de la métaphysique dans la Fundamentantologie : le problème de la connaissance ontologique</i>	107
<i>Les insuffisances de la Grundlegung heideggérienne et le désenclavement de la Parole : différence onto-phénoménologique fondamentale et capacité négative de demeurer dans la crise du fondement</i>	111
§ 4. La traversée dans l'aporétique du fondement onto-phénoménologique.....	118
<i>Le délicat héritage de la paratopie : l'aporétique</i>	119
<i>Au seuil de l'aporétique : l'interrogation la plus ardue</i>	120
<i>L'aporie de l'onto-phénoménologie : le fondement est-il transphénoménal ?</i>	122
<i>L'aporie du fondement : le fondement phagocyte-t-il la phénoménalité ?</i>	126
<i>L'aporie du fondement onto-phénoménologique I : l'ostension interne</i>	130
<i>L'aporie du fondement onto-phénoménologique II : au-delà de la transitivité</i>	133
<i>La causalité immanente : initiation à la résolution de la dernière aporie</i>	136
<i>La perpétuelle hantise de l'ostension comme hantise de l'aporétique sur le dégagement théorético-formel du fondement</i>	139

DEUXIÈME PARTIE

L'épreuve

La montrance : La structuration du fondement onto-phénoménologique

§ 5. Structuration, pédagogie, critique immanente : le phénomène du fondement.	143
<i>Le style de la philosophie de Henry et les graves limites narratives dans ses romans : le problème du dogmatisme et la nécessité d'une épreuve du fondement</i>	144
<i>Le bouleversement des notions : l'épreuve des épiphanies et la refonte de l'effondement</i>	149
<i>La montrance du fondement et la structuration de l'épreuve : le phénomène du fondement</i>	153
<i>Les immanents et le pathématisme des épiphanies : la « pédagogie » du</i>	

<i>fondement</i>	156
<i>Le dépassement des antinomies de l'essence de la manifestation</i>	163
<i>Éveil stylistique, persuasion et « libre critique immanente »</i>	166
Chapitre premier. Le déploiement du Fond et l'excédence du soi :	
l'intranquillité	173
§ 6. Le Fond du fondement.....	173
<i>S'interroger sur « l'essence de la manifestation » impliquerait-il une séparation illégitime entre « intérieur » et « extérieur » (M. Haar) ?</i>	174
<i>Le calibre spinoziste du rapport immanent entre la substance infinie et ses modes déterminés</i>	177
<i>La « causalité essentielle » : la « Déité » sous le modèle du « pli »</i>	183
<i>L'unité de l'essence : le Fond</i>	186
§ 7. L'auto-effondrement du monisme.....	189
<i>Le délire ek-statique : la critique du monisme</i>	189
<i>L'autonomie du fondement dans la non-vérité de l'aliénation moniste</i>	193
<i>Le dualisme moniste et le « fondement » comme évitant une rechute dans un dualisme moniste</i>	197
§ 8. L'empirisme transcendantal.....	203
<i>La notion de sujet hypokéiménal et sa portée anti-métaphysique</i>	203
<i>L'excédence du Soi : le dynamisme, l'affectivité et le « rythme de la vie »</i>	206
<i>L'intranquillité, le notion d'aperception interne et l'empirisme transcendantal</i>	211
Chapitre 2. La structure duale et le corps propre : l'intensité	217
§ 9. La dualité interne.....	217
<i>La « riposte du dualisme » (ou « du solipsisme ») de R. Barbaras</i>	217
<i>La notion de chair. La « dualité interne » âme-corps plus fondante que la prétendue « dualité d'ek-stase » sujet-monde. Duplicité, dualisme, dualité (et dyade)</i>	220
<i>L'inexistence onto-phénoménologique d'une force relative. Le « moi » : de la dualité interne à l'ipséité</i>	224
<i>Le « fait primitif » comme dualité primitive et le continu résistant</i>	227
§ 10. La critique de la critique de la psychologie rationnelle.....	233
<i>Une théorie de la représentation n'atteigne ni l'âme ni, et surtout, l'objet</i>	233
<i>Le manque d'une théorie transcendantale de la réceptivité chez Kant</i>	237
<i>Synthèse générale et résultat de la refonte du kantisme</i>	238
<i>L'incompréhension henryenne du formalisme kantien</i>	244
§ 11. L'auto-affection.....	250
<i>L'imagination transcendantale et le sens interne : limites de la position henryenne et sa propre fécondité</i>	250
<i>L'auto-affection contre le temps, emblème de toute « structure » figée et vide de phénoménalité</i>	253
<i>« La forme du flux »</i>	257
<i>L'intensité</i>	259
Chapitre 3. L'effectivité de la révélation et la radicalisation à l'ego : l'intraçable	261

§ 12. Un « autre <i>inconcussum</i> » est-il fondamentalement possible ?.....	261
<i>Le dialogue inaccompli : M. Henry et J.-L. Marion</i>	262
<i>La « riposte de l'originnaire phénoménologique » de J.-L. Marion, venant d'un partage à Henry au sujet de la phénoménalité</i>	264
<i>Les quatre principes en tant qu'également invalidés par Henry.</i>	
<i>L'affaire de la lecture « cordiale » de J.-L. Marion</i>	
<i>et la véhémence réponse posthume de Henry</i>	268
<i>La quête partagée vers une phénoménalité originnaire et la perspective marionienne d'une donation en retrait : le pli du donné dans <i>Étant donné</i></i>	274
§ 13. Le « sens de l'être de l'ego » et l'accusation d'onticité à	
la <i>Fundamentalontologie</i> de <i>Sein und Zeit</i>	278
<i>La « substantialité phénoménologique propre » et les « jeux de langage » marioniens</i>	278
<i>Le danger d'une morphologie idéaliste et d'un questionnement sur la question : « le sens de l'être de l'ego » et « l'effectivité » de l'ego</i>	282
<i>L'onticité de la <i>Seinsfrage</i></i>	289
§ 14. Sur l'« être-recouvert » et sur la possibilité de la phénoménologie :	
la révélation	295
<i>La « phénoménologie radicale »</i>	295
<i>Au sujet d'une méthode immédiate : discussion et malentendu sur le concept « formel » et le concept « phénoménologique » de la phénoménologie chez Heidegger</i>	298
<i>En-deçà du retrait du phénomène du monde : vers un Invisible radical</i>	303
<i>La Nuit du phénomène</i>	309
<i>L'intraçable</i>	314

TROISIÈME PARTIE

La recherche

L'onto-phénoménologie génétique fondamentale : la fondation

§ 15. La fondation de la transcendance	321
<i>La notion de généalogie</i>	322
<i>Pourquoi ne pas s'arrêter à l'épreuve du fondement ?</i>	324
<i>Limites aporétiques de l'« hyper-transcendantalisation »</i>	325
<i>La description onto-phénoménologique et les apparitions-limites</i>	327
<i>Une recherche génétique concrète</i>	330
<i>Schéma didactique de la troisième partie : les nœuds critiques</i>	331
Chapitre premier. Le cogito affectif	335
§ 16. La contre-réduction au sentir (<i>videre videor</i>)	335
<i>L'enjeu fondationnel de la « contre-réduction »</i>	335
<i>Le double apparaître du doute</i>	339
<i>La formulation du « <i>videre videor</i> », décalque</i>	

de l'« onto (-) phénoménologie ».....	340
La « perte » des Meditations et l'équivocité du « sentire » chez Descartes.....	343
La radicalisation du cogito dans la « passion » et l'argument du rêve.	
Le début d'une recherche génétique.....	346
Le double statut de l'idée.....	350
§ 17. Pulsion et représentation.....	356
« “Expliquer” l'amour par l'amour » : l'herméneutique psychanalytique.....	356
La représentation de la pulsion dans la première topique.....	358
La difficulté posée par la « scorie » du refoulement chez Ricœur et l'Ur-räpresentanz du fondement.	362
Une coda freudienne.	366
Chapitre 2. L'effort	370
§ 18. Le Je peux dans la déduction des catégories et sa passivité. Le sentiment.....	370
Le corps organique : la frontière entre immanence et transcendance.	371
La déduction des catégories du Je peux : la catégorie de causalité.....	373
La dualité chez Biran comme problème ontologique de la passivité.	376
L'apparition-limite de la peau. Les nœuds critiques du support à l'effort et le « critère d'extériorité ».	380
Une recherche génétique complexe : le sentiment. Une description intégrale ?..	383
L'obscurité du sentiment. La « coextension » entre affectivité et sentiment, et la singularité de celui-ci comme intelligibilité fondationnelle.....	388
§ 19. L'irréalité de l'économie et la généalogie de l'histoire.....	391
La praxis et le travail vivant. L'idéologie comme apparition-limite.	391
La « fuite de la vie ».	394
La baisse tendancielle du taux du profit.....	397
Annexe - « L'individu agissant dans des conditions ». L'« affaire » de la fondation de l'histoire devant la lecture du Marx faite par Ricœur.	405
Chapitre 3. L'altérité d'autrui	412
§ 20. L'idole de l'altérité d'autrui.....	412
La présence de Scheler dans la philosophie henryenne.....	413
La perception du psychisme.	415
L'unité psycho-physique face aux paralogsismes de la médiation dans une phénoménologie naturalisante.	417
L'infondation de la « nappe affective » chez Henry et la « trans-intelligibilité » d'autrui chez Scheler.	421
L'altérité relative d'autrui chez Scheler.....	423
D'un tourbillon la vie : l'altérité et son idole.	425
§ 21. Une « radicalisation » extrême : l'engendrement dans la Vie.....	429
L'écart interne : le lien religieux.....	430
La notion de naissance (génération-engendrement).....	432
Absurdité onto-phénoménologique d'une phénoménologie de l'engendrement.	435

Conclusion. L'essai sur le fondement onto-phénoménologique dans la philosophie de Michel Henry et les aperçus d'une recherche à partir du sentiment.....	440
Index <i>rerum</i>	448
Index <i>nominum</i>	Erreur ! Signet non défini.
Bibliographie	456
Œuvres de Michel Henry	456
<i>Ouvrages sources</i>	456
<i>Autres contributions de M. Henry citées mais non rééditées dans les recueils posthumes</i>	457
Contributions à la base du présent travail	457
Autres auteurs	457
Commentaires et analyses	460
<i>En référence complète ou partielle à Michel Henry</i>	460
<i>Autres études</i>	462
Œuvres littéraires.....	464
Œuvres cinématographiques.....	465

Francesco Paolo DE SANCTIS
Le phénomène du fondement.
Essai sur la philosophie de Michel
Henry.



Résumé

Dans la pensée contemporaine (tous domaines confondus), le traditionnel problème du fondement a disparu. Et cela à juste titre : les plus importants résultats aujourd'hui ont été obtenus, en effet, sans passer par une hypostase méthodologique que le concept de « fondement » impose à la pensée. La phénoménologie, plus que toute autre approche, semble avoir accompli ce processus ; pour ce faire, cependant, elle a gardé un vocabulaire souvent ambigu ; voire, elle s'est réclamée expressément comme étant au fondement des sciences. Notre travail trouve son point de départ, dans la philosophie d'inspiration phénoménologique de Michel Henry. Elle permet de penser un fondement sans passer par la violence d'un maître-mot, et simultanément sans passer par le dogme d'une théorie où le fondement porterait à une réaffirmation des dualismes, lui-même hypostasié (comme « être » par exemple). Pour Henry, le fondement, comme ce qui est sans condition, est l'apparaître de quelque chose. À son tour, il se dit comme une condition absolue de tout ce qui se manifeste, comme une force de manifestation de l'être. Mais le chemin vers un fondement s'avère difficile, puisqu'il n'existe pas de thématization de ce concept chez Henry, ni de possibilité de « concept » de fondement dans le « dire le phénomène », dans un langage qui doit, pour se dire fondamental, exprimer l'immédiateté de la manifestation en tant que telle, une manifestation qui se dise elle-même sans avoir recours à une référence externe. Peu importe la manière, le fondement doit lui-même bâtir sa propre problématique. Le phénomène du fondement représente, à travers un parcours aux limites de la philosophie, à la fois théorétique, empirico-transcendantale et expérimental, la tentative de penser le fondement comme ce qui se manifeste et, sans médiation, manifeste une altérité finalement comprise à partir d'une immanence irréductible.

Mots-clés : fondement – phénomène – Michel Henry – phénoménologie – ontologie – être – immanence

Abstract

In contemporary thinking (all fields included), the traditional problem of the foundation has disappeared. Rightfully: the most important results today have been obtained, in fact, without going through a methodological hypo-stasis that the concept of “foundation” imposes to the thought. Phenomenology, more than any other

approach, seems to have been through this process ; for doing so, however, it kept a vocabulary often ambiguous ; it even claimed it specifically as the foundation of science. Our work finds its starting point, in the phenomenological philosophy of Michel Henry. It suggests a basis without going through the violence of a master word, and simultaneously bypassing the dogma of a theory in which the foundation would be a reaffirmation of dualism, itself an hypo-stasis (as the “being”, for example). For Henry, the foundation, understood as what is unconditional, is the appearing of something. Thus he says as an absolute condition that manifests itself as a force of manifestation of being. But the path to one foundation is difficult, since there is no theming of this concept in Henry, and no possibility of “concept” basis in the “to say the phenomenon”, in a language that has, to say fundamental, to express the immediacy of the event as such, an event which tells itself without using an external reference. Anyway, the foundation itself must build its own problems. The phenomenon is the basis, through a journey to the limits of philosophy, theoretical, empirico-transcendental and experimental, trying to understand of the foundation as what is manifest and without mediation, manifest otherness finally understood from an irreducible immanence.

Key-words : foundation – phenomenon – Michel Henry – phenomenology – ontology – being – immanence

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Francesco Paolo De Sanctis

Matricola: 955687

Dottorato: Filosofia

Ciclo: XXIII (proroga)

Titolo della tesi ^[1] : *Le phénomène du fondement. Essai sur la philosophie de Michel Henry.*

Riassunto

Nel pensiero contemporaneo (in tutti gli ambiti), il tradizionale problema del fondamento è scomparso. E non a torto: i risultati più importanti del sapere odierno sono stati ottenuti, infatti, senza passare attraverso una ipostasi metodologica che il concetto di “fondamento” impone al pensiero. La fenomenologia, più che altro, sembra aver compiuto questo processo. Per farlo, tuttavia, essa manteneva un vocabolario spesso ambiguo o addirittura, essa si affermava esplicitamente come stando al fondamento delle scienze. Il nostro lavoro trova il proprio punto di partenza nella filosofia fenomenologica di Michel Henry. Quest'ultima permette di pensare un fondamento, e lo fa senza passare attraverso la violenza di una parola suprema, e contemporaneamente scavalcando il dogma di una teoria in cui il fondamento includerebbe una riaffermazione del dualismo, esso stesso nuovamente ipostatizzabile (come attraverso il tema dell'essere). Per Henry, il fondamento, essendo incondizionato, è l'apparizione di qualcosa che è. A sua volta, esso si dice come una condizione assoluta che si manifesta come una forza di manifestazione dell'essere. Ma il percorso verso il fondamento è ben difficile, poiché non vi è una tematizzazione di questo concetto in Henry; e senza possibilità di concettualità nel “dire il fenomeno”, in un linguaggio che debba, per dirsi fundamentalment, esprimere l'immediatezza della manifestazione in quanto tale, un evento che si dica senza ricorrere ad un riferimento esterno. Importa poco la manière, il fondamento deve costruire la propria stessa problematica. Il fenomeno del fondamento rappresenta, attraverso un percorso ai limiti della filosofia, sia teoretica, sia empirico-trascendentale che sperimentale, il tentativo di pensare il fondamento come ciò che si manifesta senza mediazioni, manifesta un'alterità finalmente esplicitata a partire da un'immanenza irriducibile.

Firma dello studente

Francesco Paolo De Sanctis

[1] Il titolo deve essere quello definitivo, uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato.