



JEAN LERCLERCQ

Vie, affectivité et subjectivité: Remarques sur le projet de Michel Henry

Affectivity and Subjectivity: Michel Henry's Project

ABSTRACT: The problem of affectivity is pivotal for Michel Henry's philosophy. Aim of the present paper is to specify this concept, both operative and fundamental in the context of material phenomenology, to investigate its origins and effects it produces in a more detailed manner, elucidating such crucial aspects as: body, affect and passion and subsequently taking up on the more global concept of „life”.

KEYWORDS: affectivity • subjectivity • material phenomenology • Michel Henry • corporeality • passion

La philosophie de Michel Henry (1922–2002) et notamment sa créativité conceptuelle posent des questions difficiles, surtout sur le plan de la compréhension de la subjectivité. Je voudrais évoquer ici ce qui me semble être quelques points forts ou saillants de la recherche phénoménologique henryenne, en sorte que je les crois à la fois fondateurs de la démarche et prototypiques pour servir à une mise en perspectives du travail de Michel Henry, dont je me permets d'insister sur cette remarque fondamentale de Michel Henry lui-même: «Phénoménologie de la vie, cela veut donc tout dire sauf appliquer la méthode phénoménologique à cet objet particulier qui serait la vie. Ce n'est pas la phénoménologie qui va donner accès à la vie. Tout au contraire, c'est la vie qui se révélant à soi nous donne dans cette autorévélation, d'accéder à elle.»¹ La tâche n'est donc pas simple, puisque le projet est construit sur une limite, celle de la philosophie comme méthode, d'une part, et celle de la vie, comme entité matérielle d'autre part, entité jamais perceptible dans les limites de la simple raison, en sorte que le travail henryen peut prendre certains aspects d'une «antiphilosophie», ce qui est encore une façon de «faire» de la philosophie.

¹ M. Henry, «Le christianisme: une approche phénoménologique?», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 103. Je souligne.

À ceci s'ajoute que Michel Henry fait partie de ceux qui ont touché aux objets multiséculaires du christianisme, ce qui est et restera un «scandale» pour la raison philosophique, au sens biblique du terme, bien sûr, c'est-à-dire une «pierre d'achoppement». Enfin, on notera encore que Michel Henry a entrepris une vaste critique de la phénoménologie dite «historique», au profit de sa phénoménologie «matérielle» dont la chair, ce corps subjectif éprouvé, est le point focal fondateur, puisque c'est elle qui est le mode de manifestation de la Vie, dont il dit qu'elle est «la vérité, [qui] n'est vivante que comme révélation de soi», alors que Husserl aurait été incapable «de confier l'accomplissement de cette révélation à un pouvoir autre que l'intentionnalité»², que Henry regarde comme un «venir dans la lumière d'un monde», qui détourne le moi du soi, avec une violence extrême, provoquant bien sûr l'oubli, au profit d'un «hors de soi» et d'une temporalité ek-statique.

Michel Henry entend donc travailler à la mise en évidence d'un savoir/pouvoir plus essentiel, qui est celui de la Vie, dont la modalité dernière de perception reste bien de l'ordre de la «p r o b a t i o », puisqu'il constamment de la métaphore de l'épreuve pour dire le rapport de l'individu à la vie. Henry fait ainsi valoir, dans une affirmation décisive et qui marque radicalement sa compréhension de la subjectivité:

[...] la Vie qui s'auto-affecte et qui l i b è r e une ipséité est nécessairement celle-ci ou celle-là, parce que tout s'éprouve dans telle ou telle épreuve. Il y a donc en chacun un moi qui s'auto-affecte et prend naissance dans la Vie. Par cette naissance transcendante, le moi continue à être ainsi fait qu'il s'auto-affecte dans le mouvement de la Vie. C'est la raison pour laquelle ma vie est la Vie infinie qui me dépasse, s'actualise et vit et vit dans des vies telles que la mienne. [...] Ce qui dépasse le moi n'est pas du tout une sorte de transcendant, [...] c'est ce qui vient avant lui et en quoi il vient, qui est donc plus profond que lui et dont il surgit à chaque instant. [...] C'est seulement au plan de l'épreuve, qui fait qu'une Vie plus grande que ma vie donne sens à moi-même, que cela est possible³.

En ce sens, la modalité impressionnelle de la vie du sujet est une tâche essentielle de la description phénoménologique, en sachant toutefois que l'effectivité de la révélation qui la caractérise est celle de la passivité, rendant donc cette modalité immédiate, et à chaque fois singularisée, puisque bien qu'universelle la vie à chaque fois singularise l'ipséité de l'ego si bien que, es-

² *Idem*, «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 44-45. Je souligne.

³ *Idem*, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 68-69.

time Michel Henry, «ce qui s'éprouve soi-même sans distance ni écart, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est, dans son essence, Affectivité ou, comme nous le dirons encore, pur pathos»⁴.

Or cette disposition se rejoue également dans la compréhension phénoménologique du dyptique «chair-corps», de la théorie du double corps et de celle de l'invisibilité constitutive de l'affectivité transcendante. Car, en effet, l'invisible, pour Michel Henry, se comprend en un sens positif et non privatif, de même que le subjectif – comme mode de révélation différencié de l'objectif – est par principe de l'ordre d'une adhésion indéfectible et invisible. C'est la raison pour laquelle, d'une part, on ne représentera pas (au sens philosophique du terme) une souffrance ou une angoisse, mais que, d'autre part, on ne pourra pas pour autant se priver de rechercher son véritable langage, ce langage adéquat qui la dit dans son amplitude, selon cette grammaire nouvelle où l'intensité pathétique rendue au réel fait que nul n'est désobjectivé ou réduit dans/à sa parole, mais reconduit à sa potentialité la plus originaire.

Par conséquent, pour Henry, le corps est avant tout un faisceau de pouvoirs, qui ne se comprend bien que sur le plan de sa constitution affective. Ainsi, avant de prendre, tout pouvoir de préhension est d'abord en position de pouvoir de soi, ce qui précisément lui confère la capacité intrinsèque de préhension, celle du «Je peux» originaire. Mais, ce pouvoir reste cependant invisible, au risque de retomber dans les explications «magiques» du rapport de l'âme et du corps:

La relation à soi du pouvoir est comme la relation de ma crainte à elle-même: je suis dans mon pouvoir, mon pouvoir est latent, je l'éprouve, je suis le pouvoir et je le déploie sur le plan invisible. Mais ce pouvoir que je déploie dans l'invisible, en raison de la dualité de l'apparaître, du fait qu'il y a un monde, je l'aperçois de l'extérieur dans le monde. C'est-à-dire que je suis en possession de mon pouvoir comme de ma crainte: je l'éprouve, je l'exerce mais, comme tout est double, je me vois aussi de l'extérieur. Il y a deux corps comme il y a deux moi: un moi transcendantal qui s'aperçoit dans le monde sous forme de moi empirique. Il y a un moi sujet et un moi objet. C'est-à-dire qu'il y a un moi qui n'est pas au monde et parce qu'il y a un moi qui n'est pas au monde il peut voir le monde⁵.

⁴ *Idem*, «Incarnation», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 173.

⁵ *Idem*, «Art et phénoménologie de la vie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, Puf, 2004, p. 305. Je souligne.

Par conséquent, le corps de formes et de figures – ces lieux de l'apparaître extérieur – est aussi un corps sensible, avec sa «texture impressionnelle», si bien que, pense Henry,

tout corps sensible – senti, vu, entendu, touché, mû – p r é s u p p o s e un autre corps qui le sent, qui le voit, qui le touche, qui le meut, autant d'opérations d'un s e c o n d corps qui constitue le premier et le rend possible – un corps transcendantal donc et constituant, un corps-sujet ou 'subjectif' sans lequel le premier, le corps-objet-du-monde, ne serait pas⁶.

C'est une même réalité (cette «réalité métaphysiquement fascinante», dit souvent Michel Henry) donnée de façons différentes, si bien que la feintise est une possibilité, mais uniquement sur le plan de l'apparaître, dans la mesure où précisément la non-distance pathétique de la chair affective ne permet aucune duplicité ou feintise, au point que Henry parle à cet égard de «fusion» et d'absence d'anonymat – comme c'est le cas dans le champ du mondain – puisqu'il est bien une «auto-impressionnalité primitive exclusive de toute extériorité». Henry note ainsi:

Le corps est cette réalité extraordinaire qui nous est donnée de deux façons totalement différentes: de l'intérieur et de l'extérieur. De l'extérieur, je peux voir, toucher, caresser un corps, pour ce qui est de l'intérieur, c'est tout autre chose. Je peux m'éprendre de l'autre mais ne pas le connaître parce que sa feinte est possible, qu'il en joue ou qu'il nous échappe. Le projet échoue donc dans l'approche objective. Mais il y a un lieu où une fusion est possible, c'est la subjectivité, là où se joue la vie. La chair ne se met pas à distance de soi alors que c'est possible pour le corps⁷.

On comprend bien sûr comment, dans cette compréhension, le corps ne trahit pas, s'il entre dans son propre accomplissement, c'est-à-dire l'accroissement de la vie. Je vois donc en cette affirmation de Michel Henry une hypothèse de travail assurée, montrant également avec clarté le refus absolu de toute déprise de la corporéité mondaine et du dualisme du corps et de l'âme:

Cette révélation originelle du corps à lui-même, c'est précisément la vie. Il y a donc un Archi-corps, une corporéité pathétique en laquelle le corps s'éprouve lui-même immédiatement, en tant que corps vivant, avant de se rapporter au monde et, sans cette corporéité pathétique qui

⁶ *Idem*, «Incarnation», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. op. cit.*, p. 169.

⁷ *Idem*, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 139–140.

met le corps directement en possession de lui-même et de chacun de ses pouvoirs, aucun rapport au monde ne serait possible⁸.

Et, on le comprend bien, avant d'être «vers le monde», le corps doit d'abord être pathétiquement dans une posture d'unité avec lui-même, puisque tout pouvoir, avant d'être intentionnel, est originairement pathétique. Une citation concise montre la pertinence de l'articulation, et le rapport aux potentialités imaginaires de la littérature ou de l'expérience esthétique:

[...] le problème n'est jamais devant nous, il est toujours en deçà du spectacle. C'est le lieu où le langage doit prendre racine et ce lieu est le corps. Il ne s'agit plus du langage articulé, objet de problématique intéressante. Ce que je cherche est une sorte d'exposition du corps. Je ne sais comment on pourrait parvenir à réaliser en littérature ce que font les danseurs. [...] il n'y a véritablement expression qu'au moment où il ne représente rien. Qu'est-ce que cela exprime alors? Le corps, ses pouvoirs, ses dons, cette vie qui est souffrante et jouissante et qui est là⁹.

En ce sens, tous les pouvoirs du corps ont partie liée à la vie et la chair en son «auto-impressionnalité» donne accès aux corps, mot qu'il convient de dire au pluriel, puisque ce sont certes les corps sensibles de l'univers, mais aussi notre corps objectif et intentionnel. Mot qu'il convient également de poser au cœur de l'expérience d'autrui, qui se posera sur le plan de la chair. En somme, comme la vie est «processus» et venue, l'incarnation est également venue de la vie, portant en elle cette ipséité originelle de la vie, mais rappelant aussi que le corps est «demeure» de la vie, «lieu de son incarnation», une «demeure» où le matériel de la vie n'est autre que celui de la chair pathétique et vivante, ce qui confère précisément à cet être-au-monde une dimension éthique particulière qui est celle de la vie, dimension qui nous permet d'aller désormais vers une tentative de compréhension des structures internes de l'ipséité affective.

En réalité, c'est dès 1969, dans son article «Le concept d'âme a-t-il un sens?», que Henry donnait une première définition de l'ipséité:

Il n'y a pas d'un côté un 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. Une telle affection, comme auto-

⁸ *Ibidem*, p. 89-90.

⁹ *Idem*, «Narrer le pathos», dans *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, *op. cit.*, p. 323.

affection¹⁰, comme affection du mouvement et du sens, non plus par le contenu qu'ils développent dans l'extériorité, par un contenu étranger, mais comme affection du mouvement et du sens par eux-mêmes, est l'ipséité¹¹.

On voit avec clarté, d'une part, combien cette ipséité est certes une passivité radicale et positive (nous l'avons déjà mentionné), mais surtout combien elle autorise les analogies henryennes qui disent qu'elle est «l'être rivé à soi» et «sans recul possible»; et d'autre part, on voit combien Henry insiste sur le contenu de l'affection qui permet l'action, sous le mode de la passivité pathétique. Une formulation récapitulative vaut la peine d'être citée: «Un soi joint à soi dans le soi de la vie ou encore le soi de la vie se trouve précisément là où je suis joint à moi, c'est-à-dire que le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi»¹².

Cependant, puisque nous évoquons ici la question du lien constitutif entre le vivant et la vie, on ne peut passer sous silence le fait que, notamment en raison du comparatisme que Michel Henry va poser entre Vie et Dieu et individu vivant et fils de Dieu, sa philosophie va être interrogée sur le plan de sa structure phénoménologique, en sorte de savoir si ce rapport nouveau avec le christianisme n'engageait pas la présence de deux types d'affection. En effet, c'est J. Rogozinski qui, en 1999 lors d'un débat avec Michel Henry à l'Odéon à Paris, a soulevé la difficile question de cette possible double affection¹³, partant de l'idée que L'essence de la manifestation déploie l'auto-affection de la Vie, dans la passivité pathétique qui lie tout vivant à la Vie, jamais séparée, jamais dissociée, tandis que la prise en compte de la question du corpus des Écritures bibliques mènerait Henry à postuler, d'une part, une auto-affection qui serait celle de la Vie absolue s'engendrant elle-même éternellement et s'appelant Dieu et, d'autre part, une auto-affection «passive», celle des Moi singuliers auxquels la Vie est donnée. On parlerait alors, ainsi que le propose J. Rogozinski, d'un «concept fort» et d'un «concept

¹⁰ D'où la volonté de M. Henry de ne parler d'auto-affection que pour dire «que moi je ne m'apporte pas moi-même dans la condition de vivant, c'est-à-dire dans la vie et que pourtant je suis auto-affecté». Michel Henry et alii, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 219. La suite de la contribution va l'expliciter.

¹¹ M. Henry, «Le concept d'âme a-t-il un sens?», dans *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 35.

¹² *Idem et alii*, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 224.

¹³ Sur cette question de la «double» affection, on trouvera une analyse précise dans Fr. Calori, «La vie perdue? Michel Henry lecteur de Kant», dans Brohm (Jean-Marie) & Leclercq (Jean) (éds.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. «Dossier H», p. 244-257.

faible»¹⁴, mais avec le risque de penser, à nouveau, une sorte d'Acte pur auto-affecté et une passivité individuée, donc une dissociation, une séparation et un possible abîme. Il est intéressant d'observer la réponse de Henry et de tenter de l'analyser.

Tout d'abord, Michel Henry rappelle que la vie est toujours donnée, et qu'elle apparaît avec «fulgurance», mais pas toujours dans le champ conceptuel de la philosophie où elle y est reprise sous la modalité d'une méthodologie, avec une écriture spécifique, qui en phénoménologie n'est pas celle de la Vie. En revanche, sur le mode pathétique, l'autorévélation de la vie et ses différentes modalités affectives est patente: la vie s'accroît et ses modalités pathétiques se libèrent. Dans ce débat, Henry a reconnu qu'il a voulu penser, mais ultérieurement, la distinction entre «la» vie et «ma» vie; mais l'hypothèse d'une scission entre deux types d'affection est radicalement refusée, dans la mesure où «l'individualité, l'ipséité apparaît sur le plan de la vie absolue»¹⁵. Cela revient à dire que la figure qu'il convient de privilégier est celle, non de l'abîme, mais de la mise en abyme de l'auto-affection de la mienneté ou de la singularité du soi dans l'auto-affection absolue de la Vie, précisément pour éviter les vertiges d'une autofondation absolue, celle d'une autosubjectivité autocrée.

Bien entendu, avec cette hypothèse de travail, il y a également le choix de principe de ne comprendre la vie de façon monolithique, sans refuser sa compréhension dédoublée en tant que «vie», au sens universel, et en tant que «Dieu», au sens absolu et religieux du mot. D'un côté, il y a le fondement de l'appareillage phénoménologique et de l'autre celui du corpus des Écritures. Sur le plan de la structure immanente de la vie, cela permet de penser la vie

¹⁴ Pour expliciter les enjeux de ce débat, on doit mentionner que M. Henry tient à l'enracinement kantien de la notion d'affection, c'est-à-dire celle d'une affection qui va de soi à soi, dans le sens interne et la temporalité. Le résultat est alors «ce» moi transcendantal, affecté dans le temps sous la forme d'un moi indéterminé, puis déterminé temporellement. Pour lui, le concept kantien est marqué par la force réflexive, mais il lui importe d'aller plus loin, en travaillant la question du sens du contenu de l'affection qui va permettre l'action, mais sous la modalité précise de la passivité pathétique. D'où sa volonté de ne parler que d'une seule auto-affection pour expliciter, l'unique constitution, du moi à la fois généré et à la fois auto-affecté, car on l'aura bien compris, dans ce débat, M. Henry refuse de penser un principe de différence entre génération et affectivité. Par conséquent, la philosophie de la vie est une auto-affection, pour dire radicalement la mise en évidence du soi-même, mais sans nier la part d'hétéro-affection attribuée à toute perception, à l'image et à la pensée. Enfin, on remarquera aussi que la double auto-affection structure le corpus christianisme, mais sous la modalité langagière d'une double vie, finie et infinie. Ainsi, l'homme est un soi singulier, en ce sens où la génération naturelle se pense sous l'angle de la spécificité et la génération divine sous l'angle de l'unicité.

¹⁵ M. Henry et *alii*, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», *op. cit.*, p. 213.

comme un mouvement d'intensification et d'accroissement, au gré de cette ivresse incessante qui pousse la vie à vouloir davantage, et toujours plus, au point que Michel Henry dit y retrouver la description de l'essence de la vie, telle que Nietzsche lui-même l'avait déjà pensée: «[...] dans l'expérience qu'elle fait de soi, la vie expérimente qu'elle est bonne et elle est bonne parce que, quand elle s'accroît de soi dans l'historial de son pathos, elle jouit de soi, elle est la jouissance.»¹⁶ Mais sur le plan de la compréhension historique de la vie, il est évident que ce même langage de la vie peut se dire également selon le champ sémantique d'un «Dieu pathétique», en particulier dans le parler du «monde chrétien»; mais sans dénier le fait que cette modalité s'est aussi dite dans le parler grec de la philosophie (cet autre source constitutive de l'Occident, pour Henry), notamment via la fonction symbolique de Dionysos, le contre-jour de la lumière, de l'image et des formes lumineuses d'Apollon. Dionysos, dont Henry dit qu'il est un dieu sans monde, un dieu du désir, de «la vie écrasée contre elle-même, dans sa joie et dans sa souffrance», mais aussi un dieu «[...] qui est chargé de soi dans un pathos si lourd qu'en effet il veut se décharger de soi. Au fond, Dionysos est celui qui génère Apollon pour se mettre à l'écart de soi»¹⁷. On voit ainsi combien la structure duelle est reconduite à une lecture historique qui identifie sa présence dans la mythologie grecque, elle-même, via une lecture spécifique de Nietzsche qui lui permet de mener une lecture non biblique de l'accroissement ontologique de la vie et de sa constitution duale.

Quoi qu'il en soit et pour en rester sur le plan de la phénoménologie matérielle, on voit comment Michel Henry tient que si la vie se donne à soi, sans distance, dans un écrasement où souffrir et jouir, joie et tristesse, ivresse et désespoir sont «de la même étoffe», il demeure corollairement une illusion de croire que le déchargement de ce poids, de ce «fardeau», est de l'ordre du possible, même si l'imaginaire pourrait parfois en donner l'impression, mais uniquement «idéellement», note Henry, donc «irréellement» et dans «l'irréalité de l'image». D'où cette thématique de l'articulation entre charge et décharge, entre écrasement de soi et mise à distance, impossible à penser selon l'ordre d'un dessaisissement, mais allant vers la transformation, cette possible «modification intérieure», qui fait que, notamment dans le cas des fonctions de la création esthétique en tant qu'expression des modalités pathétiques de la vie, le pathos de la souffrance peut se transmuier en pathos de la jouissance, puisque le sol originaire est similairement constitutif. Exactement comme il est tout aussi avéré que, dans le cas de l'expérience

¹⁶ *Idem*, «L'éthique et la crise de la culture contemporaine», *op. cit.*, p. 35.

¹⁷ *Idem*, «Art et phénoménologie de la vie», *op. cit.*, p. 287.

thérapeutique, la solution à apporter au trauma ne peut plus être uniquement de l'ordre de la représentation.

Il se pose, à cet égard, la difficile et redoutable question d'un possible vouloir «se défaire de soi», à la fois comme sentiment de force et d'impuissance, tout à la fois, mais qui n'en demeure pas moins parmi les sentiments constitutifs de la vie. Il faut noter que c'est à l'égard de ce sentiment de fuite, de retournement contre soi, de ressentiment, voire de «mauvaise conscience», que Michel Henry évoque la question du mal. Il est envisagé comme une entrave profonde au procès d'accroissement et d'accomplissement de la vie, telle qu'elle s'éprouve et se révèle, incessamment, sauf en ce processus d'autodestruction, puisque c'est toujours intérieurement qu'elle advient. On voit alors ce mouvement de retournement de la vie, en ce sens où c'est de l'intérieur qu'il jaillit; en effet, c'est dans l'opération de séparation du supporter soi-même de la souffrance ou, mieux encore, du «se souffrir soi-même» que se passe le moment de rupture où la vie ne s'attache plus à elle-même par le lien «irrémissible» qui l'attache à elle-même et la fait se supporter.

Dans ce mouvement de déprise, la vie se dépossède intégralement, se défait de soi et devient fragile, à l'extrême, au point de s'anéantir, mais aussi d'entrer dans une possible destruction active par un sentiment de haine, de ressentiment qui provoque un déplacement contre autrui, mais aussi contre la vie elle-même. C'est donc bien à partir de l'intériorité elle-même que la mort advient, et non par des forces extérieures. Henry note énigmatiquement que

c'est la vie, en fin de compte qui peut seule se comprendre elle-même et, plus profondément encore, agir en vue de son total accomplissement, ou au contraire de sa destruction, comme on le voit dans le nihilisme qui caractérise la modernité. Ce nihilisme, reconnaissable aussi bien dans les conduites de fuite que d'autodestruction proprement dites, n'a pas seulement un aspect pratique mais théorique. Ce dernier s'exprime dans toutes les idéologies, notamment scientistes, qui nient la spécificité d'une essence propre à l'homme, et cela en réduisant sa vie subjective à une série d'objectivités par lesquelles on prétend la déterminer¹⁸.

En ce sens, la vie ne pourrait donc se fuir: ou bien elle se détruit, ou bien elle se réalise, en un accomplissement de soi et dans un processus d'autotransformation de son pathos originaire, selon les possibilités de l'affectivité qu'elle renferme, qui sont, en définitive, les charges réelles de la vie, ces «poids» véritablement constitutifs d'une vie qui ne cesse de s'éprou-

¹⁸ *Idem, Entretiens, op. cit.*, p. 91.

ver. Enfin, cet état décrit est aussi celui d'un rabaissement de la prétention de la vie transcendante de la subjectivité absolue en une perception empirique et objectiviste, un rabaissement de l'essence de la vie à ses modalités existentielles, au point de provoquer la faiblesse ou le désespoir, qui sont deux mouvements de fuite du procès inchoatif de la vie, envers elle-même. Pour Michel Henry, cette réalité se vit, bien sûr, sur le plan de la technique qui donne un savoir scientifique, en rupture par rapport au savoir de la vie et de la façon dont il se porte vers l'action. Ce n'est désormais plus le pathos de l'immanence radicale de la vie qui importe, mais un acte de connaissance accordant une primauté à la conscience des objets, mais tout en les séparant de leur sol originaire et en figeant l'immense processus de l'advenir et du devenir que ne cesse de générer la vie. Or cette déviation provoque également un changement de la nature de l'action (entendue comme accroissement et déploiement de la potentialité immanente à la vie), puisqu'elle n'est plus éprouvée subjectivement. Elle est alors devenue le seul objet d'un savoir scientifique, dont tout le contenu est résolument objectivable, sans finalité immanente et arraché à la vie, donc sans rapport aucun avec ce qui constitue l'humanité la plus intériorisée de l'homme. En somme, il y a là la fin du «savoir de la vie», qui est tout sauf le savoir d'un objet.

Telle est alors la thématique henryenne de la ruine et de la disparition de la culture de la vie, avec les conséquences que l'on sait sur le plan du fonctionnement des pouvoirs subjectifs du corps. Aussi, reportant la question ici traitée sur l'horizon de celle de la pulsion, il peut alors écrire:

C'est précisément dans la vie et elle seulement que s'enracine la pulsion, pour autant qu'elle n'est rien d'autre originellement que la pure subjectivité de cette vie, l'épreuve qu'elle fait de soi, se supportant elle-même et se chargeant de son propre poids jusqu'à ce que celui-ci devienne insupportable. Se décharger de ce poids trop lourd, entreprendre de se délivrer de son malaise ou de sa souffrance, ce mouvement qui naît dans la vie de sa propre essence, c'est cela en effet la pulsion. C'est parce que la vie s'affecte constamment elle-même, sans pouvoir d'aucune façon se mettre à distance ni échapper à soi, c'est parce qu'elle est pour elle-même le plus grand danger, que, se faisant pulsion et s'engageant en celle-ci, elle s'efforce d'une façon ou de l'autre de la maîtriser¹⁹.

On le mesure bien, l'affectivité subjective originaire est ultimement l'occurrence capable de répondre à la question du «comment», c'est-à-dire

¹⁹ *Idem*, «Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl», dans *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 122.

«comment se phénoménalise la sensation hors de la phénoménalité du monde» et «comment s'éprouve-t-elle dans son étreinte primitive avec soi?» Ce à quoi Michel Henry répond:

Dans son affectivité et par elle. L'affectivité n'est donc pas quelque chose, quelque phénomène au sens d'un étant, elle se rapporte à l'Être purement et simplement, à la phénoménalité pure, elle définit cette phénoménalité sous sa forme originelle, et elle la définit en elle-même: c'est dans la chair de son affectivité et par elle que tout ce qui est affectif se révèle. Ainsi une douleur, une souffrance ne se révèle ni dans le monde ni dans l'ek-stase de l'Être, dans la visibilisation de quelque horizon de visibilité, mais seulement en elle-même, dans son affectivité. De sorte que la souffrance, et elle seule, nous apprend ce qu'est la souffrance. [...] Essence originelle de la phénoménalité, l'affectivité l'est aussi de tout phénomène – non pas seulement des phénomènes affectifs tels la douleur, la souffrance – mais de tout phénomène en général, par exemple des objets qui se montrent à nous dans le monde. Ces objets ne sentent rien, ils ne se sentent pas eux-mêmes. Il est vrai. Aussi ne seraient-ils rien s'ils ne se donnaient à sentir à une subjectivité et en elle, là où elle se donne à sentir à elle-même dans son affectivité²⁰.

Ce sont ainsi ces lois de la vie qui déterminent notre relation au monde, encore qu'il est des lois de l'affectivité pure, celles du «se souffrir soi-même» et du «jouir de soi» qui s'enracinent dans la nature de la Vie qui demeure ce pur 'souffrir-jouir' de soi. Toutefois, chez Henry, c'est bien la vie qui possède ses propres lois, qu'elle reçoit d'elle-même et non d'un savoir scientifique, positiviste, empirique, quantitatif et réductionniste. En effet, nous l'avons précédemment constaté, Michel Henry pense que tout moi qui s'auto-affecte porte en lui une «angoisse native», voire un «écrasement de soi» dont la solution n'est que dans la réalisation d'un dépassement par la Vie qui vient et ad-vient sans cesse, en ce moi qui n'est pas un processus d'autocréation, mais éprouve joie, souffrance, tristesse, ivresse, et autres impressions émotionnelles. Or ceci veut également dire que sur le plan de ses «modes actifs» la vie livre ses pouvoirs et dans ses «modes contemplatifs» elle est en une situation d'attention aigüe de ses forces, celles de ce mouvement de venue incessant.

Cependant, la passivité peut également porter vers un mode d'inattention, qui est un détournement de cette intériorité passive de la vie, voire un oubli de cette condition première, dont on sait qu'elle est invisible. L'attachement à la mondanéité visible du monde, l'accoutumance à une modalité

²⁰ *Idem*, «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 88.

d'existence ek-statique, l'éloignement du pathos propre des potentialités du corps subjectif, ou encore l'attention excessive portée aux contingences des objets du monde, ces attitudes sont porteuses d'un éloignement de la vie, d'un oubli de son invisibilité. Quoi qu'il en soit, le recouvrement de cet état de veille ou d'éveil à la Vie ne s'opère pas par le travail de la réflexion intellectuelle, conceptuelle, voire cognitive, mais surtout par des expériences appelées «pures», parce que précisément pathétiques, des expériences qui sont de l'ordre d'une «reviviscence affective», comme l'expérience artistique, expérience de nature radicalement éthique, mais aussi religieuse et sacrée, en raison du patient tissage de la communauté génératrice de contemporanéité.

On comprend ainsi combien, chez Michel Henry, l'éthique est donc de l'ordre de l'action, et non de la connaissance, du savoir et de la pensée, qui ne permettent pas l'accès à la vie véritable, contrairement à l'action qui est de l'ordre d'un faire. Michel Henry note:

[...] l'éthique n'est plus rien d'autre que la manière dont le vivant vit sa naissance transcendante de telle façon qu'il puisse la revivre. Le plus remarquable est que le remplacement de l'éthique dans l'immanence radicale du vivant ne fait qu'un avec l'affirmation que seule importe l'action. Ce qui implique la subjectivité radicale de l'action, thèse qui ne sera perçue que dix-neuf siècles plus tard, par Maine de Biran. C'est ici que la phénoménologie de la vie peut apporter sa contribution à l'intelligence du christianisme et de ses paradoxes. Selon la thèse de la duplicité de l'apparaître, tout est double, le corps et ainsi l'action²¹.

C'est dire qu'en régime phénoménologique, feintise et hypocrisie, anonymat et surexposition mondaine sont des existentiels purs, mais que l'action possède son champ de véracité et de vérification sur le plan de l'autodonation de la vie absolue, où, il est vrai, elle n'est donnée qu'à elle-même. Crise de la logique mondaine, oui certainement, mais aussi émergence de la subjectivité clandestine. Fuite de la réalité mondaine selon les phénomènes du monde, oui certainement, mais entrée radicale dans la vie du monde, avec ses structures, ses lois, ses normes, ses finalités inhérentes, son processus, sa dynamique, sa logique propre, bref son épistémologie, au sens large, mais aussi cela même qui demeure encore le champ d'un impensé – mais pas d'un «impratiqué» – ou d'une tâche à venir de la phénoménologie de la vie, qui redevient du coup une tâche méthodologique, mais où le chemin n'est plus celui de la phénoménalité mondaine, mais celui de la vérité de la Vie.

²¹ *Idem*, «Le christianisme: une approche phénoménologique?», *op. cit.*, p. 109.

On le comprend bien, si la communauté possède naturellement son caractère visible, dans l'apparaître du monde, avec la feintise et l'hypocrisie afférentes (celles par exemple d'un rituel social désubjectivant), elle possède aussi son caractère invisible, immémorial, hors espace et temps, selon la relation de contemporanéité. Michel Henry ose ainsi cette affirmation forte: La relation des Sois transcendants se tient ainsi en eux avant eux, au lieu de leur naissance, dans le procès de la Vie absolue en lequel ils viennent en soi et en lequel ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont vivants. C'est en tant qu'ils sont des vivants dans une seule et même Vie, des Sois dans l'Ipséité d'un seul et même Soi qu'ils peuvent être les uns avec les autres dans un être-avec qui les précède toujours, qui est la Vie absolue en son Ipséité originaire²².

Parler ainsi d'un contenu affectif (souffrance, jouissance, amour, sentiments, affects et pathos) revient aussi à instituer une entité infiniment plus rassemblante que la seule raison, de même que cela revient à porter la relation sur le plan de l'ipséité qui fait l'essence de chacun des sujets, d'autant qu'elle est de l'ordre de la vie et de son épreuve.

Ainsi, si nous avons constaté que l'ipséité du Soi est radicalement distinctive de l'individualité d'une chose, telle qu'elle se produit dans les catégories du monde (espace, temps, relation, identité, etc.), ce processus de l'épreuve du soi dans l'immanence de la vie engage l'affectivité. Mais ceci revient également à dire que les relations dites intersubjectives, d'une part, ne se passent pas prioritairement sur le plan de l'individualité, mais bien sur celui des «tonalités phénoménologiques» de l'épreuve originaire de la Vie par chaque ipséité, comme sol natif et, d'autre part, que, si cette génération immanente dans la Vie absolue est identique mais singulière à chaque fois et pour chacun, alors la condition de l'expérience d'autrui, à chaque fois nouvelle aussi, se joue sur le plan transcendantal de la relation des sois, celui de l'antériorité de la vie et de son principe d'égalisation des vivants.

Or ce plan n'est autre que celui de la vie, ce lieu de révélation et d'autorévélation, de donation et d'autodonation, en tant qu'elle est aussi un savoir, certes pour le soi, mais également pour autrui puisque, de la sorte, il partage en plénitude la même communauté d'essence et que la Vie, elle-même, conduit conativement chaque soi vers l'autre que soi, si bien que le soi et l'autre sont, en définitive, originairement l'un avec l'autre, mais surtout, note Michel Henry,

²² *Idem*, «L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 158.

l'un dans l'autre, dans une sorte d'intériorité phénoménologique réciproque dont le lieu est cet 'Avant' qui les précède l'un et l'autre et qui demeure pourtant en eux aussi longtemps qu'ils sont des Soi vivants. C'est ainsi que prend naissance et se forme en sa possibilité phénoménologique originaire toute communauté c o n c e v a b l e ²³.

Il nous faut conclure. L'incarnation – ce devenir homme – est bien une venue dans la chair, au gré du procès de la Vie auquel la chair est constamment renvoyée en raison de sa finitude et de sa passivité. Or cette chair semble paradoxalement porter en elle son propre salut, raison de ses potentialités et de la reconnaissance de ses propres pouvoirs – ceux d'un moi (un Soi transcendantal vivant) qui ne s'est pas apporté lui-même dans la vie (d'où sa finitude). Et s'il en est ainsi, c'est que du sein de sa singulière finitude, chaque moi peut accéder à cette capacité de pouvoir dire «je suis la vérité», donc une capacité du vivre vrai, en cette reconnaissance de l'origine qu'est la Vie, toujours à l'œuvre. Mais aussi, paradoxalement, plus la finitude sera radicalisée, plus «l'étreinte» sera décisive et le sentiment d'envahissement par cette puissance de la vie absolue:

Toute ma chair à moi est finie, précisément, elle ne s'apporte pas elle-même en soi. Dès lors, si elle ne s'apporte pas elle-même en soi, il faut que la puissance de la vie absolue, qui s'apporte elle-même en soi, soit en elle²⁴.

A quoi il convient d'ajouter que toute chair porte en elle un Soi, «impliqué» dans la donation de la chair singulière à elle-même, qui en fait par conséquent un Soi charnel, si bien qu'il n'est point de chair anonyme ou impersonnelle. Techniquement, Michel Henry note:

[...] en chaque ego, son Ipséité ne procède pas de lui, mais c'est lui qui procède d'elle, de cette ipséité originelle co-générée dans l'autogénération de la vie. Ainsi l'ego n'est rien. Tout lui est donné et d'abord ce Soi sans lequel aucun ego n'est possible²⁵.

C'est de la sorte que l'on peut sans doute postuler un statut phénoménologique propre à la subjectivité, telle que Michel Henry la refonde, en la portant sur l'axe du pathos de la chair et sur celui de la mondanéité expressive

²³ *Idem*, «Eux en moi: une phénoménologie», dans *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie*, t. 1, p. 205. Je souligne.

²⁴ *Idem*, *Entretiens*, op. cit., p. 119.

²⁵ *Idem*, «Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 57.

du corps objectif, en l'extériorité du monde. C'est cela qui montre aussi cette exigence d'un souci éthique porté à la chair, ainsi qu'au langage de la vie, en cela qu'il est spécifiquement différent du langage du monde qui dévoile les choses par des actes de connaissance, et dont la certitude ultime n'est acquise que par nécessité, causalité et universalité. Mais que serait alors ce dévoilement des affects, point par un acte de connaissance mais par une attention rendue à chaque chair? La question n'a pas de réponse universalisable et il n'est même pas dit qu'elle soit encore dans le champ de la philosophie, si celle-ci est bien quête de la rationalité. C'est en tout cas de cette façon que Henry a repensé le «Fond de la subjectivité». 

JEAN LERCLERCQ – profesor filozofii na Wydziale Filozofii, Sztuk i Literatury oraz badacz w Wyższym Instytucie Filozofii na Université Catholique de Louvain (Louvain-la-neuve). Posiada przygotowanie filologiczne, filozoficzne i teologiczne. Na tym uniwersytecie kieruje Fonds Michel Henry, jest także członkiem naukowej i wydawniczej rady Fonds Paul Ricoeur (Paris). Od 2006 jest sekretarzem generalnym Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), a od września 2013 pełni funkcję członka biura i rady administracyjnej Société Francophone de Philosophie de la Religion (SFPR Paris/Montréal).

JEAN LECLERCQ – professor of philosophy at the Faculty of Philosophy, Arts and Literature and researcher in the Institute of Philosophy at Université Catholique de Louvain (Louvain-la-neuve). At this very university he is the head of Fonds Michel Henry. He is also a member of programme committee and editorial board of the Fonds Paul Ricoeur (Paris). Since 2006 he holds the position of the general secretary of the Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), since September 2013 serves as an office member and administration council member of the Société Francophone de Philosophie de la Religion (SFPR Paris/Montréal).